

Cambios estructurales para una Iglesia comprometida con los pobres y las víctimas*

Carlos Schickendantz
Universidad Alberto Hurtado
Chile

La celebración de los 50 años de Medellín representa una oportunidad favorable para evaluar lo acontecido en estas décadas, en la vida de las iglesias y las teologías latinoamericanas. Un texto de G. Gutiérrez, que pretendía analizar la situación de la teología de la liberación en el nuevo contexto cultural, al final del segundo milenio, ofrece criterios para ese discernimiento.

La teología de la liberación tiene mucho que aprender de la nueva situación, de las interpretaciones actuales, del diálogo y del debate teológico y pastoral tenido en estos años en el seno de la Iglesia. Son hechos que han purificado a este discurso sobre la fe de cercanías nacidas de un estado de cosas diferente y, por qué no, de incrustaciones ideológicas que el tiempo le trajo. Hay sin duda desplazamientos de énfasis, apertura a otros puntos y modificaciones de actitudes que se imponen. La madurez y el sentido eclesial de una reflexión, que no pierde de vista las realidades y las tareas a cuyo servicio ésta lo exige. Corresponde retomar lo andado y discernir en esa ruta lo esencial y lo valedero, contenido muchas veces en las primeras intuiciones, y aquello que determinadas circunstancias añadieron, no sin confusiones y acentos diversos¹.

Así, pues, Gutiérrez advierte la necesidad de un aprendizaje, a la luz de la nueva situación y del diálogo y debate de estos años. Señala con sinceridad la obligación de “purificar” el discurso sobre la fe, reconociendo “cercanías”

* Ponencia leída en el III Congreso Continental de Teología Latinoamericana y Caribeña de Amerindia, San Salvador, El Salvador.

1. G. Gutiérrez, “Una teología de la liberación en el contexto del tercer milenio”, en L. Mendes de Almeida y otros, *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, pp. 97-165, 103 (Bogotá, 1996).

o “incrustaciones ideológicas” inadecuadas. Indica los “desplazamientos de énfasis, apertura a otros puntos, modificación de actitudes”. También observa la importancia de discernir “lo esencial” en el camino recorrido, prestar atención a las “primeras intuiciones”, donde reside mucho de lo valioso del itinerario transitado. En este sentido, aparece la necesidad de una conmemoración crítica de Medellín, no meramente laudatoria, conscientes de que en nuestro pasado reciente reside una sabiduría vital, una auténtica brújula, que indica una dirección, necesitada de profundización, por un lado, y de actualización, por otro.

Desde esta perspectiva, esta contribución refiere a tres temáticas eclesiológicas diversas, pero complementarias. La primera explicita el significado de la opción tomada en Medellín de releer la eclesiología desde la perspectiva de la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Dicha opción resultó determinante para el posterior camino eclesial y teológico del continente. De esa manera, ella colaboró, decididamente, a configurar el rostro peculiar de la recepción conciliar latinoamericana y caribeña, tal como se advierte con claridad, al comparar los desarrollos en otras regiones del catolicismo. La figura eclesial de la “Iglesia de los pobres” es uno de sus mejores frutos. La segunda temática refiere a una eclesiología releída desde la perspectiva eclesio-genética, que se advierte en el decreto conciliar *Ad gentes*. Aquí surge la importancia de las pequeñas comunidades.

La tercera temática aborda el cambio estructural de la Iglesia, enunciado en el título, de cara, particularmente, al fenómeno de los abusos sexuales a menores por parte del clero de la Iglesia católica. Prestar atención a los desafíos del momento histórico, al reflexionar sobre la Iglesia, es una relevante enseñanza de Medellín. Trato esta cuestión, de modo inicial y embrionario, desde la lectura eclesiológica de dos informes, elaborados por comisiones eclesiales independientes. El primero fue trabajado en Australia y publicado en diciembre de 2017. El otro, publicado en septiembre de 2018, procede de Alemania.

Las siguientes reflexiones, en especial, las de las dos primeras temáticas, están vinculadas a tres frases significativas, formuladas en estos años y referidas a tres “productos” típicos del posconcilio latinoamericano y caribeño: “una nueva visión de la revelación: Dios habla hoy” (Carlos Mesters), referida a la lectura popular de la Biblia; “una nueva manera de hacer teología” (Gustavo Gutiérrez), referida a la teología de la liberación; y “una nueva manera de ser Iglesia” (José Marins), que remite a la experiencia de las comunidades eclesiales de base. ¡Tres frases pretenciosas caracterizan o condensan puntos centrales de esta breve tradición eclesial y teológica nacida en Medellín!

1. La Iglesia de los pobres desde la perspectiva de *Gaudium et spes*

El 23 de septiembre de 1965, en la novena reunión anual del Celam, realizada en Roma, durante el desarrollo del último período conciliar, Mons. Manuel

Larraín, entonces presidente del organismo, manifestó “que se podría pensar en la posibilidad de la reunión de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”. “La sugerencia de monseñor Larraín fue aprobada”, se lee en el acta. Inmediatamente, se propusieron los objetivos: revisar las conclusiones de la conferencia de Río y la “actualización de la aplicación a la América Latina de las Constituciones del Vaticano II”. Por tanto, desde el surgimiento de la idea de una segunda conferencia, la “aplicación” del Vaticano II aparece como tema central de la agenda. Este objetivo pudo haber seguido caminos muy diversos. Por eso es interesante analizar lo que de hecho sucedió.

Al revisar el material previo a Medellín, llama la atención cómo el grupo que preparó la conferencia interpretó el concilio e imaginó su agenda. Ejemplo claro de ello es el Documento Básico Preliminar, de enero de 1968, el cual contiene una “Introducción preliminar” de cuatro páginas mecanografiadas, según la versión que Brandao Vilela envió a los episcopados. Dicha introducción incluye aspectos metodológicos interesantes. Llama la atención la relectura del Vaticano II, *exclusivamente* desde *Gaudium et spes*. En siete ocasiones, refiere a dicha constitución pastoral. No alude a ningún otro tema, ni cita ningún otro documento conciliar.

Obviamente, estas páginas no pretenden realizar una interpretación global del concilio. Aunque, en cierto modo, lo hace. Al enfocarse en la constitución pastoral, la introducción saca a la luz algunos aspectos de la lectura efectuada en aquel momento. La observación de J. Mejía, un perito de Medellín, ofrece una clave para interpretar la perspectiva del análisis de al menos una parte importante del grupo que planificó la conferencia. Después de describir la estructura de los documentos finales, concluida la conferencia, Mejía se refiere a ellos como “Un resumen, se diría, de los dieciséis documentos del Segundo Concilio Vaticano, *en la perspectiva de Gaudium et spes*”².

Probablemente, en la “Introducción general” se materializa la conciencia explícita de la centralidad de la constitución pastoral para los actores relevantes de aquel momento, como G. Gutiérrez³ o M. McGrath, quien, en un texto de 1966, afirma:

-
2. “El pequeño concilio de Medellín. II”, *Criterio* 1556 (1968), 686-689, 689 (cursiva mía).
 3. G. Gutiérrez, por ejemplo, en un comentario sobre el documento de Medellín, de marzo de 1969, manifiesta que este es fruto de una situación nueva, creada, en parte, por “las esperanzas despertadas por el concilio”, en concreto, por la problemática de *Gaudium et spes*. “En [el concilio] la Iglesia toda reafirmó su voluntad de estar plenamente presente en el mundo de hoy. Fiel a lo que el Señor de la historia quiere decirle a través de los acontecimientos que vive nuestra época, la Iglesia emprendió una honda revisión de sí misma”. La referencia a Juan XXIII es una marca registrada del momento. *Cfr.* “El tiempo dirá”, p. 14.

La originalidad de este documento [*Gaudium et spes*] no es un elemento aislado del concilio. Su terreno de cultivo fue el corazón mismo del concilio. El arzobispo Mons. Garrone haría notar en una conferencia de prensa que tuvo cuando la constitución estuvo lista para su votación final, que este es el documento conciliar que logra con más precisión lo que el papa Juan deseaba del concilio y de hecho se podría decir que “es el único esquema expresamente deseado por Juan XXIII”⁴.

En ese contexto, el Documento Básico se refiere, precisamente, al discurso inaugural del concilio de Juan XXIII, en octubre de 1962. Sin citarlo literalmente, recuerda la idea de la peculiaridad pastoral típica del concilio: no repetir verdades, ni condenar errores, sino iluminar con la verdad revelada “los cambios de hoy”. Por tanto, la “Introducción general” contiene una determinada interpretación del concilio, al mismo tiempo que refleja cómo aquel grupo de obispos y peritos, reunidos en noviembre de 1967 y en enero de 1968, imaginó los puntos centrales de la temática y la perspectiva de la conferencia de Medellín, convocada para agosto de ese año.

En este sentido, se puede argumentar que Medellín responde también a la pregunta que Pablo VI lanzó al inicio de la segunda sesión del concilio, en septiembre de 1963: *Ecclesia, quid dicis de te ipsa?*, o sea, “Iglesia, ¿qué dices de ti misma?”. Pero lo hace de manera diversa. En este caso, la situación histórica y geográfica forma parte de la definición. Para responder a la cuestión de quién eres, hay que prestar atención al dónde vives y cuál es tu contexto histórico-cultural. Medellín piensa la identidad de una manera diferente. Eso explica el surgimiento de la conciencia de una Iglesia regional. La respuesta no retoma únicamente la *Lumen gentium*, sino que incluye también la *Gaudium et spes*. La constitución pastoral refiere la cuestión de la identidad a la alteridad histórica y hace de ella una dimensión *constitutiva* de la definición de dicha identidad.

En este sentido, Medellín muestra, de hecho, una Iglesia estructuralmente en salida, no solo por la moralidad de sus miembros. En ella, todo es pensado a partir de las responsabilidades históricas, particularmente, desde el interés de los pobres. Supone la *Lumen gentium*, pero la clave de interpretación es la *Gaudium et spes*. No se trata de la auto-comprensión solo a partir de la propia tradición histórica, sino *también* a la luz de la tradición de los otros, personas y pueblos.

La tradición de los otros es considerada como momento constitutivo en la definición de la propia identidad. A la luz de la historia de sus efectos, reconoce el estatuto teológico de la alteridad histórico-contextual y, de esa forma, es una constitución sobre la Iglesia. Se observa aquí un salto cualitativo en la eclesio-logía. Más aún, en el método teológico mismo. De esa manera, la estructura se

4. M. McGrath, “La génesis de *Gaudium et spes*”, *Mensaje* 153 (1966), 495-502, 501.

descentra, se abre a toda alteridad y se vuelve misionera. Por eso, Medellín puede caracterizarse como “un encuentro entre la transformación social de América Latina y la transformación eclesial del Concilio”⁵.

Este procedimiento eclesiológico posibilitó que la opción por los pobres, al menos desde la perspectiva teórica y programática, se convirtiera en el corazón de la identidad de la Iglesia regional. Ellos definen la Iglesia y la juzgan. Desde ellos, esta comunidad regional busca auto-comprenderse. La Iglesia de los pobres es una “nueva” figura eclesial. En la historia de la Iglesia, ha habido muchas iniciativas, orientadas al servicio de los más desfavorecidos, baste pensar en el objetivo fundacional de muchas congregaciones religiosas, pero en estas décadas surge, precisamente, una nueva figura eclesial global.

2. La Iglesia leída desde abajo: la perspectiva de *Ad gentes*

Aquí enfatizamos la segunda clave de interpretación de Medellín: el decreto *Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia. A primera vista, este texto no parece relevante. Los documentos finales solo lo citan en unas ocho ocasiones. No obstante, su relevancia es patente, si se consideran otros factores.

La comprensión de Medellín requiere considerar una serie de encuentros previos, organizados por los departamentos del Celam. Uno de ellos, conocido como Melgar (Colombia), por el sitio donde tuvo lugar, entre el 21 y el 27 de abril, se dedicó a “La pastoral en las misiones en América Latina”⁶. Si bien el documento final no desarrolla específicamente el tema, el documento de Melgar muestra cuán asumida estaba ya la enseñanza conciliar sobre la misión.

Dos argumentos muestran la cercanía de la visión de la Iglesia que emerge en Medellín con la perspectiva eclesiológica que destaca el valor de las pequeñas comunidades y el significado de una eclesiogénesis. Los estudios sobre *Lumen gentium* han mostrado su perspectiva eclesiológica universal, aunque se pueden encontrar puntos de partida para recuperar la importancia de la Iglesia local y de las pequeñas comunidades. En un artículo de 1966, K. Rahner señaló que la “teología de escuela tradicional”, cuando habla de Iglesia, piensa exclusivamente en la Iglesia universal y en la unidad papal-episcopal de la comunidad cristiana universal. “La comunidad del lugar apenas si se trata en esa eclesiología”⁷.

5. S. Galilea, “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del concilio en América Latina”, en G. Alberigo y J. P. Jossua (eds.), *La recepción del Vaticano II*, pp. 86-101, 88 (Madrid, 1987).

6. Celam, *La pastoral en las misiones en América Latina* (Bogotá, 1968).

7. K. Rahner, “Über die Gegenwart Christi in der Diasporagemeinde nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils”, en *Schriften zur Theologie VIII*, pp. 409-425, 411 (Einsiedeln, 1967).

A este propósito, Rahner destaca que *Lumen gentium* 26, en su primer párrafo, afirma:

Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles, que, unidas a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento el nombre de iglesias. Ellas son, en su lugar, el Pueblo nuevo, llamado por Dios en el Espíritu Santo y en gran plenitud (*cf.* 1 Ts 1,5). En ellas se congregan los fieles por la predicación del Evangelio de Cristo y se celebra el misterio de la Cena del Señor.

Y, al final del párrafo, se añade: “En estas comunidades, aunque sean frecuentemente pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica”.

Pasará mucho tiempo, comenta Rahner, hasta que la opinión común de los católicos advierta que el punto de partida y la orientación de su fe y de su amor eclesial no se encuentran donde la Iglesia aparece como una gran organización poderosa, sino donde se reúne en una comunidad concreta, en torno al anuncio de la Palabra, la memoria de la muerte de Cristo y la realización del amor que une, congrega y envía. En el futuro próximo de la Iglesia, continúa Rahner, la situación de diáspora, sugerida en el texto conciliar, al referirse a muchas comunidades “pequeñas, pobres y dispersas”, quizás sea más válido que hoy. “La nueva, futura experiencia de Iglesia se encuentra anticipada en este texto [LG 26]”⁸. Según Rahner, la pastoral debe desarrollarse de tal manera, que los cristianos fundamenten su experiencia eclesial no en la seguridad que pueda ofrecerles una organización mundial importante, sino en el encuentro efectivo de dicha Iglesia, en el lugar. Por tanto, es necesario invertir el orden de la lectura de *Lumen gentium* y descodificar su enseñanza, a partir de la realidad local, más modesta y realista.

Desde esta perspectiva, debe ser leído, y valorado, el reconocimiento formal que Medellín otorga a las comunidades eclesiales:

La comunidad cristiana de base es así el primero y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto que es su expresión. Ella es, pues, *célula inicial de estructuración eclesial*, y foco de la evangelización, actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo (15, 10, cursiva mía).

Además de la lectura que la observación de Rahner permite, otro punto de vista destaca también el enfoque “desde abajo”, desde las comunidades “pequeñas y pobres” de las que habla *Lumen gentium*. Es significativo que el jesuita francés, Christoph Theobald, uno de los intérpretes actuales más

8. *Ibid.*, pp. 422-423.

importantes del concilio, recurra a la categoría eclesiogénesis, formulada por Leonardo Boff.

A Theobald le preocupa la distancia temporal y cultural con la época del concilio, la cual cuestiona la pertinencia de recurrir a él como referencia común, y cómo enfrentar una situación cultural inédita que califica, en el caso europeo, como “exculturación” de la fe. Este teólogo francés está interesado en destacar la actualidad y, sobre todo, el significado del concilio para el futuro: *Le concile Vatican II. Quel avenir?*⁹. El concepto del ministerio pastoral, que se traduce en un *modus procedendi*, codificado en la obra conciliar, le parece decisivo. Esta forma de proceder implica “escuchar estereofónicamente” y varias prácticas. La escucha eclesial de la Palabra de Dios se concreta, especialmente, en la lectura de la Biblia (*DV*) y los signos de los tiempos (*GS*). Theobald sostiene que en la actualidad, es imposible escuchar la voz de Dios sin escuchar “las múltiples voces de nuestro tiempo” (*GS* 44). Estas dos lecturas no pueden separarse. Si la interpretación de la Biblia y la interpretación del momento presente se separan, las dos fracasan. La escucha actual de la voz de Dios solo es posible en “la escucha estereofónica” de las múltiples voces humanas y sus resonancias en la conciencia¹⁰.

Por otra parte, esta doble tarea hermenéutica, intrínsecamente vinculada, no puede concretarse, de hecho, si esas prácticas no se fundamentan en la capacidad para escuchar y aprender, y sin la iniciación espiritual, que da acceso a la interioridad y, últimamente, al coloquio personal y litúrgico con Dios (*SC*). Estas experiencias acontecen en la ilimitada pluralidad de las experiencias contextualizadas de sus protagonistas y destinatarios. Implican una manera de entendernos mutuamente y una búsqueda común de la verdad (*UR*), a través del diálogo y la argumentación (*DH*), realizados de manera conciliar o sinodal (*LG, CD, PO, PC, AA*).

Este *modus* o “gramática generativa” —la “doble escucha” y las varias “prácticas”— origina un “proceso eclesio-genético”, una “fundación” de la Iglesia “desde abajo”, tal como el concilio se refiere a las nuevas iglesias de misión (*AG*). No obstante, Theobald advierte que la perspectiva fundadora de las comunidades primitivas no estructura a *Lumen gentium*. Por eso, invita a interpretar globalmente esta constitución, desde la perspectiva eclesio-genética del decreto sobre las misiones. En concreto, propone “releer hoy ‘desde abajo’”

9. C. Theobald, *Le concile Vatican II. Quel avenir?* (París, 2015).

10. C. Theobald, “Rezeption und Zukunftspotentiale des Zweiten Vatikanischen Konzils“, en C. Böttigheimer y R. Dausner (eds.), *Vatikanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert*, pp. 38-44, 43 (Freiburg, 2016). Sobre la escucha estereofónica, véase C. Theobald, “Paroles humaines – Parole de Dieu. Quelques réflexions théologiques et pastorales à partir de la constitution *Dei Verbum* de Vatican II”, *Cahiers Évangile* 175 (2016), 38-52, 48.

la eclesiología conciliar, desde *Ad gentes*¹¹. A su juicio, esa “gramática inventada por el concilio” constituye una “manera de formar hoy existencias cristianas y eclesiales en nuestra propia situación cultural”¹². Se trata, pues, de un “proceso eclesio-genético”, que busca una figura de Iglesia portadora de futuro.

El gran legado del concilio, su servicio al futuro de las iglesias europeas, según Theobald, consiste en una forma de proceder, ensayada en América Latina, en estas décadas. De ahí que deba valorarse más el proceso latinoamericano de recepción del concilio, cuyo centro se encuentra en la apropiación de la Biblia por la gente —el hecho principal de la recepción conciliar, para Beozzo— y en la lectura de los signos de los tiempos —la idea fundamental de *Gaudium et spes*, gracias a la cual es el texto conciliar de mayor impacto, según Codina. Esta “doble” escucha y lectura se lleva a cabo no de manera independiente y sucesiva, sino en un círculo hermenéutico continuo, aun cuando a veces no es explicitado suficientemente, ni está fundamentado metodológicamente. Este “modo de proceder”, según Theobald, posibilitó un “proceso de madurez”, tal como afirma Gutiérrez, que contribuyó a crear una identidad, en cierto modo, nueva, en la historia de la Iglesia. Es una verdadera eclesiogénesis, porque se trata tanto de comunidades “pequeñas y pobres” como de una “nueva” figura eclesial latinoamericana postconciliar¹³. Se trata, pues, de un proceso de “inculturación” de la fe.

3. Cambios estructurales: “un modelo no saludable”

Entre 2012 y 2017, la Royal Commission into Institutional Responses to Child Sexual Abuse, creada por el gobierno de Australia, analizó el abuso de menores en el país, entre 1950 y 2017, e hizo algunas recomendaciones. En diciembre de 2017, la comisión, conformada por personas de reconocido prestigio en el ámbito público australiano, presentó los diecisiete volúmenes de su *Final Report*. El volumen 16, dedicado a las instituciones religiosas, está conformado por tres libros. En concreto, el segundo libro, de más de 900 páginas, examina la conducta de la Iglesia católica¹⁴. La comisión realizó unas siete mil sesiones privadas, en las cuales escuchó a 6,875 víctimas; 57 sesiones públicas, en las

11. C. Theobald, *Le concile Vatican II. Quel avenir?*, o. c., pp. 167, 212, 214, 208 y 209.

12. *Ibid.*, p. 160.

13. J. O. Beozzo, “Vaticano II: 50 años después en América Latina y el Caribe”, *Concilium* 346 (2012), 439-445, 442; V. Codina, “Las iglesias del continente 50 años después del Vaticano II”, en Congreso Continental de Teología (ed.), *50 años del Vaticano II*, pp. 81-92, 84 (Bogotá, 2013); y G. Gutiérrez, “La recepción del Vaticano II en Latinoamérica”, en G. Alberigo y J. Jossua (eds.), *La recepción del Vaticano II*, pp. 213-237, 214 (Madrid, 1987).

14. Commonwealth of Australia, *Final Report. Volume 16. Religious institutions. Book 2* (Canberra, 2017). Disponible en https://www.childabuseroyalcommission.gov.au/sites/default/files/final_report_-_volume_16_religious_institutions_book_2.pdf.

cuales escuchó a iglesias, escuelas, clubes de deportes, etc.; y una larga serie de diálogos con expertos, pertenecientes a diferentes ámbitos, incluidas las iglesias, sus autoridades y sus teólogos.

Naturalmente, un trabajo de esta naturaleza contiene argumentos muy variados. Narra lo sucedido, desentraña las causas que posibilitaron esas tragedias y hace recomendaciones para elaborar una política contra los abusos que puedan cometer las más diversas instituciones, incluido el Estado australiano. Desde una lectura teológica, este texto, escrito bajo la responsabilidad de la comisión, conformada por dos jueces, varón y mujer, por un fiscal con larga experiencia policial, por un abogado comercial experto en comisiones e instituciones públicas, por una médica psiquiatra especialista en niños y adolescentes, y por un empresario con experiencia docente y política (senador por Australia occidental), me parece muy importante. Desde otra perspectiva, la visión crítica del documento fundamenta la agenda de reformas de la Iglesia, en buena medida, ya bien estudiada y propuesta en ámbitos teológicos, pero no concretada.

Ahora se comprueba que lo que ya sabíamos teológicamente incorrecto, es también insano como cultura humana e institucional. Esas insuficiencias han contribuido y contribuyen a poner en riesgo a las personas, en concreto, la salud de los menores. Diversos argumentos muestran la existencia de una vinculación muy estrecha entre las insuficiencias institucionales y los problemas teológicos. La teología al uso, que fundamenta una forma de organización social “insalubre”, crea condiciones que facilitan el abuso, la perpetuación y el encubrimiento posterior. ¡La reforma de la Iglesia aparece, por primera vez, como una política de salud pública imprescindible e impostergable!

Cabe destacar, por consiguiente, dos aspectos: la dimensión teológica y la dimensión sistémica del problema, el cual no se reduce al ámbito individual. La dimensión teológica está formulada explícitamente: “A lo largo de la Sección 13.11 consideramos cómo la teología se ha cruzado con factores que han contribuido a la ocurrencia de abuso sexual infantil en instituciones de la Iglesia católica y de respuestas institucionales inadecuadas a este abuso”. Algunos de los factores teológicos mencionados son la eclesiología, es decir, el concepto sobre la naturaleza de la Iglesia y su misión, incluidos los roles del liderazgo y del ministerio; la teología del sacerdocio, que incluye el concepto del sacerdote como *alter Christus*, el carácter indeleble del sacerdocio y el “cambio ontológico”, y el hecho de admitir solo a varones; la teología de la sexualidad, que comprende las ideas sobre el género, la sexualidad humana, el cuerpo y la ética sexual; la teología moral y sus ideas sobre lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo; la teología del pecado y del perdón y su concepto de pecaminosidad y redención, de pecado mortal y venial, incluida la opinión de que todos los pecados sexuales son mortales, de pecado público, con impacto social o conocido públicamente, y pecado privado; la teología sacramental, que comprende la importancia

y el funcionamiento del bautismo, las órdenes sagradas y la confesión o reconciliación¹⁵.

El simple listado de cuestiones teológicas da una idea, según la comisión australiana, de la complejidad del problema y de la relevancia de su análisis. Obviamente, se necesita un discernimiento teológico muy riguroso para comprender cada una de las cuestiones implicadas, en particular, su relación con los abusos.

La dimensión sistémica del informe destaca que las investigaciones previas y propias, y la revisión de la literatura,

sugieren que una combinación de factores teológicos, históricos, culturales y estructurales u organizativos de la Iglesia católica permitió que el abuso sexual infantil se produjera en sus instituciones australianas y contribuyó a respuestas institucionales inadecuadas¹⁶.

Entre esos factores estructurales y culturales sistémicos, que “conforman un conjunto estrechamente interconectado”, se encuentran elementos teológicos, en particular la imaginación patriarcal de Dios y la teología del sacerdocio, la cultura clerical, la estructura organizacional y el gobierno, las limitaciones del derecho canónico, el celibato, la selección y formación inicial de los clérigos y los religiosos para el ministerio, la supervisión, el apoyo y la formación continua del ministerio religioso y pastoral, y, en general, una cultura del secreto¹⁷.

En este sentido, el informe subraya que nos encontramos ante una cuestión sistémica. Advierte expresamente que la práctica del abuso sexual infantil “es generalmente considerada por los líderes de la Iglesia” como responsabilidad de “un pequeño número de sacerdotes aislados, cuyos crímenes son el resultado del fracaso personal y del pecado”. Análogamente, constata que “el liderazgo de la Iglesia tiende a responsabilizar individualmente a los obispos de los casos de abuso no tratados de manera adecuada, en lugar de considerar un posible fracaso institucional”¹⁸.

Si bien el informe enfatiza la “combinación de factores teológicos, históricos, culturales y estructurales u organizativos”, subraya el clericalismo como el aspecto más relevante. “Si uno tuviera que aislar un solo factor que ha contribuido a la respuesta tóxica de los líderes de la Iglesia católica a las víctimas de abuso sexual, ese sería el clericalismo”¹⁹. E insiste: “nos parece que el clericalismo se encuentra en el centro, está interconectado con los otros factores y, en

15. *Ibid.*, pp. 587-588.

16. *Ibid.*, p. 616.

17. *Ibidem.*

18. *Ibid.*, p. 585.

19. *Ibid.*, p. 613.

algunos casos, es la raíz o el fundamento de los otros factores contribuyentes”²⁰. Conviene aclarar que el concepto de clericalismo admite significados diversos. Así, en el contexto de la relación Iglesia-Estado, clericalismo es la ya antigua pretensión eclesiástica de influir excesiva e inadecuadamente en la esfera política²¹. De ahí la relevancia de ensayar una breve descripción del clericalismo, en este contexto. El informe refiere el clericalismo a la organización interna de la Iglesia y lo define como “la idealización del sacerdocio católico y, por extensión, la idealización de la Iglesia católica institucional”²².

Surge de las dinámicas personales y sociales, se expresa en diversas formas culturales y, a menudo, se ve reforzado por las estructuras institucionales. Entre sus principales manifestaciones se encuentran un estilo autoritario de liderazgo ministerial, una cosmovisión rígidamente jerárquica y una identificación virtual de la santidad y la gracia de la Iglesia con el estado clerical y, por tanto, con el clérigo mismo²³.

El clericalismo tiene un concepto equivocado de la autoridad, del ejercicio del poder y del carácter especial de la persona ordenada para el sacerdocio ministerial. En relación con esto, el informe constata claramente que “El ‘escándalo’ del fenómeno del abuso sexual en la Iglesia católica es, ante todo, un problema del abuso profundo del poder eclesiástico”²⁴. En consecuencia,

20. *Ibid.*, p. 616. Cabe destacar que la repetida idea formulada por Francisco acerca del clericalismo como principal responsable del abuso de conciencia, de poder y sexual, encuentra en este informe un apoyo importante. Una pregunta distinta es si, a nivel vaticano, se percibe el problema, prevalente o unilateralmente, desde una perspectiva moral y si su dimensión estructural no está opacada, y si, por tanto, las acciones emprendidas por la Iglesia, en todos los niveles, afrontan apropiadamente esta causa individuada. En “Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz“, p. 13 (Mannheim, Heidelberg, Gießen, 24 de septiembre de 2018), se advierte un matiz. El clericalismo es “una causa importante”. “El abuso sexual es sobre todo también un abuso de poder. El concepto de clericalismo se cita como una causa importante en este contexto y como una característica estructural específica del abuso sexual dentro de la Iglesia católica (Doyle, 2003). El clericalismo denota un sistema jerárquico-autoritario, que puede llevar al sacerdote a adoptar una actitud de dominio sobre los individuos no ordenados en las interacciones, porque él ocupa una posición superior, en virtud de su ministerio y ordenación. El abuso sexual es una manifestación extrema de tal dominio”; disponible en <https://dbk.de/themen/sexueller-missbrauch/>.

21. E. Garhammer, “Klerikalismus”, en *Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 6*, pp. 130-131 (Freiburg, 1997).

22. Commonwealth of Australia, *Final Report*, o. c., p. 613.

23. *Ibid.*, p. 614.

24. *Ibid.*, p. 613.

tiene un problema con el poder, en el sentido de que casi todo el poder en la Iglesia es muy clerical y altamente sexista [*genderised*]. Observamos que el abuso sexual siempre se trata de un abuso de poder y que el abuso sexual infantil es abrumadoramente un crimen cometido por varones²⁵.

Las observaciones sobre la estructura jerárquica de la Iglesia y su sistema de gobierno son también fundamentales. En la misma línea de lo dicho antes, el informe argumenta teológicamente las reformas necesarias. Aquí se observa, una vez más, la correspondencia entre las críticas propiamente teológicas y las de los expertos en otras ciencias. He aquí un ejemplo elocuente:

Los poderes de gobierno que tienen individualmente los obispos diocesanos y provinciales *no están sujetos a controles y equilibrios adecuados*. No hay *separación de poderes*, y los aspectos ejecutivo, legislativo y judicial del gobierno se combinan en la persona del papa y de los obispos diocesanos. Los obispos diocesanos *no han sido suficientemente responsables ante ningún otro órgano* de sus decisiones en el manejo de las denuncias de abuso sexual infantil o de supuestos perpetradores. *No ha habido ningún requisito para que sus decisiones sean transparentes o estén sujetas al debido proceso*. Las consecuencias trágicas de esta falta de rendición de cuentas se observan en las fallas de quienes tienen la autoridad en la Iglesia católica para responder adecuadamente a las acusaciones y los hechos de abuso sexual infantil²⁶.

-
25. *Ibid.*, p. 641. Si es verdad que la mayoría de las víctimas son varones, las dos terceras partes en el caso alemán, tanto el informe australiano como este son categóricos respecto a la orientación sexual. El informe australiano afirma que “La investigación sugiere que el abuso sexual infantil no está relacionado con la orientación sexual: los perpetradores pueden ser heterosexuales, homosexuales, lesbianas o bisexuales. Las investigaciones muestran que los hombres que se identifican como heterosexuales y los que se identifican como homosexuales son igualmente proclives a cometer un abuso sexual infantil” (p. 612). Asociar homosexualidad y pedofilia es “erróneo”, porque “no tiene fundamento en investigaciones empíricas o respetables, ni responde al conocimiento científico, las costumbres sociales o la teología de la justicia” (p. 603). El informe alemán establece que “La homosexualidad no constituye un factor de riesgo para el abuso sexual. Sin embargo, los resultados del estudio revelan que es necesario considerar la importancia de las ideas específicas de la moral sexual católica, cuando se trata de la homosexualidad, en el contexto del abuso sexual de menores” (“Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige”, o. c., p. 17). Los dos informes tratan muy severamente la doctrina de la Iglesia sobre la homosexualidad y el “impacto del ambiente homofóbico”, en su interior (Commonwealth of Australia, *Final Report*, o. c., p. 602). Ese ambiente puede ser un factor negativo importante, en el proceso de maduración de las personas.
26. *Ibid.*, p. 681 (cursivas mías).

En un texto, publicado en 2015, yo mismo afronté, cautelosamente, esta problemática. En ese entonces²⁷, escribí que una administración de justicia sin *tribunales independientes de las autoridades responsables de los gobiernos* es ilusoria. En realidad, la independencia judicial es uno de los mayores logros de nuestra época. ¿Cuál debiera ser la posición de la Iglesia respecto a esta cuestión, según su constitución teológica, el evangelio, la tradición y el magisterio, en particular, los dos concilios vaticanos? La evolución moderna de la eclesiología de controversia, tal como advertí en el texto citado, ha custodiado celosamente “la libertad” de la autoridad, en concreto, ha perseguido obsesivamente la ausencia de vinculación jurídica con los otros sujetos eclesiales. Esta unilateralidad puede verificarse fácilmente en el derecho canónico. Nadie puede asegurar que si estas consideraciones hubieran informado la organización eclesial, los abusos y sufrimientos injustos se habrían evitado. En cualquier caso, es claro que la maduración político-cultural, condensada en estas ideas y que caracteriza a las instituciones actuales, se orientó a prevenir el abuso de poder contrario a los derechos humanos. Este principio humanista de nuestra época reclama reemplazar el ejercicio excesivamente monárquico de la autoridad eclesial por la diversidad de poderes, de tal manera que la doctrina y la disciplina no dependan de una sola persona²⁸.

Las observaciones citadas del informe australiano confirman “el diagnóstico histórico-teológico” que ayuda a comprender la situación presente²⁹. Por otra parte, es claro que los desajustes estructurales de la Iglesia actual no pueden ser afrontados con simples llamados a la conversión individual o a seguir a Cristo. Esta clase de propuestas es lo que Y. Congar llamaba “tendencia muy extendida entre los católicos a no ver más que el aspecto moral de los problemas”, aquel “que depende de las intenciones y de las rectitudes de estas”. Indudablemente, las actitudes espirituales poseen eficacia propia e impactan en las estructuras sociales. Pero, aunque necesario, el informe moral-espiritual *no es suficiente*, para Congar. Las estructuras impersonales y colectivas poseen “una densidad propia”, que debe ser tenida en cuenta. De lo contrario, “las más generosas intenciones de reforma se agotarían en la tarea de recomenzar incesantemente un esfuerzo condenado siempre a una eficacia disminuida, a causa de haber dejado

27. C. Schickendantz, “Sinodalidad en todos los niveles. Teología, diagnóstico y propuestas para una reforma institucional”, en V. Azcuy, C. Caamaño y C. M. Galli (eds.), *La eclesiología del concilio Vaticano II. Memoria, reforma y profecía*, pp. 513-534, 527-528 (Buenos Aires, 2015).

28. Esa es la expresión, modificada, de P. Valadier, “Quelle démocratie dans l’Église?”, *Études* 3882 (1998), 219-229, 228.

29. C. Schickendantz, “Sinodalidad en todos los niveles”, o. c., pp. 518-525.

intactas unas estructuras contrarias³⁰. El informe australiano no solo coincide con Congar, sino que además ilumina la verdad de sus palabras.

En esta misma línea, se sitúa otra advertencia, que pide introducir estructuras de gobierno más inclusivas.

La exclusión de los laicos y las mujeres de puestos de liderazgo en la Iglesia católica puede haber contribuido a respuestas inadecuadas al abuso sexual infantil. De acuerdo con los *estándares contemporáneos de buena gobernanza*, alentamos a la Iglesia católica en Australia a explorar y desarrollar formas en que sus estructuras y prácticas de gobernanza puedan hacerse más responsables, más transparentes, más significativamente consultivas y más participativas, incluso a nivel diocesano y nivel parroquial³¹.

De eso se trata, precisamente, de estándares contemporáneos de buen gobierno. No por simple imitación acrítica de los modelos políticos actuales, sino por convicción teológica, la cual puede sintetizarse en el concepto de una Iglesia sinodal³², digna del evangelio y de las justas exigencias de nuestro tiempo (*aggiornamento*). Desgraciadamente, la mayor incorporación de mujeres en los distintos espacios eclesiales de discernimiento, liderazgo y gobierno es aún una tarea por realizar. Sorprende la falta de sensibilidad y creatividad para llevar adelante un asunto tan significativo, cuya fragilidad se advierte en todos los niveles de la conducción eclesial. La muy arraigada cultura institucional de varones no percibe la importancia cultural y actual, ni la relevancia teológica de las justas exigencias de las mujeres de todas las regiones de la tierra.

Por esa razón, la Iglesia no dispone de la estructura necesaria para interpretar su tiempo a la luz del evangelio. No ha puesto los medios para ello. El discurso de la sinodalidad eclesial no ha pasado de la declaración de intenciones. Una organización del siglo XXI, que pretende ser ejemplar, al denominarse sacramento de los designios de Dios (*LG 1*), debe garantizar la estructura sinodal, incluso de manera jurídicamente vinculante. Recientemente, Sabine Demel, al referirse al ejercicio del *sensus fidei* en la Iglesia, sostenía que “la participación no puede dejarse abandonada a la casualidad o al juicio subjetivo de algunos. Son necesarias estructuras e instituciones de participación aseguradas jurídicamente”³³.

30. “Renovación del Espíritu y reforma de la institución”, *Concilium* 73 (1972), 326-337, 329-330. Cfr. W. Kasper, *Katholische Kirche. Wesen - Wirklichkeit - Sendung*, pp. 61, 484 (Freiburg, 2011).

31. Commonwealth of Australia, *Final Report*, o. c., p. 683 (cursiva mía).

32. Comisión Teológica Internacional, “La sinodalidad en la vida y en la misión de la Iglesia”, 2 de marzo de 2018. Disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_sp.html.

33. “Vertrauen in das Wirken des Geistes. Entfaltungsräume für den Glaubenssinn der Gläubigen”, *Herder-Korrespondenz* 68 (2014), 524-529, 525; y S. Demel, “De la

Una repetida sugerencia de teólogos y teólogas, conforme con las variadas experiencias de la historia de la Iglesia, resuena también en el informe australiano.

Es obvio que una consulta más significativa y directa y la participación de hombres y mujeres laicos en el nombramiento de los obispos, así como una mayor transparencia en el proceso de selección, haría a los obispos más responsables y receptivos a los miembros laicos/as de la Iglesia católica, incluso para responder al problema del abuso sexual infantil en las instituciones de la Iglesia católica³⁴.

En síntesis, el análisis y los ejemplos presentados muestran que reformas de la Iglesia, indefinidamente postergadas, constituyen un asunto capital, ya no solo para cumplir su misión de ser “signo e instrumento” de Dios y su evangelio (LG 1), sino también para garantizar, con más posibilidades de éxito, la salud psíquica, espiritual y física de los niños y niñas de nuestras sociedades, los más vulnerables. La compleja política contra los abusos, que incluye colocar en el centro a las víctimas, reglamentar de modo transparente los procesos de denuncia, garantizar la justicia con una legislación adecuada, ofrecer espacios de reparación con procedimientos apropiados para las diversas situaciones, etc., una tarea difícil, tanto para el Estado como para la Iglesia, no es suficiente. Me temo que muchas autoridades eclesíásticas no caen en la cuenta de la dimensión estructural del problema. Si así fuera, procederían de manera diferente. Hay que aprender las lecciones de lo que, a todas luces, es “un fracaso institucional”³⁵, sistémico, y por eso mismo, global.

Otra historia es posible. Además de denunciar “el modelo poco saludable” de la Iglesia³⁶, el informe australiano señala un camino deseable, que formula como “el modelo alternativo de la Iglesia católica, propuesto por el concilio Vaticano II”³⁷. El desafío no puede ser mayor. El liderazgo eclesial, en todos los niveles, debe apropiarse de ese nuevo modelo “alternativo”, en los dos aspectos, complementarios e inseparables, señalados por Congar: “la renovación del Espíritu y la reforma de la institución”.

ayuda subordinada a la cooperación al mismo nivel. La remodelación del laicado para que la estructura eclesial deje de estar centrada en el clero”, *Concilium* 368 (2016), 82-93.

34. Commonwealth of Australia, *Final Report*, o. c., p. 690.

35. *Ibid.*, p. 585.

36. *Ibid.*, p. 657.

37. *Ibid.*, p. 623.