

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



I G L E S I A Y E C U M E N E

LA TRAICIÓN ESTRUCTURAL DE LA CONFIANZA

R. Ammicht-Quinn, H. Haker y M. Junker-Kenny (eds.)

306
JUNIO 2004

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



306

JUNIO • 2004

LA TRAICIÓN ESTRUCTURAL DE LA CONFIANZA

R. Ammicht-Quinn, H. Haker y M. Junker-Kenny (eds.)

I G L E S I A Y E C U M E N E



EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41

31200 ESTELLA (Navarra) España

2004

Revista internacional de Teología CONCILIUM



Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

EL PECADO ORIGINAL:
¿UN CÓDIGO DE FALIBILIDAD?

304

Fe cristiana

FEBRERO 2004

REPENSAR EUROPA

305

Ética y estilo de vida

ABRIL 2004

LA TRAICIÓN ESTRUCTURAL
DE LA CONFIANZA

306

Iglesia y ecumene

JUNIO 2004

CRISTIANISMOS AFRICANOS

307

Religión y religiones

SEPTIEMBRE 2004

MOVIMIENTOS FEMINISTAS
EN DIFERENTES RELIGIONES

308

Perspectivas globales

NOVIEMBRE 2004



CONSEJO EDITORIAL

FUNDACIÓN

Dr. Jan Peters, SJ	Nimega-Países Bajos
Ben van Baal	Nimega-Países Bajos
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Christoph Theobald, S.J.	París-Francia

FUNDADORES

A. van den Boogaard	Nimega-Países Bajos
P. Brand	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P.†	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J.†	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P.	Nimega-Países Bajos

DIRECTORES/CONSEJEROS

Regina Ammicht Quinn	Francfort-Alemania
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Christophe Boureux, O.P.	Lyon-Francia
Hille Haker	Cambridge, MA-Estados Unidos
Maureen Junker-Kenny	Dublín-Irlanda
Solange Lefebvre	Montreal, Canada
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Eloi Messi Metogo	Yaoundé-Camerún
Janet Martin Soskice	Cambridge-Reino Unido
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin, O.F.M. Cap.	Porto Alegre, RS-Brasil
Elsa Tamez	San José-Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	París-Francia
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Elaine Wainwright	Auckland-Nueva Zelanda
Felix Wilfred	Madrás-India
Ellen van Wolde	Tilburg-Países Bajos

SECRETARÍA GENERAL

Stichting CONCILIUM
Erasmusplein 1, 6525 HT Nijmegen-Países Bajos
Directora: Mrs. Christine van Wijnbergen
e-mail: Concilium@theo.kun.nl
www.concilium.org



COMITÉ CIENTÍFICO

Giuseppe Alberigo	Bolonia-Italia
Gregory Baum	Montreal-Canadá
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
Julia Ching	Toronto-Canadá
John Coleman	Los Ángeles-EE.UU.
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Casiano Floristán	Madrid-España
Claude Geffré	Jerusalén-Israel
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Bas van Iersel	Nimega-Países Bajos
Jean-Pierre Jossua	París-Francia
Nicholas Lash	Cambridge-Inglaterra
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Norbert Mette	Münster-Alemania
Jürgen Moltmann	Tubinga-Alemania
Aloysius Pieris	Kelaniya-Sri Lanka
David Power	Washington-EE.UU.
James Provost	Washington-EE.UU.
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Milwaukee-EE.UU.
Lisa Sowle Cahill	Chestnut Hill, Mass-EE.UU.

Damos las gracias a los siguientes colegas por sus útiles sugerencias:

Alberto Antoniazzi
Erik Borgman
Paulo Fernando Carneiro de Andrade
James A. Coriden
Virgil Elizondo
Rosino Gibellini
Thomas J. Green
M. Catherine Hilker
Alberto Melloni
Teresa Okure
David N. Power
Paul Schotsmans
Brian Tierney
Rik Torfs



CONTENIDO

LA TRAICIÓN ESTRUCTURAL DE LA CONFIANZA

<i>Introducción: Regina Ammicht-Quinn, Hille Haker y Maureen Junker-Kenny</i>	7
Marie L. Collins: <i>Silencio roto: las víctimas</i>	15
<i>1. Planteamientos psicosociales</i>	
1.1. Nancy Nason-Clark y Lanette Ruff: <i>¿A qué llamamos violencia sexual?</i>	27
1.2. Peter Adriaenssens: <i>El maltrato infantil: De cómo se perturba el desarrollo normal</i>	39
1.3. Traci C. West: <i>El factor de la raza/etnia en los abusos sexuales a niños cometidos por clérigos</i>	49
<i>2. Planteamientos desde la teología bíblica, histórica y sistemática</i>	
2.1. Andreas Michel: <i>La violencia sexual contra los niños en la Biblia</i>	65
2.2. Hubertus Lutterbach: <i>La violencia sexual contra los niños: Una violación de la fundamental protección cristiana sobre los niños</i>	77
2.3. Eamonn Conway: <i>Teologías vigentes del sacerdocio: ¿Han contribuido al abuso sexual a niños?</i>	91

3. Consecuencias para el gobierno, el derecho canónico y la teología pastoral	
3.1. John Beal: <i>“Tan inertes como un barco pintado sobre un océano pintado”. Un pueblo a la deriva en la calma chicha eclesiológica</i>	111
3.2. Hans-Jürgen Guth: <i>El abuso sexual como delito en el derecho canónico. Informe para una aplicación coherente de las normas jurídicas actualmente vigentes en la Iglesia católica</i>	125
3.3. Rik Torfs: <i>Los abusos a niños cometidos por sacerdotes. La interacción del derecho estatal y el derecho canónico</i>	139
3.4. Rainer Bucher: <i>El cuerpo del poder y el poder del cuerpo. La situación de la Iglesia y la derrota de Dios</i>	151
4. Reflexiones finales: Regina Ammicht-Quinn, Hille Haker y Maureen Junker-Kenny	163

INTRODUCCIÓN

El título de este número, “La traición estructural de la confianza”, pretende captar dos dimensiones de la crisis que se ha producido en la Iglesia católica por los abu-

* REGINA AMMICHT QUINN es licenciada en Teología católica y en Filología germánica. Obtuvo su doctorado en Ética teológica. Es profesora titular de Ética teológica en el Interfakultären Zentrum für Ethik in den Wissenschaften de Tübinga.

Entre sus publicaciones destacan *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*, Friburgo de Brisgovia/Friburgo de Suiza 1991; *Körper-Religion-Sexualität. Theologischen Reflexionen zur Ethik der Geschlechter*, Maguncia 2000.

Dirección: Humboldtstrasse 1, D-60318 Francfort (Alemania). Correo electrónico: regina.ammicht-quinn@t-online.de

** HILLE HAKER. Profesora de Ética Cristiana en la Universidad de Harvard, The Divinity School, Cambridge y Massachussets. Se licenció en Teología Católica, Filología Germánica y Filosofía en Tübinga, Nijmegen y Múnich. Desde 1992 hasta 2002 fue asistente en la cátedra de Ética y Ética Social de la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Tübinga. Entre los años 2002 y 2003 fue becaria de la Deutsche Forschungsgemeinschaft en Heisenberg. Obras publicadas: *Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Médium ethischer Reflexion. Mit einer Interpretation der “Jahrestage” von Uwe Jonson*, Tübinga 1999; *Ethik der genetischen Frühdiagnostik. Sozial-ethische Reflexiones zur Verantwortung am Beginn des menschlichen Lebens*, Paderborn 2002.

Dirección: Harvard Divinity School, 45 Francis Avenue, Cambridge MA 02138 (Estados Unidos). Correo electrónico: hhaker@hds.harvard.edu

*** MAUREEN JUNKER-KENNY es profesora asociada de Teología en el Trinity College de Dublín, donde imparte clases de Teología práctica y Ética cris-

sexuales: los delitos en sí mismos, en cuanto expresión de una explotación de la total confianza y la buena voluntad de los niños y los padres con respecto a sus sacerdotes, y la posterior experiencia de la negación institucional, el ocultamiento, la hostilidad y la autoprotección jurídica con que se encontraron cuando, a menudo muchos años después de los acontecimientos, estuvieron en condiciones de poder informar sobre ellos a las autoridades eclesiásticas. No tenemos más remedio que plantearnos en ambos niveles la dolorosa cuestión de si existe un componente estructural, un trasfondo o mentalidad que hayan contribuido a la creación y manipulación de esta crisis.

La revista se abre con un relato firmado por *Marie Collins* sobre el abuso sexual de que fue objeto por parte de un capellán de hospital y su lucha con algunos representantes de la Iglesia institucional para que escucharan su denuncia y actuaran, en consecuencia, para proteger a otros muchos niños de ser víctimas de sus abusos. La decisión de “romper el silencio” marca un nuevo paso para salir del encierro que supone haber sido una víctima.

Los *planteamientos psicosociales* de la primera parte ofrecen un conjunto de perspectivas procedentes de la sociología, la psicología clínica y de la educación, y de un análisis de los conceptos de raza y etnia. *Nancy Nason-Clark*, que es socióloga, indaga en el concepto de violencia sexual. *Peter Adriaenssens* trata de las graves consecuencias que el abuso sexual tiene sobre la fisiología cerebral y el desarrollo psíquico de los niños. Escribiendo desde la experiencia acumulada en su centro de apoyo a las víctimas que han sufrido abusos en un contexto familiar, explica, a grandes rasgos, la motivación, los objetivos y los métodos de esta tarea terapéutica cuya finalidad es lograr “una nueva historia de buena paternidad”. El lavado cerebral que experimentan los niños en su relación con quienes para ellos gozan de la mayor importancia, es decir, con los padres en el propio

tiana en la School of Hebrew, Biblical and Theological Studies. Investiga sobre las teorías teológicas de la acción, la bioética médica y las condiciones de la fe en la posmodernidad.

Ha publicado, entre otras obras, un ensayo sobre la cristología y la teoría de la religión en F. Schleiermacher (Berlín 1990), otro sobre la crítica teológica y filosófica a la ética de argumentación de J. Habermas (Stuttgart 1998), el libro titulado *Designing Life? Genetics, Procreation, and Ethics* (Aldershot 1999), y otro ensayo sobre la ética del recuerdo y del perdón en P. Ricoeur (Münster 2003).

Dirección: School of Hebrew, Biblical and Theological Studies, Trinity College, Dublin 2 (Irlanda). Correo electrónico: maureen.junker-kenny@tcd.ie

hogar, de donde no pueden escapar, es una característica que aparece también, aunque con sus rasgos diferenciales, en las situaciones en las que los protagonistas del abuso son clérigos. La experiencia de verse desgarrados entre acusar a los autores del delito e inculparse a sí mismos parece indicar que, dentro de las estructuras de dependencia que marcan esta edad, el único camino con que puede reaccionar un niño es interiorizar la desconfianza hacia los otros y hacia sí mismo. El sentido de haber sido traicionados en su confianza, que es difícil para un niño no otorgar, se agrava por los sentimientos de vergüenza y culpabilidad. *Traci West* nos ofrece un estudio profundo sobre la asimetría que existe en las relaciones de poder entre adultos y niños en su análisis de los factores de raza y etnia como indicadores de poder adicionales en sociedades estratificadas, más o menos jerárquicas. Tanto el relato de la víctima como los análisis sociológicos de la primera parte nos plantean cuestiones que volverán a aparecer en las reflexiones bíblica, histórica, teológica e institucional que se desarrollarán en la segunda y tercera parte de este número.

El abuso sexual como ejercicio de poder. Los estudios feministas de las dos últimas décadas han recogido las características y el valor ético de las relaciones asimétricas como forma de luchar contra el desarrollo de una noción abstracta, individualista y "duty-free" de autonomía. ¿Qué perspectivas antropológicas, éticas, pedagógicas y religiosas pueden ayudarnos a mantener a salvo este proceso de mutuo aprendizaje y crecimiento entre niños y adultos, entre personas que se encuentran en una situación de dependencia y sus poderosos homólogos? ¿De qué forma este vulnerable viaje que consiste en anticipar del modo más adecuado a su edad el pleno ejercicio de su libertad es susceptible del peligro de que los adultos abusen de sus poderes superiores sobre los niños que se ven obligados a someterse a una determinada relación por su propia supervivencia física y psíquica y su personal sentido de pertenencia? ¿Qué es lo que distingue el abuso sexual de otras prácticas de dominación? ¿Cómo interviene en el temor que sienten los niños ante la separación? ¿Cómo la promesa de la intimidad invade una creciente conciencia de sí mismo en el niño y al mismo tiempo viola sus propios valores, su visión del mundo e incluso su concepción de Dios? ¿Qué confusión y desesperación añade el hecho de que sea un sacerdote quien abusa de su posición, en la que confían plenamente, como "poderoso agente" para poder relacionarse con Dios?

Definición de víctima. ¿Deberíamos, tal vez, anular la clara distinción que existe entre el que padece el daño y el infractor, considerando a este último como una "víctima", en sentido amplio, que sufre la explotación del deseo sexual en una cultura dominada por el mer-

cantilismo así como las consecuencias de un proceso inadecuado de formación que no le ha preparado para el celibato sacerdotal? ¿Cómo deberíamos valorar el dato de que, en contraste con el abuso sexual producido en el seno de la familia, muchos de los sacerdotes inculcados de abuso sexual no son pederastas en el sentido clínico de buscar a niños que no han alcanzado la pubertad? La discrepancia que existe entre el hábil uso de su autoridad como adulto y sacerdote para buscar niños y jovencitos que se hallan en el comienzo de la pubertad y la luz que esto arroja sobre el nivel de su madurez emocional y sexual, ¿justifica la opinión de que resulta incompleta la perspectiva moral que le imputa sus actos como acciones deliberadas en cuanto autor de ellas? ¿Debería ampliarse la actitud moral invitando a la reconciliación, tanto desde una perspectiva psicológica como cristiana, a un infractor que se haya arrepentido? Siendo conscientes de la trampa que posee el mecanismo psíquico egoísta del chivo expiatorio, con su clara distinción, llena de implicaciones emocionales, entre figuras tenebrosas y figuras luminosas, ¿cuáles serían las formas más apropiadas para insistir en la norma de una expresión madura, responsable y no manipuladora de la sexualidad?

Estructuras, categorías y credibilidad de la Iglesia católica romana. Teniendo en cuenta cómo ha contribuido a la actitud, la justificación y la concesión de oportunidades a los infractores, ¿qué conclusiones teológicas pueden inferirse de un sistema de acceso al ministerio basado en la obediencia y la castidad, la exclusión de las mujeres y la diferencia ontológica que existe con el pueblo de Dios? ¿Existe algún punto en el que la pasividad que se espera de las iglesias y la falta de sentido de la necesidad de un escrutinio se confabulan en la distribución unilateral del poder? ¿Hasta qué punto son responsables los fieles de una Iglesia que, en sus estructuras autoritarias, explota los incumplidos anhelos de trascendencia, curación, comunión y victoria sobre la muerte? ¿Hasta qué punto está implicado todo ciudadano en los excesos de una cultura que tolera la explotación mercantilista de las adicciones al sexo, la bebida y la obsesión por la dieta, y una fascinación por la violencia que ha llegado hasta la creación de un nuevo género de películas religiosas de terror en el nombre de la devoción o la piedad?

La futura protección de los niños. ¿Es la “zero tolerance”, tal como está practicándose actualmente la Iglesia católica de los EE.UU., la mejor de las medidas disponibles para poner fin, más allá de toda duda, a la protección institucional de los autores de los delitos, o no será la atención y la terapia continua el mejor modo de proteger a los niños en el futuro? ¿Es el ambiguo ofrecimiento de ayuda a los infrac-

tores para que se les tolere o un corte radical con ellos la única forma de respuesta institucional aceptable públicamente? ¿Qué tipos de cooperación pueden desarrollarse entre la ley civil y el derecho canónico?

En la segunda parte de este número, dedicada a las reflexiones desde la teología bíblica, histórica y sistemática, pueden encontrarse algunos criterios para llegar a ciertas conclusiones sobre estas cuestiones. *Andreas Michel* investiga las fuentes bíblicas que tratan de la violencia sexual contra los niños y llega a la conclusión de que, en más de doscientos textos del Antiguo Testamento que tratan de la violencia contra los niños, la violencia sexual solamente juega un papel marginal. Tanto por razones exegéticas como éticas resulta anacrónico e inadecuado denunciar que en el Antiguo Testamento no se encuentra una prohibición contra el abuso sexual de niños o el incesto. Según Michel, los problemas hermenéuticos comienzan con los conceptos de “niñez” y “juventud”, que no pueden distinguirse con toda claridad en la sociedad de los períodos vetero y neotestamentario. Michel estudia la violencia sexual contra los chicos en relación con la falta de una prohibición de la pederastia en el Próximo Oriente antiguo; no se habla de la violencia sexual contra las chicas (en edad previa a la pubertad), mientras que la violencia contra las jóvenes se trata en textos sobre el poder que el padre o el marido tienen sobre las mujeres. Del hecho de que no se prohíba el incesto no es posible concluir que estuviera permitido, lo que Michel considera probado por la condenación religiosa de que es objeto en Lv 18. En su investigación sobre la violencia sexual como violación de una exigencia específicamente cristiana de proteger a los niños, *Hubertus Lutterbach* señala que la defensa de los niños de los delitos sexuales fue uno de los grandes logros humanizadores del cristianismo. A este cambio tan notable no sólo contribuyó una comprensión radicalmente diferente de la sexualidad con respecto a la antigua Grecia, sino, sobre todo, la gran estima que los cristianos tenían a los niños al considerarlos el modelo de lo que es “un hijo de Dios”. La pérdida de credibilidad provocada por el abuso de los niños en la Iglesia resulta altamente grave precisamente porque se han traicionado sus propias raíces. *Eamonn Conway* examina si las teologías actuales sobre el sacerdocio han contribuido al abuso sexual de los niños. Tras analizar el perfil característico de los clérigos infractores, entre quienes abundan aquellos que fueron objeto de abusos sexuales cuando eran niños, contrasta dos concepciones fundamentales sobre el ministerio sacerdotal: el modelo de la *repraesentatio Christi* subraya la distinción entre sacerdote y comunidad, mientras que la *repraesentatio ecclesiae* capta el testimonio compartido de la comunidad cristiana

que es congregada y presidida por el sacerdote. Uniendo las concepciones vigentes con una reciente investigación empírica sobre la autocomprensión que tienen los sacerdotes en varios países europeos, es capaz de identificar tanto los indicadores del riesgo de cometer el abuso como los factores que se encuentran tras el tipo predominante de la respuesta que da la jerarquía.

La tercera parte de nuestro número, dedicada a las *consecuencias para el gobierno, el derecho canónico y la teología pastoral*, se abre con un artículo de John Beal sobre la crisis del liderazgo eclesial, que se hizo patente en el modo escandaloso en que las autoridades eclesiásticas trataron el problema de los abusos sexuales. También advierte que el modelo de la *repraesentatio Christi* de una eclesiología de *communio* no tiene en cuenta la relevancia del Espíritu Santo en una Iglesia que está comprometida con una estructura trinitaria. Como consecuencia, el disenso y los conflictos se interpretan rápidamente en términos de lealtad y traición. Además, según Beal, la burocracia que media entre el centralismo romano y las iglesias locales es la responsable de la falta de comunicación. Sus miembros funcionan como filtro que impide que las noticias negativas lleguen a quienes toman las decisiones y como canal a través del que pasa la información a las respectivas iglesias locales. Esta estructura burocrática típica de las organizaciones jerárquicas no promueve la creación de estructuras alternativas de comunicación de carácter consultivo; las obstruye especialmente cuando tienen que afrontarse realidades problemáticas tales como el abuso sexual de niños y jóvenes cometido por sacerdotes. En lugar de sacar la conclusión obvia de que Iglesia e institución no son conceptos idénticos, la Iglesia se empeña en la “purificación” y la “amputación” de aquellos miembros que están enfermos, incluso al precio de que, en ocasiones, algunos funcionarios que son inocentes se vean afectados. Sólo dando la vuelta totalmente a las estructuras actuales de comunicación, para que pueda instalarse adecuadamente el flujo que va desde abajo hasta la cumbre, podría ponerse fin a la marginación y demonización de las voces críticas dentro de la Iglesia.

Los siguientes dos artículos, escritos por *Hans-Jürgen Guth* y *Rik Torfs*, tratan de las medidas específicas que están provistas en el derecho canónico tanto para la Iglesia universal como para las iglesias locales. Ambos están de acuerdo en que existe un conjunto adecuado de normas, aunque, sin embargo, su cumplimiento, según Rik Torfs, se encuentra con obstáculos significativos por la concepción aún dominante de la Iglesia como *societas perfecta* y por la falta de una cultura jurídica interna. Para Guth, la petición de unas normas

más estrictas significa infravalorar la ley canónica que ha existido de forma codificada desde 1917 hasta el nuevo código de 1983 en la Iglesia latina, y también, desde 1990, para las Iglesias orientales unidas a Roma. Teniendo en cuenta los procedimientos que se recogen en estos códigos, Guth muestra que la Iglesia católica enfoca el abuso sexual de clérigos y religiosos en el contexto de “los pecados contra la castidad”, pero no hace ninguna referencia explícita al sexto mandamiento. La edad límite de los dieciséis años, confirmada aún en el código de 1983, muestra lo difícil que resulta para el derecho canónico afrontar la violencia sexual contra los menores. La perspectiva legal se centra en la identidad del sacerdote y no presta atención alguna a la perspectiva de la víctima; el objetivo es que no se ponga en peligro el deber de la abstinencia sexual. Guth ubica la transferencia de la responsabilidad legal de los casos de abusos sexual a la Congregación para la Doctrina de la Fe en el *motu proprio* de 2001, en contraste con la habitual regulación de los delitos de los clérigos, que es competencia de los obispos diocesanos, mientras que el papa lo es “solamente” de los delitos de los obispos y cardenales. Denuncia que los obispos locales, además de contribuir a la cultura del secretismo y el encubrimiento, no están habitualmente familiarizados con las posibilidades de procesamiento del derecho canónico que pueden remitir a los tribunales públicos y que aumentaron recientemente, en el 2001, a diez años los límites reglamentarios. En su comparación crítica de las diferencias que existen entre las regulaciones alemanas y las estadounidenses, Guth insiste en que sólo se puede volver a reconquistar la confianza mediante la franqueza y la transparencia en la aplicación de las normas legales vigentes.

Rainer Bucher, en sus reflexiones sobre “El cuerpo del poder y el poder del cuerpo. La situación de la Iglesia y la derrota de Dios”, propone la tesis de que las iglesias occidentales tienen que aprender a vivir entre las ruinas de sus sistemas de poder. Una de las características de esta situación es que los sacerdotes, aunque son privilegiados de muchos modos en el seno de la Iglesia, tienen que vivir en una sociedad postmoderna con una teoría de su sacerdocio que, en gran parte, es premoderna. La cura pastoral entendida como la confrontación creativa de la situación actual y el Evangelio se destruye a sí misma en las situaciones creadas por los abusos. En el fondo, son muchos quienes, interiormente, reclaman la pérdida de poder social de la Iglesia y el sacerdocio. Ahora bien, el Dios que se proclama de este modo no es realmente el Dios de la salvación y la solidaridad con quienes carecen de poder, sino un ídolo de poder. En esta perspectiva, los abusos sexuales dentro de la Iglesia forman parte de “la derrota de Dios dentro de la Iglesia de Dios”.

En sus conclusiones, las tres editoras de este volumen, a partir de su condición de teólogas laicas y madres, proponen nuevas perspectivas y exigencias de cara a la futura política eclesial y la reflexión teológica.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Marie L. Collins *

SILENCIO ROTO: LAS VÍCTIMAS

Tenía doce años cuando me ingresaron con osteomielitis en un hospital infantil. Era una niña feliz, que tenía éxito y gozaba de popularidad en el colegio, extrovertida y segura de mí misma. Nunca había tenido razón alguna para desconfiar de un adulto y no sabía nada de la sexualidad. No estaba en absoluto preparada para afrontar los abusos que iban a sobrevenirme y la confusión de sentimientos que traerían consigo.

El padre Paul –el capellán católico, un joven que había salido del seminario hacía un par de años– me visitó poco después de mi ingreso. Las religiosas que llevaban el hospital y los adultos que me rodeaban trataban al padre Paul con el más profundo respeto. Gozaba de mucha popularidad entre los niños, pero a mí me visitaba más que a los demás. Yo me sentía privilegiada por el hecho de que un hombre tan importante quisiera ser mi amigo. Tenía dolores, estaba nerviosa y me sentía sola, pero el padre Paul parecía entender

* MARIE COLLINS. Miembro fundador de la organización para la ayuda contra la depresión “Aware”, donde ha trabajado, como voluntaria, en primeros auxilios. Es directora de la asociación “One in four”, que es un grupo de ayuda para quienes han sufrido abusos sexuales, y miembro del Lynott Working Group que está preparando el borrador para la Iglesia católica de Irlanda titulado “Orientaciones para la protección de los niños”.

Ha publicado numerosos artículos en *el Irish Times* y *el Irish Examiner*, y ha dado numerosas conferencias en universidades, fundaciones hospitalarias y en la fundación Barnado de las dos partes de Irlanda, Gran Bretaña y los Estados Unidos. Está casada desde hace veintiocho años y tiene un hijo.

Dirección: 12 Carriglea Court, Firhouse, Dublín 24 (Irlanda). Correo electrónico: mariecollins@ntlworld.ie

cómo me encontraba. Pasaba tiempo escuchándome hablar sobre cuánto echaba de menos a mi familia y sobre mis temores acerca de mi operación. Me hacía sentir que yo era una amiga especial para él. Confiaba completamente en él. Ahora me doy cuenta de que se estaba ganando mi confianza, "preparándose" para lo que iba a venir.

Cuando empezó a tocarme de modo íntimo me quedé conmocionada y confusa. Instintivamente sentía que aquello no estaba bien. Intenté detenerle, pero mis protestas se encontraron con argumentos que no pude rebatir. Me dijo que, si yo pensaba que el "juego" –así lo había presentado él–, no estaba bien, es que yo "no era normal". Él "era un sacerdote, ¡y los sacerdotes no podían hacer nada malo!" Hoy en día puede parecer extraño, pero para un niño de aquella época esto resultaba convincente. Me dijo que yo estaba "confusa". Si pensaba que había algo malo en ello, era que "confundía lo que estaba bien y lo que estaba mal". Como yo continuara en mis protestas, recurrió a decir que era "estúpida". Me hizo sentir que era yo quien estaba equivocada y era poco razonable. Sus argumentos, repetidos una y otra vez, me convencieron: yo era estúpida y, de alguna manera, lo que estaba ocurriendo era culpa mía.

La última semana de mi estancia en el hospital, el padre Paul se puso a los pies de mi cama con su cámara y me intimidó para que le permitiera tomar una fotografía íntima, una fotografía tomada con un único propósito: la gratificación sexual de quien la iba a mirar. Cuando tomó la foto, me sentí degradada y humillada. A la mañana siguiente eran las confesiones semanales. El padre Paul se puso de nuevo al pie de mi cama, con un oracional en las manos en lugar de la cámara, la estola alrededor de los hombros, pío y cargado de autoridad: ¿cómo es que no se daba cuenta de la hipocresía de aquello? Yo sentía grandes deseos de confesar lo "mala" que había sido, pero sabía que a él le molestaría, de manera que no dije nada. Esto hizo que me sintiera peor. Yo era una católica cumplidora, me había confirmado hacía tan sólo unos meses; y en ese momento había hecho una "mala confesión".

Mi abusador tenía poder y autoridad: era un adulto; yo, una niña. La lucha era desigual. Él se aprovechó de mi vulnerabilidad, mi dependencia y mi inocencia. Mis padres y el hospital me habían confiado a él esperando que mi bienestar sería su prioridad; pero, a los ojos del padre Paul, la traición de esa confianza quedaba justificada por sus perversas necesidades. Utilizó su sacerdocio para facilitar su conducta abusiva.

La niña que dejó el hospital a las tres semanas había cambiado mucho. Me sentía culpable y confusa, me *sabía* una mala persona y no quería que nadie descubriera que lo era. Cuando volví a la escuela ya no estaba segura de mí misma ni era feliz. Estaba constantemente ansiosa y retraída. Era una mala persona, pero, si no dejaba que la gente se me acercara, no llegarían a saberlo. Estaba convencida de que todo había sido culpa mía, alguna maldad relacionada conmigo había hecho que aquello sucediera. Me deprimía y no salía a jugar. Tan sólo quería que el mundo desapareciera.

Mi encerramiento en mí misma afectó a mi trato con los demás, y mis relaciones familiares sufrieron enormemente. Me aparté de mi hermano hasta tal punto que durante muchos años estuvimos distanciados. A los 17 años tuve mi primer novio. Fue durante esta amistad cuando me hospitalizaron por primera vez con problemas psiquiátricos. Presentaba síntomas agudos de ansiedad, y me recetaron tranquilizantes. Éste fue el comienzo de una vida de medicación y hospitalizaciones, necesarias para mantenerme en funcionamiento.

Desempeñé un trabajo durante varios años, controlando con medicación mis ataques de pánico y mi depresión. Mi matrimonio con un marido bueno y que me daba todo su apoyo, y la llegada de un hijo estupendo, me trajeron algo de normalidad. Por desgracia, no duró. A los 30 años empecé a padecer agorafobia y tuve que abandonar mi profesión. Siguiéron años en que otras personas tenían que hacer por mí las cosas más sencillas: llevar a mi hijo a la escuela, hacer la compra... mientras yo permanecía prisionera de mis temores. El desprecio que sentía por mí misma estaba siempre ahí. Me parecía que era una mala madre y una mala esposa. Durante los períodos de depresión grave me hospitalizaban. En esas temporadas me parecía que mi familia hubiera estado mejor sin mí. Me veía a mí misma como un incordio, nada más. Más tarde, a lo largo de la terapia, quedó claro que todos estos problemas tenían su origen en el abuso.

Veinticinco años después del abuso, hablé de él por primera vez durante mis sesiones de psicoanálisis. Mi médico trabajó mucho para ayudarme a aceptar que no había sido culpa mía. Finalmente me sentí lo bastante fuerte para informar a la Iglesia de lo que había sucedido, aun cuando esto me resultaba la cosa más difícil que había tenido que hacer nunca. Quería que estuvieran al tanto por si acaso mi abusador seguía aún en un puesto de confianza con niños. Me dirigí al cura más antiguo de mi parroquia. Reaccionó diciéndome que probablemente yo había tenido la culpa de los actos de mi abusador, y se negó a tomar su nombre o a informar sobre él. Esto me destrozó del todo y me arrojó de nuevo al pozo de mi culpabilidad.

No podía cobrar suficiente ánimo para hablar de ello otra vez. A lo largo de los silenciosos diez años siguientes sufrí más hospitalizaciones por depresión. El rechazo del cura, aparte del efecto que causó en mí, dejó a unos niños en situación de riesgo.

En 1995, la pederastia apareció en los titulares de los medios de comunicación irlandeses, y me pareció que debía intentar de nuevo informar de mi abuso. Escribí al arzobispo de Dublín y al hospital donde había estado ingresada de niña. El hospital me ofreció inmediatamente cualquier ayuda que necesitara, incluida la terapia. La Iglesia me envió una carta sugiriéndome que contactara con un abogado y pidiéndome que telefonara para concertar una cita con el fin de hacer mi informe. Esta respuesta prefiguraba la actitud legalista que había de primar sobre cualquier otra consideración en el modo en que la Iglesia trató mi caso y sigue tratando otros. Yo sólo quería hacer saber a la Iglesia que uno de sus miembros podía ser un peligro para los niños. A mí no se me había pasado por la cabeza acudir a abogados ni presentar demandas, ¡pero la primera reacción de la Iglesia fue encaminarme, no a una asistencia terapéutica, sino a un abogado!

En esta época yo era católica practicante y tenía grandes expectativas respecto al modo en que la Iglesia reaccionaría ante mi informe. Esperaba que se preocuparan por lo que me había sucedido y actuaran rápidamente para asegurarse de que no se dejaba en peligro a ningún niño. A medida que pasó el tiempo empecé a darme cuenta de que había poco interés por mí. ¡Se me consideraba un incordio, una amenaza y, con el tiempo, el enemigo!

Cuando me reuní con el canciller de la diócesis para hacer mi informe, se me dijo que se había comprobado el expediente del padre Paul y que nunca antes se había presentado queja alguna sobre él. A mí me pareció que esto, junto con otras cosas que se me dijeron, iba encaminado a disuadirme de hacer un informe, pero seguí adelante. Después de aquello estuvieron cinco meses sin contactar conmigo. Esos cinco meses fueron un tiempo extremadamente difícil y penoso. Cuando volví para hablar con el canciller, me dijeron que, unos días después de mi informe, el padre Paul había admitido el abuso, ¡pero que el canciller había estado demasiado ocupado para volver a ponerse en contacto conmigo! También me dijeron que se había revisado su expediente y que se había descubierto que había sido culpable de abusos en el pasado. Me dijeron que habían sacado inmediatamente al padre Paul de su parroquia y que la Iglesia había informado de mi caso a la policía. Pregunté si a los *gardaí* se les habían comunicado la confesión del padre Paul y sus antecedentes. Me aseguraron que sí.

Más tarde, cuando hablé con la policía, descubrí que nada de lo que había dicho aquel representante de la Iglesia acerca del contacto con ellos era verdad. La Iglesia no había informado de mi caso. El hospital había hecho un informe, pero, cuando los *gardaí* se dirigieron al canciller, éste se negó a hacer declaración alguna sobre el padre Paul, salvo confirmar que había sido capellán en el hospital. Cuando los *gardaí* descubrieron por mí que el padre Paul había admitido el abuso y tenía un historial de delitos en su expediente eclesiástico, tuve que hacer una nueva declaración. Les di una carta que yo había recibido del canciller en la que se confirmaba que el padre Paul había reconocido su culpa. Cuando el canciller se enteró de esto, se enfadó muchísimo conmigo y me amenazó con demandarme por entregar la carta a la policía. Esta amenaza me inquietó y, puesto que no sabía cuál era mi posición legal, contraté a un abogado. Éste me dijo que lo que había hecho era perfectamente correcto y que debía seguir cooperando con las autoridades civiles dándoles toda la información de que dispusiera. A continuación me enteré de que, después de haber presentado mi informe, al padre Paul lo habían dejado durante meses en su parroquia —donde una de sus obligaciones era preparar a los chicos y chicas que se iban a confirmar—, hasta que se marchó con un permiso temporal. Su nombramiento para trabajar en esa parroquia no se revocó hasta un año después, cuando fue detenido. Parecía que la Iglesia, pese a saber de su culpabilidad, esperaba que todo se olvidara y que el padre Paul pudiera volver a trabajar sin que sus compañeros ni sus feligreses supieran el peligro que representaba para los niños.

Para entonces yo estaba desilusionada y muy herida. Estaba atravesando ya una tremenda confusión emocional, como le sucede a cualquier víctima al informar de su abuso tras tanto tiempo. En esos momentos difíciles, en vez de encontrar apoyo en mi Iglesia, ésta se dedicaba a proteger a mi abusador. Mi Iglesia me mentía y me amenazaba por cooperar con los *gardaí*. A un coadjutor de mi parroquia que me ayudaba lo trasladaron, y sus superiores le prohibieron hablar conmigo, todo porque empezaba a cuestionar la manera en que se estaba llevando mi caso.

Esta postura fría y defensiva de la Iglesia se mantuvo cuando el proceso policial contra el padre Paul fue adelante. Solicité y se me concedió una reunión con el arzobispo. Le pregunté si moralmente estaba bien negarse a cooperar con los *gardaí* cuando él sabía que yo había sido objeto de abusos, cuando sabía que el padre Paul había *admitido* ser un abusador. La respuesta del arzobispo fue que, pese a la confesión del padre Paul, éste tenía derecho a su buen nombre y

no se le podía considerar culpable hasta que un tribunal de justicia lo declarara tal. Esto significaba que, si el caso no iba a los tribunales, se le podría devolver al ministerio y al contacto con niños. El arzobispo sostenía que él tenía que atender a su asesoramiento legal –que éste entrara en conflicto con lo moralmente correcto no parecía importar–. Señalé que se estaba haciendo caso omiso de las propias directrices de la Iglesia irlandesa sobre este asunto [*Child Sexual Abuse: Framework for a Church Response*, p. 15, véase también 4.6.6]. Según éstas, “la presunción fundamental de inocencia se debe mantener y respetar, a menos que se haya establecido lo contrario”. En mi caso, la admisión de culpa por parte del padre Paul había establecido “lo contrario”. El arzobispo respondió que sólo eran “directrices” y que, como tales, no eran vinculantes. No tuvo empacho en decir tal cosa pese al hecho de que a los laicos de la diócesis se les había asegurado que dichas directrices se estaban siguiendo al pie de la letra.

Durante las investigaciones de la *garda* salió a la luz una segunda víctima. Este segundo caso dio peso al mío, y el padre Paul fue acusado de ambos. Tras un proceso legal, fue hallado culpable de todos los cargos y cumplió una pena de cárcel. El día que fue condenado, el arzobispo envió a la prensa una declaración en la que decía que la diócesis había estado “cooperando” con los *gardaí*. Yo puse en tela de juicio la sinceridad de tal declaración, y desde la diócesis se me dijo que estaba justificada, porque no habían dicho que hubieran estado “cooperando *plenamente*”. Con esta cínica manipulación de los hechos se inducía deliberadamente a error a los laicos.

Éste fue para mí un momento decisivo; decidí que no podía seguir confiando en mi Iglesia, ni seguir teniendo respeto alguno a una institución que había formado parte de mi vida durante más de cuarenta años. Poco después me enteré de que tan sólo el año anterior a mi informe se había dado parte a la diócesis de algunas inquietudes acerca de la relación del padre Paul con niños de su parroquia. El cura al que informé en un primer momento no fue sancionado por no haber tomado medidas... sino que fue ascendido. Poco después del juicio fue nombrado párroco de la misma parroquia en la que el padre Paul había sido coadjutor durante los 12 años anteriores a su detención. Desde que me destrozara a mí años antes, no había pasado por ningún reciclaje en lo tocante al modo de tratar a las víctimas, pero en ese momento pasó a ocupar un puesto donde era posible que a él acudieran con sus revelaciones víctimas más recientes del mismo abusador. ¿Mostraba la Iglesia preocupación alguna por ellas?

Cuando se preparó un documental televisivo acerca de mi historia, las autoridades eclesíásticas se negaron a participar. Amenazaron con

acciones legales si era emitido, pues sostenían que no era veraz, que yo mentía. Pese a este esfuerzo por silenciar a los medios de comunicación, mi historia se hizo pública. La presión sostenida de los medios y la ira del laicado consiguieron que obtuviera una disculpa del arzobispo y un reconocimiento de que mis críticas estaban justificadas y de que la decisión de no cooperar con los *gardaí* había sido un error [diócesis de Dublín 13.4.02]. Esta declaración estaba formulada de manera muy cuidadosa. Un ejemplo de ello es la frase en la que se dice que durante los cuatro meses posteriores a mi informe el padre Paul no había sido sacado de su “casa”. Al leer esto, cualquiera se ve inducido a creer que no estaba viviendo en su parroquia, sino que vivía en un entorno seguro, en su casa, alejado de los niños. En realidad, esos cuatro meses estuvo trabajando normalmente en su parroquia; ¿por qué, entonces, utilizar la palabra “casa” en lugar de “parroquia”? Otro ejemplo más de autoprotección que recurre a minimizar los hechos... y con ello induce una vez más a error a los laicos respecto a la verdad de una situación.

Tras el juicio hice un par de años de terapia que me ayudaron a reivindicar mi vida, a recuperar la autoestima y la confianza en mí misma. Poco a poco fui aceptando lo que me había pasado a mí y a mi vida. En los años transcurridos desde entonces mi depresión no ha reaparecido. No miro atrás con amargura, a lo diferente que podría haber sido mi vida si el padre Paul no se hubiera cruzado en mi camino: no sirve de nada. Le he perdonado; era un hombre que tenía un problema. Más difíciles de perdonar son las actuaciones de mi Iglesia. Tomaron sus decisiones en frío. Decidieron cuál era su prioridad: la protección de la institución. Mostrar el amor de Dios a quien estaba herido y proteger a las personas vulnerables no aparecía entre sus prioridades. Ésta ha sido la norma en muchos casos semejantes, como ha demostrado el reciente informe sobre la Iglesia irlandesa *Time to Listen: Confronting Child Sexual Abuse by Catholic Clergy in Ireland* [“Tiempo de escuchar: ante los abusos sexuales a niños cometidos por clérigos católicos en Irlanda”].

Todavía sigo forcejeando por recuperar la confianza y el respeto que una vez tuve por la Iglesia católica. Me entristece no haber vuelto aún a ser una católica plenamente practicante. No fue mi abusador quien me arrebató mi religión, sino la Iglesia misma. No soy la única. Las víctimas y sus familiares han experimentado un alejamiento respecto a la Iglesia “debido al modo en que se respondió y se gestionó su reclamación, y no tanto como consecuencia directa del abuso en sí” [*Time to Listen: Confronting Child Sexual Abuse by Catholic Clergy in Ireland*, p. 201].

La Iglesia debe admitir los errores del pasado y aprender de ellos. Ha llegado el momento de hacer una revisión completa de las estructuras y de los valores y actitudes de la institución. ¿Convendría que hubiera un lugar para las mujeres dentro de esta organización totalmente masculina? ¿Puede un grupo compuesto íntegramente por varones entender y reflejar las necesidades y sentimientos de una sociedad que es femenina en un 50%? En el matrimonio, varón y hembra se complementan para constituir el todo. La Iglesia se opone al divorcio por la importancia que ambos cónyuges tienen para el bienestar de la familia. Sin embargo, en la Iglesia tenemos un clero masculino completamente divorciado de cualquier dimensión femenina. A mi parecer, esto les inhabilita a la hora de tomar decisiones para su "familia", los fieles. Hemos visto cómo sacerdotes que habían cometido abusos eran trasladados por sus superiores de parroquia en parroquia con la esperanza de silenciar el escándalo, haciendo caso omiso de las vidas jóvenes que ponían en sus manos. Unas mujeres ¿habrían expuesto tan a la ligera a ese riesgo a unos niños? Lo dudo. Los detractores dicen a veces que las mujeres se ven demasiado influenciadas por sus sentimientos. Por desgracia, es una grave carencia de sensibilidad por las víctimas y por los niños vulnerables lo que ha conducido a la presente crisis de la Iglesia.

Quienes están dentro de la Iglesia tienen que poner en tela de juicio el precepto de que la protección de la institución es primordial. En el caso de los abusos sexuales a niños cometidos por clérigos, ese interés centrado en evitar el "escándalo" a toda costa ha provocado un daño enorme a la institución que la jerarquía intentaba proteger. La mala manera de llevar el asunto ha conseguido apartar a más gente de su religión que lo que nunca había hecho ningún otro "escándalo".

A los ojos del fiel corriente parece que sólo hay una moral que le importe a la Iglesia, y es la moral sexual. La Iglesia parece estar obsesionada con ella. El abuso a niños tiene poco que ver con las relaciones sexuales; es un delito de poder y violencia. La mayoría de los abusos tienen lugar dentro del hogar familiar, tras puertas cerradas; sin embargo, oímos sermones sobre los males de la homosexualidad, la anticoncepción, etc., y ninguno sobre los males de la violencia doméstica o del abuso a niños. ¿Cuánto valora la Iglesia a los niños? Para impedir el aborto no se escatiman esfuerzos, y con mucha razón; pero, cuando viene un niño a este mundo, ¿se le valora suficientemente?

Tiene que haber una comunicación mejor en todos los ámbitos. La Iglesia necesita examinarse a fondo y ver que está perdiendo su capa-

idad para comunicarse con la gente. Los días de promulgar edictos y de recibir sumisión incondicional han pasado, incluso en Irlanda. Los tiempos han cambiado, y, en lugar de negarse a aceptarlo, hay que esforzarse por descubrir el modo de cambiar con ellos. La Iglesia debe entrar el siglo XXI y darse cuenta de que hoy en día la confianza y el respeto hay que ganárselos, ya no se pueden dar por supuestos.

Hay que escuchar a los laicos, responder a sus preguntas, tener en cuenta sus opiniones. Los sacerdotes también tienen que encontrar una voz. Me he encontrado a muchos sacerdotes que temen decir lo que piensan, que temen discrepar de las actuaciones de sus superiores, que no se atreven a buscar un cambio porque tienen miedo de que su futura trayectoria profesional pueda verse afectada negativamente. ¿Cómo puede una Iglesia gozar de buena salud si quienes están dentro tienen miedo de hablar? Todo aquel que verdaderamente se preocupe por el bien de la Iglesia católica ha de tener valor y trabajar por ese cambio. ¡Abrid las puertas y dejad que entre la luz!

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

1. PLANTEAMIENTOS PSICOSOCIALES

¿A QUÉ LLAMAMOS VIOLENCIA SEXUAL?

“Consideré también todas las opresiones que se cometen bajo el sol. Vi llorar a los oprimidos sin que nadie los consolase; sin que nadie los consolase de la violencia de sus opresores” (Ecl 4,1).

“Al que sea ocasión de pecado para uno de estos pequeños que creen en mí, más le valdría que le colgaran al cuello una piedra de molino y lo echaran al mar” (Mc 9,42).

Hay muchas formas de hablar de la violencia sexual. Incluye la violencia de naturaleza sexual que se produce en los confines de una relación con un alguien íntimo, así como la violación de la pareja o la agresión sexual producida por un

* NANCY NASON-CLARK. Profesora de Sociología en la Universidad de New Brunswick (Fredericton, Canadá). Autora del libro *The Battered Wife: How Christians Confront Family Violence* (1997) y coautora, con Catherine Clark Kroeger, de *No Place for Abuse: Biblical and Practical Resources to Counteract Domestic Violence* (2001), y *Refuge from Abuse: Hope and Healing for Abused Christian Women* (en imprenta); es coeditora (junto con M. L. Stirling, C. A. Cameron y B. Miedema) de *Understanding Abuse: Partnering for Change* (2004) y (con M. J. Neitz) de *Feminist Narratives and the Sociology of Religion* (2001). Es editora, por segundo mandato, de la revista *Sociology of Religion: A Quarterly Review*.

** LANETTE RUFF. Doctoranda en el Departamento de Sociología de la Universidad de New Brunswick (Canadá). Su tesis doctoral trata de los estilos de paternidad y maternidad de los religiosos y religiosas.

Dirección: Department of Sociology, University of New Brunswick, P. O. Box 4400, Fredericton, N. B., Canadá E3B 5A3. Correo electrónico: nason-cla@unb.ca; Lanette_Ruff@rogers.com

desconocido. Incluye la relación sexual forzada o intentada como consecuencia de un conflicto armado o como violación en masa¹. Incluye la demanda de sexo por razones de supervivencia², en el tráfico a gran escala de personas, tal como encontramos en el comercio sexual de esclavos o en el tratamiento de las mujeres como “territorio” que hay que conquistar o someter, como ocurre en tiempos de guerra. Puede tener lugar en los campos de refugiados, en las prisiones³ o entre trabajadores de la propia nación o inmigrantes. No conoce límites geográficos. El dolor y el impacto devastador que provoca atraviesa todas las fronteras⁴. La violencia sexual implica, con frecuencia, a los niños; en estos casos la conocemos comúnmente como abuso de menores.

Por término medio, hay diariamente una media de unos 234.000 delincuentes sexuales convictos, que están bajo el cuidado, la custodia o el control de las instituciones correspondientes. Casi un 60% se encuentran en libertad condicional (Departamento de Justicia de los EE.UU., febrero, 1997, NCJ 163392).

Según el Sistema Nacional de Datos sobre el abuso y abandono de niños, casi un 9,6% de los casos confirmados o comprobados de abuso y abandono de niños en el año 2001 incluía el abuso sexual. Estos datos significan que un 1,2% de los niños menores de 18 años son víctimas de abusos sexuales (<http://www.americanhumane.org>, consultado el 8 de marzo de 2004).

Un estudio presentado al Instituto Nacional de Justicia reveló que el 13% de las adolescentes y el 3,4% de los adolescentes habían sido violados (Departamento de Justicia de los EE.UU., abril, 1997, *The Prevalence and Consequences of Child Victimization*).

Chicos y chicas de 12 años en adelante sufrieron un promedio anual de 140.990 violaciones consumadas, 109.230 intentos de violación y 152.680 agresiones sexuales consumadas o intentadas, entre

¹ Cf. V. Nikolic-Ristanovic, “Living Without Democracy and Peace: Violence against Women in the Former Yugoslavia”, en *Violence Against Women*, 1999, 5, pp. 66-80.

² Cf. S. Brittle, *Youth Involvement in Prostitution: A Literature Review and Annotated Bibliography* (números 2001-2013), Departamento de Justicia, Ottawa, 2002.

³ Cf. Amnistía Internacional (1999). *Breaking the Chain: The Human Rights of Women Prisoners*. Recogido el día 8 de marzo de 2004 de www.amnesty.org/ailib/intcam/women/report4/html.

⁴ A pesar del carácter devastador de los abusos sexuales, el instituto para el National Child Abuse and Neglect Data estima que existe un 61% de violaciones y agresiones sexuales que no se denuncian a la policía. Cf. www.americanhumane.org, consultado el 8 de marzo de 2004.

los años 1992 y 2000, de acuerdo con el National Crime Victimization Survey... El número de mujeres que fueron víctimas entre estos años se eleva al 94% de todos los casos de violación consumada, el 91% de los intentos de violación y el 89% de todas las agresiones sexuales consumadas o intentadas (Departamento de Justicia de los EE.UU. , agosto, 2002, NCJ 194530).

Hallazgo n. 3: *La investigación demostró que el tan extendido abuso sexual de menores se debía a una aceptación institucional del abuso y a un enorme y generalizado fracaso de la autoridad* (Oficina del Fiscal General, Estado de Massachussets, 23 de julio de 2003, "The Sexual Abuse of Children in the Roman Catholic Archdiocese of Boston", Executive Summary, p. 3).

Tratando del tema de la violencia doméstica, Miedema y Nason-Clark (2004) afirman que se trata de un problema complejo y poliédrico, que incluye las violaciones que, en su mayor parte, son provocadas. No se trata de una cuestión meramente personal, sino que también es consecuencia de las desigualdades sociales y, en este sentido, es un producto, en parte, construido por la misma sociedad. Impacta a las víctimas en un nivel profundo y permanente que tiene consecuencias en su bienestar social y en su salud emocional y física, que se mantienen largo tiempo después de que hayan cesado los abusos. En consecuencia, se trata de un problema cuyo impacto tiene una gran repercusión, pues se extiende a muchas esferas de la vida privada y pública. No deberíamos tomarlo a la ligera, pues tiene el poder y el potencial para cambiar el curso de la vida de los individuos y las familias.

Los descubrimientos, acusaciones y condenas por abusos de menores en los Estados Unidos, Canadá y otras naciones han alterado radicalmente también la vida de las parroquias; el poder y el prestigio del ministerio sacerdotal se ha hecho polvo y se ha empañado la imagen pública de la Iglesia católica. Han sido muy pocos –sacerdotes y feligreses por igual– los que han quedado a salvo de la reciente atención que los medios de comunicación han prestado a lo que algunos clérigos han hecho a los niños tras las puertas cerradas de la iglesia, en los orfanatos o en centros juveniles (cf. Jenkins, 1996). Como resultado, es imposible contar el número de víctimas que esto ha producido colateralmente. Algunos han abandonado la Iglesia para siempre. Algunos la abandonaron y, después, retornaron, pero sin sus hijos (Nason-Clark, 1998). Otros han permanecido y han trabajado privadamente en medio de su sufrimiento. Otros levantaron su voz públicamente para que la Iglesia respondiera teniendo compasión de las víctimas y sus familias. Todos estaban de acuerdo en que no había posibilidad alguna de dar marcha atrás. Lo que una vez se ocultó ya

es de dominio público. La proverbial alfombra de la Iglesia ha sido enrollada y ha quedado al descubierto la suciedad que ocultaba. Como resultado, la violencia perpetrada por hombres que habían hecho los votos de pobreza y obediencia, por no mencionar el de celibato, ha suscitado una protesta general, tanto de quienes están dentro de los muros de la Iglesia como también de quienes están fuera de ellos. En cuanto al sentimiento de la atrocidad cometida, no hay distinción entre creyentes y no creyentes.

Al citar las estadísticas de todas las partes del mundo, Kroeger y Nason-Clark (2001) sostienen que, cuando la violencia sexual es perpetrada por un padre, un tío, un hermano, un abuelo o cualquier otro pariente adulto, la víctima tiene que vérselas con multitud de sentimientos, ambigüedades y contradicciones. En este sentido, escriben: “la víctima puede sentir amor y odio a la vez”. Con frecuencia, la víctima depende económicamente de quien ha abusado de ella o teme las represalias que conllevaría su descubrimiento.

En otras ocasiones, la violación no se produce por la voluntad de un miembro de la familia, sino por un adulto en quien se confía: un entrenador, un maestro o un líder religioso.

La traición es la característica fundamental de este abuso, es decir, se ha quebrantado el sentido de la confianza hasta el punto de que resulta casi imposible imaginar la enorme vulnerabilidad que siente la víctima. Este tipo de relación, que se fundamenta en la confianza, ofrece, por consiguiente, la oportunidad que el autor del abuso aprovechará y, también, la probabilidad de que la víctima mantenga en secreto lo ocurrido.

James Kincaid, en su obra *Erotic Innocence: The Culture of Child Molesting* (1998), sostiene que pocas son las historias en nuestra cultura que suscitan tantas noticias como el abuso de menores. Casos sensacionalistas que involucran a actores, como Woody Allen, y a cantantes, como Michael Jackson, llenan las páginas de los periódicos y tienen una enorme difusión. Lo mismo ocurre con las historias de maestros y líderes de movimientos juveniles. En un capítulo de su libro, titulado “Perversión among the Prominent”, Kincaid afirma que el tema de los clérigos que abusan de los niños es la mejor historia profesional que los periodistas pueden tener en su kit de herramientas. Algunos de los ejemplos más gráficos de abusos sexuales, subrayados especialmente por los medios de comunicación, se desarrollan en el ambiente de un internado o en otro tipo de residencias en las que se mete a los niños en contra de su voluntad, como los centros de formación laboral y los orfanatos. Desde la película canadiense *The*

Boys of St Vincent hasta los documentales televisivos de la CNN, el sentimiento es el mismo: ¿Cómo puede un sacerdote, un hombre santo, llamado por Dios, abusar de niños inocentes?⁵ Algunos han descrito la violencia sexual de los clérigos como un “cáncer” (Benyei, 1998), otros como un “crimen” (Shupe, 1998). Cuando confiamos en un modelo médico o en el sistema de justicia criminalista, el problema se ve claramente: las instituciones religiosas están en crisis como consecuencia de lo que algunos autores han descrito como el asunto más acuciante al que se enfrenta la religión organizada en el mundo contemporáneo (Jenkins, 1998).

Definición del abuso sexual de menores

El modo en que se define el abuso de menores no es, precisamente, un ejercicio académico. Por numerosas razones se considera extremadamente importante que incluya la capacidad para llevar a los delincuentes ante la justicia. Los intentos para fijar el verdadero nivel del abuso de menores, dependen de definiciones tales como las políticas públicas e institucionales diseñadas para terminar con el problema y responder solidariamente a sus víctimas.

Lo primero y fundamental en toda definición es la noción de que la víctima es un niño y que el delincuente es un adulto. Después, está el tema del consentimiento. La mayoría de las jurisprudencias consideran que existe una edad legal para hablar de consentimiento, aunque pueden diferir con respecto a la edad en que creen que se produce realmente este consentimiento para tener relaciones sexuales. Basándonos solamente en estos dos puntos, podemos afirmar que el abuso de menores es una actividad sexual entre un adulto y un menor que no está consensuada. Finkelhor (1984) refuta, con todo acierto, la idea de que la actividad sexual entre niños y adultos *puede* entablarse con toda libertad y pleno consentimiento; ahora bien, para que un acto sexual se haga con consentimiento, la persona debe saber de qué se trata y, además, tiene que ser libre para decir sí o no. Finkelhor presenta pruebas convincentes de que los niños no están en posición de dar un libre consentimiento a un adulto que le solicita una gratificación sexual; las consecuencias, a corto y largo plazo, de esta actividad sexual ponen de manifiesto tanto su carácter devastador en la vida del niño como su impacto concomitante en su vida sexual como adulto. Por tanto, las definiciones del abuso sexual de niños deben

⁵ Cf. J. N. Smith (guionista) (1993), *The Boys of St. Vincent*. National Film Board of Canada (productora): Canadian Broadcasting Corporation.

referirse a la edad en que podemos fijar el consentimiento de un niño, lo que incluye tanto el abuso intrafamiliar como extrafamiliar, a cualquier actividad mediante la que el adulto busque su gratificación sexual, y debe incluir, también, aquellas actividades en las que no se produce un contacto, tales como la exposición a material obsceno o pornográfico (Colton y Vanstone, 1996).

Según Benyei (1998, pp. 62-63), el abuso sexual de niños abarca cualquier contacto sexual con un menor que incluya hacerle caricias, desnudarlo, hacerle fotos o mirarlo de este modo, penetración rectal o vaginal, la felación o el cunnilingus; abrazos y besos con connotación sexual; o hacerle comentarios inductores. Sostiene que un criterio útil para el estudio de las zonas grises, como el abrazo, es saber si el menor se siente o no molesto con este comportamiento y/o amenazado por él. El abuso sexual del menor puede acontecer en el ámbito familiar, en donde los autores pueden ser un padre o un padrastro, un hermano, un primo, un abuelo o un tío. También puede darse entre miembros que no pertenecen a la familia, en ámbitos donde, normalmente, el perpetrador está involucrado en alguna forma de cuidado o función que se le confía con respecto al niño, tales como el entrenador, un líder de grupos juveniles o un sacerdote/ministro (Kinneer, 1995).

En los casos de abuso sexual de un menor, las víctimas son forzadas u obligadas, en ocasiones, a satisfacer los deseos sexuales del perpetrador mediante el ofrecimiento, claramente manipulador, de regalos o incentivos, pero, en su mayor parte, se deben a la posición de poder que ostenta el autor del delito, lo que también les impone el secretismo. Hay otros factores que influyen en la determinación de revelar o no el abuso del que los niños han sido víctimas, entre los que se incluyen la lealtad a la persona que ha abusado de ellos (y el temor a perder la relación una vez descubierto); la percepción de la culpa, pues se consideran personalmente responsables de lo que ha ocurrido; el temor a que no serán creídos y sufrirán la humillación, y, tal vez, también otras consecuencias por haber contado su violación; la negación personal, puesto que los acontecimientos dolorosos son muy difíciles de afrontar totalmente desde una perspectiva emocional (cf. Benyei, 1998; Finkelhor, 1984; Bross, Krugman, Lenherr, Rosenberg y Schmitt, 1998). Algunas víctimas prefieren callarse ante la posibilidad de verse humillados en público o en privado porque no se crea su historia o se les acuse de mentir; Benyei (1998) considera que este proceso obedece al mecanismo del chivo expiatorio.

Finkelhor (1984) sostiene que deben concurrir cuatro condiciones para que tenga lugar un abuso sexual: los factores relativos a la moti-

vacación del autor para abusar sexualmente de un niño; los factores relativos a un autor que supere las inhibiciones internas que impiden cometer un abuso sexual; los factores que conducen a un autor a superar las inhibiciones externas; y los factores que conducen al que abusa a creer que el niño opondrá poca resistencia. La interrelación entre los factores internos y externos pone de manifiesto el carácter multidisciplinar de una solución eficaz a este gran problema social.

En cuanto campo de estudio, el delito sexual –que incluye tanto a los infractores como a las víctimas, como también las medidas necesarias para combatir su frecuencia y gravedad– ha ido creciendo como objeto de investigación. Este problema tiene un atractivo multidisciplinario, es decir, que hay una gran variedad de “diferentes sectores que compiten entre sí para reivindicar y explicar el fenómeno del infractor sexual” y proscribir la intervención adecuada tanto para éste como para su víctima (Thomas, 2000, p. 15). Las explicaciones varían desde las que encontramos en la prensa, entre los cargos públicos y los políticos electos, hasta las de aquellos que la sociedad considera “expertos” en asuntos de sexo o abuso: terapeutas, médicos, estudiosos y activistas. Entre las explicaciones encontramos un arco que va desde la más simplista, que ve al infractor como un “monstruo”, hasta la idea de que los niños que han sido víctimas se convertirán de mayores también en infractores. Una cosa es segura: una sola disciplina no puede comprender todos los dinamismos que provocan el abuso sexual infantil, ni tampoco puede solucionarlo un único grupo de profesionales. Habrá que tener en cuenta todos los recursos religiosos y seculares, armonizándolos entre sí, para poner fin a la violación sexual de niños, tanto si el violador es un padre como si lo es un sacerdote.

Es importante que advirtamos que el impacto del abuso sexual del niño se extienden frecuentemente también más allá de la propia víctima hasta alcanzar a otros miembros de la familia o a grupos de amigos⁶. Cuando el abuso se produce dentro de una comunidad de fe, las víctimas secundarias son los feligreses, los miembros del personal eclesialístico y (tal vez) los seminaristas (cf. Nason-Clark, 1998; Benyei, 1998; Kroeger y Nason-Clark, 2001).

⁶ Cf. B. J. Carter, *Whose to Blame? Child Sexual Abuse and No-Offending Mothers*, University of Toronto Press, Toronto 1999.

¿Es la violencia sexual un fenómeno reciente?

Es habitual escuchar a la gente preguntar si la violencia sexual no es, más bien, un fenómeno reciente, un producto de la modernidad. La respuesta a esta pregunta es no. Lo que es nuevo es que las revelaciones han dejado de ser inmediatamente rechazadas y que las acciones de los perpetradores ya no se ocultan a la opinión pública. Jenkins (1998) afirma que el abuso sexual cometido por clérigos en la Iglesia católica romana ha “causado un daño sin precedentes al prestigio y la credibilidad” de la Iglesia, a sus dirigentes y a los sacerdotes rasos⁷. Al menos hasta finales de los años ochenta, las autoridades católicas adoptaron una posición que al mismo tiempo mantenía en secreto los abusos y, al parecer, no manifestaba ninguna sintonía ni compasión por las víctimas y sus familias (Jenkins, 1998). Los delitos se rechazaban simplemente (y, posteriormente, se borraban de las memorias) y a los sacerdotes implicados se les trasladaba a lugares que se creía que eran menos tentadores para que representaran a Dios ante el pueblo y el pueblo ante Dios. Como Jenkins afirma correctamente: “esta posición optimista carecía de fundamento y fueron pocos los sacerdotes que no se convirtieron en los infractores de una serie de proporciones épicas” (p. 118).

Hablando con franqueza, la maldad sexual del clero no es el producto de una invención reciente (Shupe, 1998). Más bien, el sociólogo Anson Shupe afirma que incluso los historiadores de la Europa medieval⁸ han observado la fertilidad del ámbito religioso como potencial para la violación sexual dentro de las desiguales relaciones de poder manifestadas en el seno de la Iglesia católica. Buceando en la historia del abuso sexual de los niños, más allá de los confines de la Iglesia cristiana, se pone de manifiesto que la “violación forzada” ha sido una constante a lo largo de toda la historia (Brownmiller, 1975), como también encontramos testimonios de los intentos por procesar a los perpetradores de estos delitos (Myers, Diedrich, Lee, Finchler y Stern, 2002).

Pero, sobre todo, ha sido especialmente brutal el abuso del poder religioso. Al utilizar el término “maldad clerical”, Shupe (1998) afirma que en “las cruzadas, la caza de brujas, la inquisición y los pogromos, la historia nos muestra el lado oscuro” del poder religioso. En ocasiones se manifiesta como “la explotación y el abuso de los creyentes de un grupo religioso por las elites y los dirigentes de esa religión en quienes aquéllos han puesto su confianza. En términos

⁷ Equipo de investigación del *The Boston Globe, Betrayal: The Crisis in the Catholic Church*, Little, Brown and Company, Boston 2003.

⁸ Anson Shupe cita como ejemplo a Emmanuel Le Roy Ladurie (1998, p. 5).

legales, esta maldad representa una violación de responsabilidad fiduciaria" (p. 1). Finalmente, aquellos que más confían en sus dirigentes y los colocan en un pedestal son más vulnerables a la explotación y el abuso –sexual o de otra índole– que los demás.

En todo el planeta, el abuso sexual de menores es uno de los delitos más odiados en el código penal (Briggs, 1995, p. xiii). En su libro, *From Victim to Offender: How Child Sexual Abuse Victims Become Offenders*, sostiene que muchas víctimas se convierten en perpetradores, repitiendo, así, el comportamiento que odiaron cuando se encontraban en el papel de víctimas. A partir de los datos recabados de hombres que estaban en prisión y otros que no lo estaban, Briggs pone de manifiesto que, menos uno, todos los que habían participado en su estudio, que estaban condenados por abusar de menores, afirmaron que durante su infancia había sufrido largos períodos de violencia sexual a manos de, por lo menos, un adulto, y que, antes de este estudio, no habían definido sus experiencias como abuso sexual. La historia se repite: el ciclo se perpetúa. Ésta es una de las muchas razones por las que es tan importante que demos una respuesta rápida al abuso sexual de menores no sólo para la seguridad de los individuos sino también para la protección de toda nuestra sociedad. Los infractores necesitan que la justicia les llame a la responsabilidad, al igual que las víctimas y sus familias necesitan una intervención terapéutica. De otro modo, el modelo del abuso continuará con toda probabilidad.

Aunque el hecho del abuso sexual no sea reciente, la tecnología moderna ha dado origen a otras nuevas formas de violación. En su artículo "Child Predators on the Web", publicado en 2001, Debbie Mahoney afirma: "los depredadores de niños están formando una comunidad on-line y una conexión virtual que no tiene paralelos en toda la historia. El pederasta tiene ahora la capacidad de enmascarar su identidad, haciéndonos creer que es un miembro de un grupo de adolescentes. Este enmascaramiento facilita al pederasta conseguir víctimas potenciales. Las intrusiones en el ámbito privado de los niños y adolescentes también suministra un medio rápido de obtener información sobre las víctimas potenciales con muy poco esfuerzo—" (p. 81). Dado el enorme avance tecnológico de nuestra cultura, los nuevos medios para violar a los niños están al alcance de un toque de ratón.

Los componentes religiosos y seculares de nuestra cultura deben mantener la guardia para asegurar que se proteja a las víctimas infantiles y que los perpetradores adultos sean conducidos hasta la justicia. Uno de los primeros pasos que hemos de dar en este viaje sanador de toda víctima de la violencia es que se pongan al descubierto las circunstancias personales de la violación (Nason-Clark y Kroeger, de pró-

xima publicación). Según Rod Tobin (1999), en su obra *Alone and Forgotten: The Sexually Abused Man*, hay tres razones fundamentales por las que los varones que han sido objeto de abusos evitan poner al descubierto las violaciones del pasado: 1) el juicio negativo de la familia y la pérdida de los amigos; 2) la estigmatización por parte de la sociedad; y 3) la falta de comprensión de los terapeutas y las experiencias desagradables que han tenido en este contexto (p. 12). En la obra *How Long Does it Hurt? A Guide to Recovering From Incest and Sexual Abuse for Teenagers, Their Friends, and Their Families*, Mather y Debye (1994) advierten de la necesidad de decir a los adolescentes que el único responsable del abuso es quien lo ha cometido. Puesto que una de las más importantes preguntas, si no la mayor de todas, que un niño o un adolescente se hacen después de haber sufrido la violencia sexual es “¿por qué?”, resulta de capital importancia que nunca se excuse al violador o se le quite la responsabilidad personal por los actos cometidos. Ayudar a las víctimas en su viaje hacia la curación y la plenitud no es sólo misión de la Iglesia cristiana, sino que debe ser responsabilidad de todos los creyentes. Las Iglesias no sólo deberían ser lugares sagrados, sino también lugares seguros.

Conclusiones

La violencia sexual implica siempre una diferencia de poder entre la víctima del abuso y su perpetrador. Esto forma parte de todos los casos donde encontramos un adulto y un menor, es decir, en lo que comúnmente catalogamos como abuso sexual de menores.

Ningún creyente cristiano –laico u ordenado– ha quedado sin verse afectado por el poder y el impacto de los abusos sexuales cometidos por dirigentes religiosos que los medios de comunicación han publicado. Algunos podrían decir que los intentos por ocultar los abusos han creado un escándalo mucho más grande que las violaciones sexuales cometidas por los sacerdotes, no importa lo detestables y totalmente inexcusables que estos actos pudieran haber sido (Nason-Clark, 1998). Mantener el secreto durante tanto tiempo hace más daño que el incidente originario que suscitó la necesidad de mantenerlo en silencio (Benyei, 1998). Todos los creyentes –pero, sobre todo, aquellos que poseen los cargos ministeriales en la Iglesia– tienen un papel que desarrollar para parar cualquier intento de alentar un “santo silencio” en lo que respecta a la conexión entre religión y violencia.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Bibliografía

- American Humane (2003). *Fact Sheet: Child Sexual Abuse*. Obtenido el 3 de marzo de 2004 de www.americanhumane.org/site/PageServer?page-name=nr_fact_sheets_childsexualabuse
- Benyei, C. R. (1998). *Understanding Clergy Misconduct in Religious Systems: Scapegoating, Family Secrets, and the Abuse of Power*, The Haworth Pastoral Press, Nueva York.
- Briggs, F. (1995). *From Victim to Offender: How Child Sexual Abuse Victims Become Offenders*, St. Leonards, Allen and Unwin Pty. Ltd., Nueva Gales del Sur.
- Bross, D., Krugman, M., Lenherr, D., Rosenberg, D. y Schmitt, B. (1988), *The New Child Protection Handbook*, Garland, Nueva York.
- Brownmiller, S. (1975). *Against Our Will: Men, Women and Rape*, Simon and Schuster, Nueva York (trad. esp.: *Contra nuestra voluntad*, Planeta, Barcelona 1981).
- Bureau of Justice Statistics. [Greenfeld, L. A.] (1997). *Sex Offenses and Offenders: An Analysis of Data on Rape and Sexual Assault*, Departamento de Justicia de Estados Unidos, Washington.
- Bureau of Justice Statistics. [Rennison, C. M.] (2002). *Rape and Sexual Assault: Reporting to Police and Medical Attention, 1992 - 2000* (No. NCJ 194530), Departamento de Justicia de Estados Unidos, Washington.
- Colton, M. y Vanstone, M. (1996). *Betrayal of Trust: Sexual Abuse by Men Who Work with Children*, Free Association Books, Londres.
- Equipo de investigación del *The Boston Globe*. (2003). *Betrayal: The Crisis in the Catholic Church*, Little, Brown and Company, Boston.
- Finkelhor, D. (1984). *Child Sexual Abuse: New Theory and Research*, Free Press, Nueva York.
- Jenkins, P. (1996). *Pedophiles and Priests: Anatomy of a Contemporary Crisis*, Oxford University Press, Nueva York.
- Jenkins, P. (1998). "Creating a Culture of Clergy Deviance", en A. Shupe (ed.), *Wolves Within the Fold: Religious Leadership and Abuses of Power* (pp. 118-132), Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.
- Kincaid, J. R. (1998). *Erotic Innocence: The Culture of Child Molesting*, Duke University Press, Durham.
- Kinnear, K. L. (1995). *Childhood Sexual Abuse: A Reference Handbook*, ABC-CLIO, Santa Barbara.

- Kroeger, C. C. y Nason-Clark, N. (2001). *No Place for Abuse: Biblical and Practical Resources to Counteract Domestic Violence*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL.
- Mahoney, D. (2001). "Child Predators on the Web", en C. A. Anraldo (ed.), *Child Abuse on the Internet: Ending the Silence* (pp. 81-83), UNESCO Publishing and Berghahn Books, Nueva York.
- Mather, C. L. y Debye, K. E. (1994). *How Long Does it Hurt? A Guide to Recovering from Incest and Sexual Abuse for Teenagers, Their Friends, and Their Families*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco.
- Miedema, B. y Nason-Clark, N. (2004). "Introduction", en M. L. Stirling, C. A.N. Cameron, Nason-Clark y B. Miedema (eds.), *Understanding Abuse: Partnering for Change* (pp. 1-19), University of Toronto Press, Toronto.
- Myers, J. E. B., Diedrich, S. E., Lee, D., Fincher, K. y Stern, R. M. (2002). "Prosecution of Child Sexual Abuse in the United States", en J. R. Conte (ed.), *Critical Issues in Child Sexual Abuse* (pp. 27-69), Sage Publications, Thousand Oaks.
- Nason-Clark, N. (1998). "The Impact of Abuses of Clergy Trust of Female Congregants' Faith and Practice", en A. Shupe (ed.), *Wolves Within the Fold: Religious Leadership and Abuses of Power* (pp. 85-100), Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.
- Nason-Clark, N. y Kroeger, C. C. (de próxima aparición). *On the Road to Healing: A Resource for Abused Christian Women*, InterVarsity Press, Downers Grove, IL.
- National Institute of Justice (1997). *The Prevalence and Consequences of Child Victimization* (Research in Progress Seminar Series), Departamento de Justicia de Estados Unidos, Washington.
- Oficina del Fiscal General, Estado de Massachusetts. (2003). *The Sexual Abuse of Children in the Roman Catholic Archdiocese of Boston: Executive Summary and Scope of Investigation*. Oficina del Fiscal General, Estado de Massachusetts, Boston.
- Shupe, A. (1998). "The Dynamics of Clergy Malfeasance", en A. Shupe (ed.), *Wolves Within the Fold: Religious Leadership and Abuses of Power* (pp. 1-11), Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.
- Thomas, T. (2000). *Sex Crime: Sex Offending and Society*, Willan Publishing, Cullompton.
- Tobin, R. (1999). *Alone and Forgotten: The Sexually Abused Man*, Creative Bond Inc., Carp, ON.

EL MALTRATO INFANTIL: DE CÓMO SE PERTURBA EL DESARROLLO NORMAL

Los niños dependen de sus educadores. En un sentido positivo esto significa que adquieren conocimientos, emociones y aptitudes sociales en un entorno protegido. Sin embargo, también significa que de todo puede ir mal entre los educadores y el niño. El maltrato infantil es muy frecuente. Sí es verdad que los números suelen variar, dependiendo de la definición que se maneja para la violencia física, el abandono y el abuso sexual. Como término medio, al menos un niño de cada diez es víctima (Draijer, 1990). Probablemente esto aún supone subestimar los datos de forma importante. Muchas investigaciones demuestran que a grandes grupos de niños no se les reconoce, injustamente, como víctimas de malos tratos, pues no responden "a los criterios" de las definiciones jurídicas demasiado limitadas. Los investigadores constatan que médicos, profesores, terapeutas y otros asistentes dejan sin mencionar al 50% de las víctimas de maltrato infantil físico y al 75% de

* PETER ADRIAENSSENS. Nació en 1954. Es doctor en medicina y ha sido profesor de Psiquiatría infantil y de adolescentes en el Hospital Universitario de Gasthuisberg (Lovaina), y, desde 1993, es director del Centro Confidencial para los Abusos y Abandono de Niños. Tiene una abundante obra publicada en holandés, francés, inglés y alemán, sobre psiquiatría infantil, educación y abuso de niños. En 1996, cuando el famoso caso "Dutroux", fue invitado por Alberto II, el rey de los belgas, para analizar, en cuanto experto en la materia, las deficiencias que existían en el modo como se estaba tratando en Bélgica el problema del abuso de los niños. Publicó sus conclusiones en colaboración con una comisión de seis especialistas.

Dirección: University Hospital Gasthuisberg, Departament of Child Psychiatry, Herestraat 49, 3000, Lovaina (Bélgica). Correo electrónico: Peter-Adriaenssens@uzleuven.be

abandono emocional-afectivo por considerar estos casos “de gravedad leve o moderada”. Tampoco el abuso sexual se evalúa mejor. Como mucho se localiza al 10% de la cantidad real de las víctimas jóvenes. Para la mayoría de ellos, más del 80%, el agresor es un conocido, por lo general un familiar (Finkelhor, 1993).

I. El maltrato infantil daña

La violencia física contra los niños suele empezar antes de los seis años, mientras que el abuso sexual empieza en la mayor parte de los casos entre los 7 y los 12 años. Que esto provoca un daño que afecta al desarrollo no es de extrañar, y aquí se distingue fundamentalmente de la violencia que le ocurre a un adulto después de una infancia protegida.

Hoy se documenta cada vez mejor cómo el maltrato infantil deja lesionado el cerebro y afecta al desarrollo del niño en el momento en que se ponen unas bases muy importantes. Si comparamos el desarrollo del niño con una casa en construcción, esto significa que mientras se ponen los cimientos acontece un huracán que rompe o daña algunos pilares de la casa. A pesar de este desastre natural se sigue construyendo, sin hacer reparaciones. Se convierte en una casa donde el habitante notará defectos durante toda su vida: paredes húmedas, rajadas en muros debidas al asentamiento de la casa, aislamiento defectuoso... Y cuando se efectúan reparaciones, siempre se encontrarán los grandes fallos cometidos en la construcción. Los cimientos no fueron realizados debidamente. Un niño en desarrollo se parece a una construcción con andamios. Y tampoco el niño o su asistente pueden parar el crecimiento o conseguir una tregua para primero posibilitar una profunda recuperación. Esbozaremos tres niveles donde hoy por hoy disponemos de pruebas sobre la relación entre el maltrato infantil y la lesión cerebral (Glaser, 2000; Putnam, 2003).

1. El maltrato infantil daña la red de células nerviosas, y como consecuencia la inteligencia

Durante los últimos diez años se ha hecho cada vez más evidente cómo el maltrato infantil tiene su impacto en el desarrollo del cerebro. Que sobre todo los bebés son vulnerables a esto no es sorprendente. La masa cerebral aumenta más en el primer año de vida que en cualquier otro momento de la misma. Durante los primeros años

de vida se realiza un crecimiento espectacular de células nerviosas que entre ellas forman una red. Una condición es que exista una estimulación saludable del niño pequeño. En su ausencia, como puede ser en el caso de un padre drogadicto, o en una familia donde existe mucha violencia entre la pareja, o cuando hablamos de abuso sexual del niño, el crecimiento se para o incluso se desintegran las células nerviosas. Las consecuencias son graves: un adulto que regularmente trata al niño con agresividad, le daña la inteligencia, y le priva de la posibilidad de aprender a armonizar las emociones y el comportamiento. Tal déficit se puede traducir en un comportamiento compulsivo en edad más tardía, una mayor terquedad, hiperactividad, agresividad o otros trastornos de la psiquiatría infantil. El agresor interpretará estos síntomas como coartada de su comportamiento.

2. El maltrato infantil daña la memoria

El daño en la estructura del cerebro se empeora por una producción anormal de la hormona del estrés. El maltrato infantil es una fuente de mucho miedo y agobio. Y eso siempre provoca una respuesta fisiológica adaptada, que va unida a una mayor producción de dicha hormona (cortisol). El cerebro no está preparado para crecer bañado en esta hormona. Conduce a la pérdida de células en ciertas estructuras cerebrales, lo que perjudica a la calidad de la memoria. Estas investigaciones aportan las primeras pruebas que permiten descubrir cómo las declaraciones inseguras de las víctimas y los fallos encontrados en su versión de los hechos se deben a las consecuencias de los daños provocados por el maltrato infantil, y de hecho no se explican con decir que se trata simplemente de “manipulación”, “inducción” o “mentira”.

3. El maltrato infantil daña la inteligencia emocional

El maltrato infantil además afecta a un tercer nivel en el cerebro: se trata del núcleo donde se dominan las emociones, la amígdala. Es la encargada de liberar “las hormonas de la huida y de la lucha” que pueden poner en marcha a todo el organismo. La amígdala constituye una especie de centro de coordinación que controla las complicaciones de todos los estímulos. Si se pone en marcha esa alarma, la consecuencia es una tempestad emocional.

La amígdala se encuentra formada completamente en el nacimiento. Según parece, es muy influenciable por experiencias como-

vedoras, chocantes y crónicas. El maltrato infantil es la ilustración más clara de esto. Durante el período en que aquél tiene lugar, acontece una activación extrema de la amígdala. A consecuencia de esto, la víctima vive a nivel biológico y psicológico en un continuo esquema de huida/lucha. La hiperactividad de la amígdala se mantiene también cuando ha cesado el peligro. Su funcionamiento se ha desajustado, por lo que la víctima experimenta injustamente muchas circunstancias como alarmantes o peligrosas el resto de su vida.

4. Las señales del maltrato infantil son síntomas de fallos en el desarrollo

Así es que el impacto del maltrato infantil va más allá del eventual daño exterior y visible. Hasta mucho tiempo después de finalizar la situación de inseguridad la calidad de vida puede estar dañada. Las múltiples dificultades emocionales y de comportamiento que se observan en los niños maltratados, y que se resumen con el término de “trastorno de estrés postraumático”, no son sólo una reacción “exclusivamente psicológica o emocional”. Son expresiones actitudinales y emocionales de los fallos del desarrollo cerebral como consecuencia del maltrato infantil. Esto nos anima a hacernos cargo de los factores de riesgo en un estado temprano y detener el maltrato infantil existente en la fase inicial, puesto que a la vez es un estado inicial de una influencia nefasta en el desarrollo neuronal. Mejor así que esperar a efectos claramente visibles del maltrato (las “pruebas palpables”), que en el fondo son síntomas de un daño ya instalado mucho más difícil de reparar.

II. El agresor le lava el cerebro al niño y perjudica la base de toda relación saludable: unión y confianza

Por lo general, los niños objeto de maltrato suelen partir ya de una situación de vulnerabilidad. A menudo se encuentran las siguientes características en las víctimas:

- hijos de padres que entre ellos tienen muchos conflictos
- hijos de padres alcohólicos, que abusan de medicamentos, drogadictos o con graves trastornos emocionales
- aislados socialmente o introvertidos
- presencia de un padrastro

- con frecuente ausencia de la madre, que no controla la vida familiar
- hijos que no tienen una buena relación con sus padres
- padres que a menudo dejan los cuidados de su hijo en manos de otros y que no le brindan atención
- niños hiperactivos, que tienen un temperamento difícil
- niños con una discapacidad mental

El modo en que el agresor actúa perjudica además el desarrollo psicológico de un niño en crecimiento. Cada niño tiene que buscarse la forma de integrar las dos imágenes del progenitor (la madre “buena” que cuida y la madre “mala” que está enfadada) como dos aspectos parciales de la misma persona. El agresor dice actuar “por el bienestar del niño” y realiza acciones que el niño siente como dolorosas, vergonzantes y humillantes. Esta duplicidad del agresor impide la integración en el niño. Vive en una angustia continua por perder lo bueno del progenitor-agresor y conoce a la vez el miedo por lo que siente como malo. El agresor perjudica aquí la base de la relación entre el adulto y el niño: la confianza en los educadores, en los adultos, y la confianza en sí mismo. El niño evoluciona hacia una división de su personalidad. Por un lado está el niño bueno que tiene buenas relaciones con los demás y siente autoestima, y por otro lado existe también lo contrario: una falta de autoestima y un niño de ánimo negativo que se relaciona con los demás con miedo, con frustración y con agresividad. Esto conlleva que el niño por lo general piense en términos de blanco y negro: o se encuentra bien y no valora al resto del mundo, o –y esto ocurre más a menudo– se ve como el malo y todos los demás son buenos. El péndulo se mueve continuamente entre los extremos del bien y el mal.

Quien maltrata a un niño, no sólo se adentra en el cuerpo, sino también en el espíritu y en el desarrollo de la víctima. La violencia va acompañada de un lavado de cerebro. Los agresores dan a su actuación un carácter pedagógico, presentándola al niño como “normal”, como “en interés del niño”. Quien pega lo hace para que “el niño aprenda la lección y mejore su comportamiento”. El abuso sexual es representado como una “iniciación”... La violencia física y sexual siempre van acompañadas de violencia emocional: el agresor agrede a fin de que el niño entienda que el adulto no ve razón para ponerse en entredicho, y si a pesar de todo hay un problema, sin lugar a dudas es provocado por el niño. Refuerza la sensación de ser un niño malo. Este proceso hace más fuerte la unión leal entre el niño y el

agresor. Judith Herman lo llama una unión traumática (1990). El agresor y el agredido forman una unidad traumática.

Sacamos la conclusión de que los niños y jóvenes víctimas de maltrato infantil padecen tres tipos de consecuencias: por lo común poseen una vulnerabilidad ya existente y tienen la estructura cerebral y el desarrollo psicológico dañados.

III. ¿Quiénes son los agresores?

La mayor parte de los agresores tienen una vida familiar, trabajan o colaboran como voluntarios y son miembros de organizaciones respetadas. Algunos son admirados por sus padres por su forma de tratar a los niños. Cuando se descubre al autor de la violencia sexual, a menudo se produce una reacción de gente convencida de que se tiene que tratar de una equivocación, pues: "conocen tan bien a la persona en cuestión, y es absolutamente imposible que cometa delitos de esta índole".

La edad de los agresores es muy variable. Los agresores adultos tienen como promedio 30 años; sin embargo un tercio de los agresores es menor de edad. La mayor parte de los agresores adultos muestran sus primeros comportamientos anormales antes de los 18 años. La cantidad de agresores adolescentes tratados por abusos sexuales contra niños va en aumento. Llama la atención cómo los agresores menores y mayores de edad se parecen.

El maltrato infantil es obra en su mayoría de hombres. Se trata por lo menos del 80%. En primer lugar son padres, luego padrastros. Los hermanos y los primos forman un grupo en rápido aumento como causantes de violencia física, emocional y sexual. De todos los hombres que abusan sexualmente hay sólo una minoría que se dirige a los niños. Finkelhor y Lewis (1990) calculaban que del 4 al 17% de la población masculina alguna vez abusa de un niño. Un grupo del que poco se sabe sigue siendo el de las mujeres agresoras. Además, su actitud violenta es calificada fácilmente como "actitud maternal" o como "un caso de amor de madre exagerado" (Saradjian, 1996). Asimismo, las agresoras suelen colaborar con los agresores masculinos, trabajan como canguros o por sistema buscan relacionarse con chicos adolescentes. Las mujeres agresoras muestran una mayor predilección por los niños jóvenes que los agresores del sexo contrario, y buscan más a niños conocidos que a desconocidos. La gravedad de los hechos no muestra diferencia con la de los perpetradores masculinos (Rudin, 1995).

IV. Las consecuencias

Varias investigaciones demuestran que el maltrato durante la infancia puede conllevar un amplio espectro de problemas emocionales, de comportamiento y relacionales. Puede tratarse de consecuencias instantáneas o de efectos a largo plazo.

1. Consecuencias durante la infancia

El daño más frecuente es el trastorno de estrés postraumático. Comprende problemas como pesadillas, angustia, sensaciones de aislamiento, y la imposibilidad de disfrutar de las actividades diarias comunes, con síntomas psicósomáticos, mirada perdida y sentimientos de culpabilidad. En los niños esto también puede manifestarse en la escuela con dificultades para concentrarse y cuando se asustan de forma no habitual por incidentes que les recuerdan la experiencia traumática. Los niños con el trastorno de estrés postraumático muestran sobre todo un mecanismo de negación. Pero, aunque a nivel consciente son capaces de reprimir sus pensamientos, las reacciones físicas escapan a su control: sudoración, tensión muscular, palpitaciones, autolesiones y búsqueda del dolor. Estas reacciones seguramente que tienen relación con procesos hormonales y otros procesos biológicos en el cerebro y en el cuerpo.

Además existe un espectro de psicopatología. Gomes-Schwartz (1990) encontró una patología clínica significativa en el 17% de las víctimas de cuatro a seis años, en el 40% de las de siete a trece años y en el 8% de las de catorce a dieciocho años. Otros encontraron en el 36% trastornos interiorizados (como la depresión y la tendencia a aislarse) y en el 38% problemas exteriorizados (como trastornos de comportamiento antisocial). Finkelhor (1990) concluyó por eso que más o menos el 40% de los niños maltratados y abusados, que fueron reconocidos por los especialistas tienen trastornos patológicos.

2. Consecuencias a largo plazo

Las consecuencias pueden seguir hasta la edad adulta. La angustia y la depresión son los problemas más importantes en adultos que han sido víctimas en la niñez. Además puede presentarse un gran espectro de trastornos psiquiátricos. La mayor parte de los informes concluyen que más o menos el 30% de los adultos víctimas de abusos sexuales en la niñez mostraban una grave psicopatología en la edad

adulta. Las investigaciones han demostrado que se constata el mayor riesgo de trastornos a largo plazo sobre todo cuando el maltrato infantil se presenta a partir de una edad temprana y cuando se prolonga en el tiempo.

V. “Het Vertrouwenscentrum”: una visión de la ayuda para los casos de maltrato infantil

En Flandes buscamos una respuesta para el maltrato infantil donde se prima el bienestar de la víctima. No existe la obligación de denunciar los hechos. Sin embargo, la sociedad espera que se respete la norma efectiva, donde se cuida a cada persona que se encuentra en peligro. Se ve bien que esto se realice a través de la asistencia, y en caso necesario hay que apelar a la justicia.

En los años 80 desarrollamos, como respuesta a este reto, el modelo de un “Vertrouwenscentrum” (Adriaenssens, 1998). Se ofreció al público la posibilidad de contactar (“en confianza”) en el caso de maltrato infantil dentro de la propia familia, o en el caso de conocer a la víctima infantil. La familia donde ocurre la violencia tiene un significado central. Y ello porque el maltrato infantil suele darse en una relación educativa particular. Si no se tienen en cuenta estos patrones familiares subyacentes, entonces se corre el riesgo de trasladar la problemática (otro niño fuera de la familia se convierte en víctima, el traslado a la violencia psíquica en vez de la física, etc.). Esto no quiere decir que se justifica la violencia desde un “entender lo que pasa”. “Het Vertrouwenscentrum” tiene una función normativizadora: su hijo recibe malos tratos, esto no puede ser. Se le da nombre a la situación injusta para el niño y al abuso del poder. Cuando se ha encontrado esta pista, también se puede indicar la segunda pista: ¿qué ha pasado con este (estos) progenitor(es), para que se origine este comportamiento? La dificultad es sobre todo no terminar en una pista unilateral: o tratar al (los) progenitor(es) como criminal(es), o justificar todo desde el pasado del (los) mismo(s). Desde la tradición de la asistencia, el “Vertrouwenscentrum” responde a una sospecha de maltrato infantil ofertando ayuda. Sin embargo, esto no se hace sin una escala de valores. Vemos la situación desde la perspectiva del niño, y ayudamos al progenitor que maltrata a abandonar su propia percepción y reconocer el sufrimiento de la otra parte (del niño). Situamos la relación entre el progenitor y el hijo en el cuadro de la confrontación. La medida parte de la convicción de que en el agresor existen valores positivos a los que se puede apelar y que él puede hacer valer de nuevo. En una

confrontación donde la actuación del progenitor se llama con claridad “maltrato infantil”, creamos el espacio para lo positivo. La prohibición del maltrato conduce a una paradoja: el progenitor tiene que aprovechar su libertad de elección para interpretar la deseada relación amorosa con el niño. Buscamos lo mejor dentro de lo posible, donde la recuperación y la seguridad del niño es la condición principal. En la inauguración en 1986 había un 3% de denuncias realizadas por los familiares de los niños (los demás por profesionales), en el 2002 se trataba del 50% (de 1.000 casos que son denunciados en el “Vertrouwenscentrum” al año). Lo que una y otra vez (mediante publicaciones, los medios de comunicación y conferencias) recordamos a la sociedad, apela cada vez a más gente para seguir el ejemplo.

La asistencia para nosotros empieza cuando el (los) agresor(es) reconoce(n) los hechos. Hay menos probabilidad de consecuencias a largo plazo en las víctimas cuando se produce este reconocimiento. Si la confrontación tiene un lugar importante en nuestro método, también es primordial el reconocimiento de ser el responsable de los hechos, de la culpa, para corregir la unidad traumática niño-agresor. Quien reconoce haber maltratado a su hijo, se encuentra con la angustia existencial del poder ser destruido. La mayor parte de los autores tuvieron experiencias desgraciadas durante su niñez. Temen decir la verdad en el diálogo, pues aprendieron de niños que la respuesta suponía castigo y humillación. En la relación con el asistente existe la posibilidad de una experiencia de rectificación. El asistente escucha la versión del progenitor que maltrata, y junto con él busca construir otra versión, una versión de una paternidad buena. Quien ayuda a confrontarse y dar nombre a la culpa, resulta que sigue siendo justo a los ojos de este progenitor que reconoce los hechos. Nace una intimidad en la relación entre el agresor y el asistente, lo que estimula el crecimiento de su desarrollo estancado. La actitud del asistente también deja claro que no reducimos los hechos a la mera violencia física y sexual, sino que nos centramos en la base amplia desde donde este agresor abusaba de su poder para dominar al niño, humillarlo y hacerle daño. Su vida era un círculo vicioso, y a través de la colaboración nace un movimiento en espiral.

Está claro que no todo el mundo puede seguir este movimiento. En una cuarta parte de los casos no se consigue el reconocimiento y mantenemos nuestra jerarquía de valores. Esto significa que nosotros mismos denunciamos el caso a la justicia. La asistencia no sirve para “perdonar” sin haber logrado lo bueno, sin que el niño haya recibido reconocimiento como víctima y sin que pueda conseguir una situación de seguridad.

Bibliografía

- P. Adriaenssens, L. Smeyers, C. Ivens, B. Vanbeckevoort, *In vertrouwen genomen*, Lannoo, Tielt 1998.
- N. Draijer, *Seksuele traumatisering in de jeugd. Gevolgen op lange termijn van seksueel misbruik van meisjes door verwanten, SUA*, Amsterdam 1990.
- D. Finkelhor, "Is child abuse overreported? The data rebut arguments for less intervention", *Public Welfare* 48 (1990) 23-29.
- D. Finkelhor, "Epidemiological factors in the clinical identificacion of child sexual abuse", *Child Abuse & Neglect* 17 (1993) 67-70.
- D. Finkelhor, I. A. Lewis, G. Hotaling, C. Smith, "Sexual abuse in a national survey of adult men and women: Prevalence, characteristics, and risk factors", *Child Abuse & Neglect* 14 (1990) 19-28.
- D. Glaser, "Child abuse and neglect and the brain: a review", *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 41 (2000) 97-116.
- B. Gomes-Schwartz, J. M. Horowitz, A. P. Cardarelli, *Child sexual abuse: The initial effects*, Sage, Newbury Park, CA, 1990.
- J. Herman, *Trauma en herstel*, Wereldbibliotheek, Amsterdam 1990.
- F. W. Putnam, *Ten-Year Research Update Review: Child Sexual Abuse*, *J Am Acad Child Adolesc Psychiatry*, Mar, 42 (3) (2003) 269-278.
- M. M. Rudin, C. Zalewski, J. Bodmer-Turner, "Characteristics of child sexual abuse victims according to perpetrator gender", *Child Abuse & Neglect* 19 (1995) 963-973.
- J. Saradjian, *Women who sexually abuse children: from research to clinical practice*, Wiley, Chichester, Reino Unido, 1996.

(Traducido del neerlandés por Femke Waardenburg)

Traci C. West *

EL FACTOR DE LA RAZA/ETNIA EN LOS ABUSOS SEXUALES A NIÑOS COMETIDOS POR CLÉRIGOS

Cuando se produce un abuso sexual por parte de un clérigo, hay una invasión de la psique. Los supervivientes-víctimas del abuso ven avasallada por el perpetrador su identidad espiritual y emocional. El clérigo perpetrador puede utilizar la intimidación, la vergüenza, el aislamiento, el terror, la confianza o las Escrituras, entre otros muchos medios. Este dinamismo emocional y espiritual de los abusos sexuales de clérigos no es sólo interpersonal (entre las dos personas implicadas); también incluye dimensiones sociales que contribuyen a perpetuar esencialmente el efecto destructor del abuso.

Los dinamismos relacionados con el género, la raza/etnia, la sexualidad y la clase impregnan las recíprocas influencias interpersonales en cuestión, así como los efectos a largo plazo del abuso sexual del clérigo para el superviviente-víctima. Estos dinamismos sociales interrelacionados forman parte de las manipulaciones del clérigo perpetrador y de las reacciones del superviviente-víctima; pero el modo exacto y el grado en que cada uno de ellos desempeña un papel varía según el ámbito concreto del abuso. Además, los sig-

* TRACI C. WEST. Profesora asociada de Ética y Estudios afroamericanos en la Universidad de Drew (Madison, Nueva Jersey, EE.UU.). Es autora del libro *Wounds of the Spirit: Black Women, Violence, and Resistance Ethics* (University Press, Nueva York 1999), como también de numerosos artículos sobre la violencia contra las mujeres, sexualidad, política del bienestar y justicia racial. Es ministra de la Iglesia Metodista Unida, a la que ha servido tanto en el campus universitario como en las parroquias.

Dirección: Drew University Theological School, 36 Madison Avenue, Madison, Nueva Jersey, 07940, EE. UU. Correo electrónico: twest@drew.edu

nificados sociales vinculados al género, la raza/etnia, la sexualidad y la clase informan de manera fundamental el contexto institucional religioso del abuso sexual y el modo en que se valora su importancia. En el período posterior al abuso sexual del clérigo, el trauma para el superviviente-víctima se ve reforzado a menudo por la reacción de la colectividad ante dicho abuso (p. ej., la de sus propios familiares, los dirigentes eclesiásticos, el sistema de justicia penal). Por tanto, su experiencia de intimidación, vergüenza, aislamiento, terror, confianza o del uso de la Escritura en el abuso sexual cometido por un clérigo siempre está modelada por una combinación de dinamismos emocionales, espirituales y también sociales.

Al poner de relieve los modos de entender el género y la raza/etnia en la sociedad estadounidense, deseo centrarme en esos efectos psicosociales entretreídos. Mis indagaciones relativas a la raza/etnia y el racismo se refieren principalmente a ejemplos afroamericanos, y mi análisis del género se concentra en la experiencia traumática del abuso perpetrado por varones. ¿De qué manera esos dinamismos psicosociales constituyen un daño moral en los abusos sexuales de clérigos a niños y mujeres? Si los intereses y necesidades de los supervivientes-víctimas son nuestra principal preocupación, ¿qué elementos se deben incluir para hacer frente a la perpetuación de este daño moral en nuestra sociedad?

El reconocimiento de los dinamismos psicosociales

Por desgracia, existe una tendencia generalizada a separar la repercusión psicológica del abuso íntimo de su repercusión social. En su estudio de la mala conducta sexual de sacerdotes católicos, el psiquiatra Len Sperry afirma que una mala conducta sexual se puede conceptualizar como: “un trastorno psiquiátrico, un delito o un acto inmoral”¹. Para Sperry, tratar el abuso sexual de un clérigo como un trastorno psiquiátrico mantiene un enfoque personal, mientras que tratarlo como un delito y un acto inmoral supone un enfoque colectivo. Cree con razón que se ha de atender tanto a la repercusión personal como a la colectiva. Sin embargo, para conceptualizar y abordar provechosamente la mala conducta sexual de un clérigo creo que es necesario dar un paso más. Un planteamiento que asuma una distinción fundamental entre la repercusión personal y la colectiva resulta insuficiente e induce a error. Nuestra concepción del mal moral se ha

¹ Len Sperry, *Sex, Priestly Ministry, and the Church*, Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 2003, p. 106.

de modificar para incluir plenamente las consecuencias destructivas del abuso etiquetadas como personales (las dimensiones psicológica y espiritual). Y las consecuencias “personales” se deben entender como completamente entrelazadas con el dinamismo colectivo. También hemos de modificar nuestra concepción más básica del problema del abuso sexual de clérigos para ir más allá de una atención meramente individualista al trastorno psiquiátrico, el delito o el acto inmoral del clérigo abusador, y llegar a reconocer la connivencia institucional y social con el abusador, que remite a un problema sistémico, más amplio, de daño moral.

Reconocer que la angustia del superviviente-víctima entraña una dimensión personal que no se puede separar totalmente de los asuntos sociales (e institucionales) proporciona un punto de partida. Aceptar una falsa dicotomía que separa lo personal de lo social (e institucional) enmascara dinanismos muy importantes del abuso. Si, por ejemplo, prestamos atención a cuestiones de género, nos negamos a pasar por alto que la masculinidad es una de las características más constantes de los clérigos perpetradores en los grupos de perpetradores católicos y protestantes, y que es común en las experiencias de supervivientes-víctimas tanto varones como hembras. Así, podríamos preguntar: ¿qué clase de poder institucional tiene la masculinidad en la Iglesia, que puede intensificar o reforzar la intimidación, por ejemplo, de la persona sometida a abuso? ¿Qué significados sociales de la masculinidad conectados con el clérigo abusador concreto contribuyen a la angustia de la persona convertida en víctima por el abuso? La clase de poder asignado a la masculinidad en la Iglesia (conferido a Dios y al clero masculino) afecta: al modo en que el abusador logra su acceso espiritual y emocional al superviviente-víctima; al modo en que el superviviente-víctima se siente capaz/con derecho a reaccionar ante el abusador; y a la repercusión del abuso en función de cómo sea interpretado por la persona objeto del abuso, la Iglesia y el contexto social más amplio.

Si examinar la trascendencia del género dentro de la repercusión del abuso sexual de clérigos es tan fundamental se debe en parte al carácter central del género en el sistema de autoridad de la Iglesia y en su comprensión del poder. Esto resulta obvio en la insistencia católica y ortodoxa en la necesidad teológica de un clero exclusivamente masculino. Queda patente en el hincapié que se hace en el reconocimiento de Dios como Padre, dato primordial en la comprensión trinitaria de Dios propia del cristianismo y que se mantiene en todas las tradiciones de la Iglesia. Por ejemplo, para poner freno al uso modesto pero creciente de un lenguaje inclusivo aplicado a Dios

en contextos litúrgicos, la confesión misma a la que pertenezco, los metodistas unidos, que cuenta con nueve millones de miembros, reforzaron a lo largo de la década de los noventa las reglas relativas al lenguaje en las liturgias oficiales de la Iglesia. Querían asegurar que el lenguaje trinitario usado en las ceremonias de bautismo y ordenación se refiriera a Dios exclusivamente como “Padre”. Preguntar por los significados de la masculinidad que pueden formar parte de la angustia de los supervivientes-víctimas de abusos sexuales de clérigos equivale a examinar la culpabilidad institucional (y social). Significa indagar sobre el modo en que está implicada en el abuso la concepción tan arraigada que la Iglesia tiene de la autoridad moral.

Tampoco las cuestiones de raza/etnia se deben pasar por alto. En concreto son vitales para cualquier análisis de abusos sexuales de clérigos cometidos por sacerdotes católicos en los Estados Unidos. En su calidad de psicóloga, Nanette de Fuentes escribe:

“Los más de 61 millones de miembros de la Iglesia católica de los Estados Unidos crean un rico mosaico de diversas procedencias raciales, étnicas y socioeconómicas... Por ejemplo, la archidiócesis de Los Ángeles, una de las mayores del país, informa de que celebra la misa en unas treinta y siete lenguas. No es raro que una parroquia mayoritariamente latina o afroamericana tenga sacerdotes irlandeses, filipinos o vietnamitas. Sin embargo, la cuestión e importancia de la diversidad, la etnia y la raza se ha pasado casi enteramente por alto en la bibliografía sobre los supervivientes-víctimas de una mala conducta sexual de clérigos...”².

Se necesita una investigación mucho más rigurosa que la que voy a intentar aquí sobre las consecuencias de esta diversidad racial/étnica. Pero si no se toma en consideración el papel de las cuestiones de raza y etnia, nuestra comprensión del problema de los abusos sexuales de clérigos y nuestra capacidad para abordarlo se verán disminuidas.

Además, en la sociedad estadounidense los dinamismos raciales empapan las cuestiones de poder, especialmente las de poder institucional. Se necesita investigar más, por ejemplo, el modo en que la masculinidad blanca de un perpetrador forma parte de la intimidación que éste esgrime contra el superviviente-víctima. O la manera en que la reacción de los miembros de su Iglesia ante reclamaciones hechas contra él podría quedar informada por la masculinidad latina

² Nanette de Fuentes, “Hear Our Cries: Victim Survivors of Clergy Sexual Misconduct”, en Thomas G. Plante (ed.), *Bless Me Father For I Have Sinned: Perspectives on Sexual Abuse Committed by Roman Catholic Priests*, Praeger, Westport 1999, p. 146.

de un perpetrador y la presencia intimidante e ineludible de la presunción social acerca de la superioridad blanca. Los complejos modos en que la masculinidad se combina con la raza ayuda a proporcionar importante información acerca de la repercusión del abuso en las personas directamente afectadas por él, y también sobre la manera en que cabe valorar su importancia.

En algunos reportajes sobre abusos sexuales de clérigos católicos a niños se han hecho ya estudios de género relacionados con cuestiones tales como: por qué han aparecido más hombres que mujeres con reclamaciones de abusos que ocurrieron cuando eran niños y jóvenes; si para los sacerdotes los chicos son, en lo tocante a los abusos, blancos más fáciles que las chicas; o si los chicos son escogidos con mayor frecuencia que las chicas por los perpetradores en serie debido a que el número de homosexuales entre los clérigos perpetradores tal vez sea mayor³. Este tratamiento informativo consiste principalmente en una búsqueda de constantes y tendencias en cuestión de género. En cambio, centrarnos en el papel que el género desempeña en intensificar la angustia del superviviente-víctima nos fuerza a investigar con mayor precisión lo que resulta moralmente malo en los abusos cometidos por clérigos. Nos lleva a afrontar la pregunta de qué función *debe* desempeñar institucional (y socialmente) el género para no ser un elemento que favorezca la perpetuación del abuso.

A veces, los autores de reportajes sobre abusos sexuales de clérigos sacan a la luz dinamisismos raciales/étnicos; ¿cómo puede la presencia de éstos contribuir también a alimentar el abuso? En los medios de comunicación de masas de los EE.UU., la identidad racial/étnica no se suele mencionar cuando las personas implicadas son blancas⁴. Sin embargo, incluso la ausencia de identificación racial de supervivientes-víctimas, perpetradores o comunidades eclesiales de raza blanca en

³ Por ejemplo, véanse: Sacha Pfeiffer, *The Boston Globe*, "Women face stigma of clergy abuse, many are reluctant to come forward", 27 de diciembre de 2002, p. A1; Marilyn Elias, "Is Homosexuality to Blame for the Child Sexual Abuse Crisis Now Plaguing the Catholic Church? Assumptions persist but study says gays are no more likely than heterosexuals to molest kids", *USA Today* última edición, 16 de julio de 2002, p. D 06.

⁴ La mayoría de los periodistas creen que los sujetos de sus historias sólo se deben identificar racialmente cuando esto es pertinente. Pero la mayoría de los reporteros consideran la condición de blanco como una identidad "normal" que es intrínsecamente menos pertinente (de menor interés periodístico) que identificar a "otros" (racialmente hablando) que aparecen en las historias. Por tanto, se suele mantener el privilegio de la condición de blanco como norma.

los reportajes sobre abusos sexuales cometidos por clérigos tiene importancia. Refleja el privilegio de la condición de blanco en la sociedad estadounidense, el privilegio de no tener que pensar en implicaciones raciales. Pero cuando los supervivientes-víctimas primarios (personas objeto de abuso) y secundarios (cargo pastoral/comunidad eclesial del abusador) son blancos, ¿acaso las expectativas de privilegio y derecho, que están tan normalizadas que rara vez (por no decir nunca) se reconocen o se cuestionan, no podrían intensificar los sentimientos de anonadamiento, confusión, vergüenza o desmoralización al ser convertidos en víctimas por clérigos blancos en quienes se confiaba? Como ya se ha indicado, la masculinidad blanca de un clérigo perpetrador podría ser esencial a la hora de fomentar la confianza en su autoridad, y por tanto podría formar parte de su arsenal de poder sociorreligioso que intimida y provoca sentimientos de impotencia a las personas a quienes hace sus víctimas. Estos dinamismos interconectados de tipo emocional, espiritual y social del abuso sexual de clérigos merecen un estudio mucho más a fondo.

Análisis de la experiencia de angustia psicosocial

Unos ejemplos concretos ayudarán a clarificar cómo se pueden manifestar efectos psicosociales destructivos en la experiencia del abuso sexual de clérigos y por qué su influencia combinada se debe abordar como moralmente dañina.

La intimidación puede formar parte de la brutalidad física del abuso. Sirva de ejemplo el caso de un monaguillo de 13 años, Hank Bachman: su sacerdote, James Gummersbach, lo llamó repetidamente al sótano de una iglesia de San Luis (Missouri), donde Gummersbach le tapaba los ojos, "le ataba las manos a una cañería, lo desnudaba" y luego lo violaba⁵. ¿Cómo contribuía a ello la masculinidad de su abusador? Es decir, ¿cómo la fuerza física de ese hombre que lo ataba, el dolor y la brutalidad infligidos en las violaciones, el hecho de que el abusador fuera una figura masculina de autoridad dentro de la comunidad, y representante de Dios Padre, contribuían a la intimidación de ese chico por parte de su abusador, que volvía a llamarlo para nuevas violaciones? Demandar a la iglesia por el abuso que tuvo lugar cuando él era un niño supuso para Bachman una

⁵ Sandra G. Boodman, "How Deep the Scars of Abuse? Some Victims Crippled; Others Stay Resilient", *Washington Post*, 29 de julio de 2002, pp. A01ss.

penosa batalla legal con múltiples fases. Como el resultado final le pareciera decepcionante, Bachman comentó: “Me llena de cólera que a él se le haya dejado salirse con la suya, que a la Iglesia se le haya dejado salirse con la suya... No puedo perdonar ni puedo olvidar. La cosa es que todavía me siento como responsable de lo que sucedió”⁶. En esta declaración resultan claramente evidentes las consecuencias psicosociales combinadas. La reacción emocional es inseparable de la traición institucional. Me pregunto, además, cómo podrían las cuestiones de género ayudar a reforzar esta lucha del superviviente-víctima con la auto-inculpación. Tal vez sean un elemento a tener en cuenta, ya que parte del significado cultural de la hombría comunicado a menudo a los varones incluye mensajes como: “no ‘dejes’ que nadie te maltrate” y “tú serás el responsable si ‘dejas’ que alguien te haga eso”. Mensajes sociales como éstos acerca de la masculinidad, y la falta de responsabilidad institucional (de iglesias y tribunales), remachan el desdeñoso tormento infligido al niño por el abusador.

En la experiencia de abuso sexual de clérigos, la intimidación puede estar más disimulada que en la experiencia de Bachman. Puede adoptar la forma de elemento coactivo dentro de la manipulación que el perpetrador lleva a cabo de la amistad y la confianza. Un superviviente-víctima varón del rev. Ronald Paquin, de la archidiócesis de Boston, tuvo una prolongada serie de encuentros con éste a lo largo de varios años. El abuso empezó cuando él era un monaguillo de once o doce años. Este superviviente-víctima del abuso decía que él veía a Paquin como una figura paterna debido a la delicadeza con que cultivaba la relación emocional (junto con el contacto sexual). En lo que fue la primera experiencia sexual del chico, éste describe cómo el sacerdote “me llevó físicamente a la eyaculación. Fue muy delicado en esto... Me decía: ‘¿Estás bien? Esto es completamente normal’. Me dijo que era simplemente una buena sensación. Y así era como él lo planteaba: era bueno tener una eyaculación, era bueno estar a gusto con él”⁷.

En este caso, las cuestiones de género (vinculadas con la sexualidad) son evidentes en el modo en que este encuentro con una figura masculina de autoridad de mayor edad enseña al chico acerca del funcionamiento sexual masculino (orgasmos) y en la manera en que este abusador le “guía” a través de una especie de “rito de transición” hasta una

⁶ *Ibid.*

⁷ El equipo de investigación del *The Boston Globe*, *Betrayal: The Crisis in the Catholic Church*, Little, Brown and Company, Boston 2002, p. 63.

madurez sexual masculina, su primera experiencia sexual de eyaculación mediante la estimulación realizada por otra persona. De la masculinidad se trata en el modo en que este superviviente-víctima señalaba también su sensación de estar prohijado por el sacerdote, que él pensaba que le había enseñado acerca del bien y del mal a través de repetidas y largas conversaciones y que le trataba como a un hijo. En este caso, la intimidación tiene lugar mediante una continua presión coercitiva aplicada con aparente amabilidad y delicadeza. La manipulación moral es un instrumento del abusador que agrava aún más el daño moral infligido. Este sacerdote, amigo, mentor, figura paterna, le presiona para que entienda este abuso como un encuentro bueno y normal.

Cuestiones paralelas de género afloran en la situación de una mujer que sufrió abusos sexuales a lo largo de un período de quince años por parte de un sacerdote al que ella cataloga como su “padre espiritual”. La relación pastoral empezó cuando ella estaba a punto de acabar la enseñanza secundaria. Se sentía dolida y aislada debido al abuso sexual cometido con ella por su padre biológico, a la muerte de su madre y a la falta de apoyo de su propia comunidad eclesial; por eso buscó una iglesia con la cual “no tuviera vínculos familiares ni culturales”⁸. Explica ella que fue la única niña negra de su ciudad natal que contrajo la polio, y describe el modo inadecuado en que el sacerdote tocó su pierna al principio de su relación pastoral cuando “le hablé de mi desconcierto ante los tocamientos de mi padre durante el tiempo en que estuve hospitalizada a causa de la polio”⁹. (El abuso sexual de su padre se intensificó después de que ella volviera a casa, especialmente tras la muerte de su madre, que se produjo cuando ella tenía catorce años.) En el momento en que ella describe el doloroso recuerdo de su padre abusando de ella mientras estaba en el hospital, el clérigo perpetrador explota su vulnerabilidad, utilizándola como una oportunidad para su propia conducta abusiva.

Siendo ya universitaria acudió a este sacerdote, Patrick, en busca de consejo, insegura e inquieta por el hecho de experimentar sentimientos de atracción por un compañero de clase en una “pubertad demorada”. Ella describe cómo, “tras sentarse muy cerca de mí, me dijo que yo necesitaba expresar los sentimientos sexuales en un lugar seguro, con él. Empezó a besarme, riéndose de mi inexperiencia cuando yo no sabía qué hacer con su lengua dentro de mi boca. Aca-

⁸ “Et Al” (seudónimo), “Repairing the Damage of a Shepard”, en Nancy Werking Poling, *Victim to Survivor: Women Recovering from Clergy Sexual Abuse*, United Church Press, Cleveland (Ohio) 1999, p. 23.

⁹ *Ibid.*, p. 25.

lló toda oposición con la afirmación de que él sabía lo que era mejor para mí. Durante citas posteriores me enseñó cosas que debía evitar con los chicos si quería ser una buena chica cristiana”¹⁰. El perpetrador la intimida, coaccionándola de manera denigrante. Las cuestiones de género relacionadas con la sexualidad y su biografía concreta ayudan a llevar a cabo esta intimidación. La confusión de límites y la precariedad emocional que ella arrastraba debido al abuso cometido por su padre influyeron en ella para que buscara un “padre espiritual” de confianza en asuntos de sexualidad. Además, los mensajes sociales y religiosos marcados por el género, que enseñan a las mujeres a ser sumisas, especialmente a la autoridad masculina, también pueden contribuir a la capacidad del abusador para intimidarla.

Más tarde, durante su labor de recuperación, en el reconocimiento terapéutico de su cólera por el abuso, surgen cuestiones de raza. Dice ella: “Me hierve la sangre cuando lucho por entender qué rasgo mío indicaba que yo no cuestionaría su autoridad. ¿Le daba mi raza la seguridad de que mi revelación del abuso se pasaría por alto o no merecería ningún crédito?”¹¹. La necesidad de analizar el dinamismo racial en su experiencia de abuso sexual es una carga impuesta socialmente por una sociedad racista que incrementa su angustia. Condujo a una indagación acerca de si había algo en su propia identidad que permitía el trato abusivo que había recibido –y en caso de que lo hubiera, acerca de cómo funcionaba–. Su valía moral –su derecho a ser tratada con respeto y a recibir una atención pastoral digna de confianza– se ve disminuida por su (falta de) categoría racial/genérica.

Las cuestiones de raza también pueden ser una fuente de confianza que el perpetrador puede manipular. Un hombre acusó al rev. Maurice Blackwell de abusar sexualmente de él en Baltimore (Maryland) desde los 14 ó 15 años hasta que tuvo unos 26. El hombre recordaba su admiración inicial por el sacerdote: “Yo sentía siempre veneración por él, un auténtico sacerdote negro que simplemente era él mismo”¹². Se

¹⁰ *Ibid.*, p. 26.

¹¹ *Ibid.*, p. 35.

¹² Robert E. Pierre, “Haunted by Wounds of the Church; Man Describes Abuse by Maryland Priest, Anguish Afterward”, *Washington Post*, 3 de junio de 2002, A01. Blackwell fue tiroteado y herido en 2002 por Dontee Stokes, quien posteriormente fue juzgado por ello y absuelto principalmente debido a las pruebas relativas al abuso. Stokes se había quejado anteriormente a la archidiócesis de Baltimore de haber sido objeto de abusos sexuales en 1993, pero no se dio crédito a sus quejas, y Blackwell fue devuelto a su parroquia tras una suspensión de tres meses. Annie Gowen, “Priest shooting may not result in Jail time”, 18 de diciembre de 2002, B02.

encontró con Blackwell a finales de la década de los sesenta, un período de apoyo ampliamente divulgado al nacionalismo negro y al poder negro, especialmente en las colectividades negras de las ciudades del este, como Baltimore. Con su pose afro, colorida vestimenta africana y seguro de sí mismo, Blackwell era en apariencia un carismático modelo de conducta que mostraba una masculinidad negra que el chico admiraba. Este perpetrador lo rescataba de las palizas de unos padres físicamente abusivos y lo llevaba a pasar la noche a su seminario y posteriormente a las rectorías en las que estuvo destinado, donde abusó sexualmente de él con besos, caricias y sexo oral¹³. Los anhelos psicosociales de respeto y dignidad alimentados por una sociedad racista, así como unos padres abusivos, aumentaron la vulnerabilidad y el trauma en la experiencia de abuso sexual sufrida por este hombre a manos de un clérigo.

Los factores psicosociales en las reacciones institucionales

Los dinamismos psicosociales destructivos que forman parte de los episodios de abuso sexual de clérigos, y la angustia que sufre la persona objeto del abuso, se reproducen en las reacciones colectivas.

Como en otras formas de agresión y abuso sexual, en el abuso sexual cometido por clérigos el hecho de que algunas mujeres hayan sido víctimas ha desatado la discusión acerca del grado en que lo han sido. ¿Son ciertos casos de abuso sexual cometido por clérigos moralmente peores que otros porque ciertos supervivientes-víctimas de dicho abuso son más inocentes que otros? Algunos representantes de la Iglesia ven el abuso cometido por clérigos con mujeres como un acto moralmente menos depravado. El cardenal de Chicago Francis George comentaba que: "Hay diferencia entre un monstruo moral como Geoghan, que se aprovecha de niños pequeños y lo hace en serie, y alguien que, quizá bajo la influencia del alcohol, comete un desliz con una joven de 16 ó 17 años que corresponde a su afecto"¹⁴. [Geoghan fue un ave de rapiña protegido por la Iglesia mientras abusaba de muchos chicos en la archidiócesis de Boston.] De manera

¹³ Pierre, "Haunted by Wounds of the Church".

¹⁴ Alan Cooperman, "'One Strike' Plan for Ousting Priests Has Catholics Divided", *Washington Post*, 19 de mayo de 2002, A01ss. Véanse también: Kathy Shaw, Tomas Farragher y Matt Carroll, "Church Board Dismissed Accusations by Females", *The Boston Globe*, 7 de febrero de 2003; Robin Washington, "Critics of Vatican say girls forgotten: Ban on gay priests called off the mark", 7 de noviembre de 2002.

parecida, antes de su dimisión, el obispo Bernard Law comentó en el curso de una declaración como testigo en un pleito contra la archidiócesis de Boston que “hay una ‘diferencia cualitativa’ entre el abuso sexual de un clérigo cometido con un menor y con una mujer. Los abogados de Law interrumpieron el interrogatorio antes de que Law pudiera explicar la diferencia...”¹⁵. Afirmaciones como éstas hechas por dirigentes eclesiásticos, que esbozan una jerarquía moral para la valoración del abuso sexual de clérigos donde sólo los chicos menores de doce años son catalogados como verdaderamente inocentes, reproduce en el plano institucional la conducta traumatizante de los abusadores. Utiliza el género como una manera de desvalorizar moralmente la valía de ciertos supervivientes-víctimas, aprovechándose de su vulnerabilidad (el hecho de haber sido convertidos en víctimas por los clérigos), explotando su falta de poder, manteniendo de manera sádica el control y la autoridad que sirve a los intereses de los institucionalmente poderosos.

Ni siquiera cuando las mujeres se quejan de un abuso sexual que ocurrió cuando eran menores pueden tener la absoluta seguridad de ser tomadas en serio. Por ejemplo, cuando Anguella, que hoy tiene 60 años, se quejó a las autoridades de la diócesis californiana de Oakland a principios de la década de los noventa de que había sido violada por un sacerdote cuando tenía ocho años, fue sometida a un extenso examen psicológico. “¡A mí!”, dice ella con voz todavía cargada de incredulidad. ‘Pensaban que la loca era yo... Tal vez esté loca, pero si lo estoy, hay una buena razón para ello: lo que ellos me hicieron pasar’. Nada se hizo, dice ella, para consolarla ni para castigar al sacerdote”¹⁶. La situación de Anguella demuestra cómo las cuestiones psicológicas, o, más exactamente, la dimensión emocional herida, son utilizadas contra la persona objeto del abuso por los representantes institucionales que responden a su reclamación.

Al mismo tiempo, los diagnósticos psicológicos se han utilizado para proteger y rehabilitar en el cargo a clérigos perpetradores, poniendo de buen grado en peligro a quienes se encuentran bajo su autoridad pastoral. El padre John Calicott, que atendía a una iglesia de Chicago con 50.000 feligreses, fue apartado de su parroquia en

¹⁵ Stephen Kurkjian y Sacha Pfeiffer, “Woman’s Alleged Abuse By Priest ‘Personal’, Wrote Law: Alleged Assault ‘Personal’”, *The Boston Globe*, 15 de agosto de 2002, A1.

¹⁶ Jennifer Carnig, “Restoring Faith; Bay Area Clergy sexual abuse survivors work toward mutual healing”, *Oakland Tribune*, 29 de abril de 2002, Bay Area Living Section, 4.

1994 tras haber admitido la comisión de la “mala conducta sexual” que, según la queja de dos hombres, había tenido lugar cuando eran chicos encomendados a su cuidado pastoral. Se le envió a recibir tratamiento psiquiátrico y a continuación, en 1995, fue restituido a sus deberes parroquiales, entre los que se encontraba la enseñanza en “la mayor escuela católica afro-americana de enseñanza primaria” de los EE.UU. Al explicar su decisión de devolver a Calicott a su destino pastoral, el arzobispo Bernardin indicó, según se dice, que “los médicos había llegado a la conclusión de que su conducta no era ‘expresión de un trastorno psicológico fundamental’”. Además, Bernardin señaló que su feligresía estaba a favor de su regreso¹⁷. En una entrevista realizada en 2002, Calicott, que es afroamericano, explica: “A veces pienso que en la colectividad negra, debido a que hemos sido una colectividad oprimida, existe una mejor comprensión de que todos somos pecadores, de que la gente falla, de que las situaciones son sumamente complejas”. Su referencia a la opresión de los negros hace las veces de insidioso llamamiento a la lealtad racial de grupo para justificar la aceptación de su conducta (¿a expensas de las personas convertidas en víctimas con su abuso?). Según la afirmación de Calicott, si yo fuera una persona negra de la que él había abusado (o cualquier persona negra) y discrepara de él, estaría rompiendo con las maneras comunes en que “nuestra colectividad” comprende las cosas. Estaría refutando la experiencia de opresión de nuestra colectividad que, casualmente, sirve para justificar el que a él se le proteja de la imputación –con todas las consecuencias y en su calidad de clérigo perpetrador de una mala conducta sexual– de su responsabilidad por su traición de la confianza en él depositada, su abuso de poder y los daños infligidos por él a unos niños. (La colectividad negra podría perdonarlo si hubiera cumplido una pena de cárcel.) Además, la opresión puede haber distorsionado las expectativas de los negros para que éstos acepten y perdonen los malos tratos de maneras autodestructivas a las que se debe resistir. La aserción con la que Calicott se justifica también hace hincapié en la noción teológica del perdón de los pecados. Utiliza su autoridad clerical como maestro y pastor para alinear la aceptación de su conducta, sin más consecuencias, con la expresión de la fe cristiana. Las cuestiones de racismo y la idea misma de trastorno psicológico son manipuladas por los dirigentes institucionales para generar una negación sistemática de que se haya hecho daño importante alguno a quienes han sido objeto de abuso. Como psiquiatra, Richard Sipes escribe: “Se puede reclutar a la psiquiatría y la psicología para defender un sistema cleri-

¹⁷ Alan Cooperman, “‘One Strike’ Plan for Priests Has Catholics Divided”.

cal. La Iglesia no florecerá reclutando profesiones para que le ayuden a evitar cuestiones básicas que toleran y perpetúan el abuso”¹⁸.

Existen posibilidades de emancipación para los supervivientes-víctimas del abuso sexual de clérigos cuando se ponen de manifiesto los factores psicosociales que inducen y nutren el abuso. Los supervivientes-víctimas tal vez sean capaces de vislumbrar algunos de los modos en que tales factores los “disponen” para la angustia durante el abuso sexual y después de él. Un análisis de ese proceso nos implica a todos los miembros de la sociedad más amplia en el abuso sexual. Nuestras nociones dominantes de género y raza/etnia, entre otras categorías sociales que cuentan con apoyo institucional y se articulan en modos de actuación, contribuyen a perpetuar el abuso sexual por parte de clérigos, intensificando el trauma de los supervivientes-víctimas. Si se quiere mitigar dicho trauma e impedir que se siga generando, limitarse a culpar a los correspondientes clérigos perpetradores “enfermos”, utilizar la homosexualidad como chivo expiatorio, los llamamientos al perdón cristiano y a la unidad racial de los negros, hacer caso omiso de las mujeres supervivientes-víctimas o echarles la culpa a ellas, cualquier vinculación de la autoridad moral con la masculinidad... representan ejemplos de una corrupción sistémica de la que habrá que deshacerse con reacciones institucionales cristianas ante el abuso sexual de clérigos. Un problema como el abuso sexual de clérigos, sustentado social e institucionalmente, sólo se puede resolver social e institucionalmente.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

¹⁸ A. Richard Sipes, “The Problem of Prevention in Clergy Sexual Abuse”, en Thomas G. Plante (ed.), *Bless Me Father For I Have Sinned*, p. 119.

2. PLANTEAMIENTOS DESDE LA TEOLOGÍA BÍBLICA, HISTÓRICA Y SISTEMÁTICA

LA VIOLENCIA SEXUAL CONTRA LOS NIÑOS EN LA BIBLIA

La violencia

En los textos bíblicos se encuentra un amplio espectro de pasajes que tienen por objeto, con frecuencia casi ocasionalmente, el tema de la violencia. La violencia *contra los niños* aparece en la Biblia Hebrea en unos doscientos textos, de los cuales cincuenta proceden de los escritos deuterocanónicos del Antiguo Testamento y unos pocos del Nuevo Testamento¹.

El tema de la “violencia contra los niños” acaba en el Nuevo Testamento, un aspecto que tiene mucho que ver con el rechazo frontal de Jesús a la violencia y con su alta estima hacia los niños. En aquellos pasajes en los que el Nuevo Testamento habla de acontecimientos belicosos, la “violencia contra los niños” se presenta de forma clásica; compárese la lamentación apocalíptica de Jesús por las mujeres que están embarazadas o han dado a luz (Mc 13,17 par.) con 2 Re 8,12 y Os 14,1. Pero el texto fundamental del Nuevo Testamento

* ANDREAS MICHEL. Estudió Teología católica e Historia en Friburgo, Jerusalén y Tubinga. En 1996 se doctoró en Teología católica y en 2003 obtuvo la habilitación para enseñar Antiguo Testamento en la Facultad de Teología Católica de la Universidad Eberhard Karl de Tubinga. Es catedrático en la Universidad Johannes Gutenberg de Maguncia.

Dirección: FB 01, Katholische Theologie, Seminar für Altes Testament, Universität Mainz, D-55099 Mainz (Alemania). Correo electrónico: amichel@mail.uni-mainz.de

¹ Cf. Andreas Michel, *Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament* (FAT 37), Tubinga 2003, pp. 31-65.

mento en el que alcanza su clímax y *cumbre* el tema de la violencia contra los niños se encuentra en el episodio de la matanza de los belenitas en Mt 2,16ss. La valoración negativa de este exceso de violencia constituye una clave hermenéutica sobre el tema de la violencia y los niños en el comienzo del Nuevo Testamento.

La violencia contra los niños emerge prioritariamente en el contexto de descripciones de guerras o de amenazas de guerra, respectivamente; la mayoría de las veces aparece como violencia humana brutal y mortal. Los seres humanos son víctimas de la fuerza de las armas, el canibalismo, la cautividad, la esclavitud y las extinciones de dinastías. En casos particulares, los textos aluden a la matanza de los primogénitos egipcios e informan del fenómeno del “sacrificio de niños” a la divinidad. La violencia social, familiar y estructural se muestra en el abandono de las niñas recién nacidas, en quienes se ven esclavizados por las deudas familiares o por haberse quedado huérfanos, así como también en las prácticas educativas que, desde una perspectiva moderna, consideraríamos brutales. En este conglomerado formado por la violencia que amenazaba la vida de los niños, que refleja la realidad social de la época en la que surgieron los textos, la violencia *sexual* contra los niños juega, más bien, *un papel marginal*.

Los niños

Esta opinión depende también de cómo comprendamos el término “niño” en el contexto bíblico y, especialmente, en el del antiguo Oriente, y de cómo identifiquemos a los “niños” en la Biblia². Ya el mismo vocabulario da muestras de la dificultad de determinar la edad del sujeto: Son inequívocas las pruebas documentales en las que aparecen los términos “niño pequeño”/“niño de pecho”. Todas las otras palabras utilizadas para decir “niño” entrañan alguna ambigüedad. En primer lugar, aparecen, en parte también, como descripción del linaje o la descendencia, e indican, por tanto, la sucesión de generaciones (“hijo”, “hija”, “descendiente”). En otras ocasiones no especifican la edad y pueden referirse incluso a adultos o, en todo caso, a adolescentes (“niño”, “muchacho”, “muchacha”). Otros son términos técnicos del ámbito jurídico social (“una joven”, “una muchacha”). Veamos un ejemplo: Am 2,7 se queja enérgicamente porque “un hombre y su padre se dirigen a la misma muchacha (*na^ara*)”, es decir, se acuestan

² Para el vocabulario sobre la infancia en el Antiguo Testamento, cf. Michel, *Gott und Gewalt*, pp. 21-27.

con ella. Pero con ello no se refiere al abuso de una muchacha en el período previo a su pubertad, sino que se trata de una “muchacha (*na^ara*)” en el sentido técnico, jurídico-social, de una criada dependiente, de edad incierta, que pertenece a la familia³. Nos movemos en un ambiente histórico y social *previo* al descubrimiento moderno del concepto de infancia⁴. El intento de medir a la Biblia con el concepto acuñado en la modernidad de infancia o juventud, respectivamente, conduce al anacronismo, cuando no a la tendencia colonialista cultural. En una cultura agrícola, la “infancia” difícilmente se ve como algo independiente de la casa y el trabajo, apenas se conoce el aprendizaje y la formación fuera de la familia, y, por estas razones, los niños, desde muy pronto, desde el período previo a la pubertad, se integran en el proceso de producción familiar. Se trata de una realidad que es completamente diferente a la situación moderna acomodada en la que vivimos los habitantes del rico norte. Es dudoso hasta qué punto se puede hablar en general de “infancia” cuando, por un lado, la edad del matrimonio, especialmente para las chicas, se fijaba prácticamente en la pubertad, pero la dependencia jurídica y social del padre, en el caso de que no se casara, también podía extenderse mucho más allá de los 18 años que hoy están vigentes en nuestra sociedad.

Violencia sexual contra los niños y *abuso*

En las traducciones alemanas de la Biblia no se encuentran la palabra “sexo” o “sexual”. La palabra “abuso”, que tanto utilizamos actualmente, no tiene lugar alguno en la Biblia de Lutero en relación con acciones sexuales, y en la traducción estandarizada sólo se encuentra en Jue 19,25, Ez 16,15.25 y 22,10.11. Francamente, una rápida búsqueda del término polivalente “abuso” o “abusador” en las traducciones inglesas o francesas termina en un resultado grotesco. La *Revised Standard Version* pide a sus lectores y lectoras que en Lc 6,28 lean: “benedicid a quienes os maldicen, pedid por quienes abusan de vosotros”. La *Traduction Oecuménique de la Bible* presenta a Yahvé Dios como “abusador” de su pueblo: “Señor Dios, cómo has abusado de este pueblo y de Jerusalén” (Jr 4,10); desde luego la siguiente expresión “diciendo” clarifica que se trata solamente de un “estupro verbal” (¡comparable con Jr 20,7!).

³ Sobre este asunto, cf. Jörg Jeremias, *Der Prophet Amos* (ATD 24,2), Gotinga 1995, pp. 22-23.

⁴ Sobre este asunto es fundamental la obra de Philippe Ariès, *Geschichte der Kindheit*, Múnich ¹²1988 (edición francesa de 1960).

La mirada a las tres palabras que nos han servido de títulos, “violencia”, “niños” y “(abuso) sexual”, exige que seamos cautos con la heurística de los casos y nos pide una reflexión crítica, dado el caso, sobre las opiniones anacrónicas como las razones de fondo de las traducciones, con las que, mediante la traducción, no se logra –como en el mencionado ejemplo de Lc 6,28– resolver problemas que no están presentes en el texto original. Junto a la pregunta “¿se refiere el texto realmente a los niños?”, deben plantearse, además, las siguientes: ¿Se trata simplemente de fenómenos histórico-sociales que aparecen de pasada en el texto sin ser comentados? ¿Se hacen juicios de valor en relación con la exposición? En el caso de así sea, ¿está esta valoración negativa en línea con nuestra visión contemporánea o se trata de puntos de vista completamente diferentes?

¿Abuso sexual de chicos?

La violencia sexual contra chicos o jóvenes varones aparece, ciertamente, en 1 Mac 2,46 con la imposición de la circuncisión explícitamente violenta a los niños varones de Israel bajo el mandato de Matafías, el padre de los Macabeos, aunque en este caso no se trata de un abuso sexual, sino, más bien, de una expresión de violencia religiosa.

Las acciones sexuales con niños se perciben claramente en 1 Cor 6,9, donde se polemiza⁵ contra los *malakoi*, “afeminados”, una palabra que remite al ámbito de la pederastia griega⁶. El contexto –al igual que el siguiente término *arsenokoitai* (hombres que tienen relaciones sexuales con hombres)– no nos permite realmente saber a qué comportamiento se refiere el término “afeminados” o si estaba relacionado con la violencia física o psíquica⁷.

⁵ Sobre este texto, cf. Frank-Lothar Hossfeld, “Gottes Heiligkeit und die Sexualität des Menschen – alttestamentliche Hintergründe zur Position des Paulus in 1 Kor 5-7”, en Marlis Gielen y Joachim Kügler (eds.), *Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz* (Gedenkschrift für Helmut Merklein), Stuttgart 2003, pp. 83-95, aquí pp. 84s.

⁶ Sobre la pederastia en la Grecia antigua (entre los 12 y los 18 años, ¡no por debajo de esta edad!), cf. *Der Neue Pauly* 9 (2000) 139-141, “Päderastie”.

⁷ Cf. Hossfeld, *Gottes Heiligkeit*, p. 85, nota 9. La habitual interpretación que se hace inflexiblemente en las traducciones alemanas del término *arsenokoitai* como “violadores” (también en 1 Tim 1,10) no está justificada; las traducciones inglesas piensan, con más acierto, que se trata de prácticas homosexuales.

El antiguo Oriente no tiene una visión uniforme sobre la pederastia y –a diferencia del ámbito griego– se trata de una imagen espectral. El “Diálogo de amor” mejor conservado de la literatura de la antigua Babilonia (de finales del III milenio o, lo más tardar, de mediados del II) puede decir sin forzarlo: “Otórgame respeto, halago y una relación permanente con mi chico” (TUAT II,5,744). Si esta traducción discutida es cierta, por el contrario, la Enseñanza egipcia de Ptahotep (de finales del III milenio) previene contra las prácticas de la pederastia: “No duermas con un niño tierno, pues no conoces la resistencia contra el esperma que procede de su miembro” (TUAT II,2,213). En el derecho hitita (de mediados del II milenio) se dice: “Es un delito que un hombre peque con un/su hijo” (TUAT I,1,122).

Aunque en la literatura del Próximo Oriente antiguo encontramos, sólo esporádicamente, algunos textos que tratan de la pederastia, no obstante, resulta sorprendente que no hallemos su prohibición en el Antiguo Testamento. De todos modos, debido a esta ausencia, hasta nuestros días no se ha cerrado aún la cuestión de si la pederastia era habitual y estaba permitida en tiempos veterotestamentarios. En la discusión, que haremos más adelante, sobre la falta de una prohibición del incesto con la hija en Lv 18 parece apoyarse una prueba documental contraria.

Al igual que en el ámbito del Próximo Oriente antiguo, encontramos pruebas documentales sobre la prostitución femenina y masculina. Resulta claramente evidente en Dt 23,19, donde se habla del “salario de las prostitutas” y del “dinero de los perros”⁸. La cuestión de si, y hasta qué punto, bajo estas relaciones basadas en el negocio se incluía la modalidad de la pederastia⁹, no puede clarificarse dadas las pobres fuentes veterotestamentarias de que disponemos. Desde el punto de vista socio-histórico, es dudosa la relación de la “prostitución sagrada”, mencionada en Dt 23,18; 1 Re 14,22; 15,12; 22,47; 2 Re 23,7 y Os 4,14, con prácticas sexuales de tipo ritual, y su posible relación con “niños” es incierta. Tampoco es segura la traducción que encontramos en la edición estándar de la Biblia de Lutero del término

⁸ Sobre la interpretación de Dt 28,(18-)19, cf. Christian Frevel, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion*, 2 vols. (BBB 94), Weinheim 1995, pp. 643ss, especialmente, pp. 647-648.

⁹ Para una visión más amplia y extensa del fenómeno de la homosexualidad en su conjunto, cf. Martti Nissinen, *Homoeotericism in the Biblical World. A Historical Perspective*, Minneapolis 1998; y, más de tipo general, Volkert Haas, *Babylonischer Liebesgarten. Erotik und Sexualität im Alten Orient*, München 1999.

“chicos de placer” en Job 36,14¹⁰. Los testimonios bíblicos reprobaban expresamente, según el contexto, este tipo de comportamiento con jóvenes y chicos, pero, sin embargo, no hablan del tema de la violencia.

Gn 39 sí nos presenta un caso de violencia e intento de abuso sexual, reprobado mediante el relato, del esclavo José por la mujer de Putifar. Sin embargo, lo que se dice en Gn 39,4, “él [Putifar] nombró [a José] administrador de su casa, confiándole todo cuanto tenía”, implica que no podemos imaginar que José fuera un “jovencito”¹¹. En efecto, en el texto sólo tiene relevancia el hecho de la diferencia social entre esclavo y dueña, y, lógicamente, la diferencia sexual.

El abuso sexual de las chicas: La violación

No hay ningún texto bíblico que trate expresamente de las relaciones sexuales con chicas de una edad anterior a la pubertad. Todos los textos en los que las mujeres son objeto de abuso, en su mayor parte violadas, sugieren incluso lo contrario; se trata de chicas jóvenes que han alcanzado la madurez sexual, es decir, que se encuentran en edad casadera, según los parámetros bíblicos, sin que siempre se diga explícitamente. Los textos o sus autores no están interesados en la cuestión de la edad, con toda probabilidad porque dan por supuesto, sencillamente, la madurez sexual de las mencionadas chicas o jovencitas como “un caso normal”. Además, en casi todos estos textos se utiliza el término técnico *betul*, que se refiere a una chica que ha alcanzado su madurez sexual y que sigue dependiendo jurídica y socialmente de su padre¹². Este término, para nosotros relevante, se encuentra en Ex 22,15-16; Dt 22,23-29; Jue 19,24; 2 Sm 13,2; 1 Re 1,2; Est 2,2-3 y Lam 5,11. Todos estos textos bíblicos no están interesados por la edad concreta de las víctimas, sino por el status jurídico-social de la mujer y, sobre todo, si sigue dependiendo del padre o ya depende del marido. Con un ejemplo quedará claro. Para el texto, el autor o el lector implícito de 2 Sm 13 no tiene ninguna importancia que la hermanastra Tamar, que ha sido objeto de violación y abuso, y que se describe como una *betul*, tenga catorce o veintiún años. Lo relevante es que Amnón irrumpe violentamente en el ámbito de

¹⁰ Sobre Job 36,14, cf. Frevel, *Aschera*, pp. 709ss.

¹¹ En contra de Irntraud Fischer, “Ubre Lust und Last, Kinder su haben. Soziale, genealogische und theologische Aspekte in der Literatur Alt-Israels”, *JBTh* 17 (2002) 55-82, aquí p. 63.

¹² Cf. Ilse Müllner, *Gewalt im Hause Davids. Die Erzählung von Tamar und Amnon (2 Sam 13,1-22)*, HBS 13, Friburgo 1997, pp. 203-205.

poder de su padre, que se extiende hasta su hija soltera Tamar. Sin embargo, es posible –en este caso mucho mejor que el que se nos cuenta en Gn 34 (la violación de Dina)– que podamos entender 2 Sm 13 como un relato que trata del abuso de una menor, pues éste encaja con el paradigma formado por el autor del hecho y la víctima. Amnón procede del ámbito social más cercano, el familiar. Además, se acoplan al caso las directrices de Absalón sobre guardar silencio (v. 20): “No hables de ello, hermana mía, pues se trata de tu hermano”. También, se coloca a la víctima de forma compacta en su status (hermana) bajo los dos (!) hermanos, incrementando así su condición de víctima. Sin embargo, no obstante las categorías rectoras patriarcales que dominan el conjunto, el relato desacredita claramente la violación o el abuso de Tamar y coloca a la víctima en el centro de la empatía del lector. Este hecho cometido por Amnón justifica, incluso, que sea asesinado, como se nos contará posteriormente (2 Sm 13,32).

La violación y el abuso de un menor, en el sentido moderno, que, dado el caso, se incluye en ella, se castiga en la normativa de Dt 22,23-29. La regulación de Dt 22,28-29 pone así de relieve –en contraposición con Ex 22,15-16– la no conformidad de la joven (*betul*) y, por consiguiente, su carácter violento. Además del caos que viene tras la guerra, Lamentaciones (5,11) se queja de la violación “de las doncellas en las ciudades de Judá”; entre éstas podrían hallarse también las “chicas menores de edad”. Con toda razón, es comprensible que estos sucesos susciten la queja ante Dios.

En cambio, en 1 Re 1,1-4 y Est 2 encontramos otras formas “más leves” de violencia sexual que no son objeto de una queja, pues se trata de una violencia limitada o legitimada por relaciones parecidas a las del matrimonio. Est 2 no trata de la violencia sexual o sexualizada a la que se somete a las “jóvenes”, ni lo pretende, ni mucho menos lo condena. El texto no se pregunta por la voluntad de las víctimas. En efecto, con sus maravillosas comitivas, Est 2 no está tan alejado de los modernos concursos para elegir a una miss. Más grave que 2 Sm 13 es el texto de Jue 19 (con la caracterización de *betul*) y, también, Gn 19, donde no aparece el término *betul*. En Gn 19 solamente se constata negativamente que las dos hijas de Lot “no habían conocido a ningún hombre”, pero nada se nos dice sobre su edad. Si leemos Gn 19 a partir de Jue 19, podría tratarse, igualmente, de jóvenes que habían pasado ya la pubertad. También, el narrador apenas deja pasar tiempo tras la estancia en Soar (Gn 19,30) y la narración de 19,30-38, donde se nos presenta a las dos hijas con edad para tener hijos. Por consiguiente, Lot no ofrece a los hombres de Sodoma

que abusen de una chicas menores de edad, aun cuando hemos de reconocer que esta diferenciación refleja más bien nuestro interés que el del texto, su autor o su lector implícito. Comparados con 2 Sm 13, Jue 19 y Gn 19 son mucho más graves desde la perspectiva de su mensaje ético-moral. En ambos casos, las hijas se encuentran bajo el brutal dominio del padre, quien, en la ponderación de la bondad entre el derecho de hospitalidad y la validez cuestionada de su propia (!) hija, se decide a favor del varón hospedado (en Jue 19: *solamente* a favor del huésped varón!) y *en contra* de su hija. En ambos casos *no* se trata, por tanto, del abuso de la(s) hija(s), no obstante la violación múltiple de la concubina del levita en Jue 19 (¿es mayor de edad según nuestra visión moderna?). Además, los textos de Gn 19 y Jue 19 no se abordan desde la perspectiva subjetiva de la víctima (potencial) (a diferencia de 2 Sm 13). Pero, de todos modos, es evidente que se trata de ofrecer la hija o las hijas como un mal menor para evitar la vulneración del derecho de hospitalidad.

En una hermenéutica de la sospecha podríamos leer también todo el capítulo de Gn 19 como un abuso incestuoso cometido por el padre. Lot, que considera a sus hijas casi como una propiedad, facilitando de este modo la relación sexual (19,7), aísla a sus hijas del mundo exterior (19,30). El narrador androcéntrico desplaza el deseo sexual del padre a las hijas (19,31)¹³. A decir verdad, esta interpretación desconoce la intención narrativa de Gn 19, pero nos sensibiliza sobre las erróneas consecuencias que tales textos tienen en la historia. De hecho, Gn 19 ha sido utilizado por los padres que han abusado de sus hijas como una legitimación religiosa de su acción¹⁴.

Rapto de muchachas, esclavitud, esclavitud por deudas: ¿Hace el abuso más dependiente a quien lo sufre?

De forma singular lo formula Nm 31,17-18 en el contexto de la guerra contra Madián: “Pero dejad con vida para vosotros a todo el contingente de entre las mujeres que no hayan dormido con varón”. La expresión “contingente de entre las mujeres” se refiere a las “niñas

¹³ Cf. Elke Seifert, *Tochter und Vater im Alten Testament. Eine ideologiekritische Untersuchung zur Verfügungsgewalt von Vätern über ihre Töchter*, Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 9, Neukirchen-Vluyn, pp. 82-86.175-178. 184-185.

¹⁴ Un testimonio pertinente se encuentra, p. ej., en Carol A. J. Adams et al. (eds.), *Violence against Women and Children. A Christian Theological Sourcebook*, Nueva York 1995.

y, también, a las jovencitas (en el sentido de *betul*), como también a chicas en otros sentidos (cf., también, Nm 31,9). Sobre todo, de forma alarmante, no se especifica cuál es el límite de edad al que se alude con el término “niña pequeña”. Su ausencia, la evidente connotación sexual (“que no hayan dormido con varón”) conjuntamente con la expresión “para vosotros”, indicando con ello que se trata de una orden *positiva* o una autorización dada por Moisés, caracteriza al versículo como manifiestamente duro en relación con la violencia sexual contra los niños. Es verdad que podemos consolarnos diciendo que esta promulgación representaba un mal menor para las *mismas* víctimas, pues quedaban libres de la masacre que aguardaba a quienes no eran mujeres jóvenes ni tampoco eran niños ni niñas. No obstante, sigue siendo insoportablemente oscuro el tema del “por qué” y “cuándo” sobre la edad de las chicas¹⁵. El relato de la guerra y el rapto de muchachas en Jue 21 está narrado de forma más suave. En primer lugar, el relato (Jue 21,12) trata de las “muchachas” (*betul*) en relación con la campaña contra Yabés de Galaad. En segundo lugar, resulta evidente, también en el caso del rapto de las muchachas de Siló, que las mujeres raptadas pasaban a tener la posición de esposas (Jue 21,7.14.16.18). De igual modo, las otras breves noticias que hallamos en la Biblia sobre capturas, raptos y esclavización de “mujeres y niños”, etc., podrían tener implícita la connotación de violencia sexual, aunque no se exprese explícitamente¹⁶. En Dt 21,10-14 encontramos una cierta humanización de la praxis israelita, al presentar las condiciones requeridas para desposarse con una prisionera de guerra. 2 Re 5 (especialmente, 5,2 y todo el contexto) muestra que el destino de una chica joven (!) raptada también podría verse libre de la violencia sexual (narrada).

Una parecida humanización del destino de una *chica esclavizada para saldar una deuda*, se encuentra en Ex 21,7-11, donde las relaciones sexuales se presentan como un derecho, no como una amenaza, de la esclava, conjuntamente con el alimento y el vestido (cf. Ex 21,10). En Neh 5,5 suena otro tono diferente. Con frecuencia se ha interpretado como referido a unas “hijas” esclavizadas que ya habían sido víctimas de la violencia sexual. Pero la lógica del texto podría

¹⁵ Martin Noth, *Das 4. Buch Mose. Numeri* (ATD 7), 1966, piensa tranquilizadamente (?) que debe referirse a las “concubinas” y “esclavas” madianitas. Pero si prescindimos de la connotación sexual, nos deberíamos preguntar por qué no se podría también haber esclavizado a los chiquillos madianitas.

¹⁶ Cf., en particular, Gn 34,29; Nm 14,3.31; 31,9; Dt 1,39; 20,14; 28,32.41; 1 Sm 30,2.3.19; Jr 6,11; 2 Cr 28,8; 20,9; 1 Mac 1,32; 5,13; 8,10; 2 Mac 5,14.24; Jdt 4,12; 16,4.

conducirnos a otro significado: La situación económica es tan dura “que nos vemos obligados a vender a nuestros hijos e hijas para pagar nuestras deudas; ciertamente, algunas de nuestras hijas tuvieron que ser vendidas”. Así pues, el contraste entre las dos partes no reside en la venta, por un lado, y el abuso, por otro, sino entre la venta obligada de *todos* (niños y niñas) y la venta ya realizada de *unas pocas hijas*; por ello se oculta decentemente el papel de los padres mediante el verbo en pasiva de la segunda oración. Las connotaciones sexuales no ocupan el primer plano en Neh 5,5; de todos modos, nada se dice expresamente sobre la edad de las “hijas”¹⁷.

¿Incesto con la propia hija?

El debate sobre el tema del abuso en el Antiguo Testamento se dirige, en particular, a la ausencia de una prohibición del incesto con la hija en Lv 19,7-16¹⁸.

Tampoco se encuentra esta prohibición en las legislaciones de los pueblos vecinos, salvo en el código de Hammurabi § 154: “Si un individuo conoce (sexualmente) a su hija, debe ser expulsado de la ciudad” (TUAT I,1,61), y en el derecho hitita: “Si un hombre peca con su propia madre, comete un delito. Si un hombre peca con su hija, comete un delito. Si hombre peca con su hijo, comete un delito” (TUAT I,1,121s)¹⁹.

Dijimos más arriba que la ausencia explícita de esta prohibición en el Antiguo Testamento no indica que estuviera permitido el incesto entre padre e hija²⁰. De todos modos, Lv 18 se refiere, respectivamente al menos, a las mujeres jóvenes, no a las niñas. Por lo demás, a mí me parece altamente plausible que Lv 18,7-16 no nombre a las hijas, por-

¹⁷ Sobre otros textos que tratan del tema de la esclavización de los *niños* a causa de las deudas, cf., especialmente, 2 Re 4,1; Jl 4,3 (!); Miq 2,9.

¹⁸ Cf., p. ej., Friedrich Fechter, *Die Familie in der Nachexilszeit. Untersuchungen zur Bedeutung der Verwandtschaft in ausgewählten Texten des Alten Testaments* (BZAW 264), Berlin – Nueva York 1998, pp. 177-187.

¹⁹ Sobre el tema del incesto en el antiguo Oriente, cf., especialmente, Sophie Lafont, *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité Orientale. Contribution à l'étude du droit penal au Proche-Orient ancien* (OBO 165), Friburgo – Gotinga 1999, pp. 173-236.

²⁰ Una opinión diferente encontramos en Lafont, *Femmes*, p. 184, donde dice: “Se sigue, en consecuencia, que aquellos casos que la ley no prohibía se consideraban lícitos”.

que este catálogo trata de la vulneración de los derechos *de otros hombres*. Lógicamente, en éste no tiene lugar alguno la prohibición de cometer incesto con la propia hija; diferente es el caso de los nietos (de aquí que se mencionen en Lv 10,10). Además, el catálogo de los incestos está enmarcado entre las normas de Lv 18,6 y Lv 18,17a. En cuanto norma fundamental, Lv 18,6 prohíbe también el contacto sexual con la hija (compárese Lv 18,6 con Lv 21,2). Lv 18,17a prohíbe así expresamente la relación sexual con una mujer y su hija, que, por otra parte, a diferencia del caso del v. 18, se limita a la duración de la vida de la mujer (cf., también, Lv 20,14). El texto canónico es suficientemente claro, por tanto, con respecto a la condena del incesto con la hija. Sobre los primeros niveles literarios del catálogo de los incestos, en los que habría desaparecido la prohibición del incesto con la hija y sus razones, sólo nos cabe la mera especulación.

En el nivel del Pentateuco hay que colocar, además, Dt 22,13-21 junto a Lv 18: La deshonra de una mujer que no llega virgen al matrimonio recae sobre la “casa del padre” (v. 21). Pero las piedras que le provocan la muerte solamente caen sobre la hija.

Conclusión

Al analizar la Biblia difícilmente podemos pasar por alto el anacronismo con respecto al tema de la “violencia” y los “niños”. Los textos bíblicos carecen, en gran parte, de la percepción de los niños como sujetos de derecho y protagonistas de su propio desarrollo, al igual que desconocen el derecho de protección del individuo. Excepto, tal vez, implícitamente, el texto de Nm 31,17, no encontramos ninguna prueba documental sobre la violencia sexual contra los niños de edad anterior a la pubertad. La violencia sexual contra las chicas de edad posterior a la pubertad se reprueba en la mayoría de los casos o se considera como un mal, sobre todo para el interés de los hombres afectados, especialmente el padre. Las mujeres pueden ser doblemente victimizadas (Dt 22,21), pero también encontramos afirmaciones que muestran cierta empatía hacia ellas (2 Sm 13). La Biblia es cautelosa con respecto a los términos que utiliza y no está interesada en una representación profusa de los hechos. La violencia sexual contra los niños permanece en el nivel de la violencia humana. En conclusión: Hay que dejar constancia explícita de que en ningún caso se presenta a Dios como alguien que abusa de los niños.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

LA VIOLENCIA SEXUAL CONTRA LOS NIÑOS: UNA VIOLACIÓN DE LA FUNDAMENTAL PROTECCIÓN CRISTIANA SOBRE LOS NIÑOS

U

na institución religiosa como la Iglesia, que se presenta con una alta reivindicación moral, precisamente en el ámbito de la sexualidad, no debería sorprenderse de que se convierta en objeto de ataque cuando entre sus propias filas se producen con gran abundancia pecados de carácter sexual. Sería inconcebible que un sacerdote fuera culpable de este comportamiento. Con estas palabras, Wunibald Müller, que es especialista en psicología pastoral católica, pone en su sitio, en relación con los sacerdotes que atraviesan una crisis, el abuso sexual de niños cometido por sus pastores en el gran contexto de la violencia corpóreo-espiritual contra los pequeños¹.

* HUBERTUS LUTTERBACH. Nació en 1961. Se doctoró en Teología en 1991. Consiguió la habilitación en Historia de la Iglesia en 1997. Ha residido durante varios años en los EE.UU. Desde el año 2000 es profesor de Historia del cristianismo y de la cultura en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Essen.

Entre sus últimas obras destacamos: *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts* (Archiv für Kulturgeschichte. Beihefte 43), Böhlau, Colonia-Weimar 1999; *Religion und Terror. Stimmen zum 11. September 2001 aus Christentum, Islam und Judentum*, ed. de Hubertus Lutterbach y Jürgen Manemann, Aschendorff, Münster 2002; *Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals*, Herder, Friburgo-Basilea-Viena 2003.

Dirección: Fachbereich Kath. Theologie, Universidad de Essen, Universitätsstr. 12, 45141 Essen (Alemania). Correo electrónico: hu.lu@gmx.de

¹ Wunibald Müller, "Sexueller Mißbrauch Minderjähriger in der Kirche. Pastoraltheologische und pastoralpsychologische Aspekte und Konsequenzen", en J. Stephen y Wunibald Müller (eds.), *Sexueller Mißbrauch Minderjähriger in der Kirche. Psychologische, seelsorgliche und institutionelle Aspekte*, Mainz 1996, pp. 173-194, aquí p. 173.

Como nunca antes, la Iglesia católica romana ha ocupado durante los dos últimos años los titulares de los periódicos porque, en sus filas, algunos sacerdotes que desarrollan su servicio espiritual abusan o han abusado sexualmente de los niños en el marco de su actividad pastoral. En los Estados Unidos de América son cientos los sacerdotes y religiosos que están en el ojo de la crítica y deben prepararse para que se les investigue judicialmente y, en su caso, ser procesados. Estos sucesos han llegado a provocar incluso la dimisión de obispos.

La urgencia de este problema es tan claramente evidente que el papa Juan Pablo II manifestó su profundo dolor nada más conocerse el asunto y condenó a los autores de estos delitos con enérgicas palabras: "El abuso de niños es un grave síntoma de una crisis que no sólo afecta a la Iglesia sino al conjunto de la sociedad. Se trata de una profundísima crisis de la moral sexual e incluso de las relaciones humanas y de sus fundamentos. Las víctimas son las familias y los hijos". Posteriormente, sigue diciendo con la mirada puesta en los pecados sexuales del clero americano: "Todos deben saber que no hay lugar alguno en el sacerdocio o en la vida consagrada para quienes hacen daño (en el sentido sexual) a los niños. Deben saber que los obispos y los sacerdotes están obligados a cumplir totalmente todas las exigencias de la verdad cristiana sobre la moral sexual; una verdad que es decisiva tanto para la renovación del sacerdocio como también para la renovación del matrimonio y la vida familiar"².

Resulta significativo que se siga concentrando la atención en los comunicados oficiales de la Iglesia así como en el eco que el asunto ha tenido en los medios hasta el día de hoy³, en particular los actuales casos de abuso de menores, sin que en ningún momento nadie se haya preguntado, con perspectiva histórica, qué papel ha jugado la protección de los niños con respecto a la violencia sexual en los siglos pasados⁴. Esta perspectiva, que también falta en la reunión que los obispos norteamericanos tuvieron en Roma el mes de junio de 2002 (en gran parte, por lo demás, también en las resoluciones de la

² http://www.vatican.va/roman_curia/cardinals/documents/rc_cardinals_20020424_fina..., 29 de abril de 2002 (traducción propia del autor del documento original en inglés).

³ Verena Mosen, "Verschweigen, Verleugnen, Vertuschen. Die Behinderung der UN-Kinderrechtskonvention durch das katholische Kirchenrecht bei sexuellem Missbrauch von Kinder", *Frankfurter Rundschau*, 6 de enero de 2004, p. 9.

⁴ Sobre la tradición cristiana de la protección de los niños, cf. el estudio más amplio de Hubertus Lutterbach, *Gotteskindschaft. Kultur- und Sozialgeschichte eines christlichen Ideals*, Friburgo-Basilea-Viena 2003, pp. 165-256, especialmente, pp. 165-191.

Conferencia Episcopal de Alemania), es determinante porque hay que valorar, retrospectivamente, la protección de los niños de los abusos sexuales como una de las grandes contribuciones humanizadoras del cristianismo. Con otras palabras: El consenso social sobre el hecho de que los niños no pueden ser, en modo alguno, el objeto de ninguna violencia sexual tiene su origen en los comienzos del cristianismo. Repercute más gravemente en la pérdida de credibilidad del cristianismo en la medida en que son cristianos o incluso los más estrechos colaboradores de la Iglesia quienes no respetan la memoria de esta tradición. Junto a esto, habría que preguntarse inicialmente cómo se valoraba la relación sexual con los niños tanto en la antigua Grecia como en Roma, pues solamente a partir de esta base podemos mostrar y comprender, en un segundo paso, el profundo corte en la historia de las civilizaciones que realiza la prohibición cristiana del abuso sexual de los niños.

I. Relaciones sexuales con los niños en la antigüedad

El actual discurso sobre el amor sexual por los niños o pederastia corre el peligro de proyectar en la historia la situación contemporánea. Para defendernos de este peligro hemos de subrayar, de forma introductoria, con la mirada puesta en la antigüedad, que el término “pederastia” no se aplicaba en la antigua Grecia al contacto sexual entre adultos y niños; más bien, sólo podía aplicarse este término a la relación entre un varón adulto y libre y un joven de la misma clase social que se encontrara en la fase final de su existencia en cuanto “pais”, por tanto, un joven entre los 12 y los 18 años, que, además, se hallaba, como los niños, en una situación de dependencia social. Por su parte, éste correspondía a la expresión amorosa, que era también genital, de los mayores, que nunca podía llegar a la penetración, no mediante la iniciativa sexual, sino que se quedaba indiferente sexualmente⁵, al menos en el caso ideal, para basar su afecto, en lugar de en el sexo, solamente en la ejemplaridad cívica de los mayores que él deseaba imitar⁶.

⁵ Carola Reinsberg, *Ehe, Häterentum und Knabenliebe im antiken Griechenland*, Múnich ²1993, p. 194. Una obra fundamental para entender la pederastia griega es también el importante estudio histórico de Harald Patzer, *Die griechische Knabenliebe* (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Joahnn Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main 19,1), Wiesbaden 1982.

⁶ Reinsberg, *Ehe, Häterentum und Knabenliebe* (como en nota 5), pp. 164s.

En segundo lugar, la pederastia no debe confundirse simplemente con la práctica desenfadada de la sexualidad con los muchachos⁷: “El control sexual era, al menos en el período clásico tardío, el ideal ético exigido. El afecto y la armonía valían también en el marco del matrimonio respecto al amor a las mujeres como algo ideal, aunque no era un requisito fundamental. La pederastia, en contraposición, se basaba en una reciprocidad humana y moral que conducía de una fase inicial de pederastia a una “filia” (amistad) para toda la vida”⁸. Sin duda alguna, en el trasfondo de esta amistad, fundamentada en la relación sexual, entre un hombre y un chico, se encontraba un alto ideal ético”⁹.

El “eros pedagógico”¹⁰ que regía la amistad sexual entre adultos y muchachos conducía en tercer lugar a que la pederastia jugara un papel determinante en el marco de la educación de los jóvenes para que llegaran a ser buenos ciudadanos; en la sociedad aristocrática antigua que no tenía un sistema educativo público, sino que sólo conocía la figura del “profesor privado”, el adulto debía enseñar a su amante, al que la mayoría de las veces conocía durante el entrenamiento en el gimnasio (palestra), el comportamiento ideal y los criterios adecuados para servir eficazmente al Estado¹¹. En este sentido preciso de promoción de los valores sociales, la pederastia podía elevarse a la categoría de un importante motivo de la creación artística, como se refleja en las imágenes de los jarrones de la época¹².

En cuarto lugar, la iniciación a la pederastia en la Grecia antigua no se entendía –a diferencia con nuestro tiempo– como una expresión de carácter individual: “El paralelismo entre el amor matrimonial y la pederastia permite percibir que ambos se encontraban en el mismo rango del sistema de valores sociales y eran igualmente aceptados. La

⁷ John J. Winkler, *Der gefesselte Eros. Sexualität und Geschlechterverhältnis im antiken Griechenland* (trad. de Sebastian Wohlfeil), Marburgo 1994, p. 35.

⁸ Reinsberg, *Ehe, Häterentum und Knabenliebe* (como en nota 5), p. 163.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 170.

¹¹ Elke Hartman, Artículo “Päderastie” en *Der Neue Pauly* 9 (2000) 139-141, aquí p. 140; en la p. 139 leemos: “En el ámbito de la investigación se pondera de forma diferente la importancia del aspecto sexual y pedagógico que tenía la pederastia [en la antigüedad]; para unos se trata de una relación sexual disimulada como pedagogía; otros la interpretan como una relación con tintes eróticos cuyo primer objetivo era formar en la destreza marcial (...) a los ciudadanos de la polis”.

¹² K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, Londres 1978, con numerosas ilustraciones en la mitad de la monografía.

pederastia como comportamiento homoerótico no estaba mal vista en modo alguno ni era razón para avergonzarse u ocultarse. (...) La elección entre una u otra forma de amor no era cuestión de una decisión individual, sino de una convención social que dependía de la edad y el status social¹³.

Como mostraba la estructura de la población en la antigua Grecia, en la que había mucho más adultos que chicos entre los 12 y 18 años, los adultos tenían que cortejar adecuadamente a sus jóvenes amantes. Casi siempre trataban de conseguir a los jovencitos regalándoles cosas o dinero para imponerse a otros pretendientes. Por ello, podría juzgarse que la pederastia se encontraba en una “zona gris” éticamente hablando: “La pederastia se acercaba peligrosamente a la compra del amor, es decir, a la prostitución”¹⁴. De todos modos, aquella relación pederástica en la que al adulto sólo le interesaba su placer sexual y no la educación del joven –en la antigua Roma era precisamente el caso habitual– era considerada “indigna y como un abuso sexual”¹⁵. Al agravante de que una relación pederástica puramente superficial apenas se diferenciara de la prostitución, se añadiría, por supuesto, el que apenas apareciese públicamente el objetivo educativo que para ella era fundamental¹⁶. En realidad, la prostitución tenía en el mundo antiguo una importancia diferente a la que le damos actualmente: “Su extensión e importancia social superaban las proporciones que actualmente conlleva”¹⁷. Una y otra vez a las chicas se las destinaba a la prostitución, sobre todo cuando se les había comprado en el mercado de esclavos o sus padres las habían abandonado; una eventual orfandad podía favorecer la prostitución¹⁸. Según la especialista en historia antigua Eva Bettina Stumpp, las fuentes hablan claramente de que “los padres entregaban a sus hijos –que eran también los chicos destinados a la tan extendida prostitución homosexual– a la prostitución, o, bien, los vendían a un proxeneta”¹⁹. Muchas

¹³ Reinsberg, *Ehe, Häterentum und Knabenliebe* (como en nota 5), p. 163.

¹⁴ *Ibid.*, p. 182.

¹⁵ *Ibid.*, p. 188.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 199-301.

¹⁷ *Ibid.*, p. 86.

¹⁸ Werner Krenkel, “Prostitution”, en Michael Grant (ed.), *Civilization of the Ancient Mediterranean. Greece and Rome*, 2 vols., Nueva York 1988, aquí vol. 2, pp. 1291-1297 [trad. esp.: *El nacimiento de la civilización occidental*, Labor, Barcelona 1976].

¹⁹ Bettina Eva Stumpp, *Prostitution in der römischen Antike* (Antike in der Moderne), Berlín 1998, p. 205.

veces podrían haber sido determinantes las condiciones económicamente precarias de los padres: “Las prostitutas no cualificadas estaban, por así decirlo, predestinadas a introducir a sus hijas (...) [en la prostitución], puesto que ellas, en cuanto que no estaban cualificadas, apenas contaban con oportunidades en el mercado de trabajo, pero sí podían iniciar en el oficio a sus protegidas”²⁰. Cuando, en ocasiones, los autores romanos colocan la prostitución al mismo nivel que la traición a la patria y la castración, con este juicio solamente se referían a quienes eran libres; las chicas y los chicos que eran esclavos desempeñaban sus servicios en burdeles que, no raramente, se creaban expresamente para los primeros²¹. La reacción jurídica contra tales desmanes surgió “solamente en la antigüedad tardía” con la “jurisprudencia influida por el cristianismo”, cuando, al menos desde la perspectiva imperial, se prohibió bajo pena de multa que se entregaran a los propios hijos a la prostitución”²².

II. La prohibición contra la violencia sexual infantil en la Iglesia antigua

Desde sus comienzos, los cristianos se abstuvieron de toda forma de abuso sexual contra los niños por diferentes razones. Fundamentalmente se remitían a la esperanza próxima de que Cristo regresaría inmediatamente como elemento esencial de la historia cristiana²³. Al recurrir a esta creencia en el retorno del Señor estaba de más para los cristianos toda práctica de la sexualidad en aras de la decisiva preparación para el reino de Dios.

En segundo lugar, a la renuncia cristiana a toda práctica de la sexualidad, fundamentada en la esperanza inminente, condujo el hecho de que los “christianoii”, es decir, los “seguidores del nuevo camino”, se comprendieron en medio de la sociedad romana como una “organización antisistema”. Peter Brown ha investigado con todo detalle la

²⁰ *Ibid.*, p. 206.

²¹ Werner Krenkel, “Pueri meritorii”, en *Wissenschaftliche Zeitschrift der Wilhelm-Pieck-Universität Rostock* 28,3 (1979), pp. 179-189, aquí, especialmente, pp. 184s.

²² Stumpp, *Prostitution in der römischen Antike* (como en nota 19), p. 206.

²³ Klaus Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments* (UTB für Wissenschaft. Große Reihe), Tubinga-Basilea 1994, p. 42.

conexión entre “El cuerpo y la sociedad”²⁴, es decir, la relación entre el cristiano y su cuerpo, por un lado, y la sociedad romana, por otro. Con la mirada puesta en la forma de vida romana, los cristianos se opusieron a que su cuerpo fuera utilizado por el Estado pagano. Desde la perspectiva del Imperio romano podríamos formularlo en los siguientes términos: “Como la sociedad, el cuerpo estaba para ser administrado, no para ser cambiado”²⁵. Los cristianos se alejan fundamentalmente de esta perspectiva con efectos que tendrán un gran alcance incluso para lo que hasta entonces eran las normales relaciones sexuales con niños: “La renuncia al sexo podía, por tanto, conducir a los cristianos a transformar el cuerpo y, por este camino, a romper con la discreta disciplina del Estado antiguo”²⁶. Con este trasfondo, comprendemos perfectamente las voces que emergían en la Iglesia antigua que hablaban sin reservas y enérgicamente contra el secuestro de niños abandonados para preservarlos de una probable carrera que, en aquellos tiempos, acabaría en el burdel²⁷; no en último término, la esclavitud que amenazaba a los niños abandonados era con frecuencia el objeto de la protesta airada²⁸, sobre todo la prostitución como expresión de explotación sexual y esclavitud en el sentido de explotación laboral porque, a menudo, pasaban de mano en mano. Es decir, en los dos casos se consideraba que los niños estaban casi seguramente a merced del “secuestro organizado por ladrones, impostores y, en particular, por piratas”²⁹.

En tercer lugar, el ideal cristiano de la renuncia a las pasiones de la sexualidad se fundamentaba, entre otras razones, en las convicciones filosóficas de la Stoa griega. Mientras que esta escuela filosófica, al menos en sus comienzos, toleraba la pederastia³⁰, los cristianos, desde

²⁴ Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York 1988 [trad. esp.: *El cuerpo y la sociedad*, El Apeph, Barcelona 1993].

²⁵ Brown, *Die Keuschheit der Engel* (como en nota 24), p. 45.

²⁶ *Ibid.*, p. 45.

²⁷ Justino Mártir, *Apologia pro Christianis* 1,27, ed. de Jean-Paul Migne (*Patrologia Graeca* 6), París 1857, 369B-372B; Basilio Magno, *Homilía in Hexaemeron* VIII, 5, ed. de Jean-Paul Migne (*Patrologia Graeca* 29), París 1857, 177A-B (griego) y 178A-B (latín).

²⁸ Tertuliano, *Apologeticum* 9, ed. de Heinrich Hoppe (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 69), Viena-Leipzig 1939, pp. 23s.

²⁹ Stumpp, *Prostitution in der römischen Antike* (como en nota 19), p. 33.

³⁰ Sobre el desarrollo de la concepción estoica de la sexualidad, cf. Johannes Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moraltheologische Untersuchung*, Hildesheim-Zürich-Nueva York 1989, pp. 403-409.

sus comienzos, sólo permitían la práctica sexual dentro del matrimonio y únicamente en cuanto orientada a la procreación; Pablo protestaba contra las relaciones homosexuales³¹ así como contra la prostitución³², sin que tratara, en relación con estos asuntos, el tema de las relaciones sexuales con niños.

La cuarta razón, totalmente determinante, por la que los cristianos reprobaban la relación sexual con niños se fundamentaba en el mandamiento principal del amor a Dios y al prójimo. En continuidad con el ideal estoico de una vida libre de pasiones que turbaban el espíritu, los cristianos de la Iglesia antigua conectaban el “entrenamiento ascético” con el amor a Dios y al prójimo, pues debían darse a conocer –algo realmente único en el mundo de entonces– especialmente mediante la preocupación por los más débiles de la sociedad. La estima cristiana por los niños se apoyaba de forma determinante en el hecho de que Jesús hubiera colocado a los pequeños como modelo para los adultos de lo que significaba ser hijos de Dios (Mt 18,3 par.). Con ello, los eleva, en cierto modo, a un “status sagrado”, subrayando, además, que estimaba a los niños como un singular grupo social mediante el “triple gesto” de la imposición de manos, el abrazo y la bendición (Mc 10,15-16). En este sentido, Christian Gnilka habla, retrospectivamente, con toda razón, de una “nueva valoración de la existencia infantil”³³ bíblicamente fundamentada, que nunca fue compatible con los contactos sexuales.

III. El rechazo cristiano al contacto sexual con niños durante la Edad Media

Con el abandono paulatino de la ética de la Iglesia antigua, que consideraba garantizado el “corazón puro”, sobre todo, mediante el

³¹ Esta es la opinión que surge del minucioso estudio realizado por el polémico autor Holger Tiedemann, *Die Erfahrung des Fleisches. Paulus und die Last der Lust*, Stuttgart 1998, p. 240; teniendo en cuenta especialmente Rom 1,26s. en sentido afirmativo, cf. Marc D. Smith, “Ancient Bisexuality and the Interpretation of Romans 1,26-27”, *Journal of the American Academy of Religion* 64 (1996) 223-256; sobre la recepción de la opinión paulina en la historia de la Iglesia, cf. Hubertus Lutterbach, “Gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten – Ein Tabu zwischen Spätantike und Früher Neuzeit?”, *Historische Zeitschrift* 267 (1998) 281-311.

³² Sobre este tema, cf. el reciente y amplio estudio de Tiedemann, *Die Erfahrung des Fleisches* (como en nota 31), pp. 210-222.

³³ Christian Gnilka, *Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens* (Theopneia 24), Bonn 1972, p. 207.

cumplimiento convencido del mandamiento neotestamentario del amor, se desplazó en la Alta Edad Media la plausibilidad de la pureza ética a la preocupación por la garantía de la pureza cultural, que, desde el punto de vista de la historia de las religiones, era mucho más primitiva. A partir de entonces, esta idea cargada de tabú, que apareció por primera vez durante la alta Edad Media en la historia cristiana, se hizo dominante: todo contacto sexual “profanaba” y “manchaba” el servicio sagrado. Mayke de Jong hablaba, en este sentido, de un “sistema moral regido por la polución” como una construcción fundamental, tanto social como histórico-religiosa, de la Edad Media³⁴. Hay que preguntarse cómo este cambio significativo ayuda a clarificar también la prohibición de la relación sexual con niños.

La idea de la impureza ritual y exterior –en el Antiguo Testamento se encuentra particularmente en el Código de Santidad (Lv 18)– que aparece anticuada en el Nuevo Testamento con argumentos procedentes de tradiciones filosóficas y proféticas, llegó a ejercer una nueva influencia bajo las condiciones cambiantes del Imperio romano a partir del siglo V, pues en lugar de la sofisticada tradición de la pureza ética se impuso a los pueblos analfabetos forzados a entrar en el Imperio romano occidental el ideal de pureza ritual que procedía de sus propias tradiciones³⁵. De forma sorprendente, la primacía de la pureza ritual, que desde la Alta Edad Media había estado nuevamente vigente, fue capaz de asegurar eficazmente la protección de los niños frente a los abusos sexuales como el determinante esfuerzo que la Iglesia Antigua había hecho por la pureza interior del corazón: Quien tuviera relaciones sexuales con niños pecaba por el contacto con el esperma y la sangre, al tiempo que él mismo se contaminaba como también su *partner*. El medievalista Heinz Wilhelm Schwarz ha elaborado una tipología de las normas relativas a la protección de los niños con respecto a los abusos sexuales de los adultos, mediante el derecho eclesiástico y secular durante la alta Edad Media; resume sus resultados con las siguientes palabras: “La cantidad y calidad de las respectivas jurisprudencias eclesiástica y secular hablan a favor de un activo interés de la sociedad de la Alta Edad Media por pro-

³⁴ Mayke de Jong, “To the Limits of Kinship. Anti-Incest Legislation in the Early Medieval West (500-900)”, en Jan Bremmer (ed.), *From Sappho to De Sade. Moments in the History of Sexuality*, Londres-Nueva York 1989, pp. 36-59, especialmente, pp. 36s.

³⁵ Hubertus Lutterbach, *Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts* (Archiv für Kulturgeschichte. Beihefte 43), Colonia-Weimar 1999.

teger a los niños de los mencionados delitos³⁶. Bajo este horizonte, en otras partes de su obra destaca expresamente la especial impronta, en comparación con el derecho secular, que el influjo eclesial tuvo sobre estas normas protectoras a favor de los niños³⁷. Con respecto a las normas jurídicas relativas a la protección de los niños, se remite también a las reglas de las órdenes medievales, en las que la protección de los niños, que se formaban en el monasterio, de los abusos sexuales se fundamentaba en el objetivo nuclear de la impureza ritual que llevaba consigo el delito³⁸. De todos modos, era habitual, desde los tiempos de la Iglesia Antigua, acoger a niños en los monasterios, una empresa que se mantendría más allá de la Alta Edad Media.

IV. La protección de los niños de los abusos sexuales entre la Edad Media y la Edad Moderna

La ética de la Iglesia antigua y la (alta) Edad Media proporcionaban las dos razones por las que los cristianos seguían oponiéndose a los abusos sexuales de los niños: por un lado, la práctica de la sexualidad sólo estaba permitida dentro del matrimonio en aras de la procreación así como el prototipo ideal representado por Jesús, a saber, la santidad de los niños; por otra parte, el tabú de la sangre, que desaprobaba toda práctica sexual, incluido el abuso sexual de los niños, en aras del mantenimiento de la pureza ritual, y que se ha mantenido hasta nuestro discurso actual sobre la deshonra de la sangre, en cuanto expresión alternativa de la sexualidad incestuosa. Los hilos de ambas argumentaciones se extienden en la legislación eclesiástica y secular hasta nuestros días. Es cierto que desde el siglo XVIII se retomó la punición de las relaciones extramatrimoniales³⁹. Pero al mismo tiempo los niños lograron que se les mirara como seres humanos, es decir, que dejaran de ser considerados como pequeños adultos y se les viera en un nivel existencial

³⁶ Heinz Wilhelm Schwarz, *Der Schutz des Kindes im Recht des frühen Mittelalters. Eine Untersuchung über Tötung, Mißbrauch, Körperverletzung, Freiheitsbeeinträchtigung, Gefährdung und Eigentumsverletzung anhand von Rechtsquellen des 5. bis 9. Jahrhunderts* (Bonner historische Forschungen 56), Siegburg 1993, p. 100.

³⁷ *Ibid.*, p. 105; cf., también, p. 127.

³⁸ Maria Lahaye-Geusen, *Das Opfer der Kinder. Ein Beitrag zur Liturgie- und Sozialgeschichte des Mönchtums im Hohen Mittelalter* (Münsteraner theologische Abhandlungen 13), Altenberge 1991.

³⁹ Así H. Müller, "Sittlichkeitsverbrechen", en *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte* 4 (1990), pp. 1672-1679, 1676.

con sus propios derechos; a partir de este fundamento se les concedió una especial necesidad de protección, también contra los abusos sexuales⁴⁰. Este status de los niños estimado como “particular” a partir del siglo XVIII, que se había iniciado ya en el siglo XV con las interpretaciones del encuentro de Jesús con ellos, alcanzó su extensión social ante todo con la ayuda de los enciclopedistas, llegándose a “divinizar” a los niños en el período romántico. Aun cuando las relaciones sexuales extramatrimoniales hubieran perdido progresivamente desde el siglo XVIII la mancha del “pecado contra Dios”, siguió vigente la condena severa contra los delitos de incesto y los abusos sexuales de los adultos contra los niños. En el siglo XIX, el movimiento feminista se ocupó especialmente de la protección de los niños. Así se formulaban “nuevos delitos, que amenazan los abusos de niños y jóvenes en contextos de dependencia o educativos con medidas punitivas independientes junto a las tradicionales del presidio, la cárcel o los trabajos forzados así como la pérdida de los derechos cívicos”⁴¹. Mientras que la educación en los siglos XVIII y XIX para una actividad santa revalorizó a los niños considerados a partir de entonces como “seres sagrados” y “divinamente paradisiacos”⁴², se extendió también cada vez más la idea de la protección de niños y jóvenes en la conciencia de la opinión pública⁴³. Aun cuando la actual legislación estatal se aparte de las premisas de colocar a los hombres, según la doctrina moral de la Iglesia, ante la alternativa de “matrimonio o continencia”, la legislación estatal y eclesiástica están de acuerdo en castigar los abusos sexuales cometidos dentro o fuera de la familia por los adultos. Así, el objetivo de proteger a los niños, que en su origen era genuinamente cristiano, resuena actualmente no sólo en el derecho eclesiástico⁴⁴ y estatal⁴⁵, sino también en los ordenamientos jurídicos de validez mundial.

⁴⁰ Véase el estudio fundamental de Philippe Ariès, *Geschichte der Kindheit*, Múnich 1978.

⁴¹ Müller, “Sittlichkeitsverbrechen” (nota 39), p. 1676.

⁴² Rebekka Habermas, “Parent-Child Relationships in the Nineteenth Century”, *German History* 16 (1998) 43-55.

⁴³ Müller, “Sittlichkeitsverbrechen” (nota 39), p. 1676.

⁴⁴ Klaus Lüdicke (ed.), *Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, 5 vols., aquí vol. 5, Münster 2001, can. 1395 § 2: “El clérigo que cometa de otro modo un delito contra el sexto mandamiento del Decálogo, cuando—, o públicamente o con un menor que no haya cumplido los dieciséis años de edad, debe ser castigado con penas justas”.

⁴⁵ Desde la perspectiva de la historia del derecho, cf., p. ej., la investigación sobre el caso de Suiza en Werner Würzler, *Unzucht mit Kinder nach Art. 191, StGB* (tesis doctoral mecanografiada), Diessenhofen 1976.

V. Panorámica

La garantía de la protección de los niños, iniciada originariamente por el cristianismo, configura los objetivos principales de la Convención sobre los derechos de los niños de Naciones Unidas. Este acuerdo de 1989, de importancia mundial, se refiere explícitamente también a la protección de los niños de los abusos sexuales cometidos por adultos. En el párrafo 34 afirma:

“Los Estados que firman este acuerdo se comprometen a proteger al niño de toda forma de explotación y abuso sexual. Para alcanzar este objetivo, los Estados firmantes tomarán todas las medidas apropiadas internas, bilaterales y multilaterales, para evitar que los niños:

- a. sean inducidos u obligados a realizar actos sexuales contrarios a la ley;
- b. sean explotados en la prostitución o en otras prácticas ilegales;
- c. sean explotados en programas o representaciones pornográficas”⁴⁶.

Reinhardt Jung lo formula aún más drásticamente al “traducir al lenguaje corriente lo que la Convención tenía en mente”:

“Los gobiernos se comprometen a proteger a los niños frente a toda forma de explotación y abuso sexual. Con las leyes y todos los medios disponibles se debe evitar que los adultos hagan de la ternura e inocencia de los niños un negocio repugnante. A los niños no se les puede obligar a besuquearse con un adulto. Los niños no pueden alquilarse a adultos repugnantes para que sean objeto de sus tocamientos. Los niños no pueden mostrarse en revistas o películas pornográficas. Los niños tienen el derecho a no ser vulnerados en su pudor”⁴⁷.

Concluyendo. Los abusos sexuales contra los niños cometidos por sacerdotes de la Iglesia católica en los Estados Unidos de América (y también en Europa), que recientemente hemos conocido todos, amenazan –como también los respectivos delitos cometidos por laicos– con ablandar la genuina tradición cristiana sobre la protección de los

⁴⁶ Convención de Naciones Unidas sobre los derechos de los niños, art. 19,1, en Britta Lauenstein (ed.), *Die UN-Kinderrechtskonvention in Deutschland – verbindlich, aber unbekannt?* (Denken und Handeln 38), Bochum 1999, pp. 83-98, aquí p. 93.

⁴⁷ Reinhardt Jung, “Die Kinderrechtskonvention der Vereinten Nationen. Übersetzt in die Sprache der Menschen, für die diese Konvention gedacht ist”, en Britta Lauenstein (ed.), *Die UN-Kinderrechtskonvention in Deutschland – verbindlich, aber unbekannt?* (Denken und Handeln 38), Bochum 1999, pp. 99-107, aquí p. 104.

niños. Para contrarrestar este proceso de erosión, los hechos mencionados reclaman, por un lado, las responsabilidades eclesiales para aclarar lo sucedido con la firmeza desarrollada y recomendada por Juan Pablo II. Por otro lado, se podría preguntar a los políticos norteamericanos si los Estados Unidos de América no deberían suscribir, con la mayor rapidez posible, la Convención de los derechos de los niños, que, entretanto, todos los Estados, menos los Estados Unidos y Somalia, han llevado a cabo. No sólo para la Iglesia católica romana, sino también para los Estados Unidos, como el nuevo mundo que estaba inclinado originariamente al Dios cristiano de la paz, se trata de que consigan la mayor credibilidad abogando por los derechos humanos y dando una voz, lo más clara y perceptible posible, a favor de los niños que necesitan protección⁴⁸.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

⁴⁸ Sobre la ponderación, digna de atención, según la cual las medidas previstas por el derecho canónico actual frente a la explotación de la violencia sexual contra los niños por parte de sacerdotes, se encuentran, posiblemente, por debajo de los criterios determinantes de la Convención de Naciones Unidas sobre los derechos de los niños, cf., con la mirada puesta en Alemania, las diversas contribuciones al debate en <http://www.ikvu.de>.

TEOLOGÍAS VIGENTES DEL SACERDOCIO:
¿HAN CONTRIBUIDO
AL ABUSO SEXUAL A NIÑOS?

Introducción

El presente artículo sostiene que, para abordar de manera justa y responsable el abuso sexual a niños cometido por clérigos, se deben tomar en consideración las teologías vigentes que pueden haber actuado en connivencia con la conducta abusiva y haberla facilitado.

Se entiende que la conducta abusiva es de dos clases. La primera es el abuso sexual a menores cometido por un clérigo concreto. La segunda es la experiencia de abuso sufrida por las víctimas cuando informaron de su abuso al personal eclesial. Las víctimas han señalado que la segunda clase de abuso, la sospecha, desconfianza e incluso hostilidad que su comunicación del abuso provocaba en los representantes de la Iglesia, era a veces más difícil de asumir que el

* El doctor EAMONN CONWAY es sacerdote de la diócesis de Tuam, profesor adjunto y jefe del departamento de Teología y Estudios religiosos en el *college* de María Inmaculada, de la Universidad de Limerick, donde es también codirector del Centro para la cultura, la tecnología y los valores.

Es autor de *The anonymous Christian – a relativised Christianity? An evaluation of Hans Urs von Balthasar's criticisms of Karl Rahner's theory of the anonymous Christian* (Peter Lang, 1993) y ha editado varios libros, entre ellos: *Twin Pulpits: Essays in Media & Church* (Veritas, 1997), *The Splintered Heart* (Veritas, 1998), *Child Sexual Abuse & the Catholic Church – A Pastoral Response* (Columba Press, 1999) y *Technology & Transcendence* (Columba, 2003).

Dirección: Theology & Religious Studies, Mary Immaculate College, University of Limerick (Irlanda). Correo electrónico: eamonn.conway@mic.ul.ie

primer acto delictivo de abuso¹. Ambas formas de abuso plantean cuestiones relativas a elaboraciones teóricas, valores, creencias e identidades de honda raigambre, que se dan por supuestas y están vigentes dentro de la comunidad cristiana.

Por lo general, los dirigentes eclesiásticos consideran que la responsabilidad de la crisis producida dentro de la Iglesia católica en relación con los abusos sexuales a niños recae enteramente sobre un pequeño número de sacerdotes concretos cuyos delitos son el resultado de su falta y su pecado personales². De manera parecida, los dirigentes eclesiásticos suelen tener a los obispos concretos por responsables del hecho de que los casos de abuso no sean tratados debidamente, y no toman en consideración la posibilidad de un fallo institucional.

Los psicólogos y los psicoterapeutas, entre ellos Marie Keenan (Irlanda), Martin Kafka (EE.UU.), Bill Marshall y Karl Hanson (Canadá), están convencidos de que en los abusos sexuales de clérigos a menores intervienen factores concretos de tipo evolutivo y situacional, así como factores relativos a la socialización del clero. Su investigación clínica requiere una consideración desde el ámbito teológico y estructural. Al defender dicha consideración, no se pretende exculpar a los clérigos abusadores concretos, que en última instancia siguen siendo responsables de su conducta abusiva.

El presente artículo va a centrar su consideración de las teologías vigentes, y de su posible vínculo con el abuso sexual a niños, en las concepciones del sacerdocio. Sin embargo, también merecen consideración otras teologías vigentes, por ejemplo las imágenes de Dios y las teologías de la revelación que las sustentan, así como los modelos vigentes de Iglesia y su influencia en el ejercicio del poder. También se requiere una reflexión sobre la teología de la sexualidad que está especialmente en vigor en la formación del clero.

¹ Véase H. Goode, H. McGee y C. O'Boyle, *Time to listen. Confronting Child Sexual Abuse by Clergy in Ireland*, Liffey Press, Dublín 2003, pp. 141-142.

² Véase Juan Pablo II, *Carta a los Sacerdotes para el Jueves Santo de 2002*. Una expresión parcial de responsabilidad colectiva se encuentra en la exhortación apostólica del papa *Ecclesia in Oceania* (2001). La disputa entre el Vaticano y la Conferencia episcopal estadounidense, en torno a un rechazo inicial del criterio llamado de "tolerancia cero" propuesto por los obispos estadounidenses, posiblemente sea prueba de que dentro del Vaticano hay algunas voces que ven la importancia de tomar en consideración los problemas contextuales que contribuyen al abuso sexual de clérigos. Véanse <http://www.nationalcatholicreporter.org/word/pfw1022.htm> · Jueves, 24 de octubre de 2002 y http://nath.org/NCR_Online/archives2/2002d/110102/110102d.htm · Viernes, 28 de marzo de 2003.

Elementos característicos del abuso sexual cometido por clérigos

Debemos ser cautos a la hora de sacar conclusiones de los datos estadísticos relativos a la naturaleza y extensión del abuso sexual a niños. Gran parte, si no la mayoría, de los abusos sexuales queda sin denunciar. Aun cuando se consideren los abusos sexuales denunciados, gran parte de los datos pertinentes para nuestra investigación todavía están por reunir y analizar adecuadamente. Por lo general, sin embargo, se acepta que el porcentaje de clérigos que cometen este delito es menor que el porcentaje de abusadores en el conjunto de la población masculina adulta³. De ahí se sigue que el abuso sexual a niños no es principalmente un problema relacionado con la Iglesia. No obstante, en este punto hay que considerar varias cosas. La primera tiene que ver con el perfil característico del clérigo infractor.

Por ejemplo, los sacerdotes infractores actúan con frecuencia desde una imagen de Dios severa y negativa, indicio de una relación con Dios basada en el temor y la culpa y no en el amor incondicional⁴. Esto tal vez no sea en sí mismo peculiar de los clérigos infractores, pero éstos han tenido una formación teológica característica, y la presencia de este tipo de imagen de Dios plantea interrogantes serios acerca de la índole e idoneidad de dicha formación.

También precisa consideración el hecho de que al menos el 50% de los clérigos abusadores fueran a su vez víctimas de abusos sexuales, un porcentaje que posiblemente sea mayor que el que por lo general se da entre los infractores de este tipo⁵. ¿Cuántos de estos hombres encontraron durante su formación inicial y permanente

³ Véanse T. Plante, "A Perspective on Clergy Sexual Abuse", *San Jose Mercury News*, 24 de marzo de 2002, sección de opinión, y <http://www.psywww.com/psyrelig/plante.html>. Plante estima que el número de clérigos infractores se sitúa entre el 2% y el 5%. Véase también C. Bryant, "Psychological Treatment of Priest Sex Offenders", *America*, abril de 2002, p. 14, quien estima que la población general de pederastas se sitúa entre el 3% y el 6%. A. R. Sipe, *Bless me Father for I have sinned*, Praeger, Connecticut 1999, pp. 114-121, estima que el porcentaje de clérigos abusadores va del 7% al 10%, más alto que en la sociedad en general.

⁴ M. Keenan, "Child Sexual Abuse: the Heart of the Matter", *The Furrow*, noviembre de 2002.

⁵ Plante afirma que el 70% del clero fue a su vez objeto de abusos. La investigación de Bryant en el St. Luke's Institute (Washington) sitúa la cifra de clérigos abusadores que fueron a su vez objeto de abusos en el 50%, que sigue siendo más alta que su estimación del 30% en el caso de la población general de abusadores.

oportunidades para afrontar la experiencia de haber sido objeto de abusos?

Los clérigos infractores suelen tener un cociente intelectual más alto que la mayoría de los demás abusadores sexuales, lo cual lleva consigo una fuerte tendencia a racionalizar e intelectualizar, pero una menguada capacidad para analizar sentimientos y emociones⁶. Los terapeutas también advierten entre los clérigos abusadores una tendencia a ver la autoridad como señorío y el poder como control, y a tener serios problemas psicológicos sin resolver relativos al conflicto y la autoridad. Con frecuencia el abuso sexual tiene tanto que ver con el control y el poder como con la sexualidad. El control que los infractores sexuales ejercen sobre sus víctimas puede servir para compensar la impotencia que sienten en otros aspectos de sus vidas⁷. Los aspectos de la estructura y organización de la Iglesia que transmiten o exacerbaban un sentimiento de impotencia entre el clero merecen, por tanto, consideración como factores situacionales que pueden contribuir al abuso sexual a menores.

Según Connors (1999), el 90% de clérigos infractores abusaron de “adolescentes que no amenazaban su propio desarrollo emocional. Dicho en términos francamente psicodinámicos, lo más frecuente era que el abusador fuera un adolescente emocional que prefería la compañía y afecto de un adolescente cronológico”⁸.

Existen considerables pruebas clínicas de que, a diferencia de los infractores sexuales de la sociedad en general, la inmensa mayoría de los clérigos que han abusado de menores tienen como preferencia

⁶ C. Bryant, “Psychological Treatment of Priest Sex Offenders”, *America*, abril de 2002, p. 17; T. Plante, “Can Psychology help a Church in Crisis”, *Monitor on Psychology* (Journal of the American Psychological Association) vol. 33 (junio de 2002).

⁷ Véanse Olive Travers, *Behind the Silhouettes*, Blackstaff, Belfast 1999, p. 74; E. Conway, “The service of a different kingdom”, en E. Conway, E. Duffy y A. Shields, *The Church and Child Sexual Abuse – towards a pastoral response*, Columba Press, Dublín 1999, pp. 76-90. Véase también H. Goode *et al.*, pp. 186-188. Los obispos y delegados entrevistados para la elaboración del informe RCSI consideraban que en la cultura eclesial existente era muy poco dominante una cultura orientada hacia el poder y caracterizada por la centralización del poder y la autoridad.

⁸ C. Connors, “Psychological Perspectives on Priesthood”, Discurso ante la Federación Nacional de Consejos de Sacerdotes, marzo de 1999 (<http://www.nfpc.org/COLLOQUIA/MARCH-1999/connors.htm>).

sexual los chicos que ya han llegado a la pubertad⁹. Esto plantea la cuestión de la relación entre el abuso sexual a menores por parte de clérigos y la orientación sexual¹⁰. Los psicoterapeutas están empeñados en advertir que muchos (quizá la mayoría) de los clérigos que abusan de menores tienen una orientación homosexual. Carecería de fundamento insinuar, basándose en esta observación, la existencia de un vínculo causal directo entre orientación homosexual y abuso sexual, puesto que quienes muestran una orientación heterosexual también abusan de menores. Los abusadores, sean de orientación homosexual o heterosexual, abusan porque no han llegado a integrar su sexualidad de manera madura, adulta y orientada hacia un igual. Sin embargo, la observación de que la mayoría de los clérigos infractores tiene una orientación sexual fundamentalmente homosexual da que pensar. Si bien está claro que una orientación homosexual no provoca por sí misma el abuso sexual a menores, y está igualmente claro que no todos los sacerdotes homosexuales abusan, debemos preguntar si hay algo en la experiencia vital de una parte del clero homosexual que les lleva a abusar. Los factores situacionales parecen el lugar obvio donde se ha de indagar, y tal indagación debe considerar además en qué medida dichos factores pueden diferir de los que influyen en los clérigos con orientación heterosexual que abusan.

Una cuestión básica es si la enseñanza y práctica pastoral de las iglesias con respecto a la homosexualidad sirve activamente o no para impedir a los homosexuales, y quizá particularmente a los que son sacerdotes, que alcancen la madurez sexual e integren adecuada-

⁹ Los datos relativos a los perfiles de los infractores proceden de dos fuentes: los centros de tratamiento para infractores y los estudios sobre las víctimas. Los datos procedentes de los centros de tratamiento para infractores de Irlanda (M. Keenan, en espera de publicación) coinciden con los hallazgos de Southdown (Canadá) y del St. Luke's Institute en establecer que el abuso sexual clerical se relaciona predominantemente con chicos que habían llegado a la pubertad. Sin embargo, Goode et al. concluyen, basándose en el testimonio de 39 víctimas de abusos sexuales clericales recogido en el informe sobre Abuso Sexual y Violencia en Irlanda (SAVI), encargado por el Centro de crisis de violación de Dublín, que "la mayoría de los actos de abuso sexual clerical en Irlanda son de índole pederasta y que sólo un pequeño número de casos se podrían clasificar como de índole efébófila (abuso de adolescentes varones) u homosexual adulta". Sin embargo, dado que la mayoría de los abusos sexuales cometidos con menores queda sin denunciar, se debe dar peso a los datos procedentes de los centros de tratamiento para el clero.

¹⁰ Notas personales de una conversación con Marie Keenan, enero de 2004.

mente su sexualidad en su identidad personal¹¹. Si además existe un número desproporcionadamente alto de clérigos de orientación homosexual, tendremos también que preguntarnos la razón de ello y evaluar su repercusión en la vida y misión de la Iglesia¹².

La realidad es que, durante décadas, la sexualidad fue un tema tabú en la formación inicial, y también en la permanente, del clero. Los problemas e impulsos sexuales eran “espiritualizados” o reprimidos, y la obligación del celibato era abrazada por muchos sacerdotes como una manera de evitarse el análisis de su capacidad para la intimidad, como una liberación de tener que asumir la sexualidad de manera madura. Para muchos sacerdotes, la experiencia del ministerio sigue estando caracterizada por el aislamiento. Es una experiencia en la que se ven cargados con expectativas irreales y reciben muchos roles exigentes sin prácticamente ningún apoyo afirmativo ni formas de responsabilidad. ¿Qué presupuestos teológicos de honda raigambre y que se dan por descontados subyacen tras esta particular estructura y experiencia de ministerio? Dentro de un momento vamos a pasar a examinarlo. Pero antes debemos recordar que las víctimas han experimentado dos clases de abuso, y hasta ahora sólo hemos aludido al abuso sexual propiamente dicho. El abuso por parte de la institución, con su incapacidad para manejar estos asuntos, también precisa de reflexión teológica.

Reacción y gestión de la Iglesia

Una reciente investigación del abuso sexual a niños cometido por clérigos en Irlanda, encargada por la conferencia episcopal irlandesa, llegó a la conclusión de que las reacciones del personal eclesiástico ante las personas objeto de abuso se caracterizaban por la falta de

¹¹ Véanse B. McMillan, “Scapegoating in a time of crisis”, *The Furrow*, mayo de 2002; P. Jenkins, *Pedophiles and priests. Anatomy of a Crisis*, Oxford University Press, 1996, pp. 103-104; D. Cozzens, *The Changing Face of Priesthood*, Liturgical Press, Collegeville 2000, pp. 101ss [trad. esp.: *La faz cambiante del sacerdocio: sobre la crisis anímica del sacerdote*, Sal Terrae, Santander 2003]; D. Cozzens, *Sacred Silence*, Liturgical Press, Collegeville 2002, capítulo 8; J. Berry, *Lead us not into Temptation, Catholic Priests and the Sexual Abuse of Children*, Univ. Illinois Press, Chicago 2000, pp. 183-189; J. Gramick (ed.), *Homosexuality in the Priesthood and the Religious Life*, Continuum, Nueva York 1989; J. Alison, *Faith beyond Resentment*, DLT, Londres 2001, esp. p. 188 [trad. esp.: *Una fe más allá del resentimiento: fragmentos católicos en clave gay*, Herder, Barcelona 2003].

¹² Véase D. Cozzens, *The Changing Face of Priesthood*, 2000, capítulo 7.

implicación, comunicación, sensibilidad y compasión. La impresión general era que el personal de la Iglesia estaba más interesado por las cuestiones legales..."¹³

Esto recuerda un hallazgo de la oficina del fiscal general del Estado de Massachusetts con respecto al abuso sexual a niños en la diócesis de Boston. El informe señalaba "una renuencia institucional a abordar debidamente el problema (del abuso sexual a niños) y que, de hecho, se tomaron opciones que permitían que el abuso continuara".

Pero el informe de Boston es aún más crítico. Habla del "abuso sistemático a niños" permitido por la "cultura de aceptación del abuso sexual a niños dentro de la archidiócesis", y del "extendido abuso sexual a niños debido a una aceptación institucional del abuso y a un fallo tremendo de los dirigentes"¹⁴.

Hacer caso omiso de los hallazgos de estos y otros informes perjudicará la misión fundamental de la Iglesia al servicio de la fe. Afrontar de manera responsable dichos hallazgos lleva consigo tomar en consideración la cultura de gestión y liderazgo vigente en la Iglesia y las teologías que la sustentan. No basta simplemente con cambiar el personal (los obispos), como ha sucedido en varias diócesis donde los medios de comunicación han aireado mucho la mala manera en que se han llevado los casos de abuso.

A continuación vamos a pasar a considerar las teologías que pueden estar en connivencia con la conducta abusiva dentro de la Iglesia o facilitarla. En esta limitada consideración, vamos a centrar nuestra atención en las teologías profesadas y vigentes del sacerdocio.

Dos concepciones del oficio sacerdotal

Podemos distinguir dos concepciones afines, pero diferentes, del oficio sacerdotal que son habituales en la Iglesia. Por un lado se insiste en el sacerdote como representante de Jesucristo *para* la comunidad cristiana. En esta concepción, que es la predominante, el sacerdote es entendido de una manera única como *repraesentatio Christi*, y la *distinción* entre el sacerdote y la comunidad cristiana se considera fundamental para la Iglesia.

¹³ H. Goode et al., p. 141.

¹⁴ Oficina del Fiscal general, Estado de Massachusetts, "The Sexual Abuse of Children in the Roman Catholic Archdiocese of Boston – Executive Summary and Scope of Investigation" (23 de julio de 2003).

El modelo opuesto, que empieza a reaparecer en el concilio Vaticano II, se refiere al sacerdote como *repraesentatio Ecclesiae*. En este caso, el hincapié se hace en el sacerdote como representación de la Iglesia, entendida como la comunidad cristiana guiada por el Espíritu Santo. Con este segundo modelo, el acento se pone en la *unidad*, en la pertenencia, antes que en la distinción. El sacerdote es uno *de* la comunidad y uno *con* ella antes de ponerse frente a ella o atenderla. Su ministerio deriva de la naturaleza apostólica de la Iglesia, de la cual son responsables en primer lugar todos los bautizados.

A continuación voy a intentar esbozar algunos aspectos clave de estos dos modelos. En la sección final del presente artículo analizaremos sus consecuencias en relación con el abuso sexual a niños por parte de clérigos y con el modo en que las autoridades eclesiales lo han manejado.

El sacerdote como *repraesentatio Christi*

Un momento culminante en el desarrollo de la concepción del sacerdocio como *repraesentatio Christi* fue el concilio de Trento, donde se acentuó, contra los reformadores, la diferencia esencial entre sacerdotes y fieles. Según esta concepción, el sacerdote no es en la Iglesia un segundo mediador junto a Cristo. *Es* Cristo en acción, que edifica la Iglesia¹⁵. El sacerdote es concebido de una manera única como *alter Christus*. Actúa *in persona Christi capitis*, y el acento se pone en la distinción, y no en la unidad entre la cabeza y el cuerpo de la Iglesia. La insistencia en el celibato obligatorio y en un atuendo característico aumenta la separación y distinción del oficio. El sacerdote está aparte, su vida misma es una ofrenda sacrificial por la Iglesia.

En el ámbito de la espiritualidad sacerdotal, este modelo de sacerdocio encontró expresión en una oración de Lacordaire que fue utilizada frecuentemente por el clero. Los sacerdotes debían:

“Vivir en medio del mundo sin desear sus placeres.
Ser miembro de cada familia, pero sin pertenecer a ninguna;
compartir todos los sufrimientos, penetrar todos los secretos, sanar todas las heridas;

¹⁵ Para un esbozo de los dos modelos véase P. Hünemann, “Mit dem Volk Gottes unterwegs. Eine geistliche Besinnung zur Theologie und Praxis des kirchlichen Amtes”, *Geist und Leben* 54 (1981) 178-187. Véase también R. Gaillerdetz, “Shifting Meanings in the Lay-Clergy Distinction”, *Irish Theological Quarterly*, vol. 64/2 (1999) 115-140.

Ir cada día desde los hombres hasta Dios para ofrecerle su homenaje y peticiones:

... ¡Oh, sacerdote de Jesucristo!”.

James Joyce captó cómo era percibido entre los fieles el sacerdote como *repraesentatio Christi*:

“Recibir esa llamada, Stephen,... es el mayor honor que Dios Todopoderoso puede conceder a un hombre. Ningún rey ni emperador de la tierra tiene el poder del sacerdote de Dios... el poder, la autoridad, para hacer que el gran Dios de los cielos descienda al altar y tome la forma de pan y vino. ¡Qué poder tan imponente, Stephen!”¹⁶.

El catecismo oficial del concilio de Trento hablaba incluso de los sacerdotes como “no sólo ángeles, sino también dioses, ya que tienen entre nosotros el poder de consagrar y ofrecer el cuerpo del Señor”¹⁷.

El sacerdote como *repraesentatio Ecclesiae*

San Agustín escribió: “Con vosotros soy cristiano; para vosotros soy obispo”¹⁸. Si el modelo de sacerdote como *repraesentatio Christi* hace hincapié en el “para vosotros”, el modelo de sacerdote como *repraesentatio Ecclesiae* pone el acento en “con vosotros”. El sacerdote es primero y ante todo “un hombre escogido entre los hombres, un miembro de la Iglesia, un cristiano” (Rahner).

Según este modelo, la fe de la Iglesia queda testimoniada especialmente por los primeros apóstoles, pero la Iglesia tiene su origen, no en los apóstoles, sino en aquello de lo que éstos dan testimonio movidos por el Espíritu¹⁹. Es la comunidad cristiana, y no únicamente el sacerdote, la que es *alter Christus*. El sacerdote como *repraesentatio Ecclesiae* congrega y preside la fe de la Iglesia como pueblo de Dios. Posibilita y facilita la proclamación del Evangelio por parte de la comunidad cristiana. De ahí que el término “presbítero” se considere más apropiado que “sacerdote”, que sólo se aplica a los sacerdotes israelitas y, en el Nuevo Testamento, a Cristo.

¹⁶ J. Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man*, Grafton Books, Londres 1916 [trad. esp: *Retrato del artista adolescente*, Alianza, Madrid 2003].

¹⁷ *Catecismo del concilio de Trento*, parte 3, cap. 7, q. 11.

¹⁸ San Agustín, Sermón 340,1.

¹⁹ Véase P. Hünermann (1981). Véase también B. Nolan, “What difference does Priestly Ordination make?”, en J. H. Murphy (ed.), *New Beginnings in Ministry*, Columba Press, Dublín 1992, pp. 128-159.

En resumidas cuentas, podemos decir que el sacerdote que se ve como *repraesentatio Christi* se sentirá a gusto con una concepción más cultural de su oficio y con el lenguaje de sacerdote-sacrificio-altar. El sacerdote que se entiende como *repraesentatio Ecclesiae* entenderá su papel más comunitariamente y preferirá el lenguaje de presbítero-mesa-comunidad.

¿En qué modo están vigentes estas teologías en la vida de la Iglesia?

Los hallazgos de Priester 2000 ©²⁰

Un estudio reciente de casi tres mil obispos, sacerdotes y seminaristas de dieciséis diócesis pertenecientes a cinco países europeos, llevado a cabo hace tres años por Paul Zulehner en la Universidad de Viena, proporciona algunas revelaciones sobre la comprensión teológica que el clero contemporáneo tiene de sí mismo²¹. En líneas generales, del estudio se desprenden cuatro “tipos” de clérigo.

1) El “hombre de Cristo al que no le afectan los signos de los tiempos” (*der zeitlose Kleriker*):

- entiende su ministerio estricta y únicamente como *repraesentatio Christi*;

- la autoridad procede de Cristo a través del obispo, no a través de la comunidad;

- está desvinculado de la cultura contemporánea y no se preocupa de “los signos de los tiempos”: hay que predicar el Evangelio a tiempo y a destiempo;

- considera el ministerio principalmente como sacramental;

- entiende la tradición de manera estática, como el “*depositum fidei*” al que ha de servir y que debe proteger;

- le interesa la unidad entre los sacerdotes, los obispos y el papa;

- salvo en lo que se refiere a retiros y dirección espiritual, no es probable que vea la necesidad de una formación permanente;

²⁰ Véase P. Zulehner y A. Hennersperger, “*Sie gehen und werden nicht matt*” (*Jes 40,31*), *Priester in heutiger Kultur*, Schwabenverlag, Ostfildern 2001.

²¹ Los países en cuestión fueron: Alemania, Croacia, Austria, Suiza y Polonia. Como sólo están representados países europeos, hay que ser cautos a la hora de sacar conclusiones para otros continentes, p. ej. la India y Latinoamérica.

- le incomodan los cambios, y evita los riesgos;
- considera importantes el atuendo clerical, los títulos y los símbolos de su oficio.

2) Zulehner caracteriza este tipo como el *guardián o centinela inquieto*. Según el estudio, este tipo de clérigo se encuentra con mucha frecuencia en puestos dirigentes dentro de la Iglesia católica.

El “hombre abierto a los signos de los tiempos” (*der zeitoffene Gottesmann*):

- entiende el ministerio como *repraesentatio Christi* y al mismo tiempo como *repraesentatio Ecclesiae*;

- hace hincapié en lo profético de su papel, y en especial procura ser la voz de los que en la sociedad no tienen voz;

- le interesa la unidad entre los miembros de la jerarquía (verticalmente), pero también entre los de la comunidad (horizontalmente);

- considera la predicación y el asesoramiento espiritual como las partes más importantes de su ministerio, a las que sólo antepone la celebración de la eucaristía;

- vive con la tensión entre la Iglesia y el mundo, lo sagrado y lo profano, y procura servir de puente;

- se siente cómodo con una toma de decisiones compartida;

- está más orientado a las personas que a las tareas.

Los sacerdotes de este tipo se encuentran muy a menudo en puestos directivos intermedios dentro de la Iglesia. Con frecuencia son elegidos por sus hermanos sacerdotes para puestos de representación porque son personas que tienden puentes: entre la Iglesia y el mundo, entre *repraesentatio Christi* y *repraesentatio Ecclesiae*, etcétera.

3) “El hombre de Iglesia que responde a los signos de los tiempos” (*der zeitnahe Kirchenmann*):

- entiende el ministerio primero y ante todo como *repraesentatio Christi*;

- ve su vocación como algo personal recibido de Cristo, y por tanto no tiene o no desea necesariamente una relación estrecha con una comunidad parroquial;

- ve su vocación como una profesión, y distingue cuidadosamente entre su vida privada y su vida pública;

– es muy profesional en su trato con la gente, es capaz de desempeñar con alegría los diferentes papeles en los que un sacerdote se encuentra, desde celebrante hasta director de una escuela;

– valora la formación permanente en medios y tecnologías de la comunicación, psicología y economía, por ejemplo, pero no necesariamente en teología;

– escucha y consulta, pero toma sus propias decisiones.

Esta categoría de sacerdote se encuentra a menudo en los círculos académicos y también entre los dirigentes de la Iglesia. De todos los tipos es el que menos interés o compromiso concreto tiene con una comunidad local, y para él la unidad como tal, sea vertical u horizontal, es de menor importancia. Zulehner lo describe como el “lobo solitario”.

4) Finalmente, “el dirigente comunitario en sintonía con los tiempos” (*der zeitgemässe Gemeindefeiter*):

– está radicalmente comprometido con el sacerdocio común de todos los fieles y es el que menos a gusto se siente con las distinciones entre laico y clérigo;

– hace hincapié en la naturaleza carismática de la Iglesia, y facilita con alegría la diversidad de dones dentro de la comunidad;

– encuentra alimento para su espiritualidad en el servicio, más que en los sacramentos;

– es muy poco probable que se preocupe por directrices procedentes de Roma;

– se siente incómodo cuando tiene que tomar o poner en práctica decisiones “de arriba abajo”;

– valora mucho la toma de decisiones nacida de la discusión y el consenso.

Zulehner ve este cuarto tipo como el hombre de los márgenes, el tipo que con menor probabilidad se verá promovido dentro de la Iglesia.

Los modelos de sacerdocio entre los clérigos que abusan de menores

La última parte de este artículo considera las consecuencias que los modelos profesados y vigentes de sacerdocio tienen para la crisis

de los abusos sexuales a niños que se está produciendo en la Iglesia católica. Vamos a ver si hay alguna conclusión que podamos sacar con respecto a la naturaleza y extensión del abuso sexual a niños cometido por clérigos y también con respecto al modo en que llevan los casos de tal abuso quienes poseen autoridad.

Como no tenemos información respecto a los modelos de sacerdocio profesados por los infractores, muy poco podemos decir a este respecto. Únicamente cabe hacer conjeturas que pasamos a exponer brevemente.

Es probable que el *guardián o centinela inquieto* sea muy disciplinado y consciente del carácter sagrado del sacerdocio, y por tanto que sea el que con menor probabilidad quiera desacreditarlo. Es probable que su círculo de amistades esté formado más por clérigos que por laicos, lo cual podría suponer menor contacto con niños, al menos en un contexto familiar. Por otro lado, es el tipo con mayor probabilidad de hacer sentir a su alrededor el poder y el carácter sagrado del sacerdocio, algo que las víctimas han señalado como característico de su abuso y como coadyuvante de su sensación de impotencia²². Es probable que este primer tipo de sacerdote tenga opiniones muy rígidas sobre el celibato, lo cual podría ser al mismo tiempo una virtud y un punto débil. Es probable que racionalice sus emociones, en lugar de explorarlas, aspecto señalado por los terapeutas de clérigos infractores, y también es menos probable que esté dispuesto a buscar una terapia en caso de verse en dificultades, prefiriendo en cambio confiar en la gracia del sacramento de la reconciliación para vencer su pecado y sus defectos.

El sacerdocio entendido como *repraesentatio Christi* podría ser connivente en un sacerdote –evitando abordar cuestiones fundamentales de la evolución y formación humanas– si en este modelo el acento se pone en la condición de representante de la divinidad de Cristo. Esto, que en la práctica equivaldría a una negación de la encarnación, iría en detrimento, no sólo de la humanidad de Cristo, sino también de la propia humanidad del sacerdote, y podría acarrear trágicas consecuencias.

El *constructor de puentes* parecería, al menos a primera vista, más abierto, profundamente comprometido con quienes se encuentran en los márgenes de la sociedad, con los vulnerables y los débiles. Esto significaría sensibilidad para la impotencia y, por tanto, un vivo deseo de evitar cualquier tipo de explotación. Sin embargo, sabemos que,

²² Véase E. Conway (1999), "Service of a Different Kingdom".

lamentablemente, muchas de las víctimas de clérigos proceden de los márgenes y sufren el abuso en el acto mismo de buscar ayuda. La orientación del sacerdote hacia la comunidad debiera significar menor aislamiento en su ministerio, y apertura a la ayuda personal en caso de que sea necesario. Por otro lado, ser más abierto y estar orientado hacia las personas puede significar estar en mejor posición para abusar de la confianza.

La expresión misma “lobo solitario” podría alarmarnos en el contexto del abuso sexual a niños. Pero no tiene por qué ser necesariamente así. Este tipo comparte con el *centinela inquieto* un sentido sacro, y por tanto poderoso, de su oficio. Pero, a diferencia del *centinela*, el *lobo* separa su vocación de su vida personal. Esto podría ser una señal de peligro, ya que tal vez considere que lo que hace en su vida privada es asunto suyo. Por otro lado, es el tipo de sacerdote que menos probabilidades tiene de estar estresado y perder el control. Como el *constructor de puentes*, el *lobo solitario* es abierto y probablemente sea querido por la comunidad, es capaz de buscar y conseguir ayuda si es necesario, y al mismo tiempo es probable que tenga fácil acceso a niños, especialmente en un contexto escolar. Sin embargo, su categoría es la que más valor concede a los conocimientos de los demás, p. ej., los psicólogos.

Finalmente, el *hombre de los márgenes*, como su propio nombre indica, es probable que esté algo aislado y necesitado de apoyo. También es probable que carezca de un sentido claro de identidad de rol y que esté en conflicto con la autoridad. Esto puede provocarle estrés. Son probables dos cosas: que se sienta a gusto con la gente y que sea muy poco crítico con la cultura contemporánea, incluidas las actitudes respecto a la sexualidad. Dado que se siente algo incómodo con el ministerio sacerdotal, es muy poco probable que pretenda apabullar a la gente con la naturaleza sagrada de su oficio. Su hondo sentido del don concreto que es cada miembro del pueblo de Dios supondrá, en principio, que procurará valorar a la gente, y no atropellarla. Al mismo tiempo es el que más probablemente experimentará cierta frustración y sensación de impotencia dentro de las estructuras de la Iglesia, y esto podría provocar una conducta abusiva.

Tales conjeturas son de uso limitado. Los modelos teológicos no lo son todo, y los sacerdotes de las cuatro categorías correrán claramente el riesgo de abusar sexualmente si tienen problemas sin resolver relativos a la madurez psicosexual. Sin embargo, las teologías vigentes del sacerdocio influyen claramente en la presencia de ciertos factores de riesgo como el aislamiento, la proximidad a la comunidad, las actitudes respecto a la autoridad, la experiencia de poder y

de impotencia, la resistencia al desarrollo humano y a la formación permanente, etc.

Identificar mejor estos factores de riesgo e implantar estructuras y procesos para minimizarlos supondría dar un paso hacia la protección de los niños y hacia la renovación del sacerdocio. A los sacerdotes y a los seminaristas en su etapa de formación habría que animarles a reflexionar sobre la teología del sacerdocio vigente para ellos y a hacer una valoración de sus virtudes y sus puntos débiles. Las consecuencias positivas de tal ejercicio van mucho más allá de la evitación de una posible mala conducta: incluyen el florecimiento del ministerio de un sacerdote y el bienestar de la comunidad cristiana como un todo.

Modelos de sacerdocio y gestión eclesial del abuso sexual a niños

Con mayor certidumbre podemos hablar de la influencia que los modelos teológicos vigentes de sacerdocio tienen en el manejo del abuso sexual a niños. El estudio de Zulehner confirma que la mayoría de quienes ocupan en la Iglesia puestos que implican tomar decisiones actúan desde una concepción del sacerdocio como *repraesentatio Christi*. A quienes entienden el sacerdocio principalmente así les cuesta mucho aceptar que unos sacerdotes puedan cometer actos abusivos.

Esto explica el sentimiento inicial de conmoción e indignación entre los dirigentes eclesiásticos ante las revelaciones de abusos, y por qué en los círculos eclesiásticos la inquietud por el daño causado por los clérigos infractores a la institución del sacerdocio parecía ser tan grande como la que había por el dolor y el atropello infligidos a las víctimas. Añádase a esto la consideración del carácter sagrado del voto del celibato, y cómo durante siglos éste había sido exaltado por encima del matrimonio. La conmoción conduce con frecuencia a la negación, que fue un elemento muy característico de los primeros estadios de la crisis de los abusos. También resulta comprensible que los dirigentes que actúan desde la concepción del sacerdocio como *repraesentatio Christi* creyeran que a los clérigos infractores se les podía ayudar simplemente con confesión y dirección espiritual.

El predominio del modelo de *repraesentatio Christi* también explica la prioridad dada por los dirigentes eclesiásticos a proteger a la Iglesia y el sacerdocio. El *guardián o centinela inquieto* sufre cuando la reputación de la Iglesia y del sacerdocio se ve mancillada en el ámbito de su vigilancia. Quienes conocen personalmente a obispos comentan que estos hombres, en su mayoría, no están ensi-

mismados en su sentido del propio poder o autosuficiencia, pese a la imagen reflejada a menudo en los medios de comunicación. Es verdad, sin embargo, que los obispos comparten un sentido abrumador y solitario de responsabilidad por la Iglesia, cuya carga descansa directamente, así lo ven ellos, sobre sus hombros.

Llegado el momento de hacer frente a los clérigos abusadores, quienes actúan desde una noción muy sagrada de sacerdocio es probable que se sientan divididos. Por un lado, se sienten muy defraudados por los clérigos abusadores, y creen que quienes han traicionado su oficio deberían ser castigados con la expulsión. En algunos casos se ha insistido en la expulsión sin considerar debidamente la obligación de solicitud permanente por los infractores, lo cual indica que tal vez la intención sea tanto castigar la traición como preocuparse por la sanación de las víctimas o por la protección de los niños²³. Por otro lado, hemos visto que algunos dirigentes eclesiásticos se han mostrado deseosos de no permitir que la enseñanza sobre el carácter indeleble de la ordenación quedara socavada por hacer de la expulsión del estado clerical una sanción demasiado fácil de imponer²⁴.

Quien se mueve desde la noción de *repraesentatio Christi*, especialmente en la modalidad que está desvinculada de la cultura contemporánea, es quien con menor probabilidad buscará y valorará el consejo de quienes no tienen la gracia del sacramento de la ordenación (o confiará siquiera en ellos). También es el que con menor probabilidad aceptará que deba rendir cuentas en un plano horizontal, por ejemplo ante organismos laicos en la Iglesia o ante organismos seculares en la sociedad. Es así mismo el que con menor probabilidad verá por qué ha de ser receptivo a los medios de comunicación, y el menos afectado por la repetida cobertura dada por éstos a los casos de abuso.

El *constructor de puentes* que ocupa puestos dirigentes probablemente procure encontrar el punto medio entre la autoridad del magisterio, la autoridad de la razón, p. ej. la teología y otras ciencias, y la autoridad de la experiencia que reside en la comunidad. El *centinela*

²³ Véanse E. Conway, "Care for Clergy Offenders", *The Furrow*, mayo de 2003, pp. 218-224; J. Beal, "It shall not be so among you!", en F. Oakley y B. Russett, *Governance, Accountability and the Future of the Catholic Church*, Continuum, Nueva York 2003, p. 89.

²⁴ Véase, por ejemplo, la crítica vaticana a la versión original de la Declaración de Dallas hecha por la Conferencia episcopal católica de los EE.UU. (junio de 2002). Una comparación de la versión original y de la revisada está disponible en http://www.boston.com/globe/spotlight/abuse/extras/policy_comparison.htm.

inquieto, por otro lado, únicamente confiará en la autoridad de Roma y en el consejo de sus compañeros de episcopado. Es probable que las críticas hechas desde otros círculos lo dejen impasible. Al *lobo solitario*, que, como el *centinela*, actúa desde una concepción del sacerdote como *repraesentatio Christi*, también es probable que le guste una línea clara trazada desde lo más alto, pero desee decidirse de manera independiente si es necesario. Puesto que valora la profesionalidad, sería también el que con menor probabilidad tendría problemas en expulsar a clérigos infractores o en tratar a las víctimas de manera un tanto fría, con la cooperación de expertos laicos tales como abogados y psicólogos.

Conclusión

Hay motivos preocupantes para pensar que el modelo del sacerdote como *repraesentatio Christi* no está sirviendo bien a la Iglesia. Como mínimo, necesita el complemento de una concepción del sacerdote como *repraesentatio Ecclesiae*. Este modelo concedería mayor valor a un estilo de liderazgo eclesial compartido, con equilibrio entre los sistemas vertical y horizontal de responsabilidad. El sacerdocio entendido principalmente como *repraesentatio Ecclesiae* proporcionaría la base para una mayor diversidad de experiencias humanas en los dirigentes oficiales de la Iglesia. Aunque no existe fundamento alguno para afirmar que exista un vínculo directo entre celibato y abuso sexual a menores, el celibato, abrazado de manera obligatoria simplemente como algo que va en el lote del sacerdocio, bien pudiera ser un impedimento para alcanzar la madurez sexual.

Para responder plenamente a la crisis de los abusos sexuales a niños, parece aconsejable:

- desarrollar la teología del sacerdote como *repraesentatio Ecclesiae*, partiendo de la doctrina del concilio Vaticano II;
- promover esta teología de manera activa en los programas de formación inicial y permanente del clero;
- animar a los sacerdotes a reflexionar sobre su propia teología del sacerdocio, prestando particular atención a la manera en que entienden su propio poder y autoridad;
- ayudar a los sacerdotes a determinar y a abordar los puntos débiles y factores de riesgo concretos asociados con su propia teología del sacerdocio;

– evaluar abierta y honradamente la teología de la sexualidad que se profesa y está vigente en la Iglesia.

Las imágenes dominantes del sacerdocio, asumidas y fomentadas en la formación teológica y en las subculturas de los seminarios, se han puesto en estas páginas bajo un foco de sospecha. Algunos de sus presupuestos incuestionables pueden alimentar actitudes indignas del evangelio e incluso capaces de facilitar, sin saberlo, los abusos sexuales y de otro tipo. Tanto por el bien de su misión, como por el de quienes han sufrido y siguen sufriendo por los abusos del clero, la Iglesia tiene la obligación moral de reconocer y evaluar críticamente los problemas estructurales relativos al abuso sexual a niños en la Iglesia, y de idear nuevas estructuras de autoridad y responsabilidad.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

3. CONSECUENCIAS PARA EL GOBIERNO, EL DERECHO CANÓNICO Y LA TEOLOGÍA PASTORAL

“TAN INERTES COMO UN BARCO PINTADO
SOBRE UN OCÉANO PINTADO” **
UN PUEBLO A LA DERIVA
EN LA CALMA CHICHA ECLESIOLOGICA

**I. La crisis de los abusos sexuales como una crisis
de jefatura eclesial**

La crisis de los abusos sexuales, que ha envuelto a la Iglesia católica en los Estados Unidos especialmente desde comienzos de 2002, se ha convertido en una crisis de jefatura eclesial. Aunque la atención pública se ha centrado en el desencadenamiento de dicha crisis en Norteamérica, especialmente en los Estados Unidos, la constante del abuso sexual de menores por parte de sacerdotes y del manejo irresponsable de las quejas de abuso por parte de los obispos ha sido un fenómeno

* JOHN P. BEAL. Presbítero de la Diócesis de Erie, Pensilvania, donde ha ejercido como Vicario Judicial desde 1984 hasta 1992. Consiguió el doctorado en Derecho Canónico por la Catholic University of America, Washington, DC, en 1985. En 1992 comenzó a enseñar Derecho Canónico en la Catholic University. En la actualidad es profesor asociado.

Es coeditor y colaborador principal del libro *A New Commentary on the Code of Canon Law*, Paulist Press, Mahwah, Nueva Jersey 2000. Destacamos los artículos “The Exercise of Power of Governance by Lay People: The State of the Question”, *The Jurist* 55 (1995) 1-92, y “It Shall Not Be So Among You! Crisis in the Church, Crisis in Church Law”, en *Governance, Accountability and the Future of the Catholic Church*, Continuum, Nueva York 2004), pp. 88-102.

Dirección: John P. Beal, School of Canon Law, The Catholic University Washington, DC 20064. Correo electrónico: beal@cua.edu

**Verso del poema de S. T. Coleridge, *La canción del viejo marinero*.

mundial¹. Además, el alcance y duración de los acontecimientos que han dado origen a esta crisis hacen pensar que no se puede despachar como un evento mediático que afecte sólo a unos pocos sacerdotes particularmente perversos y a unos pocos obispos especialmente ineptos. Los reportajes periodísticos, que parecen no tener fin, sobre abusos de clérigos y sobre el modo erróneo en que los han manejado los obispos han provocado protestas generalizadas pidiendo mayor transparencia, responsabilidad y participación en el gobierno eclesial. No obstante, “arreglos rápidos” como endurecer las normas disciplinarias para el clero, aprobar directrices diocesanas y nacionales para responder a las reclamaciones y propiciar un “entorno seguro” en la Iglesia, y establecer organismos de control para seguir de cerca el cumplimiento de dichas normas y directrices², aunque son importantes e incluso necesarios, pueden resultar insuficientes para abordar los problemas más hondos que han permitido que el problema del abuso sexual de los clérigos se fuera enconando silenciosamente hasta estallar como una verdadera crisis.

Lo que se encuentra en el núcleo de dicha crisis es un malestar más generalizado que ha llevado a un observador entendido a describir a la Iglesia estadounidense –incluso prescindiendo de la crisis de los abusos sexuales como dramático punto de referencia– como “un pueblo a la deriva”³. Eclipsados por la cobertura dada a la crisis de los abusos sexuales como tal, hay otros datos de menor interés periodístico que son síntomas de un pueblo a la deriva: la lucha no siempre victoriosa por definir y mantener la identidad católica de instituciones benéficas y educativas⁴, el rotundo fracaso en transmitir a la siguiente generación siquiera un conocimiento rudimentario de la

¹ Para un análisis del desencadenamiento de la crisis en Irlanda, Gran Bretaña y otras partes de Europa, véase G. Mannion, “‘A Haze of Fiction’: Legitimation, Accountability, and Truthfulness”, en F. Oakey y B. Russet (eds.), *Governance, Accountability, and the Future of the Catholic Church*, Nueva York 2003, pp. 161-177.

² Véase Conferencia de obispos católicos de los Estados Unidos, “Charter for the Protection of Young People, Revised” y “Essential Norms for Diocesan/Eparchial Policies Dealing with Allegations of Sexual Abuse of Minors by Priests or Deacons, Revised”, *Origins* 32, nº 25 (28 de noviembre de 2002) 409, 411-418.

³ Las imágenes y gran parte de la sustancia de lo que sigue se lo debo a P. Steinfels, *A People Adrift: The Crisis of the Roman Catholic Church in America*, Nueva York 2003.

⁴ *Ibid.*, pp. 103-161.

tradición católica⁵, la penosa mediocridad de la mayoría de las liturgias parroquiales incluso tras cuarenta años de renovación litúrgica⁶ y los niveles cada vez más bajos de participación en la Iglesia católica y de sentimiento de adhesión a ella⁷. Lo que la crisis de los abusos sexuales ha añadido a este cuadro de la Iglesia "tan inerte como un barco pintado sobre un océano pintado" ha sido la desgarradora sensación de que hasta "las profundidades mismas se pudrían"*.

II. El ambiente eclesiológico en que se fraguó la crisis

Mucho antes de que la crisis de los abusos sexuales en la Iglesia católica irrumpiera en la escena pública a principios del año 2002, en el cuerpo eclesiástico se daban circunstancias que fueron creando dentro de la Iglesia un ambiente que ciertamente no provocó, pero sí alimentó, las situaciones que propiciaron la errónea gestión episcopal que acabó por transformar los trágicos y demasiado frecuentes episodios de abusos sexuales en una verdadera crisis.

1. Una eclesiología "de comunión" truncada

Antes del concilio Vaticano II, la eclesiología oficial de la Iglesia católica hacía hincapié en las características visibles y jurídicas que la Iglesia como *societas perfecta* tenía en común con la otra "sociedad perfecta", el Estado. El Vaticano II intentó corregir el relativo descuido de los elementos invisibles y espirituales de la Iglesia en la eclesiología de *societas perfecta* recuperando la eclesiología patristica de la comunión. Sin embargo, al ser incorporada a los documentos conciliares y finalmente al código de derecho canónico revisado, dicha eclesiología de comunión adoptó una forma que se ha descrito como "cristomonista", por cuanto insiste de manera bastante unilateral en el papel de Cristo a la hora de constituir y conferir poderes a la Iglesia por medio de la palabra y el sacra-

⁵ *Ibid.*, pp. 203-241 y, con mayor profundidad, D. R. Hoge, W. D. Dinges, M. Johnson y J. González, *Young Adult Catholics*, Notre Dame 2003.

⁶ Véase Steinfelds, pp. 165-202.

⁷ Véase W. Dinges, D. Hoge, M. Johnson y J. González, "A Faith Loosely Held: The Institutional Allegiance of Young Catholics", *Commonweal* (17 de julio de 1998) 13-18.

* [N. del T.: S. T. Coleridge, *o. c.*]

mento, y descuida gravemente la misión del Espíritu Santo en la Iglesia⁸.

Esta eclesiología de comunión tiene un éxito razonable en lo tocante a llamar la atención sobre la Iglesia como comunidad de creyentes bautizados, todos los cuales comparten una vida común en Cristo y están dotados de sus propios dones espirituales para contribuir a la edificación de la Iglesia, y como comunión de iglesias locales gobernadas episcopalmente en comunión mutua y con el obispo de Roma. Sin embargo, esta eclesiología acentúa tanto el papel de Cristo, Cabeza invisible de la Iglesia, hecho sacramentalmente visible a través de los configurados con él de manera única mediante la sagrada ordenación, que apenas deja papel para el Espíritu Santo dentro de la Iglesia, salvo el de mantener en la verdad ya recibida⁹. En virtud de su configuración con Cristo, los ordenados están autorizados para desempeñar su servicio *in persona Christi Capitis*, como cabezas de las iglesias locales en el caso de los obispos y como cabeza de su comunión en el caso del obispo de Roma. En consecuencia, los ordenados enseñan, santifican y gobiernan con poder sagrado al Pueblo de Dios o la porción de éste encomendada a su cuidado. En este sentido “representan” a Cristo Cabeza haciéndolo visiblemente presente en la comunidad de los fieles¹⁰.

Este cristomonismo de la eclesiología conciliar de comunión se ha traducido en una acusada tendencia a identificar con Cristo mismo las actividades de enseñanza, santificación y gobierno de los ordenados, y a situar a éstos frente a la comunidad de los fieles, y no dentro de ella¹¹. El problema de esta eclesiología no es que sea esencialmente jerárquica o que atribuya un papel central a los ordenados, especialmente al obispo de Roma y a los obispos diocesanos en comunión con él. Resulta difícil imaginar una eclesiología auténticamente católica que no hiciera tal cosa. El problema es más bien que, en esta eclesiología, todo poder dentro de la Iglesia, toda enseñanza, santificación y gobierno auténticos, se conciben en un movimiento unidireccional que desciende desde Cristo hasta los fieles a través de los ordenados. Apenas se prevé el movimiento contrario que uno esperaría encontrar en una eclesiología auténticamente trinitaria: el que asciende desde la comunidad de los fieles llena del Espíritu, con su

⁸ E. J. Kilmartin, “Lay Participation in the Apostolate of the Hierarchy”, *The Jurist* 41 (1981) 352-362.

⁹ *Ibid.*, p. 361.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 352-357.

¹¹ *Ibid.*, p. 361.

rica dotación de carismas, hasta los dirigentes jerárquicos de la Iglesia y, finalmente, hasta el Dios Trino. En lugar de esto, los únicos papeles que esa eclesiología deja "dentro de la Iglesia" para los no ordenados (y quienes se encuentran en el extremo inferior de la jerarquía) son asentir pasivamente a la enseñanza autorizada, recibir la administración de sacramentos y obedecer las directrices legítimas¹². Los carismas de los no ordenados se conciben como algo mucho más orientado a su vocación de trabajar "en el mundo" a modo de levadura.

En esta eclesiología de comunión, todas las líneas de responsabilidad llevan hacia arriba, desde los fieles hasta los presbíteros y diáconos, el obispo, el papa y, finalmente, Cristo; en contadas ocasiones van en horizontal hasta otros obispos, presbíteros, diáconos y colaboradores ministeriales; y nunca descienden hacia las personas confiadas al cuidado pastoral de los ordenados. Así, los dirigentes eclesiásticos imbuidos de esta eclesiología de comunión son además proclives a rechazar la indicación de que necesitan aprender antes de enseñar, ser santificados antes de santificar y escuchar antes de gobernar. Puesto que enseñan, santifican y gobiernan en el nombre y en la persona de Cristo, son proclives a extender el manto de su carisma de oficio a toda su actividad docente, santificadora y de gobierno, y a considerar las expresiones de desacuerdo o discrepancia, incluso en asuntos administrativos mundanos, como signos de deslealtad no sólo a la persona que desempeña el oficio, sino en última instancia a Cristo.

Puesto que esta eclesiología de comunión pretendía servir de contrapeso a la eclesiología otrora dominante de la "sociedad perfecta", con su aceptación explícita de la analogía entre la Iglesia y el Estado, sus protagonistas rechazan el uso de categorías tomadas de las ciencias políticas y sociales para entender la Iglesia por considerar dicho uso una tendencia secularizadora y una amenaza para la integridad de la naturaleza *sui iuris* de la Iglesia como realidad puramente teológica¹³.

¹² Véase A. Dulles, "Changing Concepts of Church Membership", en *The Resilient Church*, Nueva York 1977, pp. 135-138.

¹³ Véase la repetida invocación de este lema en D. Wuerl, "Reflections on Governance in the Church", en Oakley y Russett, *Governance, Accountability, and the Future of the Catholic Church*, pp. 13-24. La misma opinión se formula dentro de un marco más teórico en E. Corecco, "Synodal or Democratic Structure of the Particular Church" y "Ecclesiological Bases of the Code", en G. Borgonovo y A. Cattaneo (eds.), *Canon Law and Communio*, Ciudad del Vaticano 1999, pp. 70-102 y 284-296, y en J. Ratzinger, "Freedom and Constraint in the Church", en *Church, Ecumenism and Politics*, Nueva York 1988, pp. 182-203 [trad. esp. del or. alemán: *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid 1987].

Tal monofisismo eclesiológico subyace con frecuencia tras el *mantra* utilizado para rechazar la petición de que los dirigentes eclesiales rindan cuentas a los fieles: “La Iglesia no es una democracia”. En un plano superficial, esta cortante negativa simplemente afirma lo evidente; en un plano más profundo, sin embargo, representa un rechazo radical de la aplicabilidad de las ciencias humanas para investigar el misterio de la Iglesia. Así, un dirigente eclesiástico que afirma lisa y llanamente que la Iglesia no es una democracia es algo así como el directivo de una empresa que proclama con arrogancia que no necesita preocuparse de hacer estudios de mercado. Por consiguiente, el movimiento unidireccional de la eclesiología de comunión que subyace tras los documentos conciliares y el código revisado puede favorecer un ambiente en el cual los ordenados “están en peligro de vivir [en medio de los fieles], separados de ellos por una bruma de ficción”¹⁴. Obispos que actúan dentro de una “bruma de ficción” se han visto demasiados durante la presente crisis.

2. *La burocracia obstaculiza la participación estructurada*

La tendencia del movimiento unidireccional del poder de enseñar, santificar y gobernar –sancionado por la eclesiología de comunión de los documentos conciliares y del código revisado– a aislar a las autoridades jerárquicas de las corrientes contrarias procedentes de abajo se ve reforzada por la existencia de grandes burocracias que asisten a los obispos y al obispo de Roma en el gobierno de sus iglesias particulares y de la Iglesia universal, respectivamente. La curia romana tiene una larga historia de protagonismo en el gobierno de la Iglesia universal¹⁵. Las curias diocesanas crecieron rápidamente por primera vez en el período que siguió a la crisis modernista de principios del siglo XX, y de nuevo tras el Vaticano II, para asistir a los obispos en las tareas cada vez más complejas del gobierno pastoral de las diócesis¹⁶. El surgi-

¹⁴ Yves Congar, *Power and Poverty in the Church*, Londres 1964, según la cita de G. Mannion, “A Haze of Fiction”, p. 161.

¹⁵ Véanse A. M. Stickler, “Le riforme della Curia nella storia della Chiesa”, en P. A. Bonnet y C. Gullo (eds.), *La Curia Romana nella Cost. Ap. “Pastor Bonus”*, Ciudad del Vaticano 1990, pp. 1-16, y T. J. Reese, *Inside the Vatican*, Cambridge 1996, pp. 106-139.

¹⁶ Véanse J. H. Provost, “Diocesan Administration: Reflections on Recent Developments”, *The Jurist* 41 (1981) 81-104; K. M. McDonough, “Beyond Bureaucracy: New Strategies for Diocesan Leadership”, *CLSA Proceedings* 61 (1999) 251-266; e Id., “Diocesan Bureaucracy”, *America* 177 (11 de octubre de 1997) 9-13.

miento de estas burocracias fue a la vez inevitable y necesario para prestar un servicio pastoral eficaz a iglesias cada vez más amplias y más diversas. El estilo personal e inmediato de gobierno, característico de los obispos de la época patristica, simplemente no funcionaría en el caso del papa de una Iglesia universal o del obispo de una ingente diócesis urbana de millones de almas o, incluso, de una vasta diócesis rural que abarque decenas de miles de kilómetros cuadrados.

Sin embargo, las burocracias tienden por naturaleza a aislar a los dirigentes jerárquicos a quienes sirven de la participación directa en las alegrías y esperanzas, tristezas y preocupaciones de los fieles, y a establecerse como centros permanentes de influencia y poder. Las burocracias siguen de cerca el movimiento ascendente de información a lo largo de la cadena jerárquica de mando y suelen eliminar del orden del día de los dirigentes jerárquicos –y de la burocracia misma– la información que resulta desalentadora, inquietante o discrepante. A su vez, las burocracias son los conductos por los que el movimiento descendente de información procedente de los dirigentes llega a las secciones inferiores de la organización y, en última instancia, a quienes son objeto de la atención de dicha organización. Puesto que el saber y los conocimientos son la fuente de poder dentro de una organización, las burocracias suelen distribuir únicamente la información necesaria para que quienes ocupan un puesto inferior en la cadena de mando lleven a cabo las funciones que se les han asignado. Mediante una cuidadosa gestión del movimiento ascendente y descendente del saber y los conocimientos, las burocracias generan en sus clientes un estado de dependencia permanente. Así, las burocracias se convierten en gestores eficaces del mando y el control desde arriba, pero en malos gestores para la capacitación, o incluso la escucha, de quienes forman las “bases”¹⁷.

Estas burocracias situadas en el corazón de la Iglesia universal y de las iglesias particulares han reforzado el impulso unidireccional de la actual eclesiología cristomonista de comunión y han marginado eficazmente las estructuras consultivas, tanto nuevas como antiguas, que pretendían dar voz en el gobierno de la Iglesia a los gobernados y expresar la dimensión esencialmente sinodal de la

¹⁷ Sobre el funcionamiento y las tendencias de las burocracias en general véase M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, Nueva York 1964, pp. 329-340. Para su funcionamiento en la iglesia particular, véanse J. Provost, “Toward a Renewed Canonical Understanding of Official Ministry”, *The Jurist* 41 (1981) 463-469, y K. McDonough, “Diocesan Bureaucracy”, pp. 11-12.

Iglesia¹⁸. En el ámbito de la Iglesia universal, el sínodo de los obispos, que pretendía ofrecer un foro permanente para el diálogo entre el papa y los obispos de todo el mundo, ha sido secuestrado por la curia romana¹⁹. Aunque se mantienen los sínodos habituales, sus “deliberaciones” se traducen ahora en exhortaciones papales que podrían haber sido escritas –y a veces parecen haber sido escritas– incluso sin la aportación de los obispos²⁰. En el ámbito de la iglesia particular, las recientes normas vaticanas parecen haber sido pensadas para imponer a la libre discusión en los sínodos diocesanos los mismos límites estrictos que han llegado a ser norma para el sínodo de los obispos²¹. Además, el consejo presbiteral (o el en la actualidad moribundo capítulo catedralicio) no ha aparecido casi en ningún sitio como una auténtica voz para “ayudar al obispo en el gobierno de la diócesis” (c. 495, § 1), y los consejos de economía y pastoral tanto en el ámbito diocesano como en el parroquial han sido en gran medida ineficaces a la hora de aportar una voz de los fieles al gobierno diocesano y parroquial²². Como resultado de todo ello, las estructuras oficiales para facilitar el ejercicio del derecho de los fieles “de manifestar sus necesidades” y “su opinión sobre aquello que pertenece al bien de la Iglesia” tanto a los dirigentes eclesiásticos como a otros fieles (c. 212, § 2-3) han demostrado ser, allí donde existen, demasiado débiles y deferentes para ser vehículos eficaces de comunicación entre fieles y dirigentes eclesiásticos, especialmente cuando dichas estructuras han dado voz a verdades dolorosas o a persistentes descontentos que los dirigentes preferían no oír. La inexistencia de instrumentos institucionales eficaces para que los fieles den a conocer sus necesidades y opiniones en asuntos tocantes al

¹⁸ Véase P. Granfield, “Legitimación y burocratización del poder eclesial”, *Concilium* 217 (1988) 417-426. Sobre el elemento sinodal de la Iglesia, véanse W. Aymans, *Das synodale Element in der Kirchenverfassung*, Múnich 1970, y los diversos estudios recopilados en *Das konsoziative Element in der Kirche*, St. Ottilien 1989, y en *La Synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église*, París 1992.

¹⁹ T. Reese, *Inside the Vatican*, pp. 55-65.

²⁰ Véase J. Grootaers y J. Selling, *The 1980 Synod of Bishops “On the Role of the Family”: An Exposition of the Events and an Analysis of its Text*, Lovaina 1983, sobre la falta de influencia del Sínodo y su deliberación sobre la exhortación apostólica resultante, *Familiaris consortio*.

²¹ Véase Congregación para los Obispos y Congregación para la Evangelización de los Pueblos, *Instructio de Synodis diocesanis agendis*, 19 de marzo de 1997: AAS 79 (1997) 706-727.

²² Véase J. Provost, “The Working Together of Consultative Bodies – Great Expectations?”, *The Jurist* 40 (1980) 257-281.

bien de la Iglesia de una manera oportuna ha contribuido a que el escándalo de los abusos sexuales se convierta en una crisis eclesial.

3. Identificación del bien de la Iglesia con el bien de la institución

Cuando la eclesiología oficial consagrada en los documentos conciliares y el código de derecho canónico, y reforzada por el dinamismo intrínseco de burocracias centralizadas, deja a los dirigentes de la Iglesia actuando "dentro de esa bruma de ficción", es difícil que dichos dirigentes eviten la tentación de identificar el bien de la Iglesia con el bien de la institución a la que representan (un bien que con frecuencia responde estrechamente a sus propios intereses de clase). Difícilmente se podrá dudar de que los dirigentes eclesiásticos han sucumbido a esta tentación antes de la presente crisis y también durante ella. Pruebas contundentes demuestran que los obispos de casi todas partes intentaron proteger la imagen pública de la Iglesia negando, pasando por alto o minimizando las reclamaciones, manifestando más preocupación por la reputación y rehabilitación de los atribulados sacerdotes abusadores que por las necesidades de sus víctimas o la prevención de ulteriores abusos, y ocultando información acerca de abusos sexuales cometidos por sacerdotes, y acerca de sacerdotes abusadores concretos, a los fieles en general y a quienes compartían ministerio con esos clérigos o eran objeto de su ministerio en nombramientos posteriores²³. Resulta imposible sustraerse a la impresión de que a los dirigentes eclesiásticos les consumía tanto la necesidad de mantener la apariencia de salud y santidad en la Iglesia, que se quedaban paralizados cuando se veían enfrentados al cáncer maligno que estaba royendo el corazón de la Iglesia.

Uno quisiera pensar que, escarmentados por la experiencia de estos últimos años, los dirigentes eclesiásticos habrán aprendido a reconocer que el auténtico bien de la Iglesia como comunidad de los fieles no coincide siempre con lo que se considera el bien de la Iglesia como institución, y que descuidar el primero daña también inevitablemente el segundo aunque sea a la larga. Los indicios de que los dirigentes hayan aprendido esta dolorosa lección no son, sin embargo, tranquilizadores. Si en el pasado los dirigentes eclesiásticos

²³ Véase equipo de investigación de *The Boston Globe*, *Betrayal: The Crisis in the Catholic Church*, Boston 2002 para una perspectiva general de la situación en los Estados Unidos. Para una visión de conjunto igualmente penosa de la situación en Gran Bretaña, véase Nolan Review, *Review on Child Protection in the Catholic Church in England and Wales*, www.nolan-review.org.uk/.

procuraron servir al bien de la institución suprimiendo o minimizando los indicios de pecado en la Iglesia, en el presente parecen resueltos a purgar la Iglesia, o al menos las filas de su clero, de cualquier atisbo de pecado. Como ha observado con mordacidad John Neuhaus:

“Los detalles del derecho canónico, el procedimiento debido y el decoro elemental han salido derrotados en muchos casos. Como dijo un cardenal arzobispo después de [la Declaración de] Dallas, tal vez sea necesario que algunos sacerdotes padezcan injusticia por el bien de la Iglesia. En el curso de la historia, a Caifás no le han faltado defensores... Otra reacción afirma ser realista, es decir, pragmática: es una lástima que algunos sacerdotes inocentes puedan resultar perjudicados, pero no se puede hacer una tortilla sin romper el huevo, etc. ¡Qué bonito! Pero, claro, los obispos tienen que preocuparse de su propia credibilidad como dirigentes”²⁴.

Reaccionar ante los indicios de pecado de y en el cuerpo eclesial con negaciones, minimización y racionalización, y con la amputación radical de todo miembro sospechoso siquiera de estar infectado, son dos tácticas que dejan entrever una incapacidad para distinguir el bien de la Iglesia del bien de la institución, incapacidad que resulta corriente en las clases dirigentes que actúan “en una bruma de ficción”.

4. Penalización de la salida, supresión de la voz

En su estudio sobre la decadencia de las empresas, organizaciones y Estados, Albert Hirschmann señala dos opciones posibles para que quienes están descontentos con el deterioro de la calidad del rendimiento o del producto de las organizaciones puedan hacer saber su descontento a los dirigentes de la organización: la salida y la voz²⁵. Los descontentos hacen uso de la opción de la “salida” cuando dejan de comprar el producto y se pasan a otro parecido suministrado por un competidor, o cuando se retiran total o parcialmente de la organización; hacen uso de la opción de la “voz” cuando hacen saber su descontento directamente a los dirigentes de la organización. En el mundo empresarial, donde la lealtad a una marca suele ser relativamente débil, los clientes manifiestan su descontento por el deterioro de la calidad del producto de una empresa pasándose a la marca

²⁴ R. J. Neuhaus, “In the Aftermath of Scandal”, *First Things* (febrero de 2004), p. 60.

²⁵ A. O. Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge 1970, pp. 3-5.

equiparable de un competidor (opción de la "salida"). Los indicios de que las ventas descienden advierten entonces a la dirección de la necesidad de corregir el deterioro de la calidad de su producto o seguir sufriendo la pérdida de ventas y, finalmente, la desaparición. En organizaciones sociales como la Iglesia, donde la lealtad a la organización suele ser alta, los miembros habitualmente expresan su descontento más o menos directamente a los dirigentes de la organización con la esperanza de que se ponga remedio (la opción de la "voz") y recurrirán a la "opción de la salida" sólo tras llegar a la decepción total ante la falta de respuesta de los dirigentes²⁶.

La resistencia de una organización, su capacidad para sobrevivir e incluso superar deterioros inevitables en la calidad de su rendimiento, dependen de la eficacia de la salida, la voz o una combinación de ambas cosas para captar la atención de los dirigentes de la organización y hacer que se ponga remedio para atajar o invertir la tendencia descendente del rendimiento. Los dirigentes de la Iglesia católica han sido notablemente indiferentes a expresiones de insatisfacción procedentes de abajo y realizadas mediante la salida, la voz y diversas combinaciones de ambas cosas. La relativa ecuanimidad con que los dirigentes eclesiásticos han aceptado la salida generalizada de sacerdotes del ministerio activo desde la década de los setenta ha movido a los observadores a catalogar a la Iglesia como un "monopolio perezoso"²⁷. La falta de respuesta a la "voz", característica de un "monopolio perezoso", también ha sido manifestada por los dirigentes eclesiásticos con su relativa indiferencia ante las críticas hechas desde abajo en relación con la debilidad, mediocridad y deterioro de la calidad de diversos aspectos de la vida de la Iglesia, y muy recientemente con la manera en que los obispos han manejado el descontento generalizado por el modo en que habían abordado la crisis de los abusos sexuales.

²⁶ *Ibid.*, pp. 76-105.

²⁷ J. Seidler, "Priest Resignations in a Lazy Monopoly", *American Sociological Review* 44 (1979) 774. Las características de un "monopolio perezoso" son: "(1) la organización es prácticamente un monopolio, es decir, tiene control exclusivo sobre un recurso o producto. (2) Los directivos tardan en mejorar la calidad del producto, las directrices de la organización o su estructura. (3) Los directivos, antes que mejorar la calidad, prefieren perder clientes o personal que hacen uso de la voz (críticas). (4) Agradecen las oportunidades de que los críticos se vayan, a menudo por medio de la competencia limitada. (5) Dichas oportunidades permiten que las directrices del statu quo o de los dirigentes mediocres sigan en vigor, pues un descenso del número de críticos reduce la presión favorable a un cambio y habitualmente hace que los demás adopten posturas conservadoras o se inhiban". Véase Hirschman, *o. c.*, pp. 57-75.

La Iglesia católica ha fomentado entre los fieles, con bastante éxito, un grado elevado de lealtad a la organización. En la medida en que éstos han interiorizado y hecho suya la pretensión de la Iglesia de ser la sociedad en la cual subsiste la Iglesia de Cristo una, santa, católica y apostólica, los fieles pagan un alto precio por hacer uso de la opción de la “salida” como reacción ante el descontento por un rendimiento insatisfactorio o cada vez más deteriorado por parte de la organización. Sin embargo, los dirigentes eclesiásticos han intentado disuadir activamente a los fieles de hacer uso de la opción de la “voz” (p. ej., silenciando a los teólogos disidentes, negándose a entablar una discusión seria y a veces incluso a reunirse con grupos o personas críticos con la línea y usos habituales, y negando la utilización de instalaciones eclesiásticas para reuniones de grupos que no estaban del todo puestos y situados bajo el control de las autoridades eclesiásticas) y han hecho oídos sordos a quienes sí ejercitan la “voz”, hasta que, como en la presente crisis, las protestas se hacen demasiado estruendosas para poder pasarlas por alto. La eclesiología cristomonista de comunión de los documentos conciliares y el código revisado proporciona la superestructura ideológica –y las burocracias centralizadas en los ámbitos universal y local de la Iglesia, la infraestructura práctica– para privar de legitimidad, marginar y a veces demonizar la “voz” de los fieles y anular su eficacia como catalizador de medidas de saneamiento encaminadas a atajar el deterioro y mejorar la mediocridad del rendimiento de la Iglesia como organización religiosa.

III. Conclusión

La conclusión de Hirschman sobre el destino de las organizaciones que no admiten explícitamente que ni la “salida” ni la “voz” atajen el deterioro institucional es ominosa para la Iglesia si continúa su tendencia actual:

“La salida se considera aquí una traición, y la voz, un amotinamiento. Es probable que, a la larga, tales organizaciones sean menos viables que las demás; dado que la salida y la voz son ilegales y están severamente penalizadas, sólo se echará mano de ellas cuando el deterioro haya alcanzado un estadio tan avanzado, que la recuperación no sea ya ni posible ni deseable”²⁸.

Puesto que la Iglesia católica no puede ser coherente si afirma que la Iglesia de Cristo subsiste en ella y al mismo tiempo anima a los des-

²⁸ Hirschman, *o. c.*, p. 121.

contentos con el descenso en calidad del rendimiento de la Iglesia a hacer uso de su opción de "salida", debe encontrar maneras de hacer posible y efectiva para los fieles la opción de la "voz". Insistir en la necesidad de una "voz" eficaz para que la Iglesia ataje el deterioro que la está convirtiendo en un pueblo a la deriva no es, sin embargo, insistir en que la Iglesia se convierta en una democracia. Organizaciones tan irremisiblemente jerárquicas y no democráticas como las grandes empresas multinacionales y el ejército han encontrado maneras de advertir a los jefes del descenso en calidad y rendimiento y de moverles a poner remedio. Sin embargo, hacer posible y efectiva la opción de la "voz" requerirá dos cosas: una eclesiología más equilibrada y trinitaria que la eclesiología cristomonista y unidireccional de comunión que en la actualidad predomina en los documentos magisteriales y el derecho canónico; y una revisión general de la infraestructura burocrática, pensada más para el mando y el control desde arriba que para facilitar la iniciativa y la comunicación desde abajo. La fe nos dice que será el aliento del Espíritu Santo el que en última instancia proporcionará la brisa que impida a la Iglesia quedarse permanentemente a la deriva en su actual calma chicha. Sería presuntuoso, sin embargo, que quienes están al mando se negaran a desplegar las velas para captar esa brisa cuando llegue, en el momento que Dios disponga. Después de todo, fue la insensatez humana la que en otro tiempo llevó a una tripulación de pobres almas a verse a la deriva "tan inertes como un barco pintado sobre un océano pintado".

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

EL ABUSO SEXUAL COMO DELITO
EN EL DERECHO CANÓNICO

Informe para una aplicación coherente de las normas
jurídicas actualmente vigentes en la Iglesia católica

Tanto el derecho eclesiástico¹ como el público prohíben el abuso sexual. Aunque en los diversos sistemas jurídicos se diferencia, en ciertos detalles, lo que entendemos por abuso sexual, tanto el ordenamiento jurídico eclesiástico como el público están de acuerdo en que se comete un abuso sexual siempre que una acción no deseada de carácter sexual se impone a una persona sin su consentimiento. Los órganos públicos encargados del procesamiento penal, al igual que las autoridades eclesiásticas, pueden ser eficaces sólo si llegan a conocer tales acciones ilícitas mediante denuncias o a través de otros medios y formas. Sólo en tiempos recientes encontramos tanto en el derecho público como en el eclesiástico el compromiso, que va más allá del castigo de un

* HANS-JÜRGEN GUTH es catedrático de Derecho Canónico en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Tubinga. En otras obras, ha publicado las siguientes. *Ehescheidung oder Ehenichtigkeit? Das Eheprozessrecht der römisch-katholischen Kirche in den USA seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Friburgo-Suiza 1993; *Kirchenasyl. Probleme-Konzepte-Erfahrungen* (en colaboración con Monika Rappenecker), Mössingen-Talheim 1996; *IUS REMONSTRANDI. Das Remonstrationsrecht des Diözesanbischofs im kanonischen Recht*, Friburgo-Suiza 1999.

Dirección: Katholisches Dekanat Balingen, Heilig Geist-Kirchplatz 2, D-72336 Balingen, Deutschland. Correo electrónico: info@dekanat-balingen.de

¹ En este artículo utilizamos las expresiones derecho canónico y derecho eclesiástico como sinónimos referidos al derecho de la Iglesia católica. Es evidente que también existe un derecho eclesiástico fuera de la Iglesia católica. Así, por ejemplo, además de al derecho de la Iglesia católica, al de la Iglesia anglicana también se le denomina derecho canónico.

determinado caso particular, de una prevención eficaz que impida las vejaciones y los abusos sexuales.

Pero en lo que se refiere a las sanciones punitivas por abusos sexuales, el derecho eclesiástico puede remitir a una larga tradición. Ésta prueba también, desgraciadamente, que siempre se han producido abusos sexuales en la Iglesia. De no haberse producido ningún caso no se habrían incorporado en los libros penitenciales y colecciones normativas de la Iglesia antigua². La colección denominada *Corpus Iuris Canonici* se desarrolló a nivel de la Iglesia universal a partir de la edición que, con carácter casi oficial, realizaron de forma mucho más notable y muy posteriormente los Correctores Romanos³. El derecho eclesiástico surgió como colección de resoluciones a partir de los veredictos sobre cada caso concreto, a los que se recurría como fundamento para emitir el veredicto sobre otros casos parecidos. Esta forma de jurisprudencia, que aún hoy domina en los tribunales anglosajones, fue sustituida, en gran parte, en el derecho de la Europa continental por un derecho dictado en forma de códigos legales promulgados por el legislador. Esto ocurrió en la Iglesia católica con la promulgación del *Codex Iuris Canonici* de 1917 (CIC 1917)⁴, que fue reemplazado en 1983 por un nuevo *Codex Iuris Canonici* (CIC 1983)⁵. En 1990 se promulgó, igualmente, un código para las Iglesias orientales que están unidas a Roma, el *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO)⁶.

² James H. Provost, "Offenses against the Sixth Commandment: Toward a Canonical Analysis of Canon 1395", *The Jurist* 55 (1995) 632-663, especialmente, pp. 634-638; James A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, The University of Chicago Press, Chicago 1987.

³ Emil Friedberg (ed.), *Corpus Iuris Canonici*, vols. 1-2, Leipzig: Bernhard Tauchnitz 1879-1881 (Nachdruck Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1959).

⁴ AAS 9 (1917) Pars II. Citamos según la siguiente edición: *Codex Iuris Canonici. Pii Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus. Praefatione, fontium annotatione et indice analytico-alphabético ab Petro Cad. Gasparri auctus, Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1974.*

⁵ AAS 75 (1983) Pars II. Citamos según la edición bilingüe siguiente: *Código de Derecho Canónico*, edición bilingüe comentada por los Profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, BAC, Madrid 1983.

⁶ AAS 82 (1990) 1033-1364. Citamos según la edición bilingüe siguiente: *Código de cánones de las Iglesias Orientales*, edición bilingüe comentada por los Profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, BAC, Madrid 1994.

Como James Provost ha demostrado, en el *Codex Iuris Canonici* de 1917 fue donde por primera vez se expresó en un código legal oficial de la Iglesia católica el delito sexual como un pecado contra el sexto mandamiento del decálogo⁷. Las resoluciones recopiladas en el *Corpus Iuris Canonici* califican, puesto que a ellas les sirve de base un hecho o acción determinada, de forma concreta cada pecado o transgresión. En ocasiones encontramos, en algunos casos, otras perífrasis del hecho. La pertinente prescripción del actual *Codex Iuris Canonici* de 1983 asume en el can. 1453 la catalogación del delito sexual como un pecado contra el sexto mandamiento del can. 2359 del CIC de 1917. La correspondiente ley penal del CCEO habla, por el contrario, en el can. 1453, de un pecado contra el mandamiento de la castidad y no hace ninguna alusión explícita al sexto mandamiento del decálogo. Lo mismo puede decirse del caso especial, regulado especialmente en el can. 1387 del CIC de 1983 y el can. 1458 del CCEO, del abuso sexual en relación con la confesión. Los dos códigos de la Iglesia católica actualmente vigentes en toda la Iglesia universal contienen en lo que respecta a los abusos sexuales o cualquier otro delito sexual solamente las penas respectivas a los clérigos y religiosos. En el derecho anterior a su codificación se encuentran, al igual que en el CIC de 1917 (cánones 2356 y 2357), las pertinentes penas que afectaban a todos los bautizados.

Can. 1395 CIC 1983	Can. 1453 CCEO
<p>§ 1 El clérigo concubinario, exceptuado el caso del que se trata en el can. 1394, y el clérigo que con escándalo permanece en otro pecado externo contra el sexto mandamiento del Decálogo, deben ser castigados con suspensión; si persiste el delito después de la amonestación, se pueden añadir gradualmente otras penas, hasta la expulsión del estado clerical.</p> <p>§ 2 El clérigo que cometa de otro modo un delito contra el sexto mandamiento del Decálogo, cuando este delito haya sido cometido con violencia o amenazas, o públicamente o con un menor que haya cumplido dieciséis años de edad, debe ser castigado con penas justas, sin excluir la expulsión del estado clerical, cuando el caso lo requiera.</p>	<p>§ 1 El clérigo concubinario o que de otro modo permanece con escándalo en un pecado externo contra la castidad, debe ser castigado con la suspensión, y, persistiendo en el delito, se le pueden añadir gradualmente otras penas hasta la expulsión del estado clerical.</p> <p>§ 2 El clérigo que atentó un matrimonio prohibido debe ser expulsado del estado clerical.</p> <p>§ 3 El religioso que emitió voto público y perpetuo de castidad y no haya recibido la sagrada consagración, debe recibir un castigo proporcionado si comete estos delitos.</p>

⁷ James Provost, o. c., nota 2.

Can. 1387 CIC 1983	Can. 1458 CCEO
El sacerdote que, durante la confesión, o con ocasión o pretexto de la misma, solicita al penitente a un pecado contra el sexto mandamiento del Decálogo, debe ser castigado, según la gravedad del delito, con suspensión, prohibiciones o privaciones; y, en los casos más graves, debe ser expulsado del estado clerical.	El sacerdote que, durante la confesión, o con ocasión o pretexto de la misma, solicita al penitente a un pecado contra la castidad, debe ser castigado con un castigo proporcionado, sin excluir la expulsión del estado clerical.

Con el Motu proprio “Sacramentorum sanctitatis tutela” del 30 de abril de 2001⁸, y el documento publicado simultáneamente por la Congregación para la Doctrina de la Fe el 18 de mayo de 2001⁹, se transfirió la competencia sobre los delitos contra la moral que un clérigo cometiera contra una persona menor de 18 años a la Congregación para la Doctrina de la Fe. A tenor del canon 1405 § 1 n. 2 y 3 del CIC de 1983, la competencia sobre los delitos cometidos por obispos y cardenales pertenece exclusivamente al papa. En el ámbito de la Iglesia latina, en todos los demás casos compete al Obispo diocesano ocuparse del procesamiento penal correspondiente¹⁰. Esto resulta también patente según el can. 277 § 3 del CIC de 1983. La prescripción paralela en el canon 374 del CCEO remite, en su lugar, generalmente, al derecho particular. Los cánones 277 y 373 del CIC de 1983 y el correspondiente 374 del CCEO constituyen, por así decirlo, el fundamento de las prescripciones penales anteriormente mencionadas.

⁸ AAS 93 (2001) 737-739. El texto se encuentra también en la página web de la Santa Sede: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_20020110_sacramentorum-sanctitatis-tutela_lt.html.

⁹ AAS 93 (2001) 785-788. El texto se encuentra en la página web de la Santa Sede: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010518_epistula_graviora%delicta_lt.html.

¹⁰ Cf. Can. 1060 § 1 y n. 2 CCEO. En el derecho eclesialístico oriental se encuentran otras excepciones, como, p. ej., en el can. 1063 § 4.

Can. 277 CIC 1983	Can. 373 CCEO
<p>§ 1. Los clérigos están obligados a observar una continencia perfecta y perpetua por el Reino de los cielos y, por tanto, quedan sujetos a guardar el celibato, que es un don peculiar de Dios, mediante el cual los ministros sagrados pueden unirse más fácilmente a Cristo con un corazón entero y dedicarse con mayor libertad al servicio de Dios y de los hombres.</p> <p>§ 2. Los clérigos deben tener la debida prudencia en relación con aquellas personas cuyo trato puede poner en peligro su obligación de guardar la continencia o ser causa de escándalo para los fieles.</p> <p>§ 3. Corresponde al Obispo diocesano establecer normas más concretas sobre esta materia y emitir un juicio en casos particulares sobre el cumplimiento de esta obligación.</p>	<p>El celibato de los clérigos, elegido por el Reino de los cielos y tan coherente con el sacerdocio, ha ser tenido en gran estima, como atestigua la tradición de toda la Iglesia; asimismo ha de ser apreciado el estado de los clérigos unidos en matrimonio, atestiguado por la práctica de la Iglesia primitiva y de las Iglesias orientales a través de los siglos.</p> <p>Can. 374 CCEO</p> <p>Los clérigos célibes y casados deben brillar por el decoro de la castidad; corresponde al derecho particular establecer los medios oportunos a poner en práctica para alcanzar este fin.</p>

No podemos presentar aquí de forma detallada las prescripciones procesales penales de los dos códigos eclesiásticos (cann. 1717-1731 CIC 1983 y cann. 1468-1487 CCEO)¹¹. Ahora bien, los dos manuales contienen prescripciones muy concretas para incoar una causa, pero en la práctica apenas se utilizan¹². Esto se debe a varias causas. Una

¹¹ Sobre esto, cf., por ejemplo, Wilhelm Rees, *Die Strafgewalt der Kirche. Das geltende kirchliche Strafrecht – dargestellt auf der Grundlage seiner Entwicklungsgeschichte*, Duncker und Humblot, Berlín 1993; William H. Woestman, *Ecclesiastical Sanctions and the Penal Process. A Commentary on the Code of Canon Law*, Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa 2000.

¹² “Aun cuando en la práctica apenas se da en la práctica el proceso penal del derecho eclesiástico...”, así opina, p. ej., Hans Paarhammer, *Das Strafverfahren*, en Joseph Listl y Heribert Schmitz (eds.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Pustet, Ratisbona 21999, pp. 1212-1222, aquí p. 1212. El *Annuario Statisticum Ecclesiae*, editado anualmente por la Secretaria Status Rationarum Generale Ecclesiae, contiene en su *Caput Tribunalia Dioecesium ac Regionum* solamente las tablas y los datos sobre los procesos matrimoniales. Lo que indica con toda claridad la insignificante cantidad de otros proce-

podría ser la misma cautela que frente a los procesos penales se formula en los dos códigos¹³.

Frecuentemente se debe sencillamente a que, junto a la escasa confianza en la resolución de conflictos mediante la vía judicial eclesiástica en general, también se produce un extendido desconocimiento entre los mismos obispos con respecto a las prescripciones del derecho eclesiástico, que ha sido responsable y lo sigue siendo de la mayor parte de los modos de proceder de las autoridades eclesiásticas que, situándose fuera del derecho vigente, catalogan en su mayor parte como “pastorales” sus respuestas a los casos de abuso sexual¹⁴. Lo que conduce a una ignorancia fatal y a una “tabuización” del problema, que, de este modo, sólo contribuye a aumentar el escándalo producido por el abuso sexual¹⁵. La tendencia a evitar el escándalo en primer lugar y, sobre todo, a comprender su ocultación se muestran, por ello, como altamente perniciosos. Sólo un proceso sincero puede garantizar el rápido esclarecimiento, precisamente para proteger a otras víctimas potenciales o para debilitar reproches y acusaciones injustificadas. Quien por amor al prójimo falsamente entendido piensa que debe proteger a las víctimas o la publicidad del hecho mediante la ocultación, se hace cómplice del autor del delito. En lugar de la deseada limitación del daño, el escándalo sólo logra hacerse aún mucho mayor con esta forma de proceder¹⁶.

sos, especialmente de los penales. Cf., p. ej., Secretaria Status Rationarum Generale Ecclesiae (ed.), *Annuario Statisticum Ecclesiae. Statistical Yearbook of the Church. Annuaire Statistique de l'Eglise 2001*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2003, pp. 411-489.

¹³ Can. 1341 CIC 1983 y can. 1718 CIC 1983, y el correspondiente can. 1403 CCEO; cf., también, can. 1446 CIC 1983 y can. 1103 CCEO.

¹⁴ “Cuando los obispos deciden proceder extracanonicamente—” John Beal, “Will Travel: Advocacy in the Church of the 1990’s”, *The Jurist* 53 (1993) 319-343.

¹⁵ Con respecto al can. 1395 CIC 1983, John G. Proctor ya decía en 1987: “Resulta evidente, a partir del mismo contexto del canon, que la ignorancia deliberada del delito o la ocultación premeditada del infractor no ayudan a resolver el problema”. Por ello, para Proctor estaba claro que “no hay duda alguna de que el simple cambio o traslado de un infractor ha dejado de ser una respuesta adecuada a estas situaciones, tanto desde la ley civil como desde el interés eclesial”. John G. Proctor, “Clerical Misconduct. Canonical and Practical Consequences”, en Canon Law Society of America (ed.), *Proceedings of the Forty-Ninth Annual Convention*, Nashville, Tennessee, Octubre 12-15, 1987, CLSA, Washington D. C. 1988, pp. 227-244, aquí p. 231, nota 9, y p. 239.

¹⁶ Hans-Jürgen Guth, “Nur kein Skandal: Thomas von Aquin und die Vermeidung öffentlichen Ärgernisses im kanonischen Recht”, en Winfried Aymans,

Otra de las razones podría encontrarse en el can. 1344 n. 2 del CIC de 1983 o en el correspondiente can. 1409 § 1 n. 2 del CCEO, que permite al juez prescindir de la imposición de una pena si el culpable “ha sido suficientemente castigado por una autoridad civil o está previsto este castigo”. Aún podríamos encontrar otra razón en la extrema brevedad del plazo con que prescriben los delitos en el derecho penal eclesiástico, que se eleva, en general, a tres años¹⁷, según el can. 1362 § 1 n. 2 del CIC de 1983 (can. 1152 § 2 n. 2 CCEO), cinco años para los delitos descritos en el can. 1395 del CIC de 1983 (can. 1453 CCEO), y diez años para los delitos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe, a tenor de los cánones 1362 § 1 n. 1 del CIC de 1983 y 1152 § 2 n. 1 del CCEO, según el documento anteriormente citado de esta Congregación del 18 de mayo de 2001.

Sin embargo, a este respecto es digno de mención que el legislador para toda la Iglesia ha modificado las prescripciones relativas a la Iglesia universal a petición o instancias de la Conferencia Episcopal de los EE.UU. En particular, se aumentó, además de una ampliación del tiempo de prescripción, la minoría de edad, que se encuentra recogida en el can. 1395 § 2 CIC 1983, a los dieciocho años. Esta derogación, decretada mediante rescripto, de las normas vigentes a partir del CIC de 1983 satisfacía la petición de los EE.UU. del 25 de abril de 1994 de un período de cinco años, que, de forma interina, se prolongó a otros diez años, hasta el 25 de abril de 2009¹⁸.

El manual publicado en 1995 por la Conferencia Episcopal de los EE.UU. se titula “Canonical Delicts Involving Sexual Misconduct and Dismissal from Clerical State”; en él se explica en un lenguaje comprensible, no técnico canónico, las prescripciones relativas al derecho eclesiástico¹⁹. Posteriormente, cada diócesis ha promulgado sus

Stephan Haering y Heribert Schmitz (eds.), *Iudicare inter fideles. Festschrift für Karl-Theodor Geringer zum 65. Geburtstag*, EOS Verlag Erzabtei, St. Ottilien 2002, pp. 121-127.

¹⁷ Can. 1362 § 1 CIC 1983; can. 1152 § 2 CCEO.

¹⁸ Sobre este asunto, cf., p. ej., Thomas J. Green, “Book VI. Sanctions in the Church. Canon 1395”, en John P. Beal, James A. Coriden, Thomas J. Green (eds.), *New Commentary of the Code of Canon Law. Commissioned by The Canon Law Society of America*, Paulist Press, Mahwah, Nueva Jersey 2000, pp. 1598-1601, aquí pp. 1600-1601, nota 296. John A. Alesandro, “Dismissal from the Clerical State in Cases of Sexual Misconduct: Recent Derogations”, *CLSA Proceedings* 56 (1994) 28-67.

¹⁹ National Conference of Catholic Bishops (ed.), *Canonical Delicts Involving Sexual Misconduct and Dismissal from the Clerical State*, USCC, Washington D. C. 1995.

propias directrices o ha modificado las ya existentes para tratar de resolver el problema del abuso sexual²⁰. Y para no seguir aumentando, en parte, las sombras surgidas en torno al no adecuado tratamiento del problema del abuso sexual, la Conferencia Episcopal de los EE. UU. no sólo aprobó una “Charter for the Protection of Children and Young People” el 14 de junio de 2002²¹, sino que también consiguió la importante “recognitio”, mediante rescripto de la Congregación para los Obispos del 8 de diciembre de 2002, a su decreto “Essential Norms for Diocesan/Eparchial Policies Dealing with Allegations of Sexual Abuse of Minors by Priests or Deacons”, mediante el que, con su promulgación por la Conferencia Episcopal de los EE.UU. el 12 de diciembre de 2002, entró en vigor como derecho particular para los Estados Unidos²². “Estas normas son complementarias de la ley universal de la Iglesia, que, tradicionalmente, ha considerado el abuso sexual de los menores como un delito grave y castiga a su autor con penas que no excluyen la expulsión del estado clerical si el caso lo requiere”; así se dice en el prólogo a estas orientaciones. Por un lado, estas normas obligan ahora a todas las diócesis a dictar sus propias orientaciones para tratar el problema de los abusos sexuales²³. Por otro lado, un objetivo principal de estas normas es aplicar coherentemente el derecho eclesiástico, al que no sólo responde mediante una multitud de referencias a las prescripciones correspondientes, sino también de forma directa²⁴. Además, es de gran ayuda el

²⁰ P. ej., las archidiócesis de Los Ángeles (California) y de San Pablo-Minneapolis, (Minnesota), y las diócesis de Lafayette (Indiana) y las Vegas (Nevada).

²¹ Se encuentra en la web de la Conferencia de Obispos Católicos de los EE.UU. <http://www.usccb.org/ocyp/charter.htm>. Cf., además, United States Conference of Catholic Bishops (ed.), *Report on the Implementation of the Charter for the Protection of Children and Young People*, USCCB, Washington D. C. 2004. Este informe se encuentra también en la web de la Conferencia Episcopal de los EE.UU. <http://www.usccb.org/ocyp/audit2003/report.htm>.

²² Cf. la web de la Conferencia Episcopal de los EE.UU. <http://www.usccb.org/bishops/norms.htm>; o la correspondiente de la Santa Sede http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_co_n_cbishops_doc_20021216_recognitio-usa_en.html.

²³ Norma 2, párrafo 1: “Toda diócesis o provincia eclesiástica redactará unas normas sobre el abuso sexual de menores por sacerdotes y diáconos o por cualquier otro funcionario de la Iglesia”.

²⁴ Por ejemplo, la norma 2, párrafo 2: “Estas normas deben cumplirse totalmente; con ellas se especifican de forma más detallada los pasos que deben darse para desarrollar las exigencias de la ley canónica, en particular los cánones 1717-1719 del CIC y los cánones 1468-1470 del CCEO”, o, también, la norma 8 A, párrafo 1: “A. En todo caso que implique la aplicación de

documento publicado por la Asociación Americana de Derecho Canónico en el año 2003 con el título "Guide to the Implementation of the U.S. Bishops' Essential Norms for Diocesan/Eparchial Policies Dealing with Allegations of Sexual Abuse of Minors by Priests or Deacons"²⁵. Desde 1985, los canonistas norteamericanos se han ocupado cada vez más de este tema desde la perspectiva del derecho eclesiástico. De ello dan un testimonio elocuente una serie de artículos pertinentes publicados en las revistas especializadas *The Jurist* (editada en Washington)²⁶, así como en *Studia Canonica* (editada en Ottawa)²⁷.

penas canónicas, deben observarse los procesos previstos en el derecho canónico, así como también deben tenerse en cuenta las varias provisiones que se hallan en él (cf. Canonical Delicts Involving Sexual Misconduct and Dismissal from Clerical State, 1995; Letter from the Congregation for the Doctrine of the Faith, May 18, 2001)".

²⁵ Canon Law Society of America (ed.), *Guide to the Implementation of the U.S. Bishops' Essential Norms for Diocesan/Eparchial Policies dealing with Allegations of Sexual Abuse of Minors by Priests or Deacons*, CLSA, Washington D. C. 2003.

²⁶ Bertram F. Griffin, "The Reassignment of a Cleric Who Has Been Professionally Evaluated and Treated for Sexual Misconduct with Minors: Canonical Considerations", *The Jurist* 51 (1991) 326-339; Peter Cimboric, "The Identification and Treatment of Sexual Disorders and the Priesthood", *The Jurist* 52 (1992) 598-614; James H. Provost, "Some Canonical Considerations Relative to Clerical Sexual Misconduct", *The Jurist* 52 (1992) 615-641; John P. Beal, "Doing what one can: Canon Law and Clerical Sexual Misconduct", *The Jurist* 52 (1992) 642-683; John B. Hesch, "The Right of the Accused Person to an Advocate in a Penal Trial", *The Jurist* 52 (1991) 723-734; Francis G. Morrissey, "Some Thoughts on Advocacy in Non-Matrimonial Cases", *The Jurist* 53 (1993) 301-318; John P. Beal, "Have Code, Will Travel: Advocacy in the Church of the 1990's", *The Jurist* 53 (1993) 319-343; John S. Grabowski, "Clerical Sexual Misconduct and Early Traditions Regarding the Sixth Commandment", *The Jurist* 55 (1995) 527-591; John Tuohey, "The Correct Interpretation of Canon 1395: The Use of the Sixth Commandment in the Moral Tradition from Trent to the Present Day", *The Jurist* 55 (1995) 592-631; James H. Provost, "Offenses against the Sixth Commandment: Toward a Canonical Analysis of Canon 1395", *The Jurist* 55 (1995) 632-663.

²⁷ Michael Hughes, "The Presumption of Imputability in Canon 1321 § 3", *Studia Canonica* 21 (1987) 19-36; Jerome E. Paulson, "The Clinical and Canonical Considerations in Cases of Pedophilia: The Bishop's Role", *Studia Canonica* 22 (1988) 77-124; Kenneth E. Fischer, "Respondeat superior redux: May a Diocesan Bishop be Vacariously Liable for Intentional Torts of his Priests?", *Studia Canonica* 23 (1989) 119-148; Thomas P. Doyle, "The Canonical Rights of Priests Accused of Sexual Abuse", *Studia Canonica* 24 (1990) 335-382; Francis G. Morrissey, "Procedures to be Applied in Cases of Alleged Sexual

En el ámbito de lengua alemana, Myriam Wijlens fue la primera que, en 1996, se ocupó extensamente de los aspectos canónicos del abuso sexual²⁸. Por lo demás, los canonistas de lengua alemana han abordado sólo muy recientemente este problema en relación con las orientaciones publicadas por la Conferencia Episcopal Alemana del 26 de septiembre de 2002 con el título “Zum Vorgehen bei sexuellen Missbrauch Minderjähriger durch Geistliche im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz”²⁹. A diferencia de la Conferencia Episcopal de los EE.UU., la Conferencia Alemana ha aprobado solamente unas directrices que no son jurídicamente vinculantes. Aun cuando éstas deben “garantizar un modo de proceder unificado”, su traslación concreta muestra, sin embargo, unas propias diferencias en cuatro diócesis elegidas al azar. La más coherente, según mi parecer, ha sido la archidiócesis de Bamberg. En ella se ha encargado a unos delega-

Misconduct by a Priest”, *Studia Canonica* 26(1992)39-73; John P. Beal, “Administrative Leave: Canon 1722 Revisted”, *Studia Canonica* 27 (1993)293-320; Kevin M. McDonough, “‘I never knew what you really thought of me’. Evaluation of Pastors and the Issue of Unassignability”, *Studia Canonica* 32(1998)145-156; Gregory D. Ingels, “Protecting the Right to Privacy when Examining Issues Affecting the Life and Ministry of Clerics and Religious”, *Studia Canonica* 34(2000)439-466; Francis G. Morrissey, “Addressing the Issue of Clergy Abuse”, *Studia Canonica* 35(2001)403-420.

²⁸ Myriam Wijlens, “Kirchenrechtliche Aspekte”, en Stephen J. Rossetti y Wunibald Müller (eds.), *Sexueller Mißbrauch Minderjähriger in der Kirche. Psychologische, seelsorgliche und institutionelle Aspekte*, Matthias-Grünewald Verlag, Mainz 1996, pp. 156-172.

²⁹ Estas orientaciones se encuentran en la web de la Conferencia Episcopal Alemana (<http://dbk.de>) con el título mencionado. Pero también se han publicado, por ejemplo, en los boletines oficiales del Obispado de Trier del 1 de diciembre de 2002, pp. 244-246, y de la diócesis de Rottenburg-Stuttgart del 10 de octubre de 2002, pp. 181-184. En el libro homenaje a Richard Puza, con ocasión de su sesenta cumpleaños, editado por Andreas Weiß y Stefan Ihli con el título *Flexibilitas Iuris Canonici* (Peter Lang, Francfort del Main 2003), hay tres artículos pertinentes escritos en alemán: 1) Klaus Lüdicke, “Der Glaubenskongregation vorbehalten – Zu den neuen strafrechtlichen Reservationen des Apostolischen Stuhls” (pp. 441-455); 2) Luc De Fleurquin, “Pädophilie und ‘episkopein’. Maßnahmen der Bischofskonferenzen von England und Wales sowie von Irland und Schottland” (pp. 457-476); 3) Rik Torfs, “Die Entlassung aus dem Klerikerstand” (pp. 476-497). De los resultados del Congreso de Derecho Canónico organizado por Ludger Müller, Sabine Demel, Libero Gerosa, Alfred E. Hierold y Peter Krämer en la Universidad de Bamberg (7-9 de marzo de 2004) con el título “Strafrecht in einer Kirche der Liebe –Notwendigkeit oder Widerspruch?”, se ocupa un grupo de investigación dirigido por Alfred E. Hierold con el tema “Pädophilie: kirchlicher Schutz für Opfer und Beschuldigte”.

dos, nombrados por el arzobispo, el estudio de los asuntos relativos a los abusos sexuales; se trata de un grupo independiente, es decir, que no está integrado en las relaciones de servicio o laborales de la archidiócesis, al que asiste un equipo formado por seis personas³⁰. En la diócesis de Limburg encontramos una fórmula parecida. En ella, junto a la psicóloga especialista en asuntos pastorales y a una hermana de la congregación Maria Ward, se le encargó a una mujer, a la doctora Josefine Heyer, el asunto de los abusos sexuales. Le asiste una comisión permanente presidida por el juez diocesano, el Dr. Georg Bier³¹. En lugar de unas encargadas o encargados, la diócesis de Rottenburg-Stuttgart ha creado una comisión sobre los abusos sexuales³². La diócesis de Trier ha nombrado solamente un encargado dedicado a este tema³³. El hecho de que en las diócesis de Limburg y Rottenburg-Stuttgart, por ejemplo, los respectivos directores de las secciones de personal sean automáticamente miembros del grupo o de la correspondiente comisión sobre abusos sexuales, debe tropezar con grandes dudas. Puesto que si, en los asuntos de abusos sexuales correspondientes a los respectivos reglamentos diocesanos, el grupo o la comisión aconsejan al obispo diocesano, que es competente en esta materia, y deben apoyar en el control de los órganos de la administración episcopal, cada uno se consulta o se controla a sí mismo. También el designar al director de la sección de personal encargado de los asuntos de abusos sexuales, como, por ejemplo, se ha hecho en la diócesis de Trier, me parece, independientemente de la indiscutida integridad de los afectados, una inadmisibile mezcla de tareas que, a todas luces, deben separarse.

A diferencia de los ordenamientos jurídicos modernos que se basan en el principio de la separación de los poderes legislativo, eje-

³⁰ La página web de la archidiócesis de Bamberg se encuentra en http://www.eo-bamberg.de/eob/opencms/show_nachricht.html?f_newsitem_id=2827&f_action=show, y http://www.eobamberg.de/eob/opencms/show_nachricht.html?f_newsitem_id=2826&f_action=show.

³¹ Boletín oficial de la Diócesis de Limburg del 1 de abril de 2003, pp. 147-148, y su página web <http://www.bistumlimburg.de/index.php?page=000-009-001-000&eid=8353&type=theme>.

³² Boletín oficial de la diócesis de Rottenburg-Stuttgart del 10 de octubre de 2002, pp. 185-188, y su página web : http://www.drs.de/_Module/News_Anzeige.asp?NewsID=48&BereichID=7.

³³ Boletín oficial de la Diócesis de Trier (1 de diciembre de 2002, p. 247) y página web http://www.bistumtrier.de/cgi/editionsoffice?_SID=fake&_modus=suche&_bereich=artikel&_aktion=detail&idartikel=114604; cf., también, <http://www.wochenzeitung.paulinus.de/archiv/0249/bistuma3.htm>.

cutivo y judicial, el sistema jurídico eclesiástico conoce, en virtud de la unidad de los poderes, solamente una división funcional. Lo que, al fin y al cabo, impide el procedimiento jurídico dentro de la Iglesia no es, con toda seguridad, la idea de la "unidad del poder". Más bien, se debe al temor o recelo de que, por ejemplo, el obispo diocesano no pueda determinar exclusivamente los procedimientos y métodos con respecto a la modalidad de los procesos jurídicos. Porque no sólo con respecto a los procesos penales, sino también con miras a la licitud de las penas impuestas mediante decreto no se facilita una reacción adecuada, puede, en principio, no tenerse en cuenta, por regla general, en casos de abuso sexual el decreto punitivo extrajudicial, a tenor del can. 1720 CIC (1983) y can. 1486 CCEO. Pero en modo alguno me parece que los potenciales de solución extraídos, que hasta ahora casi ha ocupado exclusivamente el sistema judicial eclesiástico con los procesos de nulidad matrimonial, pueden ayudar a la Iglesia en el problema del abuso sexual. La llamada a favor de unas normas más severas³⁴ podría estar de más si se aplicaran de forma coherente las leyes vigentes. Con todo, la crítica justificada a las normas vigentes debería ser aceptada con toda seriedad por el legislador eclesiástico competente.

Un tratamiento público y transparente del problema de los abusos sexuales es, al fin y al cabo, la única posibilidad para solucionar el escándalo que éstos han provocado; la magnitud del escándalo pone en evidencia que las autoridades eclesiásticas competentes en este problema, en parte, no lo han querido reconocer o percibir durante muchos decenios o incluso han ejercido un ocultamiento activo del escándalo. Pero actualmente, fuera de los EE.UU. y Alemania se están emprendiendo numerosas iniciativas, y no sólo canónicas, sino también otras medidas generadoras de confianza en muchos países, como, por ejemplo, Canadá, Irlanda, Inglaterra y Gales, Escocia, Austria y Suiza, por parte de las instancias eclesiásticas competentes, en particular las respectivas Conferencias Episcopales³⁵. También el ya mencionado *Motu proprio* del legislador universal de la Iglesia "Sacramentorum sanctitatis tutela", del 30 de

³⁴ "En efecto, está surgiendo en parte del episcopado mundial el deseo de un endurecimiento del derecho penal, por ejemplo, en los casos de los sacerdotes a quienes se ha hallado culpables de pederastia—" Joseph Cardinal Ratzinger, "Stellungnahme", *Stimmen der Zeit* 124 (1999) 169-171, aquí p. 170.

³⁵ Cf., por ejemplo, el estudio encargado por la Conferencia Episcopal Irlandesa que se publicó en diciembre de 2003. Helen Goode, Ciarán O'Boyle y Hannah McGee, *Time to Listen: Confronting Child Sexual Abuse by Catholic Clergy in Ireland*, The Liffey Press, Dublín 2003.

abril de 2001³⁶, puede contarse entre estas medidas. Sería de desear, sin embargo, que se publicaran oficialmente las “Normae substantiales” y las “Normae processuales” que aparecen en el mencionado Motu proprio, que, desgraciadamente, como hasta ahora ha ocurrido con la Instrucción “Crimen sollicitationes”, del 16 de marzo de 1962, sólo se remitieron a los ordinarios del lugar. En el interés del legislador universal se hallaba no solamente el deseo de una mayor seguridad jurídica y del subyacente efecto preventivo, sino que también fueran medidas que crearan confianza.

El papa Juan Pablo II abordó directamente el problema de los abusos sexuales en su carta “A los sacerdotes” del Jueves Santo de 2002: “Además, en cuanto sacerdotes, nos sentimos en estos momentos personalmente conmovidos en lo más íntimo por los pecados de algunos hermanos nuestros que han traicionado la gracia recibida con la Ordenación, cediendo incluso a las peores manifestaciones del *mysterium iniquitatis* que actúa en el mundo. Se provocan así escándalos graves, que llegan a crear un clima denso de sospechas sobre todos los demás sacerdotes beneméritos, que ejercen su ministerio con honestidad y coherencia, y a veces con caridad heroica. Mientras la Iglesia expresa su propia solicitud por las víctimas y se esfuerza por responder con justicia y verdad a cada situación penosa, todos nosotros –conscientes de la debilidad humana, pero confiando en el poder salvador de la gracia divina– estamos llamados a abrazar el *mysterium Crucis* y a comprometernos aún más en la búsqueda de la santidad”³⁷. No solamente en interés de las potenciales futuras víctimas del abuso sexual, sin también en interés de todos los colaboradores y colaboradoras así como de todos los católicos y las católicas, se podría recuperar la confianza mediante una aplicación pública, transparente y coherente de los reglamentos legales vigentes en la Iglesia católica. Esto permitiría también a la Iglesia realizar de nuevo totalmente su encargo de proclamar el Evangelio de Jesucristo en la sociedad con plena credibilidad.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

³⁶ O. c., nota 8.

³⁷ Cf. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2002/documents/hf_jp-ii_let_20020321_priests-holy-thursday_sp.html

LOS ABUSOS A NIÑOS COMETIDOS POR SACERDOTES

La interacción del derecho estatal y el derecho canónico

Introducción

Durante los años pasados, los abusos a niños cometidos por sacerdotes iniciaron una crisis muy seria en la Iglesia católica. Las causas subyacentes tras este fenómeno

* RIK TORFS nació en 1956. Se licenció en Ciencias Jurídicas y obtuvo el doctorado en Derecho Canónico por la Universidad Católica de Lovaina, donde ha sido profesor desde 1988. Entre 1994 y 2003 fue el decano de la Facultad de Derecho Canónico. Ha sido profesor visitante en las universidades de Utrecht, Estrasburgo, Stellenbosch y Nijmegen. Miembro del consejo de redacción de la *Revue de Droit Canonique (RDC)* y del *European Consortium for State-Church Research*; editor del *European Journal for Church and State Research*, y miembro de la *Comisión pour le Dialogue Interculturel* (Gobierno belga 2004).

Entre sus publicaciones sobre derecho, en general, y derecho canónico, en particular, así como sobre la relación entre la Iglesia y el Estado, destacamos las siguientes: *De vrouw en het kerkelijk ambt. Analyse in functie van de mensenrechten in Kerk en Staat* (La ordenación sacerdotal de las mujeres. Análisis basado en los derechos humanos en la Iglesia y el Estado), Acco, Lovaina 1985; *Het huwelijk als levensgemeenschap. Een kerkrechtelijke benadering* (El matrimonio como comunidad de vida. Una aproximación desde el derecho canónico), Acco, Lovaina 1990; *Congregationale gezondheidsinstellingen. Toekomstige structuren naar profana en kerkelijk recht* (Instituciones de las congregaciones religiosas para la protección de la salud. Estructuras futuras en la ley civil y canónica), Peeters, Lovaina 1992; *A Healthy Rivalry: Human Rights in the Church*, Peeters Press/W. B. Eerdmans, Lovaina 1995; y *De kardi-naal heft verdriet*, Uitgeverij Van Halewyck, Lovaina 2002.

Correo electrónico: Rik.Torfs@law.kuleeuven.ac.be

han sido analizadas por distintos autores en este número de *Concilium*. El enfoque que yo voy a adoptar es el legal, entendiendo *legal* concretamente en sentido general, y no meramente canónico.

En la cuestión de los abusos a niños, el derecho canónico como tal, en cuanto disciplina aislada, fue incapaz de ofrecer respuestas satisfactorias al problema. Se vio muy necesitado de la ayuda indirecta del derecho estatal y también de la opinión pública.

En mi artículo voy a analizar en primer lugar las normas e instrumentos canónicos formulados por el código de derecho canónico de 1983, y por qué no consiguieron abordar con éxito los abusos a niños cometidos por sacerdotes.

En una segunda sección se tratará del papel del derecho estatal, especialmente de su presión cada vez mayor sobre las estructuras de la Iglesia.

Finalmente, en una tercera y última sección se formularán algunas observaciones con respecto al futuro papel del derecho canónico y de las relaciones Iglesia-Estado.

I. El fracaso del derecho canónico

A primera vista, no hay razón por la cual el derecho canónico haya de ser estructuralmente incapaz de abordar con éxito los abusos a niños cometidos por sacerdotes. De hecho, la Iglesia católica es muy estricta en lo tocante a las relaciones sexuales en general. Más en particular, los sacerdotes están obligados a observar perfecta y perpetua continencia por el reino de los cielos, y por tanto están sujetos a guardar el celibato (canon 277 § 1 CIC 1983). Además, este principio general queda concretado por varias normas del libro VI del Código, sobre las sanciones en la Iglesia. Tanto el quebrantamiento del celibato (canon 1394) como diversos quebrantamientos de la castidad clerical (canon 1395) llevan aparejadas severas sanciones. El abuso a niños se menciona incluso explícitamente en el canon 1395 § 2: "El clérigo que cometa (...) un delito contra el sexto mandamiento del Decálogo, cuando este delito haya sido cometido con violencia o amenazas, o públicamente o con un menor de dieciséis años de edad, debe ser castigado con penas justas, sin excluir la expulsión del estado clerical, cuando el caso lo requiera".

Dada la claridad de estas normas, todo parece perfecto. No hay ninguna buena razón para el escepticismo en lo tocante a la Iglesia y

su manera de afrontar los abusos a niños cometidos por clérigos. Pero por otro lado los hechos demuestran que, en varios países, la Iglesia como institución ha sido incapaz de abordar el problema de los abusos a niños de manera satisfactoria.

¿Cómo se puede explicar este fracaso? Dejando a un lado razones psicológicas o teológicas, la base legal de dicho fracaso se puede encontrar en la “explosiva” combinación de dos factores: (a) el hecho de que la Iglesia sigue actuando como una *societas perfecta* y (b) la observación de que la cultura legal dentro de la Iglesia no cumple los criterios jurídicos modernos. Como voy a intentar explicar, es precisamente la *interacción* de ambos elementos lo que explica los desastrosos resultados a los que nos vemos enfrentados en el momento actual.

1. La Iglesia como *societas perfecta*

Probablemente fue el canonista austriaco Franz Rautenstrauch († 1785) el primer autor que hizo uso de la noción de *societas perfecta*¹. Sus palabras fueron: “La sociedad cristiana es de origen divino. Es una sociedad perfecta”². En el siglo siguiente, muchos canonistas desarrollaron con mayor profundidad la idea de *societas perfecta*, entre ellos Taparelli († 1862), Tarquini († 1874)³ y Cavagnis († 1906)⁴. Joseph Kleutgen, que redactó el borrador del esquema *Tametsi Deus* para el concilio Vaticano I, ofreció una excelente definición de ella. En su opinión, *societas perfecta* es “una sociedad, distinta de toda otra reunión de hombres, que procura el fin que le es propio con sus propios medios y razones, que es absoluta, completa y suficiente en sí misma para alcanzar aquellas cosas que le pertenecen, y que no está sometida, unida como parte, mezclada ni confundida con ninguna sociedad”⁵.

¹ P. Granfield, “Auge y declive de la *Societas Perfecta*”, *Concilium* 177 (1982) 10-19.

² *Synopsis iuris ecclesiastici publici et privati quod per terras haereditarias augustissimae Mariae Theresiae obtinet*, Viena 1776, n^o 31.

³ C. Tarquini, *Iuris ecclesiastici publici institutiones*, Typis Civilitatis catholicae, Roma 1868, VIII + 149 pp.

⁴ F. Cavagnis, *Notions de droit public naturel et ecclésiastique*, Desclée, París – Bruselas 1887, p. 202 esp.

⁵ J. D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, LIII, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1961, p. 315.

Está claro que la noción clave es *autonomía*. Los canonistas utilizaban la expresión *societas perfecta* para refutar a los juristas protestantes, que sostenían que la Iglesia no es una sociedad perfecta, sino un *collegium* dentro del Estado. Además defendían la idea de que tanto la Iglesia como el Estado, cada uno en su propio orden, son sociedades perfectas.

Pío XII⁶ fue el último papa que empleó de vez en cuando la noción de *societas perfecta*. Antes de que el Vaticano II actualizara el pensamiento teológico, estaba claro que la postura acerca de la *societas perfecta* surgió como una elaboración teórica para demostrar la independencia de la Iglesia frente a las injerencias civiles injustificadas. Pero la noción de *societas perfecta* acabó yendo más allá de ese campo, y se utilizó para describir la esencia de la Iglesia: con ello entraron en la teología conceptos políticos y legales.

El Vaticano II cambió esta situación. Dejó de utilizar la expresión *societas perfecta* para describir a la Iglesia. Aparecieron otras descripciones. La Iglesia era considerada como un sacramento, Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, y como una sociedad profética, sacerdotal y escatológica⁷.

Verdad es, sin embargo, que en todo ese tiempo la noción *societas perfecta* nunca fue rechazada abiertamente, ni siquiera en un plano teórico. Si rechazar la *societas perfecta* en un plano teórico es (psicológicamente) difícil pero posible, rechazarla en un plano más práctico y legal resulta todavía más arriesgado, como pone suficientemente de manifiesto el contenido del Código de derecho canónico (CIC 1983). Dicho Código abrigaba la ambición de traducir las ideas expuestas por el concilio, y sin embargo repite y corrobora con frecuencia conceptos más bien preconciiliares. En el caso de la *societas perfecta* quedó especialmente claro que abandonar esta noción en un plano legal no era un proyecto realista. El canon 22 del CIC 1983, que forma parte del libro I sobre *Normas generales*, ofrece una clara ilustración de esta idea: “Las leyes civiles a las que el derecho de la Iglesia remite deben observarse en derecho canónico con los mismos efectos, en cuanto no sean contrarias al derecho divino ni se disponga otra cosa en el derecho canónico”.

Ladislas Örsy escribía en 1985 comentando este canon: “La mayor parte del tiempo, el derecho canónico y el derecho civil actúan uno al lado del otro, en mutua independencia; así, se dan muchos casos

⁶ Cf. R. Torfs, “The Roman Catholic Church and Secular Legal Culture in the Twentieth Century”, *Studia Historiae Ecclesiasticae*, 1999, vol XXV, nº 1, p. 6.

⁷ P. Granfield, *o. c.*, p. 7.

en que la misma persona, física o jurídica, es sujeto de dos series distintas de derechos y deberes, una en el derecho canónico, otra en el derecho civil. Si surge un conflicto, los expertos deben encontrar la mejor solución posible”⁸.

Al expresarse de este modo, Örsy prácticamente admite la existencia fáctica de la Iglesia como sociedad perfecta. Evidentemente, eso es lo que el canon 22 dice en realidad. El derecho canónico puede remitir libremente a normas seculares, aunque no siempre. En el caso de que se vea afectado el derecho divino, las normas seculares tienen que pasar a segundo plano. Dios va primero. Además, aun cuando el derecho divino no esté en peligro, el derecho canónico sigue siendo autónomo. Las autoridades eclesiásticas pueden decidir libremente si quieren o no hacer uso de las normas civiles.

Está claro que el principio rector es que la elección le corresponde a la Iglesia. La opción *a favor* de la aplicabilidad de las normas seculares y la opción *en contra* son igualmente posibles; son el mero resultado de una decisión libre tomada por las autoridades de la Iglesia. Tal manera de razonar confirma la existencia de una mentalidad inspirada por la teoría de la *societas perfecta*. El punto de partida del planteamiento es la completa libertad y autonomía de la Iglesia. La posibilidad de que el derecho estatal *imponga* ciertas normas a la Iglesia, por ejemplo normas vinculantes con respecto a la ley laboral o el procedimiento debido, ni siquiera se prevé en el canon 22. La relación entre normas canónicas y seculares es una relación *unidireccional*: la Iglesia *puede* incluir normas seculares en su propio sistema, pero nunca está *obligada* a hacerlo. Es absolutamente evidente que tal opción unidireccional puede resultar ligeramente ingenua en una sociedad democrática moderna. Ésta tiende a imponer diversas normas mínimas a todos sus ciudadanos, y entre ellos a las asociaciones y a los grupos religiosos. Con mucha frecuencia, dichas normas están relacionadas con la democracia y el imperio de la ley. El hecho de que la Iglesia no parezca ser consciente de este “peligro” (o *tendencia*, si se prefiere un término más neutral) demuestra de manera clara y manifiesta hasta qué punto en el ámbito canónico persiste un pensamiento implícito de *societas perfecta*.

⁸ L. Örsy, “General Norms”, en J. A. Coriden, T. I. Green y D. E. Heintschel (eds.), *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, Paulist Press, Nueva York – Mahwah 1985, p. 38.

2. La pobreza de la cultura legal canónica

La supervivencia canónica de la idea de *societas perfecta* va de la mano con otro fenómeno, a saber, el de la pobreza de la cultura legal canónica. Aunque el Código, teóricamente hablando, posee un conjunto suficiente de normas, bastantes al menos para hacer frente a los problemas de abusos sexuales (canon 277, cánones 1394 y 1395), la aplicación práctica de dichas normas sigue siendo problemática.

En primer lugar, la expulsión del estado clerical como posible pena para quienes abusen de niños⁹ sólo se puede imponer legítimamente mediante un proceso judicial (canon 1342 § 2). No se puede utilizar el “camino más fácil” del decreto extrajudicial. En la práctica, sin embargo, los tribunales eclesiásticos carecen de conocimientos técnicos en lo relativo a tales procedimientos judiciales. La mayoría de los tribunales no los han afrontado nunca a lo largo de toda su existencia. Así, se plantea un problema serio: si (a) la Iglesia sigue actuando como si fuera una *societas perfecta* y (b) los propios procedimientos internos, por razones técnicas y prácticas, no se aplican casi nunca, no se hará verdadera justicia.

En segundo lugar, el hecho de no aplicar el derecho penal obedece con frecuencia a razones ideológicas. Ciertamente, los problemas técnicos hacen muy difícil que se dé cumplimiento a las normas penales mediante un proceso judicial. Sin embargo, que las normas penales no se apliquen también forma parte de una sólida tradición eclesiástica. En este sentido, el canon 1341 resulta claro. El Ordinario puede promover el procedimiento para imponer penas “sólo cuando haya visto que la corrección fraterna, la reprensión u otros medios de la solicitud pastoral no bastan para reparar el escándalo, restablecer la justicia y conseguir la enmienda del reo”. En otras palabras, este planteamiento más “pastoral”, tan característico de la Iglesia, lleva consigo que las sanciones penales sólo se impongan como último recurso. La ley secular, especialmente desde que la sociedad de los Estados democráticos occidentales se volvió mucho más estricta de lo que solía ser en los años setenta o principios de los ochenta del siglo pasado, reacciona más enérgicamente que en el pasado ante la conducta ilegal, reacción que conlleva la introducción de procedimientos penales ya en una fase inicial.

⁹ Hasta hace poco, la expulsión del estado clerical ha seguido siendo excepcional. Tiene que ser formulada explícitamente como una posible pena por parte del legislador universal, cosa que sucede en los cánones 1364 § 2; 1367; 1370 § 1; 1387; 1394 § 1; 1395.

Resumiendo, el fracaso del derecho canónico en lo relativo a los abusos a niños cometidos por sacerdotes se puede explicar por la interacción de dos elementos: la supervivencia implícita del concepto de *societas perfecta* combinado con una cultura legal canónica obstaculizada técnica e ideológicamente para utilizar un sistema penal adecuado.

II. La presión ejercida por el derecho estatal

La debilidad del “autónomo” derecho canónico va unida a una posición cada vez más dominante del sistema legal secular.

La creciente importancia del derecho estatal afecta de dos maneras diferentes al sistema canónico en general y a sus normas relativas al abuso sexual en particular. Por un lado, el derecho estatal tiene un alcance mucho mayor que el que solía tener en el pasado; por otro, los jueces (y la opinión pública) son menos reacios a aplicar las normas existentes en asuntos relativos a iglesias y grupos religiosos.

1. *El extenso campo de aplicación del derecho estatal promulgado recientemente*

Hace cien años, la legislación secular era considerablemente menos ambiciosa que hoy. Muchos ámbitos de la sociedad estaban sin regular, abiertos a la libre opción de sus ciudadanos. Algunos ejemplos: el derecho laboral casi no existía, el derecho medioambiental fue durante largo tiempo una cuestión nueva, y la ley de competencia y la protección de los consumidores no pasaban de estar mal desarrolladas. Menos leyes y más libertad: así se podría resumir la situación legal en las democracias occidentales hace aproximadamente un siglo.

Desde que la legislación se hizo más ambiciosa, el ámbito de autonomía de que gozan las iglesias empezó, lógicamente, a disminuir. Por ejemplo, el derecho laboral va afectando cada vez más a la situación de quienes trabajan para la Iglesia. En muchos países, sólo los sacerdotes con un empleo netamente pastoral están con certeza exentos de cumplir las numerosas normas obligatorias del derecho laboral. El resultado de esta evolución es evidente. El derecho canónico pierde su posición de monopolio a la hora de determinar el régimen legal de las personas contratadas por la Iglesia¹⁰.

¹⁰ R. Torfs, “Les animateurs pastoraux en Europe”, en A. Borrás (ed.), *Des laïcs en responsabilité pastorale?*, Cerf, París 1998, pp. 157-179.

2. El extenso campo de aplicación del derecho estatal existente

La jurisprudencia secular requiere cada vez más que los derechos fundamentales funcionen en un plano horizontal, y va exigiendo como algo necesario en todos los grupos que forman parte de la sociedad, incluidos los grupos religiosos, unos criterios legales mínimos.

Con respecto a los abusos a niños cometidos por sacerdotes, la jurisprudencia relativa a la *responsabilidad legal* y a la *confidencialidad profesional* afecta más que antes a las iglesias y los grupos religiosos. Esta evolución incita a las iglesias a adaptar sus normas legales en la dirección de los criterios generales del derecho estatal.

La *responsabilidad legal* es el primer problema importante que fuerza a la Iglesia a adaptarse a las normas compartidas por casi todos los agentes de una sociedad democrática moderna. La Iglesia se siente obligada a hacer frente a las normas y directrices establecidas por la sociedad secular especialmente en los Estados Unidos, donde las consecuencias económicas de la responsabilidad legal son enormes. Por lo general, los intentos de limitar dicha responsabilidad no han tenido éxito. No obstante, se han hecho varios intentos. Un buen ejemplo se puede encontrar en el *Missouri Digital News* del 27 de enero de 1997. "James Tierney, abogado que representaba a la diócesis católica de Kansas Ciudad-St. Joseph, sostenía que no se podía considerar a la diócesis responsable legal de los abusos sexuales de sus sacerdotes porque la contratación, despido, supervisión y retención del clero es un asunto eclesiástico. 'Las relaciones entre las iglesias y su clero son diferentes de las relaciones empleador-empleado', decía Tierney (...). La Primera Enmienda da a las iglesias absoluta inmunidad frente a cualquier injerencia del Estado (...). La falta de tal protección, sostenía, vulneraría la libertad de expresión religiosa"¹¹.

Al final, los casos de responsabilidad legal y los gravosos pagos de indemnizaciones llevaron a la Conferencia de obispos católicos de los Estados Unidos (USCCB) a promulgar las *Essential Norms for Diocesan/Episcopal Policies Dealing with Allegations of Sexual Abuse of Minors by Priests or Deacons*¹². Estas normas fueron aprobadas por la Congregación romana para los Obispos el 8 de diciembre de 2002. Esta aprobación es un signo de compatibilidad con la ley universal de la Iglesia católica. Sin embargo, ya el 14 de junio de ese mismo año, en Dallas, la USCCB promulgó otras normas y una *Charter for the*

¹¹ Véase <http://www.mdn.org/1997/STORIES/PRIESTS.HTM>

¹² Véase <http://www.usccb.org/bishops/norms.htm>

*Protection of Children and Young People*¹³ que no obtuvo la aprobación de Roma. Una de las razones de fondo fue que las normas de Dallas incluían todos los instrumentos necesarios para defenderse con éxito de las demandas de responsabilidad legal llevadas ante los tribunales estatales, pero no tenía suficientemente en cuenta el derecho canónico y los requisitos establecidos por el CIC 1983¹⁴. En otras palabras, la estrategia de la Iglesia pasó de un extremo al otro. En un primer estadio, la *responsabilidad legal* era cuestionada por la Iglesia en el plano de los *principios*, pues se entendía como opuesta a la libertad religiosa. Más tarde quedó claro que la *responsabilidad legal* sólo se podía evitar estableciendo buenas normas internas y aplicándolas de manera estricta. Por consiguiente, los principios estatales sobre la responsabilidad legal se convirtieron en piedra angular de cualquier reforma dentro de la Iglesia, al tiempo que el derecho canónico interno pasaba a ser repentinamente de importancia secundaria.

Por supuesto, los problemas relacionados con la *responsabilidad legal* no se plantean únicamente en los Estados Unidos. Los encontramos también en otros países, como Bélgica, Holanda, Inglaterra e Irlanda, así como en muchos otros países pertenecientes a la tradición occidental.

Otro tema delicado es la protección de la *confidencialidad profesional*, que es distinta del secreto de confesión.

En este ámbito, el tribunal de Caen (Francia) se ocupó de un caso interesante. El 4 de septiembre de 2001, monseñor Pierre Pican, obispo de Bayeux, fue condenado a tres meses de cárcel (con aplazamiento) por no denunciar a uno de sus sacerdotes, el reverendo Bissey, a las autoridades estatales. Monseñor Pican sabía del abuso a niños cometido por éste. Lo envió a una casa de ejercicios durante unos meses, después de lo cual Bissey recibió un nombramiento para otra parroquia. Allí, entre otras tareas, era el responsable de los jóvenes católicos (*Action de la jeunesse catholique*). Por desgracia, poco después se produjeron nuevos actos de abuso con niños¹⁵.

¹³ Para más información véase <http://www.usccb.org/bishops/wiltonnews.htm>

¹⁴ Cf. sobre este tema R. Torfs, "Die Entlassung aus dem Klerikerstand im Strafrecht", en A. Weiss y S. Ihli (eds.), *Flexibilitas iuris canonici. Festschrift für Richard Puza zum 60. Geburtstag*, Peter Lang, Francfort del Meno 2003, pp. 183-485.

¹⁵ Véase, p. ej., <http://www.humanite.fr/journal/2001-06-14/2001-06-14-245741>

El tribunal de Caen optó claramente por la protección de las víctimas. Monseñor Pican, que estaba al tanto de los hechos aun cuando ignorara los detalles, debía haber puesto tales hechos en conocimiento de las autoridades estatales. La *confidencialidad profesional* no se puede invocar como excusa para no denunciar a un sacerdote que comete abusos con niños.

El 7 de septiembre de 2001, monseñor Pican declaró que no tenía intención de apelar contra la decisión tomada por el tribunal. Prefería restablecer la paz, tanto en su diócesis como entre las víctimas del rev. Bissey. Sin embargo, en la misma declaración, monseñor Pican deploraba la limitación de la confidencialidad profesional resultante de la decisión judicial¹⁶.

Está claro que la Iglesia tendrá que adaptar sus directrices internas, y puede que incluso sus normas escritas, con el fin de evitar sanciones penales impuestas por tribunales estatales.

Tanto el problema de la *responsabilidad legal* como la cuestión del *secreto profesional* demuestran lo importante que es para el Estado que se aborden (por parte de la Iglesia) los abusos sexuales a menores. Igualmente deja claro que, con frecuencia, cambios decisivos en el orden eclesiástico se deben a la *presión externa* de los tribunales estatales.

III. Comentarios para el futuro

La lenta e insuficiente línea eclesiástica de conducta con respecto a los abusos a niños provocó una reacción bastante extremada de los tribunales seculares y también de la opinión pública.

No obstante, dicha reacción, por justificada que esté, entraña algunos riesgos. La reacción es absolutamente pertinente en la medida en que cuestiona la postura de la Iglesia como *societas perfecta*, que se considera (casi) exenta de las leyes del derecho estatal. Tal planteamiento ya no resulta aceptable. El Estado no puede permitir que la Iglesia infrinja la moral y el orden público, y la Iglesia debiera adaptar sus leyes internas a su propia enseñanza tal como la desarrolla el concilio Vaticano II.

Pero, por otro lado, la reacción puede ir *demasiado* lejos. Hacer respetar dentro de la Iglesia leyes seculares obligatorias no debe con-

¹⁶ <http://www.cef.fr/catho/actus/communiqués/2001/commu20010907pican.plp4>

ducir nunca a la abolición de la autonomía de la Iglesia, ni debe poner en peligro la libre organización interna de las iglesias y los grupos religiosos. Cuando en estos últimos años las iglesias locales intentaban, mediante la promulgación de normas particulares, implantar criterios legales modernos en los procedimientos eclesiásticos relativos a los abusos a niños cometidos por sacerdotes, algunos comentaristas ponían en tela de juicio hasta el derecho de la Iglesia a establecer tales procedimientos. ¿Por qué no dejar los abusos a niños cometidos por sacerdotes enteramente en manos de los tribunales estatales? Tanto la prensa como la opinión pública se hacían con mucha frecuencia esta pregunta. Aunque la reacción resulta comprensible, dados los errores cometidos en el pasado por las autoridades eclesiásticas, la idea apuntada no es buena. La Iglesia no debe, ni puede, dejar los juicios por abusos a niños a los tribunales seculares únicamente. Además, algunas medidas que a los ojos del derecho secular no hacen al caso, siguen siendo, sin embargo, de suma importancia desde el punto de vista canónico. En el derecho canónico se plantean preguntas como éstas: ¿será suspendido el sacerdote?; ¿se le puede secularizar?, y en caso de respuesta afirmativa, ¿qué medidas se tomarán para cuidar de él materialmente?; ¿será apto para alguna otra función u oficio eclesiástico en el futuro? Los tribunales estatales no pueden ni deben responder a estas preguntas. En otras palabras, existe una vía media entre la Iglesia como una *societas perfecta* aislada y la Iglesia sin autonomía alguna, privada de todo sistema legal interno. Éste tiene derecho a sobrevivir, y hasta se debe estimular y desarrollar más a fondo, pero sin entorpecer ni influenciar los procedimientos seculares por cargos delictivos cuando surjan.

En Bélgica y en Holanda, las normas particulares establecieron una solución intermedia razonable: mientras el juicio secular está en curso, el procedimiento eclesiástico interno queda *suspendido*. Esto supone que cualquier peligro de “justicia paralela” se elimina automáticamente. Sin embargo, una vez que el tribunal estatal ha tomado una decisión, la Iglesia puede continuar su procedimiento interno. Puede, por ejemplo, añadir una pena canónica a una secular que ya ha sido impuesta por el tribunal estatal. Y aun cuando el sacerdote haya sido absuelto por dicho tribunal, puede que siga siendo culpable a los ojos de la Iglesia, pues la lista canónica de delitos es diferente de la secular. Las relaciones sexuales de un sacerdote con una mujer soltera que consienta en ello no son un delito para el Estado, pero sí lo son para la Iglesia, si el sacerdote está ligado por el voto del celibato.

Me gustaría expresar una esperanza final. Es de esperar que se encuentre un punto de equilibrio entre la Iglesia como sociedad per-

fecta y la ausencia de toda autonomía eclesial. Sin embargo, la Iglesia debiera ser sincera al explicar en detalle su futura línea de conducta con respecto a los abusos a niños cometidos por sacerdotes. Debiera reconocer abiertamente la importante influencia ejercida por los tribunales estatales. La jurisprudencia generada por éstos llevó prácticamente al final de la Iglesia como *societas perfecta*, aproximadamente cuatro décadas después del giro ideológico logrado por el Vaticano II. En cualquier caso, esta influencia secular no es algo de lo que haya que avergonzarse: la cultura legal secular se desarrolló en parte como una mezcla de influencias del derecho canónico y de las exigencias morales procedentes del cristianismo. Además, dado que la Iglesia ha ofrecido con frecuencia cosas buenas al Estado, ¿por qué habría de resultar extraño o incluso imposible lo contrario?

Por desgracia, algunos dirigentes eclesiásticos y sus colaboradores describen la línea de conducta actual y futura de la Iglesia como el lógico resultado de un auténtico interés por las víctimas de los abusos sexuales y como una consecuencia inevitable de nociones teológicas. Además centran su atención en la importancia de una carta pastoral minuciosamente elaborada¹⁷. Con otras palabras, se ponen de relieve una vez más las *técnicas habituales*, mientras que el papel decisivo desempeñado por el derecho estatal se pasa sorprendentemente por alto. ¡Mal planteamiento éste! La gente, incluidos los fieles cristianos, sabe muy bien la razón por la cual la Iglesia acabó cambiando su línea de conducta. Ciertamente, el interés por las víctimas y las nociones teológicas pueden haber desempeñado un papel en la elaboración de nuevas estrategias y directrices. Pero no fueron el elemento clave del cambio de paradigma. La *verdadera* razón por la que se introdujeron procedimientos nuevos fue el poderoso derecho estatal y el temor experimentado por los dirigentes eclesiásticos a sufrir severas sanciones. Pasar por alto este hecho histórico podría llevar, con relación a la iglesia, a otra presunción más de hipocresía. Y ése no sería, ciertamente, un buen resultado.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

¹⁷ Cf. L. De Fleurquin, "Pädophilie und 'episkopein'. Massnahmen der Bischofskonferenzen von England und Wales sowie von Irland und Schottland", en A. Weiss y S. Ihli (eds.), o. c., p. 474.

Rainer Bucher *

EL CUERPO DEL PODER Y EL PODER DEL CUERPO

La situación de la Iglesia y la derrota de Dios

“La archidiócesis de Boston vende el palacio episcopal para indemnizar con sus beneficios a las víctimas de los abusos sexuales cometidos por colaboradores eclesiásticos, según informa el *Boston Herald*. De acuerdo con los informes elaborados por los corredores, el valor del edificio, construido en los años 20, junto con el parque, rondaría los 20 millones de euros. La archidiócesis se enfrenta en total a una demanda de más de 70 millones de euros. Una gran parte de esta suma debe reunirse de los pagos de los seguros. Con la venta, la archidiócesis quiere demostrar que las indemnizaciones a las víctimas de los abusos ‘no proceden de donativos ni de las contribuciones parroquiales’, cita el periódico a un portavoz”¹.

* RAINER BUCHER nació en 1956 en Nuremberg. Se licenció en Filología germánica y Teología en Friburgo de Brisgovia y Wurzburg; en 1986 se doctoró en Teología fundamental. Desde 1986 hasta 1990 ocupó la cátedra de Historia de la Iglesia y Patrología en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Bamberg. Entre 1991 y 1998 trabajó como relator y, al mismo tiempo, desde 1994, como director delegado del proyecto Cusanuswerk para la Conferencia Episcopal Alemana. En 1996 obtuvo la habilitación en Teología pastoral en Bamberg, donde es profesor de Teología pastoral y Kerigmática desde 1999, y en el año 2000 fue nombrado director del Instituto de Teología y Psicología Pastoral de la Universidad de Maguncia.

Entre otras, citamos las siguientes publicaciones: *Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott. Das Spätwerk als philosophisch-theologisches Programm*, Francfort del Meno-Berna-Nueva York 1986 (segunda edición aumentada 1993); *Kirchenbildung in der Moderne. Eine Untersuchung der Konstitutionsprinzipien der deutschen katholischen Kirche im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1998; *Theologie in den Kontrasten der Zukunft*, Graz 2001; *Die Provokation der Krise*, Wurzburg 2004; *Prophetie in einer etablierten Kirche* (en colaboración con R. Korckauer), Münster 2004.

Dirección: Parkstrasse 1, A-8010 Graz (Alemania). Correo electrónico: R.Bucher@t-online.de

¹ *Süddeutsche Zeitung*, 5 de diciembre de 2003, p. 8.

I. El cuerpo poderoso de la Iglesia en ruinas²

El marxismo y, de forma más delicada y moderada, el liberalismo aguardaban la ruina de las iglesias en las sociedades capitalistas desarrolladas. Parece que ambos se han equivocado en cierto modo.

Y, sin embargo, la Iglesia católica occidental experimenta su situación como una verdadera situación crítica. No se trata de algo extraño y tiene sus explicaciones. Por ejemplo, desde comienzos de los años cincuenta se ha reducido, en parte, drásticamente en los países de Europa occidental el número de quienes participan en la Iglesia católica, una cifra que se mide con el indicador clásico del número de fieles que van a la “misa dominical”. Pero, sobre todo, lo que más preocupa a la Iglesia es el cambio trascendental de la forma de socialización de lo religioso en las sociedades desarrolladas. El “modelo de utilización” de la Iglesia se ha transformado fundamentalmente entre sus propios miembros.

En la actualidad se está derrumbando aquel sistema de la constitución “constantiniana” de las iglesias, que las había sostenido, por lo menos, estables y al mismo tiempo flexibles desde la antigüedad tardía a través de todas las rupturas históricas posteriores. Las iglesias están presentes en las sociedades occidentales desarrolladas mediante comunidades más o menos protegidas, en las que uno ha nacido, se ha socializado y, si ha sido necesario, se le ha obligado a entrar a la fuerza, ofreciéndole el mercado del sentido, la superación de los problemas de la vida y la orientación en el mundo, una realidad que aún sigue teniendo fuerza y capacidad de influencia, pero que también, desde hace algún tiempo, depende del éxito y del mercado.

El proyecto social burgués ya había expulsado a las iglesias del olimpo de ser la instancia dominante en la sociedad y las habían mandado al ámbito de los diferentes grupos sociales. La Iglesia católica reaccionó de forma esencialmente “moderna”, si por ello entendemos que siguió la estrategia de una autoconfiguración planificada.

² Para ampliar lo que sigue: R. Bucher, “Entmonopolisierung und Machtverlust. Wie kam die Kirche in die Krise?”, en R. Bucher (ed.), *Die Provokation der Krise. Zwölf Fragen und Antworten zur Lage der Kirche*, Würzburgo 2044, pp. 11-29.

Las iglesias de la Reforma ya habían impulsado este proceso cuando la Iglesia católica hizo frente por primera vez a este asunto en el momento de su mayor amenaza institucional. Con el derrumbamiento del ambiente social y moral del catolicismo, casi acabado a mediados del siglo XX, comenzaron entonces a percibirse, también en la Iglesia católica, las líneas actuales de la crisis que afecta a todas las iglesias occidentales: la pérdida del monopolio de ser la instancia de orientación religiosa y eclesial entre sus propios miembros.

Ni los mecanismos de sanción a los propios miembros, establecidos, más o menos, mediante una “pastoral del miedo”, ni el ostracismo social amenazador obligan actualmente a la participación eclesial. La licencia para comportarse con toda libertad frente a la religión y sus instituciones ha llegado ahora también al dominio religioso de los católicos y las católicas tradicionales. Esta “irrupción de lo moderno” alcanzó ya a la Iglesia católica de forma bastante fuerte. En cierto modo, le sorprendió el dismantelamiento que se produjo a mediados del siglo XX de la fuerza institucional que había construido con todo esmero y que había asegurado teológicamente en el siglo XIX. Sobre todo, el hecho de aconsejar a sus propios miembros bajo la permanente reserva de su asentimiento causa grandes dificultades a las iglesias, y en particular a la Iglesia católica.

Las iglesias deben aprender dolorosamente en la actualidad a vivir entre las ruinas de su otrora sistema de poder, que, desde ahora, se encuentra destruido. Ahora bien, las ruinas carecen de dos cosas: aquella relación que existía en otros tiempos entre sus partes dominadas en cuanto que formaban parte de un todo, y la techumbre. La relación perdida que, antes como también ahora, se encuentra en ellas –las ruinas son ruinas de algo–es más que la imagen actual de un pasado destruido; por eso proporcionan a algunos, que viven en ellas, una cierta experiencia permanente de carencia que les hace percibirse excesivamente como partes fragmentadas de la totalidad de otros tiempos.

Pero las ruinas también carecen de techumbre. Ya no constituyen ningún recinto propio, sino que se trata de elementos situados “a la intemperie”. El exterior, que en otros tiempos estaba excluido o solamente tolerado en cuanto controlado y ahora es constantemente visible, entra por la fuerza, se comunica ampliamente; es una realidad que algunos que se sentían cada vez más enjaulados aplauden vigorosamente, pero también provoca el desamparo que algunos temen, es decir, de aquellos que buscan protección y seguridad en el recinto de las instituciones religiosas.

¿Hasta dónde llegará esta situación? Como herencia del moderno estado del bienestar en cuanto portador de la regulación cuidadosa de la existencia, teniendo en cuenta la disminución institucional del número de miembros y de participación, que antes era desorbitado y que ha ido progresivamente decreciendo, y en el seno de un panorama religioso sobre el que no se sabe precisamente si uno puede creer ante los resultados de la secularización o de una individualización y desinstitucionalización religiosa, las iglesias occidentales se ven obligadas gravemente a buscar una nueva ubicación. La precaria actitud de participación de los propios miembros, para quienes, progresivamente, su propia biografía y los problemas que la postmodernidad plantea a la coherencia se convierten en la importante referencia de la plausibilidad y la práctica religiosas, obliga a las iglesias a realizar reformas fundamentales de sus principios constitucionales. Durante un largo período las iglesias han reflexionado sobre algunas experiencias, pero ahora cuentan con menos tiempo de transformación que antes.

II. El poder pastoral

“1. Se trata de una forma de poder cuyo objetivo es garantizar la salvación individual de las almas en el otro mundo.

2. El poder pastoral no es una simple forma de poder que ordena; debe también estar dispuesto a sacrificarse por la vida y la salvación del rebaño. En esto se diferencia del poder del rey, que pide el sacrificio a sus súbditos cuanto es necesario salvar el trono.

3. Es una forma de poder que no sólo se preocupa por la comunidad, sino de cada individuo a lo largo de toda su vida.

4. No se puede ejercer esta forma de poder sin saber lo que la gente piensa, sin indagar en sus almas, sin poner de manifiesto sus secretos más íntimos. Lo que implica un conocimiento de la conciencia y capacidad para gobernarla”³.

Con la expatriación de las iglesias emigra en el occidente contemporáneo lo que Michel Foucault ha denominado, de forma manejable y con precisión analítica, el “poder pastoral”. En el cristianismo el poder pastoral se concentra en la persona del “pastor”, es decir, en el titular del cargo. En cuanto “religión única, que se ha organizado

³ M. Foucault, “Warum ich Macht untersuche? Die Frage des Subjekts”, en H. Dreyfus y P. Rabinov (eds.), *Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Francfort del Meno 1987, pp. 243-250, aquí p. 248.

como iglesia-, el cristianismo defiende principalmente que unos individuos, en virtud de su peculiaridad religiosa, son aptos para servir a los demás, no como príncipes, jueces, profetas, adivinos, bienhechores, educadores, etc., sino como pastores. Esta palabra describe, en todo caso, una forma de poder bastante singular"⁴.

En contraposición al poder político, se dirige a la salvación del alma de cada individuo; a diferencia del poder del soberano, es altruista, y, en contraste con el poder jurídico, no trata de la obediencia a unas reglas generales, sino del individuo o de los individuos. El poder pastoral de la Iglesia se extendía sobre toda la vida, desde la cuna hasta la sepultura. "Lo que el pastor hace se dirige al bienestar de su rebaño. Tiene sus mismas preocupaciones. Si el rebaño duerme, él vigila. La vigilancia es un tema importante, pues pone de manifiesto dos aspectos de la entrega del pastor. En primer lugar, se ocupa, trabaja y se *cansa* por quienes duermen. En segundo lugar, *mantiene la vigilancia* sobre ellas. A todas atiende y a ninguna pierde de vista"⁵.

Con esta reflexión, Foucault indica que el cristianismo fundó de este modo una técnica de poder que se diferenciaba fundamentalmente de las técnicas de poder anteriores y que ha estado operativa en el Estado moderno hasta nuestros días. El Estado moderno se habría servido de la forma originalmente cristiana del poder pastoral con tanta fortuna que heredó a las iglesias como portadoras del poder pastoral. A partir del siglo XVIII, según Foucault, el poder pastoral emigró al lado opuesto, es decir, al Estado moderno emergente, precisamente en su propia doble función, es decir, como "individualización" y como "totalitarización". En la historia de las sociedades humanas nunca se había producido una combinación tan exitosa de las técnicas de individualización y de los procedimientos totalitarios en el seno de una y la misma estructura política. A ello se debe que el Estado moderno occidental haya integrado en una nueva forma política la antigua técnica cristiana del poder, es decir, el poder pastoral.

El principal punto de partida del poder pastoral de la Iglesia tomó en la modernidad un camino específico, que condujo del cosmos a la comunidad y, finalmente, al cuerpo. La visión tan clara que el cristianismo tenía del cosmos se puso en cuestión, inicialmente, por hombres como Galileo, Copérnico y Kepler; el control eclesial sobre la

⁴ *Ibidem*.

⁵ M. Foucault, "Omnes et singulatim. Zu einer Kritik der politischen Vernunft", en J. Vogl (ed.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Francfort del Meno 1994, pp. 65-93, aquí p. 69s.

comunidad (no eclesial) se perdió con el proyecto social de la burguesía en el siglo XIX, después de que el absolutismo del siglo XVIII se hubiera liberado progresivamente de los horizontes prescritos por las iglesias. Éstas intentaron, finalmente, apoyándose en su doctrina moral, seguir influyendo al menos en el cuerpo, tanto en sus prácticas como en sus técnicas⁶.

Pero los abusos sexuales cometidos por sacerdotes pervierten este poder pastoral en la época de su evaporización definitiva, puesto que estos pastores no se sacrifican por su rebaño, sino que sacrifican una parte de éste para su propio beneficio.

III. El poder de los sacerdotes

En el *Catecismo Romano* leemos los siguientes párrafos: “Los sacerdotes poseen un oficio tal que no puede imaginarse ningún otro más alto, por lo que, con toda razón, no sólo se les llama ángeles, sino también dioses, porque ellos representan entre nosotros la grandeza y la fuerza del Dios inmortal”. “Así pues, no hay que poner en duda, en modo alguno, que su oficio (el de los obispos y sacerdotes) es de tal grandeza que no hay ningún otro por encima de él. Por ello no es injusto que a los obispos y sacerdotes no sólo se les llame ángeles, sino también dioses, porque llevan consigo la grandeza y la fuerza del Dios inmortal.”⁷

Como todos sabemos, los sacerdotes gozan de un alto privilegio teológico y jurídico en la Iglesia católica. No obstante, su ministerio se desliza, tras el derrumbamiento del poderío católico, hacia un déficit estructural de reconocimiento.

La existencia sacerdotal deja de realizarse en las sociedades desarrolladas occidentales en un ámbito interior incuestionable, es decir, en un ámbito de plausibilidad evidente. La Iglesia deja de ser la única instancia que da sentido al mundo y, en una sociedad altamente modernizada, no puede construir un ámbito vital protegido marcadamente tradicional. Pero su elemento estructural central de carácter personal era la jerarquía sacerdotal. La estrategia para asegurar la

⁶ La poca influencia que tiene el poder pastoral eclesial, de acuerdo con los cambios acontecidos en las relaciones de poder, se muestra, no en último término, en que la doctrina moral católica, por ejemplo en la misma Alemania, encuentra muy poca aceptación en la mayor parte de los miembros de la Iglesia.

⁷ *Catechismus Romanus*, edición alemana, 2 vols., Viena 1763, p. 448.

estabilidad de la Iglesia en el seno de la sociedad moderna mediante la constitución de un ambiente cerrado centrado en el sacerdocio, se ha convertido rápidamente en una amenaza. No en último término para el elemento personal central de esta estrategia: los sacerdotes.

El sacerdote, exhortado severamente a cumplir una ética propiamente específica, que exige la renuncia al matrimonio y la familia, pero también cualidades como la piedad, la humildad, la obediencia y un comportamiento discreto, adquiriría anteriormente una posición y un poder singular, prestigio y consideración, y también un predicamento en cuanto persona elegida. En una palabra: era reconocido.

Pero cuando los muros de este ámbito, en el que todo esto era estimado, caen, se impone entonces la libre concurrencia de las pretensiones de autoridad y los modelos biográficos. Ahora bien, ni la teoría ni la praxis del sacerdocio se ajustaron a este cambio: Hasta bien mediado el siglo XX, la idea rectora de la jerarquía eclesiástica no fue la autoafirmación en el campo social libre, sino el atrincheramiento mediante la delimitación con respecto a la sociedad liberal. Los sacerdotes, en cuanto portadores fundamentales y privilegiados de esta forma social de la Iglesia, son las principales víctimas de su final.

En la actualidad, los sacerdotes tienen que arreglárselas en una sociedad postmoderna⁸ con una teoría premoderna de su ser sacerdotal y, además, no se les mide según los criterios de sus superiores, sino de acuerdo con el baremo del éxito que la prestación de servicios tiene en una sociedad moderna. Desde la perspectiva de los propios miembros de la comunidad se ven expuestos también a la presión de la expectativa de ser compañeros que se identifiquen con las biografías de cada uno. El párroco actual se encuentra más o menos agobiado entre el papel de mediador de la salvación, sacramentalmente legitimado, sus exigencias como "responsable periférico" regional de una institución religiosa extendida por todo el mundo, la "Iglesia católica", y la presión de la expectativa de ser para cada creyente una ayuda terapéutica y un acompañante en la vida.

La legítima atribución de tomar la última decisión carga también hoy día al sacerdote con la responsabilidad sobre la comunidad.

⁸ Nos referimos sencillamente a una sociedad actual en la que, a diferencia de los tiempos premodernos, no acoge la tarea asignada de proseguir con un pasado (normativo e idealizado), ni, como en los tiempos iniciales de la modernidad, se considera como una prehistoria de un futuro (normativo e idealizado), sino como ámbito en el que se trata, sobre todo, de regular o al menos tolerar, sin necesidad de violencia, los propios conflictos que tienden a no poder solucionarse.

Pero, a diferencia del siglo XIX, ya no posee el status jurídico y teológico correspondiente a sus posibilidades de influencia. Pues, ante los ojos de los fieles, el sacerdote ya no tiene su autoridad principalmente por su posición sacramental-jerárquica, sino por su competencia pastoral-profesional⁹. Sobre todo es el párroco quien ha sido la víctima del cambio trascendental, observable actualmente, de la configuración social de la Iglesia católica. De ser el garante legitimado de la autoridad eclesial se ve convertido en alguien dividido entre exigencias diferentes, y esto lo sufre también dentro del ámbito eclesial.

IV. El poder del cuerpo: La derrota de Dios

“La violencia sexual no es tanto un problema sexual cuanto un fenómeno de poder. Las encuestas realizadas a los violadores y a sus víctimas dejan claro que lo fundamental para un violador es la experiencia del poder, es decir, que con esta acción lo que pretenden es experimentar, humillar, castigar, ensañarse o demostrar su propia masculinidad. La sexualidad es solamente un medio, aunque muy efectivo, para conseguirlo.”¹⁰

El abuso sexual en el marco de la acción pastoral es una extralimitación, un abuso de confianza y, en virtud del doble desnivel de poder (adulto-niño; “pastor”-fiel), un fenómeno de poder en un ámbito especialmente sensible. Y es una derrota de Dios en la acción del pueblo de Dios y sus sacerdotes.

En efecto, la cura cristiana de almas no es una acción cualquiera, sino que se trata de una acción enmarcada en el seguimiento de la proclamación de Dios realizada por Jesús. En el centro del anuncio de Jesús se encuentra la inminente irrupción del reinado de Dios. Una de las nucleares afirmaciones de este mensaje se halla en las bienaventuranzas del discurso de la montaña, en donde se dice: “Dichosos los pobres, porque vuestro es el reino de Dios. Dichosos los que tenéis hambre, porque seréis saciados. Dichosos los que lloráis, porque reiréis” (Lc 6,20b-21).

⁹ Cf. los resultados del estudio empírico realizado por J. B. A. M. Schilderman, J. A. van der Ven y A. J. A. Felling, “Professionalising the Shepards”, *JET* 12 (1999) 59-90.

¹⁰ U. Brockhaus y M. Kolshorn, “Die Ursachen sexueller Gewalt”, en G. Mann y R. Wiplinger (eds.), *Sexueller Mißbrauch. Überblick zu Forschung, Beratung und Therapie*, Tübinga ²1998, pp. 89-105, aquí p. 91.

En este texto se declara dichosos a los pobres, hambrientos y a quienes lloran sin ninguna calificación religiosa en un sentido más restringido: ellos son los destinatarios de la salvación escatológica anunciada. Las bienaventuranzas de Jesús no se refieren a un futuro lejano. Ciertamente, el futuro salvífico del reino de Dios es, en cuanto a su plenitud, una magnitud escatológica-futura, pero no sólo se encuentra decretado por Dios, sino que está operativo precisamente en los pequeños, los que no tienen poder y los que lloran. Para Jesús, y en él mismo, Dios y su dimensión político-secular, su reino, se convierten en praxis concreta. Devienen praxis en la palabra de la proclamación de este Dios y en los hechos concretos de la ayuda de Jesús a quienes necesitan apoyo, curación y ayuda. Toda pastoral es un seguimiento de esta acción de Jesús.

De aquí que la cura de almas sea, ante todo, diaconía, una acción que ayuda en el seguimiento de Jesús y su mensaje del reino de Dios¹¹. Es algo constitutivo en la cura cristiana de almas atender a quienes tienen cualquier necesidad. Si no lo hiciera, su acción no se fundaría en aquel que la fundó. La cura de almas es una forma de pastoral que consiste en confrontar creativamente el presente con el Evangelio¹². La Iglesia ha de representar en su cura de almas, de palabra y obra, la misericordia de Jesús y de su Dios¹³.

En el desarrollo de toda existencia humana hay algo en lo que esta existencia cree; y no es el conocimiento el primer lugar en donde se encuentra esta fe. "Aquello sobre lo que tu corazón pende y se abandona, eso es realmente Dios", dijo Lutero¹⁴. Pero reconocer esto es lo menos regulable de los hechos y realizaciones de la propia existencia. Nuestra fe es aquello por lo que vivimos, aquello de lo que, finalmente, estamos suspendidos, aquello sobre lo que realmente confiamos en nuestras decisiones y acciones cotidianas.

El principio central de la cura pastoral es la idea que Jesús tenía de Dios. Él criticó a todos los dioses que oprimen la existencia humana. Bien sabemos cuántos dioses de este tipo hay en toda vida. Ser competente en la cura pastoral significa preguntarse por el dios y los dio-

¹¹ Cf. O. Fuchs, *Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral*, Düsseldorf 1990.

¹² Cf. R. Bucher, "Die pastorale Konstitution der Kirche. Was soll Kirche eigentlich?", en R. Bucher (ed.), *Die Provokation der Krise*, pp. 30-44.

¹³ Cf. K. Bopp, *Barmherzigkeit im pastoralen Handeln der Kirche*, Múnich 1998.

¹⁴ *Martin Luthers Großer Katechismus 1529*, edición de G. Herrmann, Gütersloh 1961, p. 15.

ses de la propia existencia o de la de otros y poder colocar los propios dioses en el horizonte del Dios de Jesús. ¿Esclavizaremos a los dioses de la propia existencia o los liberaremos para poder vivir una vida valiosa y llena de experiencias, sincera e intensa de relaciones, valiente y aventurera, pero, sobre todo, leal y provechosa para los demás?

La modernidad desarrollada ha despojado a la Iglesia de casi todo su poder religioso social. El abuso sexual en el campo de la pastoral vuelve a tomarlo de otro modo, con otros medios y en un lugar sumamente íntimo, por los motivos individuales que sean¹⁵. El abuso sexual retoma lo que la Iglesia ha realizado, finalmente, con todas sus consecuencias tras mil años de "formación constantiniana", y, de este modo, el poder de sanción social: que la cura de almas, la asistencia gratuita, la ayuda diacónica del Dios de Jesús, en palabra y obras, es sencillamente desinteresada y sin intencionalidad, sencillamente porque así lo quiere la voluntad salvífica universal de Dios.

Pero la cura de almas, que consiste en liberar de los falsos dioses de la existencia, establece el abuso sexual precisamente en la categoría de los falsos dioses, concretamente lo atribuye al dios del poder, que es el primero y el más brutal. El abuso sexual en el campo pastoral presenta a un Dios de la proximidad captada mediante la astucia, reducida a la obediencia, un Dios que confunde con el amor la proximidad inducida mediante el poder, por consiguiente, un Dios perverso en sentido estricto. Siempre se ha dado en la Iglesia (de forma implícita o explícita) este Dios de la fuerza y el poder, al que Jesús expulsó realmente de una vez por todas.

La cura de almas, que consiste en liberar de los falsos dioses de la existencia, significa la liberación de las pequeñeces y miserias de una vida demasiado agradable y satisfecha de sí misma. Pues Dios nos invita a llevar esta existencia, que es una y única, con toda seriedad e intensidad, arriesgándonos por él y los demás hombres y en la seguridad de la fe, precisamente para no perecer nunca más en el frío del cosmos silencioso ni en ninguno de los odios humanos. Allí donde se abusa de los niños, se proclama a un Dios de la pusilanimidad (sexual) y del desnivel de poder en las relaciones íntimas humanas; se anuncia a un Dios que despacha a los niños con la frialdad de la proximidad simulada y con experiencias que son difíciles o imposibles de asimilar.

¹⁵ Lo que, lógicamente, no excluye sino que incluye el hecho de que también se produjeran estos abusos precisamente en los tiempos en los que el poder religioso estaba aún vigente y en los lugares de su acción pedagógica, que eran más o menos reformatorios.

La cura de almas consiste en liberar de los dioses ilusorios y seductores, presuntuosos y arbitrarios, puesto que nosotros no somos los dioses de nuestra propia existencia ni tampoco su hombre de acción, y todo lo que es realmente importante para nosotros, desde nuestra pura existencia hasta el amor por el ser humano, es un puro don, al fin y al cabo, inmerecido. Cuando los pastores abusan de los niños, proclaman a un Dios que permite todo a las autoridades, incluso lo prohibido, que hace depender el amor y la solicitud de la docilidad y de que se le ofrezca una víctima. Cuando el pastor abusa de los niños, representa al Dios seductor de la arbitrariedad despiadada.

La cura de almas es la liberación de los dioses que generan la enfermedad y carecen de confianza en sí mismos y autodeterminación para poner fin a la aflicción, que suprimen las relaciones familiares y otras relaciones, y crean dependencias que encadenan. Somos hijos queridos por un Dios que no quiere nuestra desgracia, sino que vivamos plenamente, también, y precisamente, con nuestra inevitable y total culpabilidad. Donde la cura de almas abusa de los niños, se anuncia a un Dios que genera dependencias represivas en lo más íntimo, un Dios que, con demasiada frecuencia, enferma a las personas, destruye la confianza en uno mismo y la autonomía, y no asume la culpa sino que impone el sentimiento de culpabilidad.

La cura de almas es la liberación de los diversos dioses de la represión humana y religiosa. El Dios de Jesús es un Dios de la libertad y de la lucha por los marginados, un Dios que ofrece su total solidaridad a aquellos que realmente fracasan en todas las tramas del reconocimiento social: los de "moral dudosa", los enfermos incurables, los "impuros"¹⁶, los niños y quienes no son productivos. Allí donde el pastor abusa de los niños, se anuncia a un Dios que no clama contra todo esto: no es un Dios de la libertad, sino del poder, no de la lucha por los marginados, sino que crea marginación, no un Dios de los niños, sino de los adultos.

De Dios sabemos por Jesús sobre todo una cosa. Jesús identificó de forma radical el amor a Dios, a nuestro Dios, y el amor al prójimo: "Si alguien dice 'amo a Dios', pero odia a su hermano, es un mentiroso" (1 Jn 4,19). Todos los dioses que tiranizan y esclavizan, que generan

¹⁶ Entre todos los grandes compromisos diaconicos de la Iglesia a lo largo de su historia encontramos también una historia de culpabilidades que debe plantearse precisamente con respecto a las "irregularidades" religiosas y morales. También en este campo es válido el principio de que si no se reconoce la propia culpa entonces no es posible la liberación para desarrollar una nueva acción.

la falta de libertad y la enfermedad, son ídolos: por muy poderosos y eficaces que sean, la cura pastoral cristiana entabla su lucha contra ellos. Donde el pastor abusa de los niños, podemos decir que esta lucha está casi perdida.

Los ídolos son los que dirigen nuestra vida; ellos funcionan bien en interés del dominio estatal o religioso, o en interés de una “vida buena” de los individuos, de su bienestar autosatisfecho, de su existencia pacífica. Frente a ellos, los pastores y pastoras cristianas tienen que presentar a un Dios que es fundamentalmente no aprehensible y que, en cuanto tal, sigue siendo un misterio: el misterio de nuestra vida que nos sobrepasa infinitamente. La cura pastoral es la presentación de este Dios en la realidad concreta de las biografías individuales. El abuso sexual cometido por los pastores es su negación activa en la realidad concreta de las biografías individuales, precisamente en el contexto en el que se da testimonio de él.

El Dios de Jesús es la gran esperanza en la existencia de todo ser humano, pues enseña a mirar el mundo con otros ojos. Critica a los ídolos y se solidariza con quienes sufren. No se deja aprehender por nadie. No es el Dios del poder, sino el Dios de la solidaridad con quienes carecen de él¹⁷. El abuso sexual en el contexto de la pastoral constituye la oposición a ésta, pues forma parte de la derrota de Dios en el seno de su propia Iglesia.

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)

¹⁷ Cf. las obras de H. J. Sander, *Die befremdende Ohnmacht Jesu*, Wurzburg 2001; *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechten*, Friburgo de Brisgovia-Basilea-Viena 1999.

REFLEXIONES FINALES

“Suponía que Él solo existía dentro de los muros de una iglesia, concretamente de la nuestra, y también suponía que Dios y la seguridad eran sinónimos. El término ‘seguridad’ nos lleva al verdadero significado de la palabra ‘religión’ tal como solemos utilizarla” (James Baldwin)¹.

Conclusión

“Pedimos perdón a las víctimas, les agradecemos el valor de haber roto el silencio, nos avergonzamos de los crímenes de nuestra Iglesia y pedimos que se haga justicia a las víctimas y los sacerdotes, sus autores, y no solamente una ‘reparación’ o una ‘reprobación’”.

La crisis que ha estallado en la Iglesia católica por los crímenes cometidos con los niños y los jóvenes, es *nuestra* crisis. Somos miembros de una Iglesia que –una vez más– ha permanecido callada; ha encubierto a hombres que han dañado de forma irreversible a los niños en su salud psíquica; ha ocultado delitos durante años, que los fiscales en otros lugares hubieran detectado inmediatamente. Es mucho lo que se ha escrito e investigado en estos últimos años; pero, en cuanto miembros de la Iglesia y parte de la opinión pública, hay muchas cosas que aún desconocemos.

¹ James Baldwin, “Down at the Cross. Letter from a Region of my Mind”, en Id., *The Fire next Time* (1962), Random House, Nueva York 1993.

Sabemos que tenemos que habérmolas con una doble catástrofe de doble fondo. Niños y jóvenes han sido víctimas, en el lugar imaginable más sensible e íntimo de su identidad, de aquellos que deberían haberlos guiado y protegido; estas víctimas han sido traicionadas por quienes, como comunidad, quieren ser en el mundo un signo de la santidad.

La confianza es una parte fundamental de toda Iglesia viva. En este caso se ha abusado de esta confianza en los dos niveles de la catástrofe. Aún no sabemos si se ha destruido definitivamente. La traición a las víctimas es al mismo tiempo también una traición a la confianza en los representantes de la Iglesia, a quienes, por su oficio, les corresponde configurar su autoridad sobre una base *ética*. Traicionar la confianza es traicionar la comprensión de que los sacerdotes y los obispos deben realizar la responsabilidad ética como medida de su acción con quienes se comunican como tales; en caso contrario, su autoridad se convierte en un ejercicio autoritario del poder, que no es digno de una Iglesia.

Esta traición, que se ha expresado en cada caso individual en el que se ha empleado la fuerza y que se ha proseguido con actos violentos en la relación eclesial-episcopal, no sólo nos conmociona personalmente, sino que también afecta a los mismos fundamentos de la Iglesia como lugar del seguimiento de Cristo. Pero la Iglesia parece no haberse sentido afectada. Indemnizaciones, dimisiones de obispos, destitución de sacerdotes, son pasos altamente importantes, que, sin embargo, con bastante frecuencia, lógicamente, no se facilitaron a las víctimas, sino que tuvieron, y tienen, que ser conseguidos mediante largos procesos judiciales. Muchos creyentes se sienten personalmente conmocionados; es dudoso que esta conmoción, que ha provocado la consternación personal, desemboque en una conmoción de las estructuras. No podemos librarnos de la impresión de que se ha "liquidado" un problema, de que algunos procesos fueron alterados, pero, por lo demás, se han esquivado las preguntas fundamentales. Se trata de las cuestiones sobre la estructura de una Iglesia que, por fuera, se levanta sobre una jerarquía incuestionable y produce, con este carácter, la mentalidad correspondiente entre sus ministros y quienes dependen de ellos. En lugar de plantear y profundizar en estas cuestiones, en los últimos años se ha fortalecido aún más la posición del sacerdote en la liturgia y la dirección de la comunidad, y, así, se ha defendido una estructura jerárquica contra una estructura de comunión. Por muy importantes que sean cada uno de los pasos para descubrir y poner término a los actos violentos, no pueden solucionar *el* problema fundamental que nos hemos plan-

teado: ¿Qué ocurre con una Iglesia a la que muchos hombres le han retirado su confianza? ¿Cómo puede encontrarse a hombres que, después de todo, sigan confiando en ella, es decir, en la Iglesia y, dentro de ella, en sus sacerdotes? Los sacerdotes –no solamente ellos, pero *también* ellos precisamente, y, por muchos conceptos, sobre todo– se encuentran, frecuentemente, con niños, jóvenes y adultos en situaciones decisivas en las que aparece un alto grado de intimidación. En estas situaciones –es decir, en el acompañamiento durante momentos especialmente difíciles como la atención a los enfermos o el entierro, pero también en la praxis sacramental de la primera comunión, la confesión y el matrimonio– la confianza es algo esencialmente constitutivo para que sea posible la praxis de la fe. Si falta esta confianza, entonces la praxis de la fe se convierte en un simulacro, en apariencia de sí misma. A lo largo de la historia de la Iglesia se ha construido la confianza solamente en la relación estructural entre sacerdotes y fieles, es decir, no se ha basado en la personalidad, sino en el ministerio y el entendimiento recíproco; éstos, y no la persona del sacerdote, eran los elementos determinantes para la interacción. Pero esta comprensión estructural del sacerdote como mediador ha dejado de ser válida hace tiempo; se ha visto desplazada por una comprensión individualizada en la que el sacerdote adquiere la autoridad tanto por el ministerio como por su persona. Sólo así está en condiciones de compensar el desconcierto que va acompañado, frecuentemente, con situaciones especialmente relevantes de la vida. La autoridad ética del sacerdote, con la insistencia del Vaticano II en el pueblo de Dios y el Espíritu, se encuentra, hoy como ayer, según la concepción de la Iglesia católica, en el centro de las interacciones de la fe. Esto se hace especialmente evidente en las relaciones doblemente asimétricas, es decir, se trata de relaciones que no sólo son asimétricas por la estructura de interacción eclesial-jerárquica, sino, sobre todo, por la particular vulnerabilidad de una de las partes. Esta particular asimetría se ha dado siempre en la relación con los niños y los jóvenes. Esto vale también para otros ámbitos, como los jardines de infancia o las escuelas. Pero en estos lugares se somete a determinados controles a los educadores, los maestros y las maestras, para que tan pronto como se sepa que se han cometido abusos o actos violentos, se proceda inmediatamente al procesamiento penal. En el caso de las relaciones asimétricas eclesiales, muchos obispos han actuado durante bastante tiempo, en cuanto superiores responsables, bajo el lema: “Lo que no puede darse, no existe, y en el caso de que exista, entonces hablemos lo menos posible de ello, pues, de lo contrario, existiría”. En esta estrategia hay claramente autores responsables, pero se ocultan o se hacen invisibles mediante advertencias, traslados o, como

ocurre actualmente, mediante la expulsión. Quienes nunca ha aparecido en el horizonte de los obispos han sido las víctimas.

Al traicionar los sacerdotes la confianza de quienes confiaban en ellos, los obispos, que son (cor)responsables de estos sacerdotes, han traicionado doblemente a los fieles: al tiempo que los “olvidaban”, los dejaban solos con los sacerdotes responsables. Desde el punto de vista de las víctimas, la primera traición es determinante para su vida. Para nosotros, miembros de la Iglesia, la segunda traición resulta incomprensible e intolerable, pues no se fundamenta en el hecho cometido por un sacerdote enfermo “determinado”, que ya no puede más, sino en el desprecio estructural hacia los fieles. Se trata de la traición del núcleo fundamental de esta Iglesia: la traición al seguimiento de Cristo.

Los obispos se vieron –en ocasiones ante todos y otras en privado– ante la obligación de asumir la responsabilidad de sus sacerdotes, a quienes habían protegido frecuentemente. No vieron claro la necesidad de asumir la responsabilidad del lado de la propia estructura de poder, de la parte de los débiles y perjudicados, puesto que tendrían haber tomado en serio a las víctimas así como la protección de los fieles mucho antes de que se publicaran valientemente las acusaciones.

Pero ahora únicamente nos cabe la responsabilidad, con respecto a los débiles, de hacer una distinción entre la autoridad ética del sacerdote y la posición violenta de poder. La autoridad degenera en poder cuando se aprovecha de la vulnerabilidad de otro ser humano para procurarse de cualquier modo un beneficio propio. La violencia sexual cometida por los sacerdotes a quienes dependían de ellos se fundamenta en este tipo de abuso de autoridad que degenera en poder. Los sacerdotes que han ejercido su poder mediante la sexualidad –una sexualidad a cuyo disfrute renuncian (o deben renunciar) en cuanto sacerdotes católicos– no sólo perpetran un acto criminal, no sólo violan la identidad que habían elegido, sino que vulneran también la institución del ministerio sacerdotal en cuanto autoridad ética, destruyendo así el mensaje para el que se consagraron como personas y ministros.

¿Qué se pide, por tanto, a la Iglesia?

La Iglesia tiene que plantearse cómo puede recuperar la autoridad ética de los sacerdotes. Esta cuestión no puede entenderse solamente como algo que afecta a la identidad individual de cada uno de los que han optado por el ministerio sacerdotal o siguen optando por él. Se trata de una cuestión que afecta también a la institución, es decir,

a la formación, el acompañamiento y el control de los sacerdotes en el ejercicio de su ministerio, por una parte, y, por otra, a la configuración estructural de las interacciones entre sacerdotes y fieles; y, finalmente, a la cuestión teológico-eclesiológica por la forma de la Iglesia.

Las editoras de este número de *Concilium* somos teólogas. Somos también mujeres y madres. Frecuentemente, nos situamos en el “otro lado” de la perspectiva de las estructuras eclesiales tradicionales, por lo cual no definimos dónde se trazan las fronteras respectivas. Somos cristianas, católicas, miembros de comunidades, en las que nuestros hijos tienen y deben encontrar un lugar. No podemos ni queremos tolerar estructuras que permitan a determinados sacerdotes y obispos herir, o incluso destruir, a los seres humanos en su salud psíquica. No podemos ni queremos tolerar decisiones y prácticas que cada vez se orientan más a incrementar las relaciones autoritarias que posibilitan experiencias y prácticas en los fieles que sitúan en su centro la vulnerabilidad de todo ser humano.

No podemos ni queremos tolerar tampoco que no se haga justicia a los sacerdotes que han sobrepasado los límites de una relación tolerable con niños y jóvenes. Esta justicia sólo puede buscarse con modos que se establezcan fuera de las implicaciones de una situación específica, como debería tratarse todo caso de violencia sexual; en nuestro caso concreto, esto significa que el procedimiento debe ser extraeclesial.

Los sacerdotes no pueden, por tanto, ser expulsados sencillamente de la institución en la que han vivido y han trabajado durante tantos años. La responsabilidad de la Iglesia no termina con la entrega de las actas a la fiscalía competente. En todo sistema jurídico moderno existen castigos que, tanto en aras de la víctima como del delincuente, conducen a la rehabilitación. En su relación con los sacerdotes afectados, la Iglesia debe aplicar ambas caras de la justicia. Observamos con inquietud e indignación cómo se reacciona en contextos eclesiales y sociales a los casos de violencia sexual en la Iglesia, asociando esta violencia sexual con la homosexualidad. El hecho de que frecuentemente, aunque no exclusivamente, los jóvenes y los chicos hayan sido las víctimas, no puede convertirse en un pretexto para volver a intensificar los prejuicios criminalizando la homosexualidad, como si los homosexuales, *por* su orientación sexual, fueran más proclives que los heterosexuales a perpetrar actos violentos contra los menores. Nosotras nos distanciamos de esta, frecuentemente, manifiesta y absurda imputación, y esperamos que nuestra Iglesia haga lo mismo públicamente y con toda claridad.

De igual modo, resulta de poca ayuda equiparar en bloque la violencia sexual con la enfermedad de la pederastia. Ciertamente, se da una relación entre las perturbaciones psíquicas y la violencia sexual, pero no puede generalizarse ni utilizarse como mecanismo exculpatario. Lo que sí está claro es que el delincuente también necesita un tratamiento terapéutico de sus delitos.

El problema de la violencia sexual resulta más evidente en las iglesias occidentales que en aquellas que no lo son. Pero ¿significa esto que “solamente” en las iglesias locales occidentales existe una estructura autoritaria que oculta la violencia individual y estructural ejercida contra los niños y los jóvenes, pero que también hay reconocer y luchar contra las relaciones de dependencia a las que se ven sometidos los adultos? Si esto es así, entonces las iglesias locales occidentales tienen en las iglesias del sur una ayuda crítica para los cambios estructurales que son necesarios. Si no es así, entonces surge la responsabilidad, que afecta a toda la Iglesia, de pensar de forma totalmente nueva las estructuras eclesiales y revisar profundamente la eclesiología. La cuestión sobre la autoridad ética de los sacerdotes no puede (solamente) considerarse como un asunto que afecta a la virtud o al comportamiento, sino que debe tratarse como un problema estructural de la identidad y función sacerdotal, como problema de la interacción social en unas relaciones asimétricas y como problema de la función de control y protección que tienen los obispos.

Estamos solamente en los comienzos de este proceso que nos obliga a afrontar los problemas allí donde efectivamente se producen y se trazan; es el comienzo de un proceso que nos obliga a pensar de forma nueva la relación entre los sacerdotes y los fieles, a mejorar las estructuras de control y a plantearnos nuevamente la cuestión sobre la autoridad ética de los sacerdotes.

En una situación como la de las sociedades occidentales, en la que las iglesias cristianas han perdido su relevancia, nos planteamos la cuestión de la supervivencia del mensaje cristiano como mensaje que marca a los hombres y a las culturas. La violencia sexual, que se ha cometido y se ha ocultado en la Iglesia mediante las estructuras eclesiales de poder, conduce al absurdo la filantropía de este mensaje cristiano. Sólo una conversión, en sentido bíblico, podría parar “la derrota de Dios en su Iglesia” (Rainer Bucher).

(Traducido del alemán por José Pérez Escobar)