

## Estudios

### **La dimensión teológica de la crisis de los abusos Reflexiones desde la antropología teológica**

ROMÁN GURIDI

*Facultad de Teología*

*Pontificia Universidad Católica de Chile*

rguridi@uc.cl

 <https://orcid.org/0000-0002-2758-5593>

*Resumen:* Este trabajo propone una reflexión que resalta la dimensión teológica de la crisis de los abusos en contextos eclesiales, junto con algunas consideraciones que deben ser tenidas en cuenta para no caer en asociaciones simplistas o en atribuciones causales difíciles de sostener. Por otra parte, expone algunos nudos problemáticos –relacionados con la antropología teológica– que merecen ser profundizados para hacerse cargo de la crisis eclesial de los abusos desde todos sus ámbitos: a. la reflexión sobre la polaridad don/límite que subyace a la comprensión teológica del poder humano; b. la conceptualización del *excepcionalismo* humano y sus implicancias; y, c. el déficit teológico en la consideración de la niñez.

*Palabras clave:* antropología teológica, abusos sexuales, crisis eclesial, abuso de poder y conciencia

*Abstract:* This article highlights the theological dimension of the sexual abuse crisis in church contexts and examines some important considerations aimed at guarding against simplistic associations or causal attributions that are difficult to sustain. The article also proposes that, in order to get the ecclesial crisis of abuse under control in all spheres in which it occurs, in-depth analysis of three topics related to theological anthropology is necessary: a) a reflection on the gift/limit polarity underlying the theological understanding of human power; b) the conceptualization of human exceptionalism and its implications; and c) the lack of a deeper theological consideration of childhood.

*Keywords:* theological anthropology, sexual abuse, Church crisis, abuse of power and of conscience

## INTRODUCCIÓN

A estas alturas de la crisis eclesial suscitada por la comisión de abusos sexuales, de poder y de conciencia, es posible aventurar algunos consensos sobre lo que se requiere para hacer frente a este flagelo. Además de cambios organizacionales en varios niveles –en el sentido de mejorar la distribución, control y rendición de cuentas (*accountability*) en el ejercicio del poder– es preciso perfeccionar la selección y formación no solo de los futuros presbíteros, sino de todas las personas que ejercen roles de liderazgo en contextos pastorales. Por otra parte, es evidente que son necesarias transformaciones en los marcos jurídicos, tal como ha estado aconteciendo en los últimos años, para regular los procesos investigativos con altos estándares, y clarificar ambigüedades en la tipificación de los delitos y la aplicación de procedimientos y normas. Por último, hay acuerdo en la necesidad de generar protocolos que promuevan ambientes pastorales sanos, que resguarden a todas las personas que participan en estos, y que promuevan una cultura que tenga al cuidado en su centro.

Sin embargo, el consenso en torno a los ejes anteriores parece desaparecer cuando se interroga por la dimensión teológica de la crisis. Es decir, para algunos esta tiene que ver solo con factores psicológicos, afectivos, jurídicos, o de funcionamiento estructural de la Iglesia católica, pero no con ideas y perspectivas teológicas que potencialmente han colaborado a la comisión de los abusos. De este modo, es posible formular las siguientes preguntas clave: para hacer frente satisfactoriamente a esta crisis, ¿es preciso revisar algunos contenidos y perspectivas teológicas, o basta con poner atención a los aspectos mencionados anteriormente (psicológicos, afectivos, jurídicos y organizacionales)? ¿La generación de una cultura del cuidado necesita también sustentos teológicos aún no desarrollados, o es suficiente con resaltar enfoques que la teología ya ha profundizado en el pasado? ¿La conexión de la vida cristiana con esta temática requiere ahondar en tópicos propios de la teología sistemática, o el foco debe estar fundamentalmente circunscrito en la ética que debiera orientar el comportamiento de todos los agentes en contextos pastorales? ¿La creciente presencia en las iglesias locales del tema de los abusos sexuales, de conciencia y de poder, implicará cambios para la teología

y su enseñanza, o esta inquietud retrocederá gradualmente en la agenda eclesial sin que penetre profundamente la racionalidad teológica?

Las respuestas que se den a estas preguntas develan la comprensión que se tiene de la crisis y el lugar de la reflexión teológica en la misma, tanto en la facilitación de los abusos como en el modo de hacerles frente. De este modo, en las próximas páginas se propone una reflexión que resalta la dimensión teológica de este problema, junto con algunas consideraciones que deben ser tenidas en cuenta para no caer en asociaciones simplistas o en atribuciones causales difíciles de sostener. Por otra parte, se exponen algunos nudos problemáticos relacionados con la antropología teológica que merecen ser profundizados para hacerse cargo de esta crisis desde todos sus ámbitos. Ciertamente, sin pretensión de exhaustividad, se pretende nutrir el análisis y señalar algunos temas teológicos referentes al ser humano que destacan a la hora de pensar en líneas teológicas que favorecen el abuso o propician el cuidado. Se analizarán tres nudos problemáticos: la reflexión sobre la polaridad don/límite que subyace a la comprensión teológica del poder humano, la conceptualización del *excepcionalismo* humano y sus implicancias, y el déficit teológico en la consideración de la niñez.

## 1. LA DIMENSIÓN TEOLÓGICA DE LA CRISIS: ALGUNAS CONSIDERACIONES NECESARIAS

En un artículo reciente, Massimo Faggioli y Mary Catherine O'Reilly-Gindhart plantean la tesis de que el año 2018 marca el comienzo de una nueva fase en la historia de la crisis de los abusos en la Iglesia católica debido a diversos factores eclesiales y extra-eclesiales<sup>1</sup>. Uno de los aspectos importantes en esta nueva fase es que

---

<sup>1</sup> M. FAGGIOLI – M. C. O'REILLY-GINDHART, "A New Wave in the Modern History of the Abuse Crisis in the Catholic Church: Literature Overview, 2018–2020", *Theological Studies* 82/1 (2021) 156-85. Algunos de los factores enumerados en el artículo son: a) la publicación de reportes de investigaciones nacionales lideradas por autoridades civiles (ej. Australia y Alemania); b) la revelación de casos de abusos vinculados a altas autoridades eclesiásticas que han involucrado al vaticano y al papado de un modo distinto en la crisis (ej. Th. McCarrick); c) la creciente toma de conciencia de la

[la] comunidad católica necesita todavía hacer la transición desde una percepción de la crisis moldeada por investigaciones legales y epidemiológicas, hacia una percepción informada por la reflexión teológica<sup>2</sup>.

Carlos Schickendantz, analizando el informe australiano de 2017, también insiste en la dimensión teológica de la crisis presentando los temas que la *Royal Commission* identifica como problemáticos en relación con los abusos sexuales:

La eclesiología, es decir, enseñanzas sobre la naturaleza de la Iglesia y su misión, incluidos los roles de liderazgo y ministerios; la teología del sacerdocio: incluidas las ideas del sacerdote como *alter Christus*, de “cambio ontológico”, el carácter indeleble del sacerdocio, y el hecho de estar abierta esta posibilidad solo a varones; la teología de la sexualidad: ideas sobre el género, el cuerpo y la ética sexual; una teología del pecado y el perdón: ideas sobre la pecaminosidad y la redención humanas; pecados mortales (mayores) y veniales (menores), incluida la opinión de que todos los pecados sexuales son pecados mortales; la teología sacramental, incluida la importancia y el funcionamiento de los sacramentos del bautismo, las órdenes sagradas y la confesión o reconciliación<sup>3</sup>.

Ciertamente, cada una de las temáticas teológicas enumeradas requeriría de un análisis pormenorizado para dilucidar su eventual conexión –y de qué tipo– con los abusos ocurridos en ambientes eclesiales. No obstante, el punto central es afirmar la dimensión teológica de la crisis, evitando así la atribución de esta solamente a dificultades estructurales en la gobernanza de la Iglesia y a problemas psico-afectivos de los perpetradores. De hecho, es posible considerar, como lo hacen varios autores, que todos los informes investigativos sobre la comisión de abusos sexuales en la Iglesia católica, sus causas

---

interconexión entre el abuso sexual y el abuso de autoridad en las iglesias y comunidades religiosas; d) pero también la constatación de la extensión del abuso hacia comunidades ecuménicas (ej. Taizé) y los nuevos movimientos católicos laicales (ej. L'Arche, Schönstatt y Focolares).

<sup>2</sup> FAGGIOLI – O'REILLY-GINDHART, “A New Wave”, 157.

<sup>3</sup> C. SCHICKENDANTZ, “Fracaso institucional de un modelo teológico-cultural de Iglesia. Factores sistémicos en la crisis de los abusos”, *Teología y Vida* 60/1 (2019) 24.

y modos en que han sido o deben ser enfrentados, constituyen un tipo de literatura que provee información indispensable no solo para la reflexión teológica, sino que también para la comprensión que la Iglesia tiene de sí misma<sup>4</sup>. A pesar de las evidentes diferencias entre esos informes –en términos de su independencia hacia la jerarquía eclesiástica, de las disciplinas académicas que participan en su formulación, del tipo de institución que lo elabora y de la naturaleza de su financiamiento– es importante reconocer que sus conclusiones implican un conocimiento que de ningún modo debiera ser considerado impropio o ajeno, en el sentido de prescindible, para el abordaje teológico y eclesial de los abusos en contextos pastorales.

La polémica suscitada por el informe francés (*Commission indépendante sur les abus sexuels dans l'Église* [CIASE]) emitido en octubre de 2021, es una buena muestra de una comprensión errada tanto de la naturaleza de estos trabajos como del alcance de los mismos. La academia católica de Francia –a través de algunos de sus miembros– emitió una declaración en noviembre de 2021 cuestionando algunos puntos del informe, en relación con la metodología con la que se establecen las estadísticas y también por sobrepasar el alcance de su mandato e inmiscuirse indebidamente en asuntos teológicos y filosóficos<sup>5</sup>. La respuesta de la Ciase llegó en febrero de 2022, respaldando a través de algunos informes de expertos la metodología empleada para la estimación del número de víctimas: 330.000 entre 1950-2020 a manos de clérigos, religiosos y religiosas, pero también de laicos asociados a instituciones de iglesia y con un mandato eclesial<sup>6</sup>. Además, insiste en que las proposiciones que efectúa en relación con temas teológicos no extralimitan su competencia, sino que se han visto

---

<sup>4</sup> C. SCHICKENDANTZ, “«Un nuevo tipo de literatura cívica» para la reforma de la Iglesia. Significado teológico de los informes internacionales sobre los abusos”, *Revista Teología* LVIII/136 (2021) 121-50.

<sup>5</sup> En el sitio web de la Ciase puede verse la declaración de la Academia Católica de Francia, en línea: <https://www.ciase.fr/medias/Ciase-novembre-2021-ACDFAnalyse-rapport-Ciase.pdf> (consulta: 16/09/2022).

<sup>6</sup> En el sitio web de la Ciase puede verse la respuesta que emite a la Academia Católica de Francia, en línea: <https://www.ciase.fr/medias/Ciase-7-fevrier-2022-Reponse-Ciase-Academie-catholique-de-France.pdf> (consulta: 16/09/2022).

como necesarias dada la comprensión profunda del fenómeno del abuso a la que la comisión ha llegado, así como de los distintos factores que han colaborado en su incidencia. Este punto también es resaltado en el documento<sup>7</sup> y en la introducción que Jean-Marc Sauvé – presidente de la comisión– hace para el informe resumido. En ella señala que

la comisión presenta 45 recomendaciones que cubren un amplio espectro desde la escucha de las víctimas, la reforma del derecho canónico, el reconocimiento de los delitos cometidos, estén o no prescritos, y la indispensable reparación del daño infligido. Sin elevarse por sobre su condición, la comisión propone medidas sobre cuestiones de teología, de eclesiología y de moral sexual porque, en estos ámbitos, ciertas interpretaciones o desnaturalizaciones han favorecido, según ella, el abuso y excesos (*dérives*). Ella también hace proposiciones en el ámbito del gobierno de la Iglesia, la formación de los clérigos, la prevención del abuso y el acompañamiento de los agresores<sup>8</sup>.

Tal como lo indica la cita, es clave reivindicar que las perspectivas teológicas sí han influido y pueden influir en la generación de una cultura del cuidado o del abuso en ambientes eclesiales. Se debe reconocer la dimensión teológica de la crisis en confluencia con los factores psicológicos, afectivos, jurídicos, o de funcionamiento estructural de la Iglesia católica. Junto a estos, hay también ideas, comprensiones de la realidad y modos teológicos de concebir, por ejemplo, al ser humano que, eventualmente, dan sustento a comportamientos abusivos o favorecen actitudes de cuidado hacia las personas. Esto no significa desconocer que este fenómeno claramente trasciende a la Iglesia católica. Significa, más bien, reconocer que los abusos en ella tienen motivaciones y expresiones particulares y que, tal como señalan reportes como el de la CIASE, también son necesarios

---

<sup>7</sup> Véase, CIASE, “Les violences sexuelles dans l’Église catholique. France 1950-2020. Rapport de la Commission indépendante sur les abus sexuels dans l’Église”, 2021, 314 n. 864.

<sup>8</sup> CIASE, “Les violences sexuelles dans l’Église catholique. France 1950-2020. Résumé du rapport de la Commission indépendante sur les abus sexuels dans l’Église”, 2021, 4.

cambios a nivel de las teologías que, de algún modo, han incidido en la generación de una cultura del abuso<sup>9</sup>

No obstante, es clave tener en cuenta también algunas consideraciones que nos resguarden de atribuir causalidades de un modo simplista o establecer conexiones difíciles de sostener. En este sentido, interrogar sobre las líneas o perspectivas teológicas que potencialmente han favorecido el abuso en contextos pastorales, requiere detenerse a profundizar, al menos, tres elementos fundamentales.

En primer lugar, no es evidente atribuir causalidad a líneas y acentuaciones teológicas en relación con actitudes abusivas o actos que propicien el cuidado de las personas. Una afirmación de esta naturaleza requeriría otro tipo de metodologías e instrumentos de análisis. Es necesario mantener una cierta distancia crítica ante la perspectiva que conecta fácilmente ideas con comportamientos específicos, atribuyendo linealmente causalidad a las primeras. En cierto sentido, esto implica simplificar el modo en que el entramado simbólico y teórico de una cultura se combina con sus elementos prácticos e institucionales impactando en la vida concreta de las personas. No hay que suprimir totalmente la duda, por lo tanto, ante la creencia doble de que es posible, por un lado, identificar aquellos factores teológicos que, por sí mismos o fundamentalmente, estarían incidiendo en los actos abusivos y que, por otro lado, sería posible acabar con estos a través de la modificación de aquellos.

---

<sup>9</sup> Esta es la expresión utilizada, por ejemplo, por el papa Francisco en la carta que dirigió en mayo de 2018 al pueblo de Dios que peregrina en Chile. Ahí se encuentran afirmaciones como la siguiente: "Invito a todos los Centros de formación religiosa, facultades teológicas, institutos terciarios, seminarios, casas de formación y de espiritualidad a promover una reflexión teológica que sea capaz de estar a la altura del tiempo presente, promover una fe madura, adulta y que asuma el *humus* vital del Pueblo de Dios con sus búsquedas y cuestionamientos. Y así, entonces, promover comunidades capaces de luchar contra situaciones abusivas, comunidades donde el intercambio, la discusión, la confrontación sean bienvenidas. Seremos fecundos en la medida que potenciemos comunidades abiertas desde su interior y así se liberen de pensamientos cerrados y autoreferenciales llenos de promesas y espejismos que prometen vida pero que en definitiva favorecen la cultura del abuso" (FRANCISCO, "Carta del Santo Padre Francisco al Pueblo de Dios que peregrina en Chile", 31 de mayo de 2018, n° 5).

En segundo lugar, no es fácil intentar aislar las perspectivas propias de la antropología –como pretendemos en esta reflexión– de las demás áreas de la teología que potencialmente influirían en conductas abusivas o de cuidado hacia las personas. Los distintos factores teológicos se entrelazan y operan de manera coordinada como un todo. Así, afirmaciones teológicas referentes al ser humano se expresan también en acentos eclesiológicos que subyacen como fundamento, por ejemplo, del derecho canónico y diversas posturas éticas. La parcelación de las disciplinas teológicas favorece la enseñanza y la profundización en las mismas, pero no el estudio de los componentes teológicos implicados en conductas abusivas o de cuidado hacia las personas, ni de su articulación sistémica. Es preciso remontar el análisis, por lo tanto, desde la mirada fragmentada de las disciplinas hacia una perspectiva global que examine justamente cómo determinados elementos teológicos se potencian mutuamente e inciden, eventualmente, en los comportamientos de las personas.

Finalmente, la tercera consideración que es necesario tener a la vista es el desafío de la historiografía. Massimo Faggioli señala que debemos reconocer que no contamos con una historia global de los abusos en contextos eclesiales que vaya más allá de 1950 (que es la fecha usual para las investigaciones tanto académicas como criminales) o incluso antes del siglo XX<sup>10</sup>. En cierto sentido, no es posible ofrecer una evaluación teológica precisa de la crisis sin contar con un trabajo historiográfico profundo que, en este caso, despliegue una narrativa global sobre los abusos, que combine las perspectivas locales –centradas solo en algún país o región geográfica–, y que permita apreciar los patrones comunes y las diferencias. Además, un trabajo de este tipo es crucial para corregir interpretaciones equivocadas que asocian el abuso sexual con la apertura de la Iglesia católica a la modernidad desde mediados del siglo pasado salvando del escándalo a la era premoderna, la cristiandad medieval, e incluso al período patrístico<sup>11</sup>. Dicho de otro modo, el trabajo historiográfico sobre los abusos, todavía en desarrollo, implica tener cautela al querer vincular

---

<sup>10</sup> M. FAGGIOLI, "The Catholic Sexual Abuse Crisis as a Theological Crisis: Emerging Issues", *Theological Studies* 80/3 (2019) 572-89.

<sup>11</sup> FAGGIOLI, "The Catholic Sexual Abuse", 578-9.

estos con líneas y acentos teológicos puntuales y relativos a determinadas épocas o contextos geográficos.

Teniendo en cuenta estas consideraciones –que no anulan la dimensión teológica de la crisis, pero si nos precaven de conclusiones apresuradas– en las próximas páginas se proponen algunos nudos problemáticos relacionados con la antropología teológica que merecen ser profundizados para hacerse cargo de esta crisis en todos sus ámbitos. Tal como se señala en la introducción, no se tiene pretensión de exhaustividad, sino que de nutrir la reflexión y señalar algunos temas teológicos referentes al ser humano que destacan a la hora de pensar en líneas teológicas que favorecen el abuso o propician el cuidado.

## 2. TRES NUDOS PROBLEMÁTICOS CLAVE

### 2.1 *Don y límite: transgresión al mandato de cuidado*

Al considerar el fenómeno del abuso desde la comprensión teológica del ser humano, un primer nudo problemático que aparece es la conjunción de una misma lógica subyacente –tanto a la crisis socioambiental como a la crisis de los abusos sexuales. En ambos casos se trata de la transgresión del mandato primigenio de cuidado, y del ejercicio equivocado de un poder aparejado a roles que se tienen en comunidades específicas. Con esto no se quiere afirmar que el abuso sexual en contextos eclesiales sea meramente un epifenómeno de una crisis mayor: la socio-ambiental. Tampoco comparar los distintos tipos de abuso en sus magnitudes y daños, haciendo creer equivocadamente que es posible relativizar algunos en función de otros. Se busca mostrar que, en ambos casos, opera una comprensión similar y deficiente de la antropología cristiana que autoriza –en el sentido de propender a– un ejercicio abusivo del poder.

Retomando el tema del relativismo práctico, enunciado en *Evangelii gaudium*, la encíclica *Laudato si'* (LS) conecta, de hecho, la instrumentalización de las personas con la instrumentalización de la naturaleza:

La cultura del relativismo es la misma patología que empuja a una persona a aprovecharse de otra y a tratarla como mero objeto,

obligándola a trabajos forzados, o convirtiéndola en esclava a causa de una deuda. Es la misma lógica que lleva a la explotación sexual de los niños, o al abandono de los ancianos que no sirven para los propios intereses [...] Es la misma lógica del *usa y tira*, que genera tantos residuos solo por el deseo desordenado de consumir más de lo que realmente se necesita<sup>12</sup>.

En opinión del papa Francisco, esta lógica se da cuando no se reconoce alguna verdad objetiva o la existencia de principios universalmente válidos, y el ser humano se coloca a sí mismo en el centro dando prioridad absoluta a sus conveniencias circunstanciales e intereses inmediatos (LS 122). Siendo esta una aproximación recurrente en el modo en que los últimos tres pontífices han desarrollado la temática de la ecología humana –lo que les permite abordar temas como el aborto y la eutanasia– nos interesa sobre todo el fin de la cita aludida, donde el antropocentrismo desviado –origen del relativismo práctico– desemboca en que “las leyes sólo se entenderán como imposiciones arbitrarias y como obstáculos a evitar” (123). La lógica que opera en ambas instrumentalizaciones reniega de la existencia de límites y del respeto de estos como condición de posibilidad no solo del bienestar de toda vida distinta de la propia, sino que también del establecimiento de toda relación. La transgresión del mandato de cuidado, orientada a la satisfacción de los deseos personales, quiebra los límites que permiten, orientan, y les dan cauce a las relaciones.

Esta misma consideración la encontramos desde un punto de vista bíblico en el análisis que, por ejemplo, André Wénin hace de Gn 3, en relación con Gn 1 y la restricción alimentaria de Gn 2,17. Señala que el relato cosmogónico presenta la creación de una humanidad inacabada que realizaría su semejanza con Dios por medio del ejercicio del sometimiento y dominio de las demás criaturas, al modo que Dios lo hace<sup>13</sup>. Esto es, controlando el propio poder –*maîtrise maîtrisée*, que

---

<sup>12</sup> FRANCISCO, “*Laudato sí*”. Sobre el cuidado de la casa común”, 24 de mayo de 2015, n.º 123.

<sup>13</sup> A. WENIN, *D’Adam à Abraham ou les errances de l’humain : Lecture de Genèse 1,1-12,4* (Cerf, Paris 2007); ID., *La Bible ou la Violence Surmontée* (Desclée de Brouwer, Paris 2008).

puede traducirse como “control o dominio controlado”– para dar espacio a la alteridad y permitir su desarrollo, por ejemplo, cuando descansa en el séptimo día. El control tiene que ver con el respeto de límites que encauzan y permiten las relaciones<sup>14</sup>.

Esto implica reconocer que todo don viene aparejado con un límite, y el respeto de este último permite que el primero sea recibido en la lógica de la plenitud y la abundancia. Su transgresión, en cambio, conduce a la ruptura, quiebre, y en algún sentido, a la muerte. En el caso de los seres humanos, el control del propio poder estaría literariamente marcado tanto por el menú vegetariano que les es dado, como por la prohibición de comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y el mal<sup>15</sup>. Esta restricción ejerce el rol simbólico de que es necesario ratificar libremente la amistad con Dios por medio del respeto a ciertos límites, lo que es algo constitutivo de todas las relaciones<sup>16</sup>.

Finalmente, la asociación entre destrucción de la naturaleza y abuso de las personas ha sido también evidenciada por el ecofeminismo. En este caso, el abuso es hacia las mujeres<sup>17</sup>. Un elemento común a los distintos enfoques ecofeministas es la explicitación de varias

<sup>14</sup> La idea de la autolimitación del poder divino y del respeto de límites aparece desarrollada también, bajo distintas formas, en vario teólogos y teólogas como, por ejemplo, Jürgen Moltmann, Denis Edwards, John Haught, Elizabeth Johnson y John Polkinghorne. Es necesario precisar, sin embargo, que esto no significa pensar que Dios pone en peligro la libertad humana o compite con ella. La trascendencia divina no significa ausencia, distancia o desinterés, y no es inversamente proporcional a la immanencia de Dios en el mundo. Dios no es miembro de todo, pero está en todo lo que sucede y todo lo que existe en el universo. En este sentido, Dios no es una alternativa a la libertad, sino su fuente y causa. Véase, por ejemplo, H. MCCABE, *God Matters* (Continuum, New York 1987) 2–51; ID., *God Still Matters* (Continuum, New York 2002) 3–12; ID., *Faith Within Reason* (Continuum, New York 2007) 48–93.

<sup>15</sup> Véase P. BEAUCHAMP, “Création et fondation de la loi en Gn 1,1-2,4a. Le don de la nourriture végétale en Gn 1,29s”, en ASSOCIATION CATHOLIQUE FRANÇAISE POUR L’ÉTUDE DE LA BIBLE (ed.), *La creation dans l’Orient ancien: Congres de l’ACFEB, Lille, 1985* (Cerf, Paris 1987) 139–82.

<sup>16</sup> A. WENIN, *Pas seulement de pain...violence et alliance dans la Bible* (Cerf, Paris 1998).

<sup>17</sup> K. J. WARREN, “Ecological Feminism”, en J. B. CALLICOTT – R. FRODEMAN (eds.) *Encyclopedia of environmental ethics and philosophy* (Macmillan Pub Co, New York 2009) 228–36.

conexiones entre la dominación de las mujeres y la dominación de la naturaleza, permitiendo, justamente, ver estas intersecciones que asumen formas específicas en las distintas culturas y contextos. La conexión entre ambas formas de dominación está, de hecho, bien documentada en dos líneas principales: la empírica y la simbólica<sup>18</sup>. Por una parte, hay suficiente evidencia empírica de que los problemas ambientales y sus consecuencias afectan desproporcionadamente en mayor medida a las mujeres<sup>19</sup>. Por otra parte, la conexión se establece desde el punto de vista simbólico, lingüístico y conceptual. Diversas jerarquizaciones basadas en dualismos (ej. razón/emoción) que asocian lo femenino con lo natural legitiman conceptualmente privilegios de los hombres, subordinación de las mujeres y dominio de la naturaleza. El punto central, por lo tanto, es captar cómo confluyen estas lógicas abusivas y de subordinación nutriéndose mutuamente.

Una mayor consideración de esta perspectiva teológica, de hecho, podría ser clave en la tematización y análisis del abuso sexual hacia las mujeres por parte también de clérigos. La búsqueda de los componentes teológicos que favorecen el abuso o el cuidado en ambientes eclesiales debe ciertamente incorporar esta mirada, para no colaborar con las dinámicas de silencio o desplegar comprensiones parciales del fenómeno global del abuso. Tal como señala Camilo Barrionuevo,

la baja atención y cobertura que han tenido las mujeres que han sido víctimas de abusos, podría relacionarse, también, con una reproducción de los procesos de silenciamiento e invisibilización de la violencia hacia la mujer, los cuales han operado de forma efectiva y sistemática durante centurias en occidente<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> H. EATON, "Christianity, Ecofeminism, and Transformation", en J. HART (ed.) *The Wiley Blackwell companion to religion and ecology* (John Wiley & Sons Ltd., Hoboken [NJ] 2017) 256-272.

<sup>19</sup> Véase, por ejemplo, UNEP, *Global Gender and Environment Outlook The Critical Issues* (United Nations Environment Programme, Nairobi, Kenya 2016); y PNUMA, *Género y medio ambiente: un análisis preliminar de brechas y oportunidades en América Latina y el Caribe* (Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente, Panamá 2020).

<sup>20</sup> C. BARRIONUEVO, *Una Iglesia devorada por su propia sombra: Hacia una comprensión integral de la crisis de los abusos sexuales en la Iglesia católica* (Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Santiago 2021) 316.

La necesaria consideración más detenida del abuso perpetrado hacia las mujeres en contextos eclesiales –de poder y sexual– favorecería la problematización de perspectivas teológicas específicas que lo han propiciado.

### 2.1.1 La conceptualización teológica del poder

Vistos estos enfoques teológicos, que vinculan el abuso hacia las personas con el abuso hacia los demás seres y cosas, podemos retomar el punto inicial de este apartado: en ambos opera una comprensión similar y deficiente de la antropología cristiana que autoriza –en el sentido de propender a– un ejercicio abusivo del poder. Así, se evidencia un déficit en la reflexión teológica sobre la articulación del binomio don/límite que incide, justamente, en cómo se comprenden las capacidades humanas –poder ser y poder hacer– y se conceptualizan teológicamente los distintos tipos de relaciones que nos conciernen. En otras palabras, lo que ya sabemos desde el punto de vista psicológico, sociológico y ambiental –la relevancia de los límites en la construcción de relaciones saludables– requiere de una densidad teológica mayor que no se restrinja a identificar los límites meramente como marcadores morales y fronteras que delimitan el reino del pecado. Se comprenderá, entonces, que nos referimos a la noción de límite en tanto aquello que es preciso resguardar y respetar en las relaciones, para que apunten a dar vida, y para que el don que significan pueda ser recibido en plenitud; y no límite, en tanto, demarcación de lo ilícito (perspectiva jurídica), de lo moralmente malo (perspectiva ética) o de lo desconocido (perspectiva gnoseológica).

Este nudo problemático teológico tiene diversas implicancias en temas potencialmente conectados con los abusos en ambientes eclesásticos. Lo señalado hasta aquí orienta la mirada, por una parte, hacia cómo comprender teológicamente la agencia humana (capacidad de ser y de hacer) y su ejercicio concreto. El don que somos –*imago Dei*– es verdadero e indeleble. Al mismo tiempo, la tradición teológica y magisterial hace residir el don, fundamentalmente, en la donación que Dios hace de sí mismo al ser humano en oposición al riesgo de “naturalización” de la gracia. Las discusiones teológicas del siglo XX en torno a la polaridad naturaleza/gracia muestran bien el desafío conceptual para comprender el modo en que la agencia humana le

pertenece totalmente al ser humano y, al mismo tiempo, es totalmente dada y sostenida por Dios. Hay una lógica subyacente de otorgamiento y sustracción que incide en la manera en que se comprende teológicamente el propio poder y se lo ejerce en situaciones concretas. Esto se ve reforzado, además, por la forma en que se teologiza sobre el poder divino en relación con la creación y también sobre su manifestación en la vida de Jesús.

En este sentido, parece que las líneas o perspectivas teológicas que favorecen el abuso se mueven justamente en el registro del otorgamiento/sustracción cuando hablan de la agencia humana (poder ser y poder hacer). Así, acentúan asimetrías, se sugieren renunciaciones al propio poder en aras de importantes valores espirituales como la humildad, o se decreta externamente la ausencia o carencia de este. En cambio, la lógica adecuada para pensar teológicamente el propio poder (y el de los demás) es la de la polaridad don/límite, entendiendo el límite como algo constitutivo del don, que lo orienta hacia relaciones saludables y que apuntan a la vida plena. La pregunta teológica central sobre nuestro poder no es si lo tenemos o no lo tenemos o cuánto tenemos (o si debemos renunciar a él), sino: ¿Qué límites internos debe respetar para ser ejercido en vistas de la promoción de la vida?

### 2.1.2 El estatuto de las relaciones pastorales

En esta misma línea, por otra parte, aparece la reflexión sobre el estatuto de la relación pastoral y sus límites. Es decir, es necesario seguir profundizando en cuál es el fundamento teológico, y sus alcances de toda relación pastoral. No se trata simplemente de elaborar un código de ética –al estilo de algunas sociedades profesionales– para los distintos roles ministeriales o pastorales, sino que de reflexionar sobre los fundamentos antropológicos que legitiman y enmarcan las relaciones, especialmente de ayuda y acompañamiento, que se dan en ambientes eclesiales.

El riesgo de abuso –de conciencia, poder y sexual– crece inversamente proporcional con la profundización en estos temas, lo que nos permitiría abordar preguntas como ¿qué esperar de una relación pastoral?, ¿por qué?, ¿cuál es el registro relacional que le es propio y el fundamento antropológico que la legitima?, ¿cuáles son las capacidades en juego –poder ser y hacer– en cada una de esas

relaciones y los actores involucrados? Las respuestas a estas preguntas no debieran brotar únicamente desde una reflexión organizacional o solamente desde la teología del sacerdocio. Así como la psicología ha identificado ciertos perfiles y riesgos en los roles de ayuda, la teología también puede conceptualizar de mejor manera, desde el punto de vista antropológico, los roles pastorales, su legitimación y los límites que les son inherentes. Esto es clave, además, cuando las relaciones pastorales se tiñen con nociones como, por ejemplo, la obediencia y sus diversas comprensiones<sup>21</sup>.

Ejemplificando de un modo más concreto este punto, puede verse que la justificación antropológica de la relación que se establece con un médico, un psicólogo o una profesora es claramente reconocible: la búsqueda de la salud corporal, el deseo de mejorar la salud mental y el proceso de enseñanza/aprendizaje. Al mismo tiempo, el encuadre de las relaciones que se establecen con cada una de estas personas es bastante definido y regulado. De este modo, es fácil identificar lo que se puede esperar y lo que es debido en el encuentro con cada uno de esos agentes. Por contraste, también es fácil identificar lo que no corresponde ni es debido en esos encuentros. Si trasladamos ahora estos ejemplos a las relaciones que se establecen en contextos pastorales, toman fuerza las preguntas planteadas en el párrafo anterior y revelan su total pertinencia: ¿Qué esperar y que no, por ejemplo, de un asesor o animador de una comunidad religiosa? ¿Cuál es el estatuto propio de la relación que se establece con un sacerdote? ¿Cuál es su fundamentación antropológica? ¿Qué es lo que corresponde en esa relación y que no? ¿Cuál es el encuadre propio de la relación con un agente pastoral? Estas preguntas y otras posibles permiten profundizar en el registro que le es propio a cada una de las relaciones que se establecen en contextos pastorales, así como en el marco que les es debido. Ambas cosas son importantes a la hora de fomentar una cultura del cuidado y minimizar el espacio para la comisión de abusos.

---

<sup>21</sup> S. FERNÁNDEZ, "Towards a Definition of Abuse of Conscience in the Catholic Setting", *Gregorianum* 102/3 (2021) 557-574.

## 2.2 El problema del excepcionalismo

Un segundo nudo problemático que vale la pena examinar desde el punto de vista de la antropología teológica es la cuestión del *excepcionalismo*. Es decir, las perspectivas y líneas teológicas que introducen asimetrías ancladas en una supuesta mayor cercanía con Dios, que legitiman dependencias malsanas entre las personas y que favorecen la creencia de ser distinto y especial. Al igual que en el punto anterior, nos parece que es posible establecer vínculos entre la reflexión teológica sobre la unicidad humana en el contexto de la crisis socio-ambiental y la pregunta sobre qué acentos de la reflexión teológica sobre el ser humano pueden colaborar al abuso o a una cultura del cuidado. De hecho, tal como lo reconoce la encíclica *Laudato si'*, una mala comprensión de los principios cristianos ha llevado a veces a la justificación del maltrato a la naturaleza y al dominio despótico del ser humano sobre lo creado (LS 200), así como una presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo respaldar una concepción equivocada de la relación del ser humano con el mundo, transmitiendo un sueño prometeico de dominio sobre los demás seres y cosas en el que el cuidado de la naturaleza aparece como cosa de débiles (LS 116)<sup>22</sup>.

La crisis ecológica ha sido un catalizador para visitar el modo en que la teología piensa y describe al ser humano en su relación con el resto de las criaturas. Formamos parte de una historia del cosmos de la cual no podemos separarnos, en la que es clave la afirmación que todo está conectado –especie de *leitmotiv* en *Laudato si'*–. Pero, ¿cómo debemos pensar al ser humano en relación con las plantas, insectos, pájaros, y animales, y con la tierra, los océanos, y la atmósfera que contiene y nutre la vida? Para algunos un foco exclusivo en la unicidad –en la distinción y separatismo– del ser humano y sus intereses está en la raíz de los desafíos ecológicos actuales. Esta crítica surge de las consecuencias éticas ambiguas para la creación que implica la afirmación unilateral de la superioridad humana. Es indudable que ha habido históricamente una tendencia a enfatizar, especialmente, el lugar y rol particular de los seres humanos en la creación. Esta

---

<sup>22</sup> La encíclica afirma también que “no habrá una nueva relación con la naturaleza sin un nuevo ser humano. No hay ecología sin una adecuada antropología” (LS 118).

supremacía se basa típicamente en la convicción de que la humanidad es fundamentalmente diferente al resto de las criaturas.

Por supuesto que no se trata de negar esas diferencias. Es clave justamente que se reconozca teológicamente la singularidad y particularidad de cada una de las especies e individuos. Se trata, más bien, de no eclipsar un aspecto igualmente fundamental en la comprensión teológica del ser humano: su condición de criatura y, por lo tanto, su igual pertenencia a la comunidad de la creación. Es así, que el reconocimiento de la singularidad humana debe ser complementado con la conciencia cristiana “de mutualidad, interdependencia, amabilidad y confraternidad entre los seres humanos y las demás criaturas de Dios”<sup>23</sup>. Esta perspectiva se encuentra muy presente en los textos bíblicos encarnada en el paradigma de “la comunidad de la creación”<sup>24</sup>.

Este paradigma provee un contexto más amplio para situar el rol distintivo y especial de los seres humanos en la creación, sin ubicarnos, de algún modo, fuera de esta, casi como si fuéramos semidioses<sup>25</sup>. Lo que importa, por lo tanto, es el valor inherente de todas las cosas, que les viene de su relación con Dios. Se trata de una perspectiva profundamente teocéntrica, en la que todo lo existente expresa la *teocentricidad* del mundo creado, cada uno a su manera, de modos distintos, pero complementarios. El ser humano, por ejemplo, se une al coro de todas las criaturas en su alabanza del Dios creador<sup>26</sup>. Lo distintivo de nuestro rol es llevar esta alabanza hacia su expresión consciente, pero el resto de las criaturas nos recuerdan que esta forma distintiva de alabanza no vale la pena a no ser que, al igual que ellas,

---

<sup>23</sup> R. BAUCKHAM, “Stewardship in Question”, en *The Bible and ecology: rediscovering the community of creation*, Sarum theological lectures (Baylor University Press, Waco [TX] 2010) 45.

<sup>24</sup> El paradigma de la “comunidad de la creación” se encuentra presente fundamentalmente en los salmos, los profetas y en los capítulos finales del libro de Job. Elizabeth Johnson retoma este punto en uno de sus últimos libros, *Ask the Beasts. Darwin and the God of Love* (Bloomsbury, London 2014).

<sup>25</sup> R. BAUCKHAM, “*The Bible and Ecology*”, 64.

<sup>26</sup> R. BAUCKHAM, “Joining Creation’s Praise of God”, *Ecotheology* 7/1 (2002) 45-59.

nosotros también vivamos toda nuestra existencia a la gloria de Dios<sup>27</sup>. Nuestra distinción, por lo tanto, está enraizada en una dependencia más fundamental que tenemos con el resto de las criaturas, y debe ser comprendida siempre desde la afirmación primigenia de nuestra pertenencia a la comunidad de la creación<sup>28</sup>.

Este recorrido sobre uno de los aspectos de la antropología teológica que la crisis socio-ambiental invita a profundizar, nos permite volver sobre las perspectivas y líneas teológicas que favorecen el cuidado o el abuso en contextos eclesiales. Nos parece que la cuestión del *excepcionalismo* se reproduce, de un modo análogo, en la comunidad humana/eclesial, afectando a las relaciones que se establecen al interior de ella. En el contexto de la crisis ecológica queda claro que lo que favorece el cuidado es la acentuación de la mutua pertenencia a la comunidad de la creación, como también la reciprocidad y una perspectiva teocéntrica en que Dios está presente y cercano a cada una de sus criaturas de un modo particular. En cambio, lo que fomenta el abuso, eventualmente, es la afirmación unilateral de la superioridad humana y una mala comprensión de su rol hacia el resto de las criaturas. El separatismo y desconexión colaboran, por así decirlo, al dominio despótico.

---

<sup>27</sup> BAUCKHAM, “*The Bible and Ecology*”, 79.

<sup>28</sup> Esta perspectiva de ningún modo niega la diferencia cualitativa entre los seres humanos y el resto de los seres y cosas. Estas diferencias son evidentes. El punto clave, más bien, es la pregunta por las razones teológicas que fundan esta diferencia y lugar especial, y lo que esto puede y no puede significar. La teología ha buscado decir de diversos modos esta diferencia y carácter especial del ser humano, que implica también una jerarquía de valor entre los seres. La comisión teológica internacional, por ejemplo, recupera la noción de la creación inmediata o especial del alma humana para dar cuenta del salto y la diferencia ontológica entre los seres humanos y el resto de las criaturas. Señala que esta doctrina “no solo afronta la discontinuidad ontológica entre materia y espíritu, sino que pone los fundamentos para una intimidad divina que abraza a cada persona humana desde el primer momento de su existencia” (COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios”, 2004, n. 65, en línea: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_con\\_cf\\_aith\\_doc\\_20040723\\_communion-stewardship\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cf_aith_doc_20040723_communion-stewardship_sp.html) [consulta: 16/09/2022]).

### 2.2.1 La desconexión con la propia corporalidad y la evasión espiritual

Este nudo problemático teológico tiene diversas implicancias en temas conectados con los abusos –de conciencia y sexual– en ambientes eclesiales. En primer lugar, podemos mencionar como un punto crítico la desconexión con la propia corporalidad y el *bypass* espiritual. *Laudato si'* señala en uno de sus primeros números que una de las causas de la crisis socio-ambiental es que “olvidamos que nosotros mismos somos tierra (cf. Gn 2,7). Nuestro propio cuerpo está constituido por elementos del planeta, su aire es el que nos da el aliento y su agua nos vivifica y restaura” (LS 2). Este olvido de que somos tierra es también la omisión de la propia corporalidad que va aparejada con una reflexión teológica deficiente sobre ella. Se comprenderá que una tematización pobre sobre el cuerpo –que muchas veces, además, se realiza desde una perspectiva poco integrativa de las dimensiones espiritual y material de toda vivencia humana, y que tiende a la jerarquización entre estas– incide en la capacidad que tenemos de relacionarnos sanamente con muchas de nuestras experiencias corporales y la manera en que las procesamos psicológica y afectivamente.

La comisión teológica internacional, de hecho, hace frente a estas miradas, en el fondo, dualistas:

El hombre en su totalidad es creado a imagen de Dios [...] Al evitar tanto el monismo como el dualismo, la Biblia presenta una visión del ser humano en la que la dimensión espiritual aparece junto a la dimensión física, social e histórica del hombre.

Esta verdad no siempre ha recibido la atención que merece. La teología de hoy está tratando de superar el influjo de antropologías dualistas que sitúan la *imago Dei* exclusivamente en relación con el aspecto espiritual de la naturaleza humana<sup>29</sup>.

Por otra parte, una perspectiva teológica deficiente sobre la corporalidad, que dificulta la integración de las vivencias corporales, puede favorecer tanto el *bypass* espiritual como dinámicas de silencio. Es posible interpretar que el *bypass* espiritual es lo que lleva a

---

<sup>29</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunión y servicio*, nº 9 y 27 respectivamente.

interpretar el abuso, por ejemplo, en clave de pecado, pero no de delito<sup>30</sup>. Al mismo tiempo, el cuerpo irrumpe, de este modo, como “lo otro” que incomoda, y que parece querer boicotear la búsqueda espiritual de santidad. A veces, las oraciones litúrgicas –especialmente de cuaresma– dejan sentir esta sospecha hacia la corporalidad o, al menos, una vigilancia ante la aparente ingobernabilidad del cuerpo y sus apetitos. Se comprenderá que una perspectiva de esta naturaleza obstaculiza la sana integración de las vivencias corporales y del deseo sexual. Esto puede verse agravado ante comprensiones teológicas de la santidad personal que ponen el acento, principalmente, en la pureza o la perfección.

En este sentido, la reflexión teológica deficiente sobre la corporalidad puede también favorecer dinámicas de silencio donde no hay espacio para tematizar inquietudes, carencias, deseos, frustraciones, etc. relacionadas con el cuerpo y la sexualidad. Es importante reconocer que la vida célibe supone un desafío de crecimiento para integrar psicológica y afectivamente la ausencia de la expresión sexual genital. Es claro a estas alturas que el celibato no es causa de los abusos. Muchas personas de hecho lo viven por diversas razones sin que esto derive en ningún tipo de patologías o comportamientos abusivos, y la gran mayoría de los abusadores no son personas célibes. No obstante, en ambientes eclesiales puede darse que una reflexión teológica deficiente sobre la corporalidad –que tiende a la evasión espiritual, acentúa la pureza como comprensión principal de la santidad, minimiza los espacios para hablar de la sexualidad y favorece el silencio– es un caldo de cultivo para comportamientos ocultos y también abusos.

---

<sup>30</sup> “El *bypass* espiritual (traducido al español como «evasión espiritual») implica, entonces, el uso de la espiritualidad para rechazar y escapar de aquello que nos resulta humanamente doloroso, a la vez que se sostiene la creencia de que solo el camino espiritual puede conducirnos a una liberación del sufrimiento psicológico. Es decir, el *bypass* espiritual es un complejo y elaborado proceso de racionalización que implica: 1. Sostener una visión idealizada y romántica del camino espiritual, y 2. Minimizar, ignorar, negar o despreciar las propias necesidades psicológicas, emocionales y humanas irresueltas. En lenguaje junguiano: hacerse adicto a la luz de las alturas espirituales como forma de escapar de la dolorosa, caótica y poco decorosa sombra personal” (C. BARRIONUEVO, *Una Iglesia devorada por su propia sombra*, 162).

### 2.2.2 La teología del llamado y la vocación personal

En segundo lugar, otro ámbito de la reflexión teológica vinculado al *excepcionalismo* que amerita profundización es la teología de la vocación personal. Es indudable que las narrativas que acentúan la diferencia entre las personas jerarquizándolas en su eventual cercanía o lejanía con lo divino deben ser revisadas con detención. En estos relatos se conjugan elementos propios de la antropología teológica, pero también de la espiritualidad y la teología sacramental. Es así, por ejemplo, que la afirmación fundamental de nuestra constitución humana –ser creados a imagen y semejanza de Dios (*imago Dei*)– puede verse eclipsada por la perspectiva del *in persona Christi*, que no solo sacraliza de un modo distinto el poder –de ser y de hacer– de todo ser humano, sino que lo sitúa en un rango excepcional y exclusivo. De este modo, una comprensión deficiente de la diferencia esencial entre los sacerdocios común y ministerial, puede afectar al modo en que comprendemos teológicamente la humanidad de las personas y su relación con Dios, erróneamente pensada en clave de mayor cercanía/lejanía. En esta línea, M. Faggioli afirma, por ejemplo, que

es claro que las polémicas contra la reforma litúrgica del Vaticano II son también un intento por re-sacralizar el sacerdocio católico de un modo que, por una parte, apunta a crear un sacerdocio puro y nuevo dentro del sacerdocio para el catolicismo post escándalo y, por otra parte, descarta lo que Robert Orsi ha identificado como el elemento católico en la crisis del abuso sexual: los abusos sexuales cometidos por clérigos con “las prácticas de deferencia, aquiescencia, y reverencia inmerecida”, inherentes a la doctrina católica del sacerdocio<sup>31</sup>.

Lo mismo puede ser dicho en relación con las teologías que subyacen al modo en que entendemos la vocación personal y la invitación que Dios hace a toda persona. Una comprensión exclusivista del llamado de Dios o de la categoría teológica de elección incide en la devaluación de la vocación laical –conceptualizada en términos genéricos– restringiendo, además, su ámbito de acción específico. Perviven aún concepciones basadas en los estados de perfección que tematizan la radicalidad cristiana en términos jerárquicos y no, como

---

<sup>31</sup> FAGGIOLI, “The Catholic Sexual Abuse”, 581.

correspondería, en términos de conectarse con la raíz personal que es lugar de encuentro con Dios y su llamada. Se comprenderá que esto afecta al modo en que se interpreta la propia vocación, se ubica a las personas en referencia a su supuesta conexión con lo divino y se decide sobre su palabra y autoridad. Un ejemplo de que es importante seguir profundizando teológicamente la noción de vocación es la reticencia (o dificultad), que se ha evidenciado en varios casos de abusos sexuales, a expulsar del estado clerical a los perpetradores. Curiosamente, lo que se declara como algo dado por la Iglesia –*sabes si es digno* se pregunta en la ceremonia de ordenación– se transforma en una suerte de derecho adquirido o dignidad particular que es preciso intentar mantener a toda costa, al parecer, para ser fieles al llamado de Dios y la vocación concedida.

### 2.2.3 La mediación del encuentro con Dios y el acompañamiento espiritual

Finalmente, otro ámbito a revisar desde la perspectiva del *excepcionalismo* es la comprensión teológica de la mediación del encuentro con Dios y el fundamento antropológico del acompañamiento espiritual. El paradigma bíblico de la “comunidad de la creación” analizado por el biblista R. Bauckham, resalta el encuentro directo que toda criatura tiene con su Creador. En esta misma perspectiva, otros autores usan la imagen del Espíritu como la *matrona* que impulsa la creación hacia su plenitud y se hace presente de un modo íntimo a cada una de las criaturas<sup>32</sup>. En el caso de los seres humanos nos encontramos con la conceptualización teológica de la noción de gracia y de sus mediaciones e implicancias para la vida humana. Nos ha sido dado el Espíritu que nos anima, mueve y orienta con su acción. Es fundamental reconocer su presencia activa y agraciante. Este es un punto destacado en la carta escrita por el papa Francisco al pueblo de Dios que peregrina en Chile del 31 de mayo de 2018, donde llega a decir que es importante que no nos dejemos robar la unción del Espíritu<sup>33</sup>. Al mismo tiempo, es en comunidad que

---

<sup>32</sup> D. EDWARDS, *Breath of Life: A Theology of the Creator Spirit* (Orbis Books, Maryknoll [NY] 2004).

<sup>33</sup> FRANCISCO, “Carta”, nº 1.

aprendemos a discernir la acción del Espíritu y podemos reconocer su influjo. Es por eso que desde sus orígenes la Iglesia discierne la obra del Espíritu en comunidad y reconoce progresivamente la importancia de algunas instancias que acreditan esta acción. En este sentido, sería un error cuestionar radicalmente el lugar del acompañamiento espiritual en la vida de la Iglesia a partir de los abusos sexuales y de conciencia. No obstante, la profundización en esta práctica no solo debe apuntar a un mejor encuadre ético y a una profesionalización de los facilitadores, sino que también a los fundamentos antropológicos que la legitiman.

Por otra parte, una antropología excesivamente pesimista –que acentúa la pecaminosidad y el daño que el pecado original ha producido en la humanidad– puede llevarnos a desconfiar de nuestro propio criterio, habilidad para interpretar la presencia de Dios en nuestras vidas y de nuestra capacidad para poner por obra rectamente el amor al que Jesús nos convoca. Además, desde esta perspectiva toda crítica puede ser fácilmente neutralizada, al hacer creer que se trata simplemente de la acción del demonio. De este modo, se propician dependencias en las que solo algunos parecen tener la alquimia necesaria para interpretar la acción de Dios, en la realidad y en las vidas ajenas.

Lo anterior va de la mano con el modo en cómo se comprende el propio rol en relación con los demás: ¿iluminar?, ¿orientar?, ¿acompañar?, ¿enseñar?, ¿juzgar?, ¿informar?, ¿contener?, ¿escuchar? Es sabido cómo en muchas de las dinámicas de abuso en contextos eclesiales se ha utilizado el lenguaje de “la voluntad de Dios” para manipular a las víctimas, a través de la suplantación de la conciencia personal. Este punto es relevado también por S. Fernández:

La desconfianza en la razón promueve la exaltación de la “fe ciega”, que está al servicio de la obediencia al abusador. En resumen, el mensaje del abusador es: “Como tú mismo no eres digno de confianza, debes confiar ciegamente en mí”<sup>34</sup>.

Nos parece muy lúcida la reflexión de H. Rojas a este respecto, con ocasión del documento preparatorio del sínodo de los jóvenes:

---

<sup>34</sup> FERNÁNDEZ, “Towards a Definition of Abuse”, 569.

El acompañante no es un punto intermedio entre Dios y el acompañado, tampoco *sabe más* que este último acerca de la voluntad de Dios: más bien, en palabras de Ignacio, debe dejar obrar directamente a Dios con la creatura y a la creatura con su Creador y Señor. El documento preparatorio lo dice a su modo: “el guía espiritual remite la persona al Señor y prepara el terreno para el encuentro con Él (cfr. Jn. 3, 29-30)” (II 31)<sup>35</sup>.

### 2.3 El déficit teológico en la consideración de la niñez.

El tercer nudo problemático que proponemos es el déficit que se evidencia en la reflexión teológica sobre la niñez. Si bien, la consideración de los otros seres y cosas distintas del ser humano se desarrolla fundamentalmente a través de las categorías de creación y criaturas, se echa de menos una aproximación más robusta que permita pensar las diferencias y visibilizar teológicamente lo específico de otras especies, formas de vida y también elementos de la naturaleza. Un ámbito particular lo constituye la reflexión teológica sobre los animales (no-humanos) en el contexto de la irrupción –a partir de la década de los años 70 del siglo pasado– de diversos movimientos teóricos y sociales, como la ecología profunda y de liberación animal. Estos movimientos, que son diversos en sus énfasis y alcances, tienen en común el empeño por pensar filosóficamente los seres no-humanos y por ampliar la comunidad política y moralmente relevante más allá de la especie humana. El principio de igualdad biosférica propuesto por Arne Naes<sup>36</sup>, o las categorías de seres sintientes<sup>37</sup> o sujetos de una vida<sup>38</sup> para caracterizar a algunas otras especies animales, son esfuerzos por reconocer no solo el valor intrínseco de todo lo existente, sino también sus particularidades. Ante esto, la reacción magisterial de los últimos tres pontífices nos pone en guardia contra el biocentrismo

---

<sup>35</sup> H. ROJAS, “Invitación a repensar el discernimiento vocacional”, *Mensaje* 657 (2017) 27.

<sup>36</sup> A. NAESS, “Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda: un resumen”, *Ambiente y Desarrollo de CIPMA* 23/1 (2007) 98-101.

<sup>37</sup> P. SINGER, *Animal liberation: A new ethics for our treatment of animals* (Random House, New York 1975).

<sup>38</sup> T. REGAN, *The Case for Animal Rights* (University of California Press, California 2004).

y enfatiza la necesidad de reconocer la singularidad humana<sup>39</sup>; ambos aspectos ciertamente relevantes, pero que requieren ser complementadas con una visión positiva y directa sobre las criaturas no-humanas.

En ese sentido, puede relevarse el trabajo de algunos autores como Ch. Camosy<sup>40</sup>, Celia Deane-Drummond<sup>41</sup> y del anglicano Andrew Linzey<sup>42</sup>, quien, a través del centro de ética animal de Oxford, ha sido uno de los grandes impulsores de la reflexión teológica sobre los animales en ambientes cristianos. No obstante, la perspectiva católica dominante en relación con estos sigue siendo una que los considera solo de manera indirecta y siempre en relación con el bienestar de la humanidad. En opinión de Ryan McLaughlin, esta posición dominante asume la perspectiva de Santo Tomás de Aquino tanto en la preocupación moral indirecta por los animales como en el énfasis de la justa distribución de los recursos no humanos –incluidos los animales– al interior de la comunidad humana entera<sup>43</sup>. A partir de una conclusión similar, Rodrigo Frías señala que

sería deseable [...] que el Magisterio católico avanzara hacia una reflexión más amplia y, sobre todo, más enfocada en el problema específico de qué es un animal y cuál es su estatuto moral, abriéndose con decisión a la riqueza de las múltiples formas del pensamiento cristiano, que sobre el animal tienen, seguramente, mucho que decir<sup>44</sup>.

Así como en la reflexión teológica sobre la crisis socio-ambiental aparece la importancia de dar mayor densidad a la consideración de lo

<sup>39</sup> Véase, por ejemplo, *Laudato si'*, 81, 118, 119.

<sup>40</sup> CH. CAMOSY, "Other Animals as Persons? – A Roman Catholic Inquiry", en C. DEANE-DRUMMOND – B. ARTINIAN-KAISER – D. L. CLOUGH (eds.) *Animals as Religious Subjects: Transdisciplinary Perspectives* (Bloomsbury T&T Clark, New York 2013) 259-78.

<sup>41</sup> C. DEANE-DRUMMOND, *The Wisdom of the Liminal: Evolution and Other Animals in Human Becoming* (Eerdmans, Grand Rapids [MI] 2014).

<sup>42</sup> A. LINZEY – C. LINZEY (eds.), *The Routledge Handbook of Religion and Animal Ethics* (Routledge, London 2019).

<sup>43</sup> R. MCLAUGHLIN, *Christian Theology and the Status of Animals: The Dominant Tradition and Its Alternatives* (Palgrave Macmillan, New York 2014) 40.

<sup>44</sup> R. FRÍAS, "La cuestión animal. El Magisterio de la Iglesia católica en el contexto del debate actual", *Veritas* 30 (2014) 124-125.

no-humano, creemos que este nudo problemático se expresa, de manera análoga, en la crisis eclesial de los abusos en el déficit que se evidencia en la conceptualización teológica de la niñez.

Jennifer Beste se muestra sorprendida de la poca atención brindada al tema de las formas en que se conceptualiza la niñez en los análisis realizados sobre los abusos en contextos eclesiales. Sobre todo, porque es claro que ciertas presuposiciones sobre los niños y las dinámicas de poder y control sobre ellos contribuyen a una cultura del abuso sexual de menores<sup>45</sup>. Es así que es posible interrogar, por ejemplo, por las comprensiones católicas sobre la niñez y normas sociales (eclesiales) sobre la interacción con niños que fomentan una cultura en la que estos se sentirían seguros revelando las conductas abusivas. Constatando el mismo déficit, Hans Zollner señala que las reflexiones teológicas sobre los abusos no han puesto su atención en los niños, y le parece que esto puede deberse, entre otras razones, a malentendidos en la comprensión del fenómeno del abuso sexual, a un enfoque clerical en los sacerdotes ofensores y a una teología de la “gracia barata” asociada al sacramento de la reconciliación<sup>46</sup>. Este olvido del niño-víctima debiera hacernos reflexionar sobre lo que la teología católica y la tradición social dicen sobre el estatus de los niños en la vida de la Iglesia, sus derechos y las actitudes hacia ellos.

Gerard James, de hecho, muestra la necesidad de desplegar una teología sobre la niñez más robusta<sup>47</sup>. Si bien hay antecedentes teológicos de este tipo de desarrollos –como lo atestigua por ejemplo un artículo de Karl Rahner–, es indudable que estamos frente a un tema poco profundizado dentro de la antropología teológica<sup>48</sup>. Este déficit/silencio colabora a una consideración de la niñez como un estadio provisorio, sin consistencia en sí mismo y opacado por el

---

<sup>45</sup> J. BESTE, “Justice for Children: New Directions for Responding to the Catholic Clergy Abuse Crisis”, *Journal of the Society of Christian Ethics* 40/2 (2020) 346.

<sup>46</sup> H. ZOLLNER, “The Child at the Center: What Can Theology Say in the Face of the Scandals of Abuse?”, *Theological Studies* 80/3 (2019) 703.

<sup>47</sup> J. GERARD, “Theology of Childhood: An Essential Element of Christian Anthropology”, *Irish Theological Quarterly* 84/2 (2019) 117-32.

<sup>48</sup> K. RAHNER, “Ideas for a Theology of Childhood,” en *Theological Investigations Volume VIII: Further Questions of the Spiritual Life 2* (Darton, Longman & Todd, London 1971) 33-50.

horizonte al que se dirige y, al parecer, da sentido: la madurez adulta. Así como se critica en la conversación teológica, a propósito de la crisis socio-ambiental, que las criaturas no-humanas –particularmente los animales– parecen existir solo en referencia a la humanidad, al considerar el fenómeno de los abusos sexuales en contextos eclesiales podemos afirmar que la ausencia de una teología más explícita sobre la niñez colabora a una cierta invisibilización de los niños. Esto se ve agravado cuando se les pide, en los ambientes eclesiales y sociales, básicamente pasividad, obediencia, y sumisión. En opinión de Beste, esto ciertamente ha jugado un rol en la elección de las víctimas por parte de los perpetradores, en la dificultad que tienen los adultos para creer en el relato de los niños o intervenir cuando el abuso es sospechado, y en el encubrimiento sistémico de los mismos<sup>49</sup>.

Una teología de la niñez debiera apuntar, en sintonía con los estudios desde las ciencias sociales, a resaltar la agencia propia de los niños –su capacidad de ser y de hacer–, su cognición y sociabilidad<sup>50</sup>. En esta misma línea, Zollner plantea que sería interesante analizar la recepción e implementación de los derechos de los niños por parte de la Iglesia católica: ¿Cuáles son los desafíos y oportunidades? ¿En qué medida los derechos de los niños pueden tener un fundamento bíblico, conectarse con la enseñanza social de la Iglesia y asociarse con la reflexión sistemática en teología? ¿Qué podría una teología de la niñez aprender del o contribuir al desarrollo de los derechos humanos?<sup>51</sup>. Es clave, por lo tanto, interrogar sobre estos supuestos en torno a la niñez y el estatus del niño/a en la Iglesia. Al mismo tiempo, se requiere un desarrollo de una teología de la niñez más robusta y significativa.

## CONCLUSIÓN

Aunque hay que tener cautela en conectar muy simplistamente ideas o acentos teológicos con comportamientos específicos, es clave reconocer que la crisis eclesial de los abusos es también una cuestión

---

<sup>49</sup> BESTE, "Justice for Children", 345.

<sup>50</sup> J. GERARD, "Towards a Theology of Childhood: Children's Agency and the Reign of God", *Theological Studies* 80/3 (2019) 673-91.

<sup>51</sup> ZOLLNER, "The Child at the Center", 708.

teológica, y que la teología sí colabora a generar una cultura del cuidado o del abuso. Los elementos teológicos implicados en la crisis y en cómo abordarla se nutren mutuamente de un modo sistémico. Sin embargo, es posible intentar vincularlos con áreas específicas de la teología. Así, se puede identificar, sin pretensión de exhaustividad, algunos nudos problemáticos relacionados con la antropología teológica. En ellos aparecen diversos temas específicos que requieren atención en la medida es que son puntos centrales para orientar la reflexión teológica sobre el ser humano hacia prácticas de cuidado, y evitar sus derivas abusivas.