

Corrupción, crisis y regeneración de la Iglesia

Lluis Oviedo Torró

fe—teología—
iglesia

Los católicos estamos viviendo unos meses terribles. Algunas voces hablan de uno de los peores momentos que ha sufrido la Iglesia en la historia contemporánea.

Lo malo es que esta ruina no es provocada por agentes externos a la misma, sino desde su propio interior.

Cabe decir, sin miedo a exagerar, que estamos asistiendo al cierre de una larga etapa, que duraba al menos medio siglo, y al inicio de otra distinta, con otros énfasis y orientaciones eclesiales.

A muchos nos resuenan las frases pronunciadas por el Santo Padre durante su vuelo a Fátima:

«La novedad que podemos descubrir hoy en este mensaje [de Fátima] reside en el hecho de que los ataques al Papa y a la Iglesia no sólo vienen de fuera, sino que los sufrimientos de la Iglesia proceden precisamente de dentro de la Iglesia, del pecado que hay en la Iglesia. También esto se ha sabido siempre, pero hoy lo vemos de modo realmente tremendo: que la mayor persecución de la Iglesia no procede de los enemigos externos, sino que nace del pecado en la Iglesia y que la Iglesia, por tanto, tiene una profunda necesidad de volver a aprender la penitencia, de aceptar la purificación, de

aprender, de una parte, el perdón, pero también la necesidad de la justicia»¹.

Hay bastantes novedades en este breve texto que se ofrece casi «de paso», sin la ambición de las grandes declaraciones. En realidad el ritmo de los acontecimientos y las decisiones que ha ido tomado Benedicto XVI han pillado a muchos por sorpresa y están dictando una nueva agenda en lo que concierne a nuestro modo de entender la Iglesia y sus relaciones con la sociedad.

Cualquier observador de la situación actual vacila a la hora de proponer una reflexión y un análisis mínimamente coherentes y amplios de los acontecimientos a los que asistimos y de su significado para la institución eclesial. Se respira un aire de provisionalidad, pues todavía pueden ocurrir más cosas, precipitarse nuevos eventos, pronunciarse nuevas declaraciones o asumir tomas de posición que cambien las cosas, o añadan nuevos matices antes imprevistos. No obstante, aunque la prisa sea mala consejera, y no es recomendable analizar teológicamente un fenómeno «en caliente», conside-

ro que es peor esperar demasiado, dejar escapar la ocasión de que la teología también responda de forma tempestiva y eficaz ante los estímulos de la actualidad. Por otra parte han transcurrido ya bastantes meses para dejar pasar todavía más tiempo antes de sentarse a analizar el sentido teológico de estos procesos.

Algo más: como se verá más adelante, una de las consecuencias que cabe extraer de este asunto es la necesidad de acelerar el ritmo de la Iglesia a la hora de responder a los retos que se le plantean en cada momento, y eso vale también para la teología, que debería estar cerca de los pastores, no para ralentizar ese ritmo, sino para dinamizarlo y para contribuir a mejorar las respuestas eclesiales. Tenemos la impresión de que a la Iglesia le han fallado los «reflejos» y ha tardado demasiado en reaccionar.

Desde luego se necesitará más tiempo y reflexión para profundizar en los distintos aspectos de la crisis que atravesamos, para extraer consecuencias a distintos niveles: jurídicos, disciplinares, pastorales y eclesiológicos. Lo que ahora ofrezco es sólo un esbozo de trazos rápidos sobre lo que entiendo que significa para nuestra visión de la Iglesia, tanto los episodios de corrupción, como las deci-

¹ Palabras del Papa Benedicto XVI a los periodistas durante el vuelo a Lisboa, 11 de mayo de 2010; fuente: www.vatican.va

siones que se están tomando o que se exigen a la luz de dichos límites.

La finalidad es claramente constructiva, y refleja la vocación de contribuir con la reflexión teológica a los esfuerzos de corrección y de regeneración que auguran la mayoría de los católicos. Si somos capaces de reconocer que se han hecho mal algunas cosas en el pasado reciente, tenemos la obligación de realizar un diagnóstico valiente sobre las causas o defectos del sistema eclesial que han podido nutrir dicha deriva perversa, para apuntar sugerencias de superación o modelos correctivos. Este esfuerzo se realiza sólo desde un punto de vista teológico, y por consiguiente está claramente limitado. Las respuestas también se limitan al campo eclesiológico; las medidas disciplinares y prácticas deben ser tomadas a otro nivel. No obstante, parte de la discusión latente que han suscitado esos episodios negativos, es cuál ha sido la responsabilidad de la teología en todo ese proceso degenerativo, y por tanto, cuál debe ser su contribución a corregir dicho estado de cosas.

La Iglesia y la eclesiología en apuros

Hace pocos meses publicaba en estas mismas páginas un artículo

titulado «¿Hacia dónde va la Iglesia?». Todavía no había estallado el escándalo al nivel que lo hizo a partir de enero de este año. Se dio a conocer un segundo informe sobre la pedofilia en Irlanda, al que siguieron denuncias en otros países europeos; la sucesión precipitada de los casos que emergían del pasado alimentó una sensación de corrupción generalizada. Mi preocupación en aquel artículo nacía de recientes estudios sobre la incidencia de la secularización en las sociedades europeas, del debilitamiento de la Iglesia de base, y de su pérdida de credibilidad. Mostraba entonces mis temores por la inacción de la teología académica, de los manuales, pero también de muchos ensayos, que no prestaban la atención debida a ese problema, a mi parecer uno de los más serios que vive la Iglesia.

Las cosas han empeorado decididamente en los meses posteriores, y han puesto todavía más en evidencia la debilidad de la eclesiología de los últimos cuarenta años para hacer las cuentas con la crisis actual, y sobre todo para abordar la cuestión de la credibilidad. La sensación que se comparte en algunos casos es que no sólo la Iglesia real estaba en apuros, sino que la eclesiología no salía tampoco muy bien parada de esta situación. Algunas voces incluso han

llegado a afirmar abiertamente que la teología ha fallado y es en parte culpable de esta involución. Dichos análisis pueden pecar –paradójicamente– de demasiado optimistas, en el sentido de atribuir a

*los problemas que atraviesa
la Iglesia ¿son también
responsabilidad de la
teología elaborada en las
últimas décadas, o más bien
ésta tiene muy poco que ver
con dicha andadura?,
¿cuáles serían los errores
que se detectan en concreto,
y qué habría que hacer
para superarlos?*

la teología una función «ideológica» dentro de la estructura eclesial que ya deseáramos algunos, que más bien resentimos su aparente pérdida de relevancia.

Estamos ante una cuestión complicada: la relación que existe entre Iglesia oficial, Iglesia de base, y producción teológica. Tengo la impresión de que se dan ciertas formas de correlación entre esas instancias. En primer lugar constato desde hace años que las propuestas teológicas más innovadoras,

dinámicas y creativas proceden de ambientes cristianos de gran vitalidad; mientras que los ambientes cristianos más debilitados no suelen ir más allá de repeticiones de modelos ya bastante conocidos, formas retóricas sin mucho contenido, o incapaces de conectar con la sensibilidad y los retos del presente. Parece algo bastante intuitivo: no sería lógico que iglesias que languidecen produzcan teologías de gran vigor intelectual.

La correlación apunta también en el otro sentido: de la teología a las iglesias. Ciertas propuestas teológicas parecen incapaces de animar a las comunidades cristianas en su fe y en su misión, mientras otras acompañan formas de renovación y de creativa fidelidad a la propia tradición. Algunos teólogos de orientación pragmática² apuntan a ese axioma: el valor de una propuesta teológica se debería discernir a partir de sus efectos en las comunidades cristianas, es decir, en la medida que contribuye a revitalizarlas.

No sé si he ido demasiado lejos en mis análisis, y me he apartado de

² G. LINDBECK, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia, The Westminster Press, 1984; N. MURPHY, *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1990.

nuestro objetivo fundamental: los problemas que atraviesa la Iglesia ¿son también responsabilidad de la teología elaborada en las últimas décadas, o más bien ésta tiene muy poco que ver con dicha andadura? Asumamos –de forma hipotética– que la teología tendría su parte de culpa en todo esto. Si fuera cierto ¿cuáles serían los errores que se detectan en concreto, y qué habría que hacer para superarlos?

Ciertamente, se trata de un supuesto, por una simple razón: resulta extremadamente difícil, desde un punto de vista empírico, verificar dicha hipótesis, aportar evidencia que pruebe que la elaboración y formación teológica de las últimas décadas contribuyó al actual estado de cosas. Ya es difícil probar ese punto con respecto del Código de Derecho Canónico de 1983, que resulta un elemento mucho más sospechoso en el enredo en que nos encontramos y la incapacidad de disciplinar amplios sectores de la Iglesia. Por consiguiente, las cosas resultan mucho más complicadas respecto del papel jugado por la teología. Por ello, de forma cauta, asumo dicha hipótesis para explorar las posibles carencias en lo que han sido las eclesiologías dominantes, y la posible superación de las mismas, en la expectativa de que un cambio de modelo eclesiológico pueda

servir para la renovación de la Iglesia, lo que resulta todavía más hipotético.

Iglesia santa y pecadora

El debate sobre el pecado en la Iglesia no es de ahora; se inició sobre todo a finales de los años noventa a raíz de los repetidos gestos de arrepentimiento del papa Juan Pablo II ante los errores del pasado, y de las violencias cometidas en nombre de la fe. Se trataba claramente del reconocimiento magisterial de que la Iglesia había cometido pecados graves en su historia, por los que tenía que pedir perdón, lo que apuntaba a una visión más modesta de la realidad eclesial, que a pesar de su santidad, reconocía claros defectos que incidían en su propia identidad y misión.

No podemos reconstruir aquí los detalles de la discusión teológica que surgió entonces. A grandes rasgos podía percibirse un partido «minimalista» o que trataba de minimizar el alcance y consecuencias de aquella percepción y de las declaraciones del Papa, que algunos llegaron a criticar abiertamente; y por otro lado el partido «maximalista», o que señalaba las profundas implicaciones que tal reconocimiento suponía a la hora de pen-

sar la identidad real de la Iglesia. La línea minimalista se concretó en torno a Georges Cottier y a la Comisión Teológica Internacional³, que impusieron la idea de que la Iglesia en sí no era pecadora, sino que contaba entre sus hijos a pecadores. La distinción parecía preservar la realidad de la Iglesia santa, frente a los pecados de sus hijos, que son imperfectos; la lógica parecía plausible, aunque no del todo convincente.

El lenguaje utilizado en los pasajes citados de Benedicto XVI y en otros muchos, parece mantener dicha distinción. Si nos fijamos bien, no se suele hablar de «pecado *de* la Iglesia», sino del «pecado que hay *en* la Iglesia», que es una fórmula menos comprometedora. He verificado las ediciones oficiales en otras lenguas, y el resultado es similar: el pecado no es «*de* la Iglesia», sino «*dentro* de la Iglesia», se da en ella, pero no hasta el punto de poder deducir que la Iglesia sea pecadora, o que se comprometa la doctrina sobre su santidad.

Desde mi punto de vista, estos matices no cambian mucho las co-

sas. Lo cierto es que el Papa reconoce que el pecado se da en la Iglesia y que repercute de forma muy negativa en ella, hasta el punto de considerarlo como «la mayor persecución» que sufre. Esto cambia las cosas de forma radical respecto de la eclesiología tradicional. Soy testigo de las fuertes resistencias que provocó aquí en Roma –donde resido habitualmente– la valiente toma de posición de Juan Pablo II, al reconocer los errores pasados y pedir perdón ante el mundo de hoy. En parte esas resistencias procedían de altas esferas eclesiales y del ambiente teológico. Benedicto XVI ha dado un paso más allá: la Iglesia no sólo ha cometido errores en un pasado más o menos remoto, sino que los comete también ahora, en nuestros días. Se trata incluso de pecados abominables, que merecen la reprobación divina y el juicio penal de las instituciones civiles.

Para entender el alcance de este cambio basta dar una ojeada a cómo se ha planteado hasta hoy la cuestión de la credibilidad de la Iglesia: fundamentalmente a partir de una reflexión en torno a las «notas» de la misma: una, santa, católica y apostólica. La unidad y la santidad constituían las pruebas más claras del valor imperecedero de esta institución. Recono-

³ G. COTTIER, *Mémoire et Repentance. Pourquoi l'Église demande pardon*, Saint-Maur, Parole et Silence, 1998; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y reconciliación: La Iglesia y las culpas del pasado*, 7 de marzo de 2000.

cer ahora que la Iglesia es santa, pero que en ella se comenten graves pecados, incluso por parte de sus ministros y pastores, cambia mucho la estrategia de la credibilidad tal como ha sido planteada. La comprensión de la realidad eclesial queda afectada por dicha percepción, que obliga a limitar el alcance de las pretensiones de la nota de «santidad», a revisar a la baja su contenido efectivo, y a buscar un planteamiento alternativo, mucho más realista, que haga las cuentas con la Iglesia empírica, no con la ideal, o la construida a partir de unos casos heroicos extraídos a lo largo de su historia.

Hay más puntos a tener en cuenta. El Papa ha repetido en los últimos meses sus llamadas a la penitencia; el texto citado al inicio es un claro ejemplo: «la Iglesia tiene una profunda necesidad de volver a aprender la penitencia, de aceptar la purificación»⁴. El énfasis en la penitencia supone al menos dos cosas. En primer lugar, si la Iglesia está llamada a hacer penitencia es porque reconoce haber pecado, lo que –de nuevo– implica superar las sutilezas y distinciones a las que aludía antes.

⁴ Textos similares se encuentran en la homilía pronunciada a los miembros de la Comisión Bíblica Internacional el 15 de abril pasado, y en la carta a los católicos de Irlanda del 19 de marzo.

La petición de perdón expresada de forma solemne en la homilía pronunciada durante la misa de clausura del Año Sacerdotal (11 de junio de 2010) va en la misma dirección: «También nosotros pedimos perdón insistentemente a Dios y a las personas afectadas»; parece superfluo hacer distinciones o matices, que restarían intensidad a dicho acto de arrepentimiento. La segunda consideración es que la vía de la penitencia se asocia a la de la santidad de forma más realista, siguiendo el símil antropológico: la santidad no como una condición originaria de pureza intachable, sino como resultado del arrepentimiento, la penitencia y la conversión, tal como ha ocurrido en la inmensa mayoría de casos de santidad cristiana. La Iglesia recupera el rasgo de la santidad en la medida que es capaz de convertirse, pedir perdón y hacer penitencia; no se trata de un «atributo *a priori*», sino de una constante llamada a la purificación tras reconocer su pecado y aceptar un cambio profundo.

Por otro lado, la santidad de la Iglesia no queda mejor preservada con declaraciones teológicas apriorísticas o deductivas. La confesión de la propia culpa y la correspondiente penitencia apuntan claramente a una actitud más honesta y sincera, una condición *sine*

qua non de la conversión y de la santidad a la que aspira. La santidad depende más tras estos escándalos de la capacidad de reconocer y aceptar los propios límites, los errores cometidos, el daño causado; de ahí puede surgir una verdadera voluntad de conversión, algo que se debe demostrar con pruebas concretas, no sólo a nivel retórico.

La pregunta de en qué medida puede proponerse ahora la credibilidad de la Iglesia, cuando ha sido tan tocada y aparece en sus verdaderos límites, depende mucho del cambio de modelo apenas descrito. En todo caso, parece que una visión más realista de la Iglesia pueda a la larga servir mejor a la causa de su credibilidad, para proponerla a nuestros contemporáneos como una comunidad de salvación. Al contrario, los excesos idealistas, que ignoraban las condiciones reales en las que ella opera, podían confundir a quien se le acercaba, dejándole poco preparado/a para afrontar los escándalos que inevitablemente depara su conocimiento más cercano.

Eclesiologías idealistas y realistas

Ya me he referido a este punto en el párrafo anterior, al analizar la

cuestión de la santidad de la Iglesia. Sin embargo, quedan otros aspectos por revisar. En mi opinión las eclesiologías dominantes tras el Vaticano II han ofrecido a menudo una imagen de la Iglesia demasiado idealizada y optimista. Por supuesto que se dejaban atrás imágenes más triunfalistas, pero no obstante cabe preguntarse hasta qué punto se idealizó en un sentido distinto la comunidad eclesial. De hecho la eclesiología de comunión, con toda su capacidad renovadora, que alentaba un programa más participativo y fraterno, puede aparecer a la vista de los últimos desarrollos demasiado utópica y carente de realismo institucional.

Un repaso a las eclesiologías recientes muestra el cambio que se produjo a raíz del Concilio Vaticano II: de las eclesiologías «societarias», entre las que se inscribía el tema de la *societas perfecta*; a las sacramentales y de comunión. Se interpreta a menudo como un avance la superación de una visión demasiado institucionalista y pragmática, en favor de otra más fraterna y basada en el misterio salvífico. Pues bien, a la vista de lo ocurrido hay que reconocer que dicha evolución quizás no ha sido tan positiva como cabía esperar, y que es un error perder de vista la dimensión «societaria» e institu-

cional de la Iglesia, con sus condiciones, vínculos y el realismo que requiere.

Somos muchos los que nos preguntamos qué ha fallado en la Iglesia para que se llegue a esta situación de impunidad ante graves delitos de corrupción, tanto sexual como económica, que han proliferado sin control. Probablemente los estudios sociales y filosóficos sobre las instituciones nos ofrecen orientaciones útiles, siempre que aceptemos que podemos aprender de fuentes externas, o que la teología también asuma un cierto «principio de exterioridad» para corregir los defectos derivados de los excesos de auto-referencia.

Para empezar, un axioma de los estudios de las organizaciones es que éstas se descomponen cuando carecen de sistemas para prevenir y neutralizar las actitudes de los «aprovechados», es decir, de aquellos que se benefician de los recursos de la institución, pero no contribuyen a la misma, y la dañan desde dentro. Se trata de una sencilla observación empírica: si no se corrige a los individuos que abusan o se aprovechan, otros se sienten tentados de hacer lo mismo, lo que a medio plazo conduce al completo desgaste de la organización⁵.

⁵ R. STARK y R. FINKE, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Ber-

En estas breves páginas es imposible abordar en profundidad este argumento, pero mi experiencia apunta a un serio déficit en la estructura eclesial que ha impedido evitar y abordar los abusos. No estoy seguro de cuánto esos límites tengan que ver con una eclesiología demasiado idealizada y optimista, en la que –al acentuar la dimensión de comunión y sacramental– se impedía una visión más crítica y realista ante la situación institucional concreta y de su entropía, es decir, las tendencias al desgaste que inevitablemente sufre.

He recogido en los últimos meses algunas opiniones de juristas católicos que van en el sentido de la sospecha apuntada. El Código de Derecho Canónico de 1983, teniendo en cuenta una eclesiología y una antropología más optimista, redimensionó mucho el alcance del apartado penal, en relación al Código de 1917, asumiendo una postura un tanto ingenua que a la larga no habría ayudado en absoluto a evitar las tendencias negativas que ahora lamentamos⁶.

keley-Los Angeles-London, Univ. of California Pr., 2000; L. R. IANNACCONE, «Why Strict Churches are Strong», en *American Journal of Sociology* 99 (1994) 1180-1211.

⁶ No todos están de acuerdo con dicho diagnóstico; véase las opiniones opues-

Otra reflexión procede de la filosofía y ética política. Se discute desde hace tiempo si el ordenamiento de una sociedad para alcanzar una mayor justicia tenga que partir de un modelo ideal de referencia, una sociedad o institución que podemos concebir como justa, libre y equitativa. Algunos estudiosos apuntan claramente a lo inadecuado de dicho modelo, puesto que la referencia ideal a menudo sirve muy poco a la hora de resolver problemas concretos muy complejos y que se plantean muy lejos de la situación ideal⁷. En otros términos un modelo de sociedad idealmente justa no sería una buena guía para orientar nuestros esfuerzos de cara a mejorar la situación actual; es preferible seguir un ritmo de pequeños pasos que corrijan los defectos que percibimos.

Este debate puede incidir en la cuestión que nos preocupa. Lo que sugiere, en líneas generales,

tas que refleja S. PIÉ I NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Sígueme, Salamanca, 2006; en la versión italiana, pp. 592 y ss.; en contraste, otros defienden que el nuevo Código asume la eclesiología del Vaticano II: T. I. JIMÉNEZ URRESTI, *De la teología a la canonística*, Universidad de Salamanca, 1993.

⁷ El debate ha sido protagonizado por el reciente libro de AMARTYA SEN, *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2009.

es que la organización de la Iglesia concreta no puede guiarse a partir de modelos de la Iglesia ideal, tanto en la versión más jurídica, jerárquica o tradicional; o bien en la versión más utópica de una comunión de creyentes que viven relaciones fraternas y anticipan el Reino de Dios en la tierra. Quizás lo que ha fallado en parte ha sido la pérdida de visiones más realistas de la Iglesia, y de programas de renovación o reforma que no se inspiraran tanto en los inalcanzables modelos de las comunidades de santos, sino en las condiciones antropológicas e institucionales habituales, sobre las que se puede ir construyendo, con la ayuda de la gracia divina, una comunidad capaz de aprender y corregirse.

La psicología ofrece algunas explicaciones a ese respecto. La percepción de comportamientos corruptos en el propio clero pudo provocar en muchos pastores una forma de «disonancia cognitiva», pues chocaba con la preconcepción que tenemos de la Iglesia santa de comunión, y con las ideas de la gracia sacramental. La consecuencia a menudo era negar la evidencia, o tomar medidas de corrección poco efectivas. Lo que hace falta es un completo *reframing* o cambio del marco cognitivo, es decir del modo como concebimos la Iglesia y la gracia, para ajustarnos a la realidad.

Probablemente la teoría de los «sistemas capaces de aprender» constituye una guía mejor para nuestro caso. Dichos sistemas no son estáticos ni dan por descontado los procedimientos habituales con los que gestionan su propio ámbito, sino que están abiertos a asumir nuevos métodos o formas de gestión, a partir de un continuo monitoreo de los resultados obtenidos, del *feed-back*, y de otros *inputs* o instrucciones recibidas. En general esos sistemas no aspiran a la perfección, lo que podría bloquearlos, sino que viven en un estado de permanente provisionalidad, en la que los formatos y procedimientos adquiridos pueden ser reemplazados por otros, a partir de la detección de defectos y de la aplicación de correctivos e implementaciones.

Todo esto no es tan difícil de traducir en términos teológicos, de hecho las afinidades son obvias. Temas como el de la Iglesia «*semper reformanda*»⁸, su provisionalidad en la condición histórica, o el «ya y todavía no», podrían ser claramente conectados con esa propuesta. Lo cierto es que las condiciones han cambiado, y si queremos estar atentos a los «signos de los tiempos», la Iglesia debe con-

⁸ Y. CONGAR, «Propiedades esenciales de la Iglesia», MS IV/I (1973), 487 s.

vertirse en una institución capaz de aprender de dichos signos, dejando de lado modelos demasiado estáticos e idealizados con el aval de la teología.

Iglesia autosuficiente o Iglesia que necesita del mundo

Un tercer punto de gran alcance en la revisión eclesiológica que propongo se refiere a la idea de suficiencia eclesial. Esta idea ha sido expresada de distintas formas. La

*el cambio que se detecta
es que la Iglesia reconoce
en su praxis la necesidad
de recurrir a instancias
jurídicas y disciplinares
externas, de hecho del
Estado civil, a la hora de
afrontar problemas graves;
se reconoce que el
ordenamiento jurídico
eclesiástico no ha servido o
ha resultado poco operativo*

expresión tradicional era la de *societas perfecta*; la interpretación más usual de este principio la recojo y traduzco de Wikipedia: «esa doctrina expresa que la Iglesia es un

grupo auto-suficiente o independiente que cuenta con todos los recursos y condiciones necesarios para alcanzar su fin de proveer la salvación a la humanidad»⁹.

Todo apunta a que ese modelo eclesiológico y jurídico entró en declive e incluso fue abandonado tras el Vaticano II, que, impulsando una eclesiología de comunión, habría marginado aquella visión jurídicista. De hecho tal expresión desaparece casi totalmente del magisterio y de la eclesiología de las últimas décadas. Cabe preguntarse, sin embargo, si al abandono de los términos corresponde un cambio de mentalidad. En mi opinión, y por lo que he observado en estos años, la idea generalizada en la administración vaticana y en el Derecho Canónico¹⁰ seguía a grandes rasgos dicho modelo: la Iglesia tiene medios suficientes para su propia gestión, y no necesita para alcanzar sus fines del auxilio de recursos externos, al menos en el campo jurídico.

Las cosas han cambiado radicalmente en los últimos meses. En primer lugar se comprueba claramen-

te que en la inmensa mayoría de los casos la denuncia de los abusos procedía de ámbitos exteriores a la Iglesia, casi nunca de su interior. La primera gran oleada en USA fue consecuencia de las repetidas denuncias del periódico *The Globe* de Boston en 2002. En Irlanda, los informes Ryan y Murphy han sido promovidos por agencias estatales ajenas a la Iglesia. Las denuncias que se han sucedido desde entonces se han servido de apoyos periódicos y legales externos a la Iglesia. Lo interesante es que tenemos que estar agradecidos a esta dinámica: si no fuera por las denuncias de esas agencias no-eclesiales (y a veces anti-eclesiales) los perpetradores de ese tipo de delitos habrían continuado sus abusos, destruyendo la vida de muchas personas, ante el ambiente de impunidad que gozaban y la inacción de las autoridades eclesiásticas.

Un editorial del periodista italiano Ernesto Galli della Loggia apuntaba hace algunos meses claramente a las consecuencias del nuevo procedimiento ante casos de abusos sexuales. En dicho texto, y en la praxis que ha seguido, las autoridades eclesiales claramente afirman la necesidad de informar a las autoridades civiles sobre esos delitos¹¹. El cambio que se detecta

⁹ http://en.wikipedia.org/wiki/Societas_Perfecta, abierto 17.05.2010.

¹⁰ Para un análisis de la persistencia de la eclesiología de la «societas perfecta» en el Código de 1983, véase S. PIÉ I NI-NOT, nota 6.

¹¹ ERNESTO GALLI DELLA LOGGIA, «Il codice Ratzinger», en *Il Corriere della Sera*, 26

es que la Iglesia reconoce en su praxis la necesidad de recurrir a instancias jurídicas y disciplinarias externas, de hecho del Estado civil, a la hora de afrontar problemas graves. Se reconoce por consiguiente que el ordenamiento jurídico o los sistemas disciplinarios eclesiásticos no han servido o han resultado poco operativos.

La situación de hecho descrita admite distintas interpretaciones, pero una posible es el reconocimiento de la inviabilidad de esquemas eclesiológicos autoreferenciales, en los que la Iglesia se basta a sí misma y se considera capaz de resolver todos sus asuntos sin recurrir a agencias externas. La Iglesia más bien acepta el concurso de instancias civiles para mejorar su situación y afrontar graves casos de indisciplina. Quizás sea útil para entender el alcance de esta transformación hacer un poco de historia. La doctrina de la *societas perfecta* se desarrolla sobre todo en el ámbito de las tensiones decimonónicas y de la primera mitad del siglo XX entre la Iglesia católica y los Estados nacionales. En ese ambiente de fuerte concurrencia, e

incluso de «guerra cultural», dicha doctrina tiene la función de defender jurídicamente a la Iglesia de las peligrosas injerencias y abusos por parte de las autoridades civiles.

La percepción del Vaticano II es distinta, y apunta más a un régimen de colaboración con la sociedad moderna, en la que se observan muchas cualidades positivas, a pesar de sus ambigüedades. Dicho acercamiento no supone, por lo que yo sé, una renuncia a una fuerte autonomía jurídica de la Iglesia. Lo que se da ahora es una especie de «cesión» a una competencia policial y penal externa, ante la probada incapacidad del modelo anterior para prevenir y gestionar los abusos. Las consecuencias son importantes: la Iglesia se reconoce como parte integrante de una red o sistema social del que no sólo recibe apoyos económicos o estímulos culturales, sino también amparo y apoyo jurídico que ella no puede proveer por sí sola. Es como aceptar un mayor nivel de implicación en el tejido social e institucional de las sociedades avanzadas, precisamente para poder realizar mejor su misión.

Digamos que la renuncia a un sentido de identidad fuerte y diferenciada por parte de la Iglesia se convierte en condición para que pueda realizar mejor su misión de

de abril de 2010, p. 1. El documento vaticano al que se refiere es: «Guía para comprender los procedimientos fundamentales de la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF) cuando se trata de las acusaciones de abusos sexuales».

proveer salvación para todos. Las «ayudas externas» se contemplan como un elemento necesario para que la Iglesia se sienta más libre y capaz de actuar, gracias a la ayuda que ofrecen otros a la gestión de sus problemas internos.

Este modelo eclesiológico quizás no sea tan radical, pues las últimas décadas han ido enseñando cuánto la Iglesia depende para su supervivencia del apoyo y referencias a instancias externas, pero la toma de conciencia que nutren las decisiones recientes abre un camino nuevo de mayor interdependencia y menor autonomía. La consecuencia de fondo es que resulta vano concebir la Iglesia en términos de aislamiento respecto del resto de la sociedad. Ninguna institución puede concebirse en dichos términos, dándose normas y una gestión aparte e inmune al propio ambiente. Cuando una institución o sub-sistema social se instala en una burbuja presidida por sus propias normas y códigos diferenciados, al final la burbuja explota, y las propias limitaciones quedan claramente expuestas. La citada ilusión pudo existir en la mente de muchos, pero sus resultados han sido muy negativos. Cuando se vuelve a conectar con la sociedad y su sensibilidad y estructuras, pueden resolverse muchos hábitos negativos y tenden-

cias auto-destructivas derivadas de un régimen de aislamiento y opacidad.

Transparencia y dinamismo en la Iglesia

Ha llamado la atención en diversos círculos la declaración del portavoz de la Santa Sede, Federico Lombardi, en favor de una mayor transparencia. En dos ocasiones en su «nota» del pasado 9 de abril afirma la necesidad de transparencia: «... la transparencia y el rigor se imponen como exigencias urgentes de un testimonio de gobierno sabio y justo de la Iglesia»¹². También en este caso cabe preguntarse por las consecuencias de este aparente cambio de estrategia eclesial. Lo considero un cambio por una simple razón: hasta ahora la impresión general que hemos tenido muchos, sobre todo en Roma, es que el secretismo y la opacidad informativa eran las normas dominantes de la gestión eclesial.

Vale la pena recordar que cuando el presidente ruso Gorbachov impulsó en los años ochenta su programa de reformas, incluyó la transparencia o «apertura» («Glasnost») como un elemento

¹² http://www.vatican.va/resources/resources_lombardi-nota-abusi_sp.html

clave de las mismas. La intuición es que no puede haber una optimización del gobierno sin un régimen de mayor transparencia, lo que implica suprimir censuras, fomentar la libre circulación de informaciones, promover el debate interno y la escucha de voces críticas, en la convicción de que esas medidas favorecen la participación e implicación de todos, y combaten la corrupción.

Este mismo caso encuentra un paralelo bastante aproximado en el gobierno actual de la Iglesia católica. En la medida en que dominaban modelos eclesiológicos que acentuaban la autosuficiencia y la perfección del formato heredado, o se idealizaba su función, se asumió un estilo que impedía la circulación de informaciones que pudieran dañar esa imagen espléndida que había fabricado de sí misma.

Hay otros procesos que explican este cambio. La Iglesia no controla ya los flujos de información, como podía hacer hasta hace algunos años, cuando su influencia permitía silenciar escándalos o informaciones incómodas. Ahora podemos reconocer esta pérdida como un bien para los creyentes, pues la situación anterior contribuía a un ambiente de impunidad que dañaba cada vez más a la Iglesia desde dentro. Por otro lado, la extensión informativa que ofrece Internet,

los blogs y las muchas páginas de información relevante para la Iglesia plantean un escenario completamente diverso, más abierto y crítico. Tenemos que agradecer y mucho a la prensa y a los periodistas que han descubierto los escándalos, tanto sexuales como económicos, y que han ayudado a su corrección.

El que la Iglesia tome conciencia de que no puede pretender –una vez más– vivir aislada del resto de la sociedad implica que debe abrir canales de información como parte de una amplia estrategia de mayor implicación en la sociedad en que vive, tras comprobar el fracaso y la ruina del modelo anterior.

Hay otro aspecto íntimamente ligado al de la transparencia que merece atención. Al aceptar esa nueva estrategia como parte de un programa de «buen gobierno» se apunta a una dinamización de los ritmos de respuesta y de toma de decisiones. Una lección que aprendemos de todo lo que va emergiendo en estos meses es que la Iglesia ha sido hasta hace poco demasiado lenta, le han faltado reflejos para responder a tiempo. La idea de una Iglesia instalada a medio camino entre los orígenes remotos y su consumación escatológica, más allá del tiempo y cerca de la eternidad, ha contribuido a una lentitud de gestión, a un esti-

lo que prefiere esperar y no precipitarse en las decisiones. Parecía que el tiempo siempre jugaba a favor de la Iglesia.

El mundo ha cambiado mucho y la lentitud ya no compensa en cualquier organización mínimamente dinámica. Cuando faltan los reflejos para reaccionar se pierden ocasiones preciosas y se acumula incertidumbre, con el resultado de un progresivo desgaste institucional. Estos meses hemos contemplado un estilo distinto de gobierno de la Iglesia, al menos en Roma: hay una celeridad en responder a las acusaciones, en tomar en serio las críticas, en tomar decisiones focalizadas, en tratar de contener los daños en tiempo real; algo que no estábamos acostumbrados a ver. Insisto en que esto no sugiere sólo un cambio de estilo en el gobierno central de la Iglesia, sino un cambio de modelo eclesiológico, más dinámico y responsable ante los estímulos que proceden de fuera. No es la «indiferencia» ante el propio ambiente lo que refuerza el sistema, sino su capacidad para reaccionar a tiempo y adaptarse a nuevos ambientes. Eso implica que la Iglesia asume una conciencia más histórica, y que se somete a los ritmos del tiempo, no que intenta marcarlos según su propia dinámica.

A modo de conclusión, es importante asumir las lecciones que la Iglesia está aprendiendo a la luz de los acontecimientos negativos que hemos vivido. Por desgracia todavía se perciben muchas resistencias en algunos sectores eclesiológicos ante estas nuevas orientaciones. El gobierno actual de la Iglesia, de manos del Papa Benedicto XVI, parece haber encauzado con gran acierto estos problemas, apuntando respuestas y decisiones claramente orientadas a superar los errores del pasado y a remediar en lo posible los daños sufridos, reconociendo su alcance. La teología debe también «hacer los deberes» y profundizar un análisis y reflexión más contextuales y en grado de encarar los retos del propio momento, renunciando a la cómoda posición que le concede su confianza en los discursos heredados.

Emerge de todo lo ocurrido una imagen de la Iglesia más falible, frágil y necesitada de apoyos externos. Debemos acostumbrarnos entonces a estimar esta Iglesia y a proponer su credibilidad no presentándola «santa por definición», sino a partir de su capacidad de reconocer los propios errores, de pedir perdón y de corregirlos, para asumir una actitud de penitencia y conversión. ■