

PARTE SEGUNDA

DINAMICA TEOLOGICA Y REALIDAD CONCRETA

I. HONESTIDAD INTELECTUAL DEL CRISTIANO: LA TEOLOGIA

Introducción

Dietrich Bonhoeffer en Tegel, como meta final de un itinerario seguido conscientemente, aborda la problemática de una aplicación íntegra de la honestidad intelectual a la teología como exigencia de madurez humana que lleve a un reconocimiento sincero ante Dios y ante nosotros mismos de la situación existencial e histórica y actúe en consecuencia. Piensa en la necesidad de remodelación de todo el edificio teológico que ha construido y habitado la fe cristiana hasta ahora, denuncia el intento de mantenerlo artificialmente, y propone la conversión de la mente y del corazón para afrontar la realidad (WE 305, WE 394).

Nuestro propósito general es presentar la dinámica interna del mecanismo teológico que mueve a Dietrich Bonhoeffer a lo largo de su vida, los fundamentos en los que se basa y los que descarta, así como las referencias que considera positivas y negativas para una correcta interpretación, presentación y realización de la fe cristiana. Desde ahí podremos valorar mejor la dinámica y el alcance de las "reflexiones teológicas de Tegel", como final de ese proyecto, y así comprobar la continuidad o el contraste, e intentar dilucidar qué propuesta teológica suponen.

Pero el propósito concreto es ir viendo cómo la estructuración teológica que sustenta las convicciones, paraliza o potencia una dinámica consciente y coherente, abierta y consecuente, una construcción teológica sincera.

Pretendemos hacer patente durante la presentación de los distintos factores del proceso teológico el sentido en que configuran una elaboración sincera de la teología, el efecto que tienen respecto a la veracidad. Todo respecto a Dietrich Bonhoeffer. Con la confianza de que este estudio sirva para comprender la sinceridad de la teología en sí.

El material de análisis está constituido fundamentalmente por cuarenta y cinco escritos de Dietrich Bonhoeffer que tratan de modo total o parcial, pero siempre expresamente, sobre las condiciones internas de la labor teológica. Abarcan todo el período productivo de Bonhoeffer y podríamos diferenciar algunos estadios.

En el primero, formado por "SC" y "AS", presenta la teología en la que él mismo se ha formado, el segundo lo componen los cursos para la Universidad desde 1931 a 1933, en los que va delimitando con criterio más propio las opciones teológicas contemporáneas, y el tercero, interrumpido en parte el proceso de elaboración personal creadora, se atiende globalmente a una presentación estable y al tiempo comprometida de la realidad cristiana destinada a los formandos en el ministerio. Es el período del Seminario de Finkenwalde: "**Seguimiento**" ("N") y "**Pastoral**".

Al desligarse de ese imperativo volverá a retomar los planteamientos sobre la recta configuración del quehacer teológico. Podemos considerarlo el cuarto período: lo escrito durante la guerra. Nunca tendrá tiempo, ni medios ni concentración para afrontar una amplia exposición ordenada realmente propia de algún campo de la teología, si no son los apuntes para la "Ética". Así afronta el último período, el de las reflexiones de la cárcel, que son el cuestionamiento personal de todo lo pensado y expuesto hasta entonces. Los interrogantes de Tegel son un precipitado de reflexiones dispersas y dispares pero intensas, que tienen como aglutinante la propuesta permanente de sinceridad total aplicada a la teología y a la vida.

En los diferentes párrafos de esta parte segunda haremos unas consideraciones para destacar la repercusión que cada tema tiene en los planteamientos teológicos finales de las cartas de Tegel. Valoramos también la influencia positiva o negativa del tema respecto a la sinceridad. El concepto de "Las cartas teológicas" ya ha sido presentado en la Parte Primera. En la Parte Tercera tendremos ocasión de definirlo más precisamente para analizar con detalle, como culminación de nuestro trabajo, el alcance que tienen desde el contexto de toda la obra que estamos presentando.

A. CONDICIONES DE LA TEOLOGIA

1. TEOLOGIA INAUTENTICA

No es teología auténtica la que pretende "hablar sobre Dios, por encima de Dios" (SF 81).

a. LA TEOLOGIA NO ES ESTUDIO DEL HOMBRE

1). La teología no es antropología

Para Bonhoeffer la teología tiene que ser Palabra de Dios sobre sí mismo, y no palabra del hombre sobre sí, su mundo y su tiempo.

a). Las bases de lo que es teología para Bonhoeffer están en "Acto y Ser", donde rechaza muy claramente la conversión de la teología en antropología porque entiende la antropología como teología.

El hombre es comprendido como **"ser en Cristo"**. Sólo en Cristo ve el hombre fundada su existencia (AS 113), sólo en la Iglesia (AS 95), sólo en la Revelación de Dios en Cristo en la Iglesia, desde fuera de uno mismo (AS 56, AS 83).

No es el hombre el que dice lo que es Dios, sino que es Dios el que dice lo que es el hombre. Bonhoeffer presenta la definición de persona como **síntesis acto-ser: "persona creada de nuevo por Cristo y que sólo 'es' como acto referida a Cristo y cuyo ser-referencia a Cristo está basado en el ser en Cristo en la comunidad"** (AS 98, 113).

"El hombre conoce a Dios porque Dios le conoce a él. Ser conocido por Dios significa convertirse en hombre nuevo. Así, como justificado y pecador a un tiempo, es como conoce a Dios. La Palabra de Dios no alcanza la existencia del hombre porque sea 'sentido', sino porque es palabra 'de Dios', o sea, del creador, reconciliador y redentor. Entonces esa palabra tiene sentido pleno aunque sea contrasentido. El hombre que se comprende en la fe está sacado de sí mismo y orientado a Dios" (AS 114).

Con esta convicción de Bonhoeffer no existe gnoseología, metafísica, psicología, antropología, que no sea "teológica" (AS 113, V 344).

b). En el primer curso que explica en la Universidad Bonhoeffer hace un repaso de los autores con vigencia en el s.XX, y tomando como criterio la contraposición de teología y antropología descarta las opiniones de todos hasta llegar a Barth y a Lutero (V 181-227).

Desde la muerte de Lutero, dice Bonhoeffer, la obstinación dogmática tradicional del Protestantismo alemán ligó la Iglesia al Estado y la teología abdicó ante el concepto empírico de ciencia quedando así reducida a religión o a pietismo, y si no, se le asigna un papel de mediación entre Iglesia y mundo. Todo basado en el hombre.

Dice del "período guillermino": la enseñanza de la religión en el cambio de siglo se pone al servicio del Estado. El sistema dominante constituye la ortodoxia y recae en la Iglesia la labor de educar un pueblo cristiano que se presume fiel al Estado, con lo que Cristianismo se identifica con religión y ésta con pedagogía.

Critica Bonhoeffer la orientación antropológica en diversos autores. Schleiermacher, pone como objeto de la teología la conciencia individual religiosa. Feuerbach confirma la reducción de la teología a antropología: el hombre adora en Dios la imagen de sus deseos de vida. Hume relega la religión a afectos. Engels la considera el instrumento social de dominación capitalista. En Hegel y Kierkegaard sigue siendo una instancia idealista o subjetiva. Kaftan pretende asentarla en la realidad situándola en la historia de la religiones. Troeltsch busca la unificación de la

teología con el espíritu moderno: una "humanidad-cristianismo" asentada en la razón, sin dogmatismo y como plenitud de la personalidad, que pone al Cristianismo en parangón con otros contenidos, y asienta sobre la realidad psíquica los estadios hacia el conocimiento de Dios. Los neokantianos intentan encajar la teología en el sistema determinado por la filosofía. Eucken la sitúa como culminación de la vida del espíritu. Natorp como base del "sentido infinito" del hombre. Simmel como una forma más de ver las cosas. Stange como culminación de la experiencia. Seeberg añade a esto su voluntarismo, la religión como respuesta a la necesidad del espíritu humano. Incluso Herrmann, aún yendo contra los anteriores, cree en la posibilidad de ver la acción de Dios en los acontecimientos. Otto admite un conocimiento religioso no asequible a la razón pero que percibe lo numinoso. Harnack asigna a la teología la función de descubrir un núcleo intemporal y por tanto concede la posibilidad de alcanzar el ideal humano. Holl encuentra la originalidad del Cristianismo en la conciencia de pecador que tiene el hombre ante Dios; pretende compaginar la doctrina de la justificación con el hombre moderno sobre la base de la conciencia como instancia última. El que Drews considere a Jesús como producto de la comunidad lleva a plantearse la dependencia de la fe de los resultados de la ciencia histórica. Kähler busca la independencia de fe e historia y se convierte en teólogo de la justificación, la cuestión central de la Reforma. Wrede convierte al Cristianismo en una religión moral y frente a Overbeck y Nietzsche busca una concordancia entre el Cristianismo y el mundo de la cultura. Naumann refleja, por el contrario, la ruptura. J.Müller intenta una cristianización del moderno ideal de persona.

Este repaso hace ver cómo Bonhoeffer, en el inicio de su vida como profesor va tomando posiciones. Se sitúa frente una teología fundada en el hombre y postula volver a hablar rectamente de Dios, ver de modo nuevo la Biblia y ver las dimensiones humanas desde la Palabra que Dios ha dicho en su Revelación, no desde la autoafirmación del hombre, ni siquiera como un hablar del hombre sobre Dios.

No hay camino del hombre a Dios sino únicamente de Dios al hombre. Por este camino, dice Bonhoeffer, va la concepción de la teología de Barth y de él se separan en última instancia Brunner, Gogarten y Bultmann.

Pero Barth no queda indemne de los reparos de Bonhoeffer, si bien los interrogantes a la teología de Barth son sus propios interrogantes (Cf. VI 108, I 91).

Sólo queda Lutero para decirnos lo que es la teología auténtica, dice Bonhoeffer. Pero "**¿Quién nos muestra a Lutero?**" Así termina la lección (V 227).

c). "**Los problemas de una antropología teológica**", tema del **segundo curso en la Universidad, confirma y desarrolla esta convicción "Sólo a partir de la Revelación sabemos del hombre"** (V 343).

Es una lástima que del apartado que más nos interesaría en este punto no queda sino el esquema:

"3. Ciencia, pensamiento, conocimiento

a) Gnosis y Nous en el Nuevo Testamento, 1Cor 2

b) Credo ut intelligam

1) En Anselmo

2) En Barth, concepto de la dialéctica

3) Dialéctica de Hegel" (V 342).

El concepto que más desarrolla en este curso es el de "criaturalidad", en el que Bonhoeffer encuentra hasta el final de su vida la conjunción de las dos características del hombre unificado: ser él mismo y ser de Dios.

d). **"Creación y caída"**, el curso del siguiente semestre, abunda en las mismas reflexiones sobre la relación Creador-criatura. La única continuidad posible entre ambos es la Palabra. "En el principio estaba Dios" (SF 16). Es Dios mismo quien habla de sí, pronunciado y oído en palabra humana. Pensar teológicamente es partir de la creación, de la Palabra de Dios que es también acción (SF 19-25). Cuando el hombre no quiere entender esto sino saber por sí y sobre sí el bien y el mal, o sea, sobre Dios, y quiere ser como Dios creador, es que el hombre ha traspasado los límites y queda solo consigo mismo. Ya no puede ver su criaturalidad si no es por una Palabra que venga de fuera, de más allá del hombre. Sólo Dios mismo podría dirigirse al hombre y hacerle ver su criaturalidad como lo hizo en Jesucristo, en la Iglesia.

Ahí comienza el conocimiento de Dios y el conocimiento del hombre, o sea la teología y la antropología. La teología es la pregunta por la superación de la caída (SF 84-90).

Sobre este punto no vuelve a tratar sistemáticamente Bonhoeffer hasta los apuntes para la "Ética" sobre **"El amor de Dios y la ruina del mundo"** (E 19-58), y en **"Herencia y decadencia"** (E 94-116).

e). En la circular de enero de 1938 Bonhoeffer descalifica el libro de P.Schütz porque **"deja al hombre con el hombre,"** según dice, **cuando en verdad "sólo la Palabra de Dios y el Sacramento fortalecen nuestro corazón"** (II 306). En las reflexiones de Tegel no ve futuro alguno **para Schütz, incluido entre los "peligrosos reaccionarios, retrógrados, que retroceden más allá del impulso de la teología de la Revelación en busca de una renovación 'religiosa'"** (WE 360).

2). La teología no conoce desde el "yo"

a). En **"Acto y ser"** se pregunta Bonhoeffer cómo la filosofía alemana más profunda termina con la inclusión (¿reclusión?) del todo en el **yo (AS 57). Toma como lema 2 Cor 10, 12: "αὐτοῖς ἐαυτοῖς ἐαυτοῦς μετροῦντες καὶ συνκρίνοντες ἐαυτοῦς ἐαυτοῖς αἰ σὺν ἰαῖσιν"** (AS 121).

En la presentación del problema, en "AS", Bonhoeffer ve la "teoría del conocimiento" como **"el intento del yo por comprenderse a sí mismo"**, en contradicción con el concepto auténtico de teología, que proyecta establecer la **"'objetividad' del concepto de Dios y un adecuado concepto de conocimiento"** (AS 9).

Primeramente, el proyecto idealista-trascendentalista de Kant sigue empeñado en que el hombre se comprende a sí mismo desde sí mismo, desde los límites que él mismo en definitiva se pone, y así, dice Bonhoeffer, nunca llega a conocerse (AS 13-18). En el idealismo de Fichte la realidad es por el yo, el ser es ser captado por el yo, y por tanto el yo es el creador de su mundo, es Dios. El movimiento del espíritu retorna a sí mismo, se halla solo consigo mismo preguntando, pensando, obrando, decidiendo (AS 19-23). Bonhoeffer objeta al idealismo: ¿Puede el yo entenderse desde **sí mismo? El ojo no se ve a sí mismo. La razón-yo concluirá: "Yo soy el que soy"** (AS 25s). Aquí teología sólo cabe como pretensión de abarcar en sí la comprensión del hombre, del ser, de Dios. El razonar del idealismo es un pseudomovimiento introspectivo: yo tomo conciencia de mí, me hallo a **mí, o sea, a Dios, "Dios es el Dios de mi conciencia"** (AS 29). Pero **"el Dios que ha de ser pensado como correlato funcional del acto intelectual se convierte sin más en un objeto determinado"** (AS 30).

Tras este fracaso se ofrecen dos salidas. Una: revelación es lo que capta **la razón. Con lo cual "el yo sería el creador del mundo. Con ello se perdería la comprensión del hombre concreto espiritual-corporal que se halla en el mundo, a quien esencialmente va la teología cristiana"** (AS 32). Otra: el apriori religioso de Seeberg, que no sale del idealismo pues atribuye al yo la capacidad de apropiarse directamente el contenido de la Revelación (AS 33s).

En segundo lugar, la propuesta ontológica. En Husserl el absoluto queda a merced del yo, de la conciencia, y así Dios es suplantado. Scheler igualmente deja al todo (Dios-mundo-yo) a merced del yo que se comprende a sí mismo desde sí mismo, un yo proclive a usurpar la divinidad (AS 44s). Heidegger tampoco halla salida al existir temporal. Tomás al admitir la existencia humana inteligible por sí misma deja a Dios a su alcance (AS 52).

Sigue asignándose al hombre la posibilidad de comprenderse a sí mismo y con ello a Dios, o sea, el poder proyectarse con sus propias posibilidades. El yo se comprende a sí mismo en un sistema cerrado. El concepto de Revelación no tiene lugar (AS 54).

"La dificultad que encuentra el pensamiento cristiano en cualquier comprensión autónoma de sí mismo es el que crea que el hombre se puede dar la verdad a sí mismo, que el 'fundamento' de la existencia de algún modo tenga que estar en la verdad (en la igualdad con Dios). Pero por verdad se entiende aquí esa relación a Dios que para la teología cristiana sólo es posible a partir de la Palabra de Dios comunicada al hombre en la Revelación de la ley y del Evangelio" (AS 56).

Sólo la fe lleva a comprenderse uno como pecador (en Adán) y como justificado (en Cristo). La definición que Lutero da de pecado es "búsqueda de sí mismo". Intentar entenderse a sí mismo desde sí mismo es permanecer en pecado (AS 121-124).

De ahí esa exhaustiva declinación del yo (yo, mí, en sí, por sí, de sí, desde sí) con que Bonhoeffer expresa lo alejada que está de la auténtica **teología el conocimiento que se apoya en el yo. "En sí uno se pierde, sólo se halla en Cristo"** (AS 134).

b). En **"El problema del hombre"**, 1930, Bonhoeffer hace otra definición de teología fundamentada en la necesaria salida de sí para saber lo que es uno mismo. Sólo en la teología que coloca al hombre ante Dios se plantea realmente la pregunta por el hombre. El hombre es sacado de sí y recibe de Dios la respuesta (III 75). Bonhoeffer hace un repaso de Holl, Barth, Bultmann, Gogarten y niega la legitimidad en teología de la "posibilidad de salir de sí":

"El tema de la teología es el paso que Dios hace de esa frontera, el perdón de los pecados y la santificación. Pero se supone que el concepto de frontera no está determinado por la estática racional del concepto de posibilidad, sino por la realidad dinámica de Dios" (III 80).

c). Si no es el concepto de "posibilidad" el que fundamenta la teología, mucho menos será el de "dominio", sobre el que se asienta buena parte de la teología americana de 1931, según la denuncia desesperada de Bonhoeffer en el Union Theological Seminary:

"El Viernes Santo oí decir a uno de los grandes predicadores de Nueva York en una Iglesia episcopaliana: 'yo niego la redención en la Cruz, yo no quiero ese tipo de Cristo', (denótese el 'yo')" (I 99).

Quizá tenía en mente esta situación Bonhoeffer cuando recomienda tan encarecidamente al estudiante de teología:

"La teología sacra comienza cuando el hombre que pregunta y busca, topa con la Cruz de Cristo"..."entonces la teología deja de ser simplemente la exposición de pasiones individuales, monólogo, autosatisfacción religiosa, para ser un aprender responsable" (III 244).

d). La solidaridad de Heim con el desesperado, ante el porqué del sinsentido no conmueve un ápice a Bonhoeffer: hay que responder aniquilando la pregunta del porqué pues ésta no busca por Dios, sino por sí mismo (III 153).

e). Para Bonhoeffer el pecado original es el pecado netamente teológico, y el pecado teológico es el auténtico pecado original: el hombre pretende ponerse a sí mismo como juez de lo que es o no es la Palabra de Dios (SF 76), quiere saber y dilucidar sobre lo que es el bien y el mal (SF 61), en definitiva quiere suplantar a Dios y establecer el propio yo en su lugar (SF 16). Pero ha de reconocer entonces que el yo tiene que vivir por sí mismo sin vivir por sí mismo:

"Adán quería resolver por sí mismo el secreto de su ser, como criatura y semejante a Dios. Quería por sí mismo lo que "ya era por Dios. Fue el pecado original" ¹.

f). En **"Seguimiento"** Bonhoeffer expone una parábola sobre la teología como tergiversación, como la pretensión del hombre que quiere establecer por sí mismo lo que es el bien y el mal (N 47):

"Si un padre le dice a su hijo: '¡vete a la cama!', ya sabe el niño muy bien adonde es. Un niño adiestrado pseudoteológicamente razonaría del modo siguiente: Papá dice 'vete a la cama'; significa 'tú estás cansado', y él no quiere que esté cansado. Pero yo puede superar mi cansancio, así que me voy a jugar. Claro que el padre dice 'vete a la cama', pero lo que de verdad quiere decir es '¡vete a jugar!'" (N 55).

De ese tenor, dice Bonhoeffer es el razonamiento (teología) inducido por la pregunta de la serpiente: "¿Cómo va a haber dicho Dios eso?" o por el preámbulo adulator a la pregunta que hace a Jesús el joven: "maestro **bueno**". **El lo que quiere es preguntar y discutir, pero "su pregunta es descubierta como la pregunta de una piedad que se piensa y se elige a sí misma" ².** En definitiva seguirá su propio camino mientras el que razona verazmente seguirá a Jesús:

"No hay seguimiento de Jesús sin vivir en la verdad descubierta delante de Dios y de los hombres" (N 114).

Y la veracidad que pide Jesús es reconocer el propio pecado, autonegación, justicia oculta y no justicia extraordinaria (autojustificación), que lleva a colmar las ansias del corazón y no a creer (N 131). Es el tema de "la oración oculta":

"Cómo tengo que protegerme a mí mismo de mí mismo, de mi reflexión? ¿Cómo con mi reflexión hago morir mi reflexión? Aquí viene la Palabra: mi propia voluntad de confirmarme a mí mismo con mi oración de cualquier modo, tiene que morir, hay que hacerla morir" (N 139).

De este modo queda expedito el camino auténtico por el que precede y toma la iniciativa el mismo Jesús. En la oración ("No todo el que dice Señor, Señor" (N 169), como en la acción y en el razonamiento ("Nadie puede 'nombrar' a Jesús como Señor"...) es Dios quien inicia el camino.

¹N 276. Cf. E 19, E 28, E 33: pecado original es "saber" el bien y el mal.

²N 44s; Cf. SF 76-80.

"Nadie puede con la propia razón, fuerza y decisión entregar su vida a Jesús y nombrarle su Señor". "La cuestión está en que nosotros seamos o no reconocidos por Jesús" (N 171).

No es con los pensamientos propios o las acciones propias como se consigue llegar a Dios. Es Dios mismo el que viene como hombre.

"No sólo un nuevo pensar, querer y obrar, sino una nueva imagen, una nueva figura"...
"Un hombre viene hacia el hombre" (N 278).

3). En la teología no hay apriori que valga

Bonhoeffer presenta la contradicción que supone considerar al ser como "ser captado por el yo en síntesis a priori" refiriéndose al idealismo y a Kant, que propone esa necesaria síntesis a priori previa a la experiencia en el sujeto que conoce³. Bonhoeffer asimila la percepción intelectual de Fichte a la síntesis a priori de Kant. El pensamiento de ser absoluto es irrealizable para el transcendentalismo e idealismo, lógica de Hegel, pues han de entenderlo en síntesis a priori, o sea, convertido en acto: en conciencia cognoscente⁴. Del apriori material que M.Scheler opone al apriori formal de Kant y sobre el que asienta el mundo de los valores del ser que trasciende la consciencia y en el que está Dios, dice Bonhoeffer que pretende salvar la continuidad del ser cristiano, pero a costa de su existencialidad⁵.

H.Scholz, que busca como Scheler una plataforma para la Revelación, opone al apriorismo la Revelación, pero ya vicia este concepto pues Revelación está así en la línea de la consciencia ya que aún siendo por educación, la Revelación sería, lo mismo que por tradición, materia de saber religioso (SC 88).

H.Jelke deja igualmente todo a merced de la razón con el apriori religioso como posibilidad de formación de ideas religiosas sobre la materia preparada por el apriori teórico (III 135s).

E.Troeltsch con el apriori religioso pretende dar validez a la religión conectándola con lo psíquico y lo racional y así la religión queda igualmente a merced de la razón⁶.

La irracionalidad del apriori religioso propuesta por R.Otto y J.F. Fries, significa que la religión no es producida por la razón ni es accesible a ella (V 196s).

La doctrina del apriori religioso de Seeberg entra en la contraposición de un Dios como realidad transcendente a la consciencia y un Dios sólo en la consciencia del hombre. Seeberg concede al hombre una forma receptora del contenido divino, la posibilidad natural de incorporar directamente el Espíritu, la Revelación y la fe, cuando Iglesia, Redención, Gracia etc., son realidades de Dios que están ahí sin más y no dependen de nosotros⁷.

Bonhoeffer critica todas estas propuestas e invoca finalmente a Lutero (**Barth**) **contra cualquier posibilidad previa a la Revelación: "Todo saber a priori es inauténtico" (V 238). "La teología se mueve entre el Credo y el credere" y... "es imposible que la teología quiera ser una empresa apriori" (V 319). "El pensamiento teológico no es una construcción a priori, sino a posteriori como Karl Barth ha sostenido" (III 102).**

³AS 16, AS 19.

⁴AS 21, AS 26.

⁵III 65s; Cf. AS 41s, AS 85.

⁶V 190, V 196.

⁷AS 35, V 223, V 230.

La negación del apriori también en ética confirma la total diferencia entre Dios y el hombre, entre conciencia y Revelación (V 277).

4). Apologética.

Querer fundamentar la teología acercándose a las ciencias, a la filosofía, a la historia y a la actualidad, es hacerla derivar en apologética, desvirtuando su razón de ser.

Para desenmascarar este falso camino Bonhoeffer aprovecha tanto la crítica de los apologéticos como la de los antiapologéticos, en los dos cursos dictados en la Universidad en 1931/32 sobre el panorama teológico contemporáneo: "**Teología sistemática del s.XX**" (V 181-227), y "**Teología actual**" (V 300-340).

Con Overbeck califica Bonhoeffer la apologética al uso como "totalmente irresponsable" pues hace que la teología se muestre además agradecida de ser considerada como ciencia sometiéndose a la consideración de la religión y la piedad como historia y psicología (V 186).

Llama Bonhoeffer con W.Herrmann "**grandísimo peligro**" a la apologética que pretende incluir y justificar la teología entre las ciencias del espíritu (V 194). Aprovecha también la crítica de Troeltsch a la apologética: comparado con los demás fenómenos religiosos históricos, el Cristianismo no se distingue esencialmente de ellos para la ciencia. Por eso la apologética es inútil, más, es un producto del miedo, que ya se detectaba en los discípulos **pero nada en Jesús. Pero Bonhoeffer tampoco admite la "ingenua absolutez"** que utiliza Troeltsch para contrarrestarla (V 202).

Tampoco se entrega a la "**apologética cristiana**" de M.Kähler que deja que sea la experiencia de la justificación la que juzgue en la comparación del Cristianismo con las demás religiones (V 208). Ni está conforme, según vimos, con la solidaridad entreguista que anima la apologética de K.Heim (V 308) por muy sincera y profunda que sea.

La apologética-heurística de Brunner es proclive a la controversia y a debilitar así la verdadera pregunta de la teología y de la Iglesia (V 335). Seis años más tarde rechazará Bonhoeffer esta apologética comentando 1 Tim: no llega a Dios, sino que se queda en problematizar (IV 360).

Esta reticencia de Bonhoeffer respecto de la apologética es aplicada también a la predicación: no dispersarse en temas fuera del texto bíblico (IV 269), ni tomar como norma al mundo y al hombre en lugar de Dios (E 337).

5). Reflexiones

a). Relación con las cartas teológicas: La consideración autónoma del hombre es en las cartas teológicas condición indispensable. No es que en ellas se pretenda una teología a partir del yo, pero sí a través del yo. Bonhoeffer se incorpora en las cartas teológicas en algunas de las corrientes de pensamiento que rechaza en los escritos precedentes: Schleiermacher y Kierkegaard en la vivencia personal de la fe, Troeltsch en la fusión humanismo - Cristianismo, Nietzsche en la relación a la vitalidad y al mundo, Brunner, Gogarten y Bultmann en la encarnación y comprensión de la fe. También comparte afirmaciones de Husserl, Scheler o Heidegger rechazadas en "**AS**".

La malinterpretación que de S.Anselmo hace Barth y de la que se deja llevar Bonhoeffer, le bloquea hasta el final el horizonte de fusión entre teología y reflexión humana. Las preguntas de las cartas teológicas creemos que son el intento veraz de romper ese cerco.

El concepto de criatura es superado en las cartas teológicas con la ausencia de "pecado". La posición del hombre en ellas es precisamente la denunciada en "SF": el hombre consigo mismo, sin límites, sin esperar nada que venga de más allá de sí mismo. Si en 1930 Bonhoeffer propone que el hombre salga de sí para recibir la respuesta de Dios, en las cartas teológicas propone que Dios salga del hombre para que éste se halle en sí.

La antropología rechazada en "AS" es la base de las cartas teológicas. En las cartas teológicas la autonomía del hombre, la adultez, la mundanidad, la carencia de límites, vienen a decir que "sólo a partir del hombre sabemos de la Revelación", que es precisamente el subjetivismo denunciado precedentemente (Cf. V 343). Si algo hay autónomo antes es la Palabra, la Revelación, si algo hay autónomo en las cartas teológicas es el hombre, el mundo.

b). Respecto al apriori. La primera carta teológica coloca ante la coyuntura de que un día se vea claramente que el "apriori religioso", sobre el que se ha edificado toda la teología cristiana y la evangelización, no existe (WE 305). Ha de tratarse de un "apriori" que tiene algo de todos los conocidos por él, que hemos enunciado en el párrafo anterior, algo así como la referencia religiosa elemental y que incluye hasta el "a posteriori" de Barth: **"toda nuestra teología"** (WE 305). "Se perderá el fundamento del Cristianismo hasta hoy", dice Bonhoeffer. Reconocerlo y obrar y pensar en consecuencia es la actitud de honestidad propuesta. Será como la ruptura **del cordón de nacimiento: comenzar a vivir por sí. No hay "camino de vuelta"** (WE 394). Esa es la **"honestidad definitiva"** (WE 394).

c). La reticencia frente a la apologética, se debe a la identificación con una forma de hacer teología que escamotea la mayoría de edad del mundo (WE 357s, WE 360), que falsea los momentos plenamente humanos, va contra corriente del proceso de evolución, o desvía a un reducto último la realidad de Dios (WE 374). Contra ello está el reconocimiento sincero de la mayoría de edad **"desde el Evangelio, desde Cristo"**. En esto no difiere de la crítica de 1931. Sólo desde Cristo se puede hacer teología (Cf. WE 395s). La descalificación que del **"insano metodismo"** (WE 407) hace en la cárcel refleja la compenetración de pensamiento y experiencia⁸.

d). Relación a "sinceridad". En el rechazo al enclaustramiento del yo hay una profesión de sinceridad intelectual entendida como aprender responsable (III 244), una denuncia del recurso a la **pseudointerpretación (N 55) y a la pseudopregunta desde sí (N 44s)**. **"Seguimiento"** es el programa del que no se queda encerrado en sí, sino que vive sinceramente, descubierto ante Dios y ante los demás (N 114s).

e). Respecto a la "estructura teológica". Romper el cerco de sí mismo supone liberación, desvincularse de sí mismo es perdición. Esperar aportación de fuera es enriquecimiento, quedar a merced del exterior es empobrecimiento.

b. LA TEOLOGIA NO ES ELABORACION DEL HOMBRE

1). La reflexión no llega a Dios

a) . *Reflexión sobre la Palabra*

"El acto, distinto del ser, ha de ser considerado como pura intencionalidad. Y en cuanto consciente, se ha de distinguir entre conciencia directa (actus directus) y conciencia

⁸WE 223s, WE 227, WE 239.

refleja (actus reflexus). En el primer caso la conciencia es pura referencia, en el segundo pretende ser objeto de sí misma, ser consciente a sí misma en la reflexión" (AS 9).

Según Bonhoeffer es de suma importancia esta distinción pues determina que la teología se oriente falsa o auténticamente.

"El ser no es por esencia ser consciente pues Dios se encontraría en las experiencias religiosas y así el yo renacido hallaría a Dios en la reflexión sobre sí" ... "Pero ese Dios no sería más que el Dios de mi con(s)ciencia" ... "correlato funcional del acto intelectual, o sea, objeto determinado" (AS 29s).

Si como dice Hegel "por la reflexión viva sobre sí mismo el yo se comprende a sí desde sí mismo, está consigo y con Dios de modo inmediato", entonces la Revelación, dice Bonhoeffer, es igual a religión:

"El acto de fe sobre el que se reflexiona, no difiere del acto religioso. La fe como obra de Dios es sólo acto, imposible de localizar" (AS 71).

"La fe por esencia no puede ponerse en duda a sí misma pero la incredulidad puede dudar de Cristo y llevar la reflexión al acto de fe" (AS 78).

"El saber del hombre es ignorancia. Sólo queda Dios como el ámbito del lenguaje libre, como sujeto permanentemente, en el acto de existencia operado por Dios, pero nunca en la reflexión sobre él" (AS 103, citas de la dogmática de Barth).

La reflexión no llega a constatar dónde se cree, eso sólo lo sabe Dios. "En el conocimiento de la fe no hay reflexión alguna en absoluto" (AS 112). Y mientras haya reflexión no se halla a Cristo⁹. No sólo queda descartada la reflexión sobre sí mismo fuera de Cristo, incluso queda descartada la conciencia "**cristiana**" (AS 136).

La única reflexión posible para el teólogo es que:

..."él conoce como limitada su doctrina de la autocomprensión del hombre por la propia comprensión de sí mismo y su propia situación como 'sólo poder pensarse en memoria'; él no puede sobrepasarse a sí mismo, a no ser que Cristo le combata, le venza, y entonces ya no es sólo teólogo" (AS 114).

La única reflexión posible es la que se basa en la fe segura y gozosa de Cristo. Pero si la fe carece de esa conciencia discursiva que supone la reflexión, no por eso es menos auténtica, al contrario, dice Bonhoeffer. Los niños acceden a la fe sin la respuesta refleja discursiva de la conciencia (AS 137). Y el creyente es "**una criatura de Dios, un niño**" (AS 139), cuya relación con el padre es inmediata (III 84).

En el curso sobre la antropología teológica en 1932, la reflexión teológica ocupa un estadio intermedio entre el acto directo (obediencia, fe) y la acción (reflexión práctica), tercer estadio de la reflexión. Claro que la reflexión teológica no puede ser nunca sino reflexión sobre la Palabra de **Dios escuchada, reflexión en Cristo, quien constituye "la muerte permanente del hombre viejo (lo mismo que la reflexión en el pecado era la muerte del hombre nuevo). Fe es morir cada día"** (V 355). En el "Seguimiento" la única reflexión que se le pide al discípulo es que obedezca sin reflexión (N 135s).

b) . *Actus directus.*

⁹AS 121; Cf. V 355.

La necesaria distinción y mutua relación entre actus directus y actus reflexus es invocada por Bonhoeffer para definir la fe en contraposición a la increencia:

"Actus directus es la forma de la conciencia determinada por la intencionalidad hacia Cristo establecida por Cristo. Actus reflexus es la forma de la conciencia en la que yo me encuentro con mi fe" (V 349).

Esta distinción excluye para el hombre cualquier tipo de capacidad respecto a Dios (V 343).

"Excluido de la teología el concepto de posibilidad, hay que añadir positivamente: el hombre no se comprende en la reflexión sobre sí mismo, sino en acto de relación a Dios, esto es, sólo allí donde está realmente ante Dios, no donde halla posibilidades en sí, en virtud de las cuales puede estar ante Dios. Se ha de distinguir aquí entre actus directus y actus reflexus; sólo hay auténtico autoconocimiento en el actus directus. En el actus reflexus se ha roto la inmediatez y ya no puede darse autoconocimiento. Pero como la teología se efectúa en el actus reflexus, no puede ella misma ser un auténtico autoconocimiento del hombre -tal como se arroga para sí la filosofía-, sino tan sólo ser una indicación" (III 80s).

La teología queda así bien determinada desde su origen:

"El fundamento de toda teología es el hecho de la fe. Sólo en el acto de fe como acto directo se reconoce a Dios como la realidad que está más allá y fuera de nuestro pensamiento, de nuestra existencia" (III 102).

"Creo que la antinomia más profunda se da entre acto puro y reflexión, como dice la antigua dogmática, actus directus y reflectus. Dios es conocido únicamente en el acto puro de relación a Dios. La teología se realiza en la reflexión, dentro de la cual no entra Dios. Se conoce uno a sí mismo y a Dios sólo en la reflexión. La teología conoce por lo menos un acto de Dios que saca al hombre de esta reflexión para un actus directus hacia Dios. Aquí se conoce uno a sí y a Dios no mirando dentro de sí mismo, sino mirando a la Palabra de Dios que le dice que es pecador y justificado, que no puede ser comprendida antes. Así como Lutero dice: pecca fortiter, sed crede fortius, Barth podría decir: reflecte fortiter, sed crede fortius" ¹⁰.

El tema tiene repercusión en la ética. La acción es un estadio de reflexión, posterior (Cf. III 162), pero el comportamiento cristiano correspondiente a la llamada y al seguimiento de Cristo es acción en libertad y simplicidad sin reflexión, sin saber del bien y del mal, sin que entre la psicología, sin con(s)ciencia. Conciencia es voz propia y no de Dios¹¹.

Sin conciencia-consciencia pero no inconscientemente. En "AS" Bonhoeffer habla repetidas veces de conciencia directa, actus directus en cuanto "orientación hacia", "intencionalidad", y habla de Dios como inobjetivable, inaccesible a la reflexión de la conciencia, como actus directus que es fe y no como reflexión que es religión, creencia, psicología. La intencionalidad hacia Cristo viene de Cristo y va a Cristo, o sea, conocimiento creyente y no conocimiento teológico¹².

En resumen, acto directo, conciencia directa, fides directa. Tal como la dogmática protestante llamaba al acto de fe realizado en la conciencia de la persona pero sin reflexión. Cristo quiere fe

¹⁰III 124; Cf. AS 115.

¹¹Cf. E 40, AS 131, "N" y "SF" passim.

¹²Cf. AS 9, AS 21, AS 32, AS 71, AS 112s, AS 78, AS 103, AS 107, AS 131s, AS 134.

en cuanto pura tendencia hacia **El, verlo a El sólo como Dios y Señor, sin reflexión, ni siquiera reflexión "cristiana"**. Bonhoeffer aplica esta doctrina a tres cuestiones puntuales: a las "blasfemias" que pueden ser más gratas a Dios que los aleluyas; a la "apokatástasis", que no es descartable; al bautismo de los "niños". La comunidad bautiza al niño por la fuerza de la Palabra de Cristo y no por la fuerza de la fe de la comunidad o de la fe del niño.

Plantear "**el problema teológico del niño**" le sirve a Bonhoeffer para intensificar la comprensión de la fe consciente-inconsciente, directa, infundida por el Espíritu Santo, pero en modo alguno refleja, psicológica, legalista¹³. Estos pensamientos del período docente de Bonhoeffer se mantienen en 1942, al hablar de la fe en los niños como recepción de la gracia:

"La diferenciación posterior luterana de una fides directa y refleja, inmediata y mediata, tiene su fundamento teológico y salva de la psicologización y legalización al concepto de fe" (III 443).

c) . *"Cor curvum in se"*.

Bonhoeffer recurre a esta expresión paulina tan cara a Lutero, "**cor curvum**", para calificar en general la actitud del hombre cerrado a la Revelación de Dios.

También emplea los términos: voluntad, razón, mente, entendimiento, espíritu, conciencia-consciencia, ser, hombre natural, yo. Y otras expresiones como: mens incurva, corruptio, inversión, reflexión, separación, aislamiento, autosuficiencia, autodomínio en Adán, en la caída, en el pecado, en la culpa, en la mentira¹⁴, ética, filosofía, religión.

La actitud adecuada, por el contrario, es la del hombre "in se conversus": "Búscate sólo en Cristo y no en ti y te encontrarás eternamente en El" (AS 127). Expresión última de Bonhoeffer sobre la "**honestidad definitiva**" (WE 394).

2). Consideraciones sobre "la reflexión" en teología

a). Se trata de la reflexión en Cristo contra la reflexión en sí, en el pecado, en la mentira. La muerte del hombre viejo para dar lugar a la actitud de fe, de obediencia, de atención a la Palabra de Dios, a la Revelación. Dios como Señor libre y creador no puede ser descubierto por el hombre, sino que se revela a sí mismo con libertad soberana donde, cuando y a quien quiere¹⁵.

b). Respecto a la estructura de la teología. El rechazo de la reflexión en la teología es un continuación del rechazo del yo. Considerar la reflexión únicamente como retorno a sí mismo es contar con la futilidad de toda posibilidad específicamente humana. Esto deja menos maniobra a la teología que la teología positiva donde de una u otra forma entra el saber. Bien está la intención de desobjetivar a Dios y de evitar que el hombre se haga (a) Dios; pero deja al hombre inutilizado y a merced de lo que se le ofrezca pues carece de referencia, sin posibilidad de reflexión. Esta condición de la teología anula la teología, que es lo que se busca expresamente en "**AS**".

c). Respecto a la relación con las cartas teológicas. La búsqueda, la pregunta y la duda en las cartas teológicas supone entrar en la reflexión intelectual. La fe rectilínea aquí postulada es

¹³AS 12, AS 136-139, III 84, V 349.

¹⁴AS 66, AS 117.

¹⁵Cf. II 74, III 101, III 135, III 170, III 164s, V 344, V 355, V 289, V 295, AS 20, AS 24 AS 36, AS 57, AS 66, AS 117, AS 127.

pasividad, receptividad, de lo que viene de más allá, inmediatez ante Dios, sin posibilidades, sin con(s)cienza; mientras que la linealidad elemental inconsciente propuesta en las cartas teológicas está en sí misma, sin limitaciones, pero también sin Dios. En las cartas teológicas es como si Bonhoeffer quisiera permanecer en la superficie lisa, en el horizonte abierto de la conexión directa con Dios pero de la que ha desaparecido Dios¹⁶. Los peligros de la reflexión están descartados en las cartas teológicas, incluso el de la reflexión religiosa.

d). Respecto a la sinceridad. Aquí sinceridad es conocimiento de los límites de la comprensión desde sí mismo, en las cartas teológicas es conocimiento de las posibilidades. Aquí la sinceridad es retorno de la reflexión: conversión, precisamente como en las cartas teológicas, sólo que aquí es desandar el camino mal emprendido y en las cartas teológicas es dar con el camino auténtico: el que lleva a la Cruz con Cristo¹⁷.

3). Ningún sistema capta a Dios

d) . *El primer pecado: pretensión de la razón*

(1). El entendimiento humano a partir del pecado queda dañado, corrompido, y describe un círculo en el que pretende englobar toda la realidad, el mundo y Dios estableciendo como centro el propio yo. Tal es la interpretación teológica de la autonomía idealista, contra la que Bonhoeffer pone el pensamiento cristiano: la realidad de Dios está antes y por encima del pensamiento (III 100-109).

(2). Es el tema del inicio del ser y del conocimiento, que Bonhoeffer presenta en "SF". Después del ataque al árbol de la ciencia surge el primer diálogo religioso, teológico, dice Bonhoeffer. La mentira se establece como verdad y declara mentira la verdad.

"El árbol de la ciencia es el árbol de la muerte. Está inmediatamente junto al árbol de la vida y el árbol de la vida sólo es puesto en peligro por este árbol de la ciencia" ¹⁸.

El pecado original es pecado de conocimiento, y pecado de existencia, pecado de sinceridad intelectual, signo del pecado de sinceridad total: falsear la realidad. Era cierto que el árbol daba el conocimiento, sólo que Dios advertía de la muerte, mientras que la serpiente prometía llegar a ser como Dios (SF 82).

(3). El sincero y humilde reconocimiento de la propia ignorancia es el comienzo de la fe. La decepción del saber expresada por Bonhoeffer citando 1 Cor 13 y Sant 1, 25 e incluso a Sócrates, sólo es superada si ese saber está en relación a Jesucristo, al amor, a la acción. En caso contrario es orgullo, olvido, vaciedad¹⁹.

(4). En "El amor a Dios y la ruina del mundo", 1940, Bonhoeffer hace el planteamiento desde la ética pero no deja de presentarlo como un pecado de razón: el hombre en el origen todo lo sabe sólo en Dios, pero al querer saber del bien y el mal por sí mismo, pierde a Dios, a la realidad y a sí mismo (E 19).

e) . *Pretensión del sistema racional*

Toda filosofía, dice Bonhoeffer, sea en la tentativa trascendental - idealista que reduce a Dios a objeto de la conciencia o a la misma conciencia, sea una metafísica sistemática, sea una filosofía

¹⁶Cf. AS 136 y WE 342.

¹⁷WE 394s, WE 402.

¹⁸SF 62; Cf. IV 221.

¹⁹I 133, I 165, V 540, V 549, V 552; E 43, E 49.

crítica igualmente sistemática²⁰, tiende a conseguir la verdad, a abarcar la realidad, mientras que el conocimiento sólo empieza cuando se conoce que el hombre **"no puede darse a sí mismo la verdad"**:

"Sólo un entendimiento que está en la verdad, vinculado a la obediencia a Cristo, puede situarse en la verdad" (AS 57).

La pretensión del pensamiento de formar un sistema egocéntrico y por tanto impío, sin Dios, es la corruptio mentis, el cor curvum in se, según **expresión de los reformadores: "La filosofía representa el ataque más peligroso a Dios: equipararse con Dios y así justificar la propia fuerza del hombre"** (III 122).

No sin intención califica Bonhoeffer la teología del s.XX como "sistemática": una pretensión de sistematizar el conocimiento humano incluyendo de un modo u otro el conocimiento de Dios según cada sistema. Tal es la clave con que critica la relación que entre teología y filosofía establecen Troeltsch, Ritschl, neokantianos, Eucken, etc. (V 189-192). La filosofía, dice Bonhoeffer no puede ser el fundamento de la teología sino tan sólo su ayuda técnica. Bonhoeffer alude aquí a las Disputationes de Lutero y cita a Harald Diem que comenta la lucha de Lutero por la liberación de la teología frente a la filosofía (V 222).

f) . *La crisis de la filosofía.*

Para presentar la teología de Barth en el Union Theological Seminary en 1931 Bonhoeffer invita a sus oyentes a olvidar todo lo que han oído hasta entonces sobre la relación entre **cosmología, filosofía y teología. Pone como título de su conferencia: "La teología de la crisis y su actitud frente a la filosofía y la ciencia"** (III 110-126).

Bonhoeffer dice que Barth se presenta como teólogo cristiano, y no como filósofo, pues reconoce la premisa de la Revelación de Dios en Cristo puesta a todo su pensamiento, cosa que no hace el filósofo. Y Bonhoeffer **apremia a sus oyentes: "hay que dejar bien claro lo que nosotros pretendemos ser: teólogos cristianos o filósofos"** (III 111), y sigue diciendo: **"En el fondo se trata de la gran antítesis entre la Palabra de Dios y la palabra del hombre, entre gracia y religión, entre una categoría puramente cristiana y una categoría religiosa general, entre realidad e interpretación"** (III 116).

Desde esta perspectiva presenta Bonhoeffer la relación de teología y filosofía a lo largo de la historia:

"La historia de la teología consiste en una permanente y progresiva búsqueda de formas adecuadas de expresión de los hechos de la Revelación" (III 117).

La categoría fundamental de la teología es la Revelación desde arriba, desde más allá del hombre, la justificación del pecador por la gracia. Teología será la consideración científica de esa categoría, para la cual ciertamente se precisan formas generales de pensar y que no pueden proceder de la teología. Platón está a la base de la Iglesia griega ortodoxa; Aristóteles de la Iglesia Romana Católica escolástica; Pablo, Agustín y los místicos, de la Iglesia Luterana. Y aún dentro del Protestantismo las corrientes filosóficas kantiana, idealista o realista son utilizadas por la teología. Y Barth no es menos²¹.

²⁰AS 27s, AS 65.

²¹Cf. III 161: unos apuntes sobre la dependencia y distinción entre filosofía y teología.

(1). La función de la filosofía ha sido siempre dar una interpretación de los principios generales del universo conforme a algunos principios reconocidos como verdaderos; su premisa esencial es la consecuencia lógica, mientras se dedique al problema de la verdad y no a afirmaciones caprichosas (III 119). Reconocido esto, Barth ataca duramente al idealismo porque descubre en esa filosofía la expresión más radical, honrada y consecuente de todos los esfuerzos filosóficos:

"La necesidad de sistema está a la base de todo pensar. Pensar es esencialmente pensar sistemáticamente pues el pensamiento se funda en sí mismo, es el criterio y la razón de sí mismo. Sistema significa interpretación del todo por el uno que constituye la base y el punto medio, el ego pensante" (III 120).

Si la filosofía trascendental o crítica de Kant parece según Barth que evita esa consecuencia, Hegel hace ver que el pensamiento no puede ponerse límites a sí mismo a no ser estableciéndose a sí mismo y abarcando en su cálculo la realidad. Grisebach y Heidegger, en cambio, reconocen que el pensamiento violenta la realidad por ser esencialmente sistemático.

(2). El mensaje cristiano pone en crisis toda filosofía:

"Totalmente de más allá del mundo del pecado vino Dios mismo en Jesucristo. El Espíritu Santo irrumpe en el círculo del hombre no como una nueva idea, un nuevo valor con el que poder salvarse a sí mismo, sino en la realidad palpable como juicio y perdón del pecado, como promesa de una redención escatológica" (III 123).

Aún así Barth encuentra elementos en la filosofía idealista y realista que podrían ser utilizados por la teología, sabiendo que sus formulaciones son insuficientes, pues se relacionan con una filosofía impía, sin Dios. Los **propios escritos de Barth se basan en la terminología kantiana.**

"Aunque Barth sabe que esa filosofía permanece en no reconocer límites, ve en ella el intento de la filosofía de criticarse a sí misma desde dentro y adopta esa terminología para comprender con palabras la eterna crisis del hombre impuesta por Dios en Cristo y que está más allá de toda comprensión filosófica. Barth reconoce que no existe filosofía cristiana alguna ni terminología filosófica en absoluto. Por eso puede afirmar que apenas resuelve nada de qué tipo de filosofía depende una teología, sino que todo depende de con qué adhesión se mantiene en la categoría de la Palabra de Dios y al hecho de la Revelación y justificación por la fe" (III 123s).

(3). La filosofía verdadera ha de ser crítica y no sistemática, aún siendo consciente de que tiene que ser sistemática. Ha de saber que es una expresión de la existencia real del hombre, que el hombre por sus propias fuerzas nunca puede redimirse y que ni siquiera puede ser la crisis del hombre. Mientras haga así, hace sitio en lo posible a la Revelación, que por otra parte, se hace sitio por sí misma (III 124).

d). Respecto a las ciencias de la naturaleza, mientras sean una determinada explicación de hechos, a la teología no le atañe, pero si la ciencia da su propia interpretación del mundo, entonces cae en el dominio de la filosofía y queda sometida a la crítica de la teología. La cosmología puede llegar a una última causa del mundo y llamarla "Dios". Sólo que en nombre de la teología cristiana no podemos sino decir que ese Dios no es en modo alguno el Dios de la Revelación y creador (III 124s).

"El mundo se ha desprendido de Dios; por tanto es el mundo del pecado, del mal, de la muerte. Ningún esfuerzo humano puede ensamblar la ruptura, ningún acto ético, ninguna religión"... "Sólo un acto de Dios es capaz de realizar lo que ningún hombre puede hacer"... "Nuestro pensamiento en forma de una teodicea intenta justificar a Dios en el mundo. Pero según la visión cristiana, Dios justifica al mundo, y lo hizo en Cristo" (III 124s).

e). Desde esta opción se comprende la contundente sentencia **sobre el ambiente teológico en el Union Theological Seminary: "Aquí se está de espaldas a toda teología auténtica"** (I 87).

Y es que de las cuatro corrientes en que distribuye Bonhoeffer las inquietudes "teológicas" preponderantes en el Union Theological Seminary, ninguna es teología para Bonhoeffer, sino: sociología, filosofía, secularización, economía, política; liberalismo, racionalismo ilustrado; religión y filosofía, que no es sino **"ocasión para propalar burda herejía"**, y problematizar intelectualmente; "philosophical approach", que a los estudiantes les resulta algo así como "científico", dice Bonhoeffer (I 88); "teología práctica" humanista, que **"llega hasta preguntarse si se debe anunciar a Cristo"** (I 89).

f). En la crítica a "Razón y Revelación" de H.Jelke, Bonhoeffer hace ver lo inútil de la división entre entendimiento formal y material para comprender la relación entre razón y Revelación. Es preferible, dice, la autenticidad de Barth que confiesa cómo con la razón, sin poder prescindir de ella, no se consigue nada. Y precisamente por eso puede **Barth "hablar 'razonablemente' con mayor decisión y libertad que aquel que quiere reservar a la razón un último derecho"** (III 137). Tras esa libertad está la crítica radical a la razón que no viene precisamente de la razón sino de la Revelación. Si interviniera la razón de algún modo, haría de Dios no el Señor libre sino la cumbre de nuestro sistema de razón.

g). Tampoco satisface a Bonhoeffer el último intento de Heim **por armonizar Cristianismo y ciencia, teología y filosofía: "Heim dice cosas totalmente absurdas que son completamente imposibles"** (Cf. I 63s). El intento de encontrar un camino del hombre a Dios, de establecer una teología natural como paso previo hacia la Revelación y así poder hablar sobre Dios supone **"avergonzarse de la teología"** y traicionar la exclusiva originalidad de Cristo (**V 304**). **"Toda palabra humana sobre Dios se aleja de la verdad"**. Y el teólogo debe ser consciente de ello si quiere vivir sin ilusiones (V 306).

(1). Al reproche que Heim hace a Barth de que con una teología así no se puede vivir, responde Bonhoeffer que no es con la teología, con frases dogmáticas con lo que se vive, sino con Dios. No se puede pedir a una teología que responda a cuestiones de vida (V 306). Heim pretende, según Bonhoeffer, solidarizarse con el hombre que duda, que pregunta por su sentido y quiere convertir la pregunta por el sentido en la pregunta teológica sin más, y así responder al sinsentido, a la desesperación, con la respuesta salvadora de Dios. Bonhoeffer califica esa identificación como autoafirmación porque sólo se puede hablar de la Revelación a partir de la Revelación en Cristo. La "ciencia de lo último" es ciencia exclusiva de Dios. A los teólogos les parece filosofía, a los filósofos les parece teología y no es nada de eso. La pregunta por el por qué (el sentido) es el término medio imposible entre filosofía y teología. Si la teología es mediación (intelligere), lo es entre el Credo y el credere, dice Bonhoeffer citando a Barth.

(2). La teología no es deducción sino confirmación de la racionalidad del Credo. No se trata de comprender si existe Dios, sino, dado que existe, preguntar el cómo. Y ello tanto para el

creyente como para el que se declara ateo. No hay por qué endosarle prueba alguna. Eso no sería solidaridad, sino **"falta de honestidad"** para con el no creyente. No se trata de que el creyente se coloque en el plano del ateo, sino de que ambos se coloquen bajo la misericordia de Dios²².

Pero es también en el campo filosófico donde Bonhoeffer rechaza el proyecto de Heim. Bonhoeffer denuncia como acrítico el concepto de dimensión pues **"no deja libre para plantearse una auténtica pregunta crítica"** (III 143).

"El concepto de dimensión se opone en su ontología acrítica a la comprensión de la revelación"..."Aquí chocan ambos intentos de Heim: solidarizarse con la pregunta del hombre natural y dar respuesta a la Revelación cristiana" (III 152).

g) . *Reflexiones sobre "el sistema" en teología*

(1). En relación a las cartas teológicas. La condición de la teología aquí descrita supone un rechazo o una relegación de la razón tal que cuando en las cartas teológicas, como proyecto de teoría del conocimiento en cristiano que es²³, se quiera asumir la suficiencia de la razón para acomodar a Dios en lo conocido, Bonhoeffer se encuentra sin estructura²⁴ ni materiales. Hay un abismo entre el "no hay filosofía cristiana" y el "Dios en lo conocido". El saber está descalificado en la fe. Visto desde las cartas teológicas la consideración de la fe supone un Dios que llena el agujero de la total ignorancia. La pretensión del proceso de maduración del hombre, invocado en las cartas teológicas es precisamente lo rechazado aquí: el hombre busca darse la verdad a sí mismo. Aquí la ciencia pone en peligro la vida, trae la muerte (SF 62), mientras que en las cartas teológicas es la vida. Aquí el mundo sin Dios es la muerte²⁵, mientras que en las cartas teológicas el mundo en plenitud de vida es sin Dios. Aquí el mundo es sin Dios pero Dios viene de fuera, mientras que en las cartas teológicas está cerrada toda posibilidad de llegada desde el exterior. Esta teología de la crisis es más bien la crisis de la filosofía y las reflexiones de las cartas son la crisis de la teología. Aquí la crisis viene del más allá y se hace la teología, en las cartas teológicas la crisis la provoca el más acá y no se reconoce esa irrupción del Espíritu desde fuera (III 123).

Precedentes de las cartas teológicas pueden considerarse las críticas a algunas de las corrientes rechazadas en el repaso de la teología del Union Theological Seminary en 1931 (I 88s).

(2). En relación a la estructura teológica. Se desprende de todo asidero, de todo fundamento, se cierran todas las puertas para abrir una sola que establece la única vía de salida y entrada.

(3). En relación a sinceridad. La honradez teológica es K.Barth. La sinceridad intelectual consiste en reconocer la limitación del conocimiento, atenerse a las limitaciones propias de la teología, que son las limitaciones del hombre²⁶. Se alaba la honradez del idealismo no por acertado sino por consecuente con la opción de no reconocer la limitación del yo (III 119). El pecado original es pecado de deshonestidad intelectual. Todo pensamiento humano,

²²V 318, V 320.

²³Cf. WE 311, WE 359, WE 377.

²⁴WE 393, WE 307s, WE 413s, WE 374, WE 356s.

²⁵III 124; V 306.

²⁶III 111; V 306; V 318.

toda reflexión teológica, está representado en la pregunta falaz de la serpiente que lleva al consentimiento de Adán (SF 62s).

4). La teología no es doctrina humana

a) . *Formulaciones y realidad de la fe*

(1). A la reflexión sólo se presentan frases, palabras del recuerdo del acontecimiento de la Revelación. La persona de Cristo viva es accesible al oyente donde las palabras y las frases, la doctrina recta, son proclamadas como testimonio de Cristo. Sólo después de la Revelación tiene sentido hablar de teología como doctrina. La teología está, como ciencia y saber, entre la persona real de Cristo tal como ha sido proclamada en la comunidad y tal como ha de ser expuesta rectamente según ha sido asumido en la Iglesia²⁷.

Pero la doctrina, como en otros contextos dice Bonhoeffer refiriéndose a la experiencia y a la institución, es un intento de sistematizar, de acaparar a Dios, de entender su Revelación en conceptos de "ser"²⁸.

En la "Cristología" Bonhoeffer distingue entre teología crítica o negativa por la que los concilios establecen lo que no hay que decir de Cristo y teología positiva, sometida a la negativa, por la que permanentemente los teólogos individuales van haciendo progresar la teología y que se verifica en la predicación y los sacramentos (III 206).

Bonhoeffer recomienda al estudiante de teología que se prepare con el estudio a discernir los espíritus en la Iglesia de Cristo:

"Tiene que aprender en la Sagrada Escritura y en la Confesiones de la Reforma lo que es la doctrina verdadera y pura del Evangelio de Cristo y lo que es doctrina humana, ley humana, falsa doctrina e idolatría"... "Estando la Iglesia a la que sirve en status confessionis tiene que saber que el Evangelio es tergiversado en falsa doctrina y tiene que distinguir con mirada certera que detrás de las palabras viejas se ocultan nuevos y extraños contenidos y así lo ha de proclamar abiertamente en su lugar. Pero como estudiante de teología no puede sino preguntar por el verdadero Evangelio siempre con mayor atención, objetividad, veracidad"... "En tales tiempos tiene que saber que ha de servir a su Iglesia y a la objetividad de la teología exclusivamente con la pura verdad y en modo alguno con elucubraciones tácticas"...

"Finalmente tiene que saber como auténtico teólogo que allí donde su conocimiento de la verdad y de la pureza del Evangelio de Jesucristo le separa de la falsa doctrina, allí está compartiendo la culpa en oración o vicariamente junto a los equivocados y extraviados y que vive no de discutir y saber más sino sólo del perdón.

En tales tiempos de desconcierto tiene que comenzar de nuevo, volver a las fuentes, a la Biblia auténtica, al auténtico Lutero. Tiene que hacerse cada vez menos miedoso y más satisfecho como teólogo. Aletheúontes dèénagápe (Ef 4, 15)" (III 246s).

Bonhoeffer dice que se exige esta sinceridad previa e incondicional al estudiante de teología y que se le invita, si careciera de ella, a dejar los estudios de teología **"mejor hoy que mañana"** (III 243-247).

²⁷AS 109, AS 113.

²⁸AS 82; Cf. SC 190.

(2). Cuando Bonhoeffer dice que la función de la teología consiste en ofrecer un **"lenguaje correcto"** sobre Dios, lo que afirma es la "rectitud" de la Palabra de Dios y como servicio eclesial posterior; no se refiere a la condición de lenguaje fijado, de doctrina de fe que permitiera un acceso al mismo Dios (V 219, V 222).

El lenguaje de la Biblia no deja de ser lenguaje de los hombres, quienes **no pueden hablar de Dios sino en imágenes dependientes del "mundo mágico"** en que fraguó el lenguaje bíblico, dice Bonhoeffer en "SF". Pero aún este lenguaje de imágenes expresa algo de parte de Dios y en el pasaje concreto de la tentación primera revela precisamente lo atrevido del hombre que con un principio, una idea, un saber, quiere juzgar sobre la Palabra **de Dios; muestra lo engañoso y engañador del hombre que recurre a hablar "sobre Dios"** con la pretensión de evitar la interpelación concreta de Dios²⁹.

(3). Esta insinceridad teológica, es la misma que la del joven que adula dolosamente a Jesús como "buen maestro" y pretende enzarzarse en discusiones magisteriales dilatorias del seguimiento (N 44s), para intentar pasar la moneda fácil de la doctrina como idea, principio, sistema, con la pretensión de granjearse la gracia a bajo precio³⁰. Las afirmaciones doctrinales dogmáticas más bien separan de Jesús. Es el testimonio y el seguimiento presto lo que ponen en contacto con Jesús³¹. El intento de fijar a Jesucristo, a Dios, la Revelación en expresiones doctrinales sistematizadas es tachado por Bonhoeffer en "Seguimiento" como religión, ética, fanatismo, insinceridad intelectual para eludir el compromiso efectivo.

(4). En la experiencia americana de 1931 Bonhoeffer denuncia el abuso de la doctrina, **"la más burda ortodoxia"** de los fundamentalistas; el abuso sobre la doctrina, **"individualismo"**, y el desprecio de la doctrina, del dogma y de la teología ("social gospel") (I 99, 108s). En la corta visita de 1939 Bonhoeffer cree notar un cambio positivo al respecto representado por R.Niebuhr que busca el camino recto entre la neoortodoxia y el liberalismo (I 349-352).

(5). El escándalo teológico provocado en 1936 por el artículo sobre la comunión eclesial (II 218-241), es debido en buena medida a la función que asigna Bonhoeffer a la teología y la doctrina frente a la Confesión en la controversia eclesial. Corresponde a la diferente posición de una Iglesia de Confesión frente a una Iglesia de Reich.

Bonhoeffer considera la posibilidad de una adhesión básica fundamental respecto de la Confesión y al mismo tiempo una discrepancia en puntos doctrinales. La teología no hace sino suministrar interiormente las armas con que va a combatir la Confesión hacia afuera. Otra cosa sería legalismo y ortodoxia. No es la teología como frases teóricas, doctrina, lo que forma las iglesias, a lo sumo formará escuelas.

La decisión concreta establece la distinción entre iglesia anticristiana, o simplemente otra Iglesia. Tal es la situación después de los Sínodos iniciados en 1934 en Barmen. La Iglesia Confesante está contra la Iglesia del Reich y está junto a la Iglesia Reformada y las iglesias del Ecumenismo. El concepto de doctrina es secundario para la comunión eclesial pues la ortodoxia confesional llevaría a discrepar de los Reformados y a unirse a los Cristianos Alemanes.

(6). El lema **"extra ecclesiam nulla salus"** no es según se explica Bonhoeffer, ni ortodoxia ni fanatismo ni una norma ética ni una frase teórica; no es ni recta doctrina ni obra

²⁹SF 56, SF 79, SF 81.

³⁰N 13, N 24, N 28, N 30, N 33.

³¹N 200, N 220; Cf.N 8, N 162, N 174, N 184.

buena; no es una premisa piadosa que permita decidir sobre salvados y condenados. Es ni más ni menos que la Confesión de fe en la Palabra y en el Sacramento rectamente administrados (III 217-241).

Pero a esta expresión recogida por Bonhoeffer en buena hora, se le acusa de lo que ella denuncia: falsa doctrina, acción mala y ministerio ilegítimo. Bonhoeffer responde a los ataques con una serie de preguntas con las que se opone a considerar las formulaciones de fe como principios inmutables incluso como norma interpretadora de la Escritura. Los principios doctrinales fijados, dice Bonhoeffer invocando a Lutero, van contra el amor y la proclamación auténtica del Evangelio (II 260ss).

(7). Contra la acusación hecha al Sínodo de Oeynhausen de ser falsa doctrina por rechazar el auténtico ministerio, Bonhoeffer presenta testimonios de la Sagrada Escritura contra el ministerio ilegítimo que se basa en la doctrina falsa: se aleja de la doctrina pura el ministerio que se somete a injerencias tácticas externas a la Iglesia porque la Iglesia está ligada a la Palabra de Dios y está llamada a decidir sola en su doctrina y su ministerio. Ambas cosas van unidas y no hay que soportar una autoridad eclesial que difunde la falsa doctrina. En ello consiste el Credo común luterano y reformado acordado desde Barmen, y en ello se apoya Bonhoeffer para condenar los "Acuerdos Eclesiales" como falsa doctrina, falso ministerio, falsa Iglesia (II 264s).

Bonhoeffer describe la íntima cohesión entre doctrina y ministerio, especialmente en "**Poder de las llaves y disciplina comunitaria**" (III 380s), donde comentando a Timoteo se muestra hasta la intransigencia celoso de la recta doctrina recalcando la identificación del hereje con el anticristo que debe de ser rechazado, excluido contundentemente de la comunidad. Pero por doctrina no entiende Bonhoeffer aquí un conjunto sistemático de proposiciones sobre la fe, sino lo esencial de la fe: el Cristo único e indivisible contra el que no deben de atentar las distintas formas de proclamación que, además de evitables, son secundarias.

(8). Esta función asignada a la teología en el Ecumenismo y en la disciplina eclesial no es un táctica coyuntural de la política eclesial. En la carta de noviembre de 1940 Bonhoeffer da cuenta a Bethge de una conversación con Staemmler y con von Rad sobre la cuestión "catholica": luteranos y reformados se han unido de modo no teológico. Y con la Iglesia **Católica Bonhoeffer sospecha y desea que llegue a pasar lo mismo: "Cristo es más importante que nuestros pensamientos sobre él y su presencia"** (II 380). La realidad de la presencia de Cristo es anterior a la doctrina sobre Cristo.

"Las iglesias no se unen primariamente por la teología sino a través de la decisión de fe ¡en el sentido que hemos dicho! Claro que es una frase peligrosísima. Da para todo. Pero en la práctica ¿no hemos obrado según ella en la Iglesia Confesante? Naturalmente entonces la dirección se veía aún más clara. Seguro que no va a suceder mañana o pasado, pero quiero mantener la mirada atenta en tal dirección" (II 381).

Por entonces Bonhoeffer lamenta el descrédito y desprecio de la teología en la comunidad precisamente por un mal enfoque de la teología misma y por una falsa utilización que de ella hace la comunidad. Buena parte de los prejuicios que enumera Bonhoeffer son de carácter doctrinal: intelectualista en lugar de intelectual, ortodoxa en lugar de creyente, científica en lugar de asequible, sectaria en lugar de comprensiva de toda la verdad. Bonhoeffer reafirma la necesidad de una teología auténtica que sirva a la comunidad llevándola a un conocimiento maduro y claro de la Palabra de Dios, para que pueda denunciar la falsificación e impureza debida a pensamientos y opiniones humanas (III 421-425).

b) . *La doctrina pura no es pura doctrina*

(1). La palabra escrita, enseñada o proclamada tiene sus virtualidades y sus límites, es indispensable y es precaria, pero por la palabra se hace presente la Revelación:

"Como función de la comunidad, la predicación lleva la promesa de que allí donde el predicador dice 'las palabras' y 'frases' rectamente (¡doctrina pura! 'recte docetur'), es testimoniada la persona viva de Cristo y se hace accesible al oyente. Ahora bien, ¿cómo puede el predicador hablar 'rectamente' si tan sólo puede decir 'frases'?" (AS 108; AS 88).

El diálogo ecuménico enseñó pronto a Bonhoeffer que esa "rectitud" descartaba el relativismo, recuperaba el concepto de herejía, pero tampoco permitía el absolutismo teológico:

"Cada uno expone la Palabra de Dios en su palabra de hombre, en doctrina, y se deja interpelar humildemente como hombre con palabras de hombre y conceptos de hombre; atiende a su crítica, en esa crítica recíprocamente instructiva se atiende a la gracia viva de Dios" (I 179).

Esa rectitud y esa flexibilidad son humildad sincera. No son postura más o menos táctica de los dialogantes sino exigencia de las condiciones de la palabra fijada, de la doctrina como doctrina pura.

(2). Después de afirmar que la palabra hace la comunidad, Bonhoeffer en "SC" recalca la distinción de palabra y doctrina pura para denunciar el error de identificar doctrina pura y congregatio sanctorum³², y así poder decir que lo esencial no es la doctrina pura sino la communio sanctorum. También denuncia Bonhoeffer la reducción del Cristianismo a pura doctrina en el racionalismo - nomismo de Harnack asumible por el pensamiento católico, ortodoxo y liberal, según Bonhoeffer, al no conceder la posibilidad de llegar a verdades esenciales a partir de la historia y sí a interpretar la historia según la propia teología haciendo del Cristianismo **una verdad intemporal, "una doctrina que puede funcionar sin que entre necesariamente Dios"** ³³.

Precisamente todo lo contrario de la idea cristiana de Dios tal como la había expuesto Bonhoeffer para "The Journal of Religion" en 1932:

"La diferencia capital entre la llamada Revelación en el ámbito de las ideas y la Revelación 'irrepetible', está en que a lo largo de los tiempos el hombre siempre hallará una nueva idea que incorporar a su sistema doctrinal, pero la Revelación en un hecho histórico irrepetible, en una persona, es un provocación permanente que no se deja sistematizar" (III 105).

Esa persona, Cristo, es Logos pero no doctrina:

"Contra el intento de limitar a Cristo a la doctrina, de volatilizarlo en la verdad genérica, la Iglesia resalta la configuración sacramental de Cristo. El no es sólo doctrina ni idea sino naturaleza e historia" ³⁴.

³²SC 206s, Cf.IV 273.

³³V 178, V 201.

³⁴III 188, III 193.

El primero de los tres elementos considerados como esenciales en todo **discurso, según Agustín-Cicerón, no es definitorio en la predicación: "En el Evangelio hay doctrina, pero el Evangelio no es doctrina. Es Revelación y obra de Dios (IV 273).**

Bonhoeffer resalta la consideración real y no doctrinal de Dios, Cristo, Iglesia, Revelación. La desconsideración se reduce a una doctrina verbalista, formulista, dogmática, ortodoxia, pietista, religiosa, pero lo que es "la doctrina pura", la didaché apostólica (Hech 2, 42), toma en cambio contextura real, casi física, corpórea, personificada y activa como mediación efectiva que es entre dos términos bien reales: los hechos y los oyentes³⁵.

"La predicación del apóstol es testimonio del hecho corpóreo de la Revelación de Dios en Jesucristo" (N 221).

(3). La justificación de la doctrina pura, de la teología, la realiza la predicación. Esta es la forma de la palabra por la que Cristo llama a la decisión. Confiaba Bonhoeffer hasta 1932 en que la pureza de doctrina encomendada a Lutero por Dios era la garantía exclusiva de la fe y de toda obra realizada³⁶.

(4). Con esa convicción entró en la lucha eclesial. Decía B. sobre la identificación de la verdadera Iglesia en la primera redacción **de la Confesión de Bethel cuyos artículos se inician con la expresión "La Iglesia enseña" y concluyen "Rechazamos la falsa doctrina":**

"Las únicas señales son la pureza de la doctrina del Evangelio y la recta administración de los sacramentos, no la situación religiosa o moral de sus miembros" (II 110).

Y también:

"La Sagrada Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento es la única fuente y norma de la doctrina de la Iglesia" (II 91).

A los cuatro meses, en Bradford Bonhoeffer se expresa en parecidos términos: los ministros evangélicos alemanes en Inglaterra expresan su preocupación ante la declaración del obispo del Reich el 14.11.33, recalcan la exclusividad de la doctrina de la gracia en Jesucristo, la doctrina de la Iglesia en Palabra y Sacramento, previenen de los ataques a la sustancia de la fe evangélica y concitan a la unidad y a la pureza de la Iglesia (II 147).

(5). Los dos ámbitos en que se desarrolla la actividad y el pensamiento de Bonhoeffer como son el Ecumenismo y la lucha por la Iglesia ponen a prueba la coherencia de su opción en el punto sobre la doctrina. En el Ecumenismo la doctrina separa cuando lo que pretende es llegar a la unidad. En la lucha eclesial la doctrina globalmente es la misma. El concepto clave es el de "Confesión", que no es formulación teológica, ni siquiera un compendio representativo de las verdades fundamentales, sino que es más bien una decisión eclesial que se centra en la proclamación de unos puntos concretos de la fe.

La proclamación de esa selección intencionada de doctrina define la comunión eclesial. Habiendo disenso en un punto de los determinados, queda rota la unidad y precisamente no por ser formulación teológica, dogmática, doctrinal, ortodoxa, legalista, sino por ser un acto de una resolución eclesial como decisión de fe.

c. Doctrina y acción.

El tema de "la gracia cara" en "Seguimiento" acentúa la primacía de las obras sobre la doctrina:

³⁵Cf. III 330-334, N 209.

³⁶V 347; Cf. AS 112s.

"gracia barata es la gracia como doctrina, principio, sistema; perdón de los pecados como verdad común, amor de Dios como idea cristiana de Dios" (N 13).

Por el contrario el tema del control doctrinal acentúa la primacía de la doctrina sobre el comportamiento en cuestión de disciplina eclesial³⁷. En la "Esencia de la Iglesia" y en la Confesión de Bethel expresamente se toma como indicio fundamental de la eclesialidad, pertenencia o excomunión y herejía, la doctrina pura más que la conducta o moral de los miembros³⁸.

Comentando las cartas a Timoteo los años 1936/38, Bonhoeffer se deja llevar intencionadamente por la ambigüedad del término doctrina y resalta así la doble función encomendada a Timoteo: proteger a la Iglesia de quienes aparentan verdad y "dicen mentiras".

(1). La totalidad de la verdad de la fe, la fides quae creditur, es la premisa de lo que sigue. No es posponer la vida a la enseñanza, sino confirmar a Timoteo en la enseñanza que aprendió y en la que permanece.

(2). Pablo, dice Bonhoeffer, relaciona fe y buena conciencia:

"Quien no quiere obedecer y da libre curso a su pecado, ya no puede creer, pues rompe voluntariamente la comunión con Dios. La fe se convierte en palabra vacía, en autojustificación" ³⁹.

En el estudio sobre el poder de las llaves y la disciplina eclesial Bonhoeffer vuelve servirse de las cartas a Timoteo: el ministro de la enseñanza debe atender permanentemente a la doctrina recta y a su conducta ejemplar, sin separar enseñanza y conducta. Pero la descalificación del hereje se hace en base a la desviación doctrinal:

"'Quien no permanece en la enseñanza de Cristo no tiene ningún Dios'. Al falso maestro se le ha de negar la convivencia y el saludo (2 Jn 10). En el falso maestro está el Anticristo. Se denomina Anticristo no al pecador por su comportamiento, sino únicamente al falso maestro. Sólo para él rige el anatema de Gal 1, 9" (III 380s).

En el año en que escribe esto Bonhoeffer, 1938, el criterio casi exclusivo de discernimiento de rectitud es la doctrina-palabra-escritura y no la decisión-actitud-comportamiento. Si el camino emprendido en 1932 ha sido recto es porque ha partido de la verdad, porque consiste en "hacer la verdad" (Jn 3, 21), poniendo el acento totalmente en la verdad (II 324; II 341).

d. Doctrina y comunidad

(1). En los diez años de labor teológica de Bonhoeffer se da un cambio progresivo en la consideración de la función eclesial de la doctrina.

En "SC" se enuncia como resignadamente la necesidad de una expresión doctrinal en bien de la unidad comunitaria, pero se advierte con énfasis del error de identificar la pura doctrina con la *communio sanctorum*⁴⁰.

³⁷N 269, Cf. III 379.

³⁸V 260, V 271s; II 91, II 210.

³⁹IV 363; Cf. IV 344, IV 347, IV 352, IV 360.

⁴⁰SC 146s, SC 206s.

En los primeros temas sobre el "**Seguimiento**", 1932, Bonhoeffer denuncia la identificación de Iglesia poseedora de la gracia con Iglesia justificada⁴¹, y en "**La esencia de la Iglesia**" lamenta la pérdida del concepto de herejía y recomienda la debida atención a la pureza de doctrina⁴².

En la "Cristología", se previene contra la identificación de Logos y doctrina (III 180), pero se echa de menos la autoridad y disciplina doctrinal en la Iglesia (III 206). El casus belli de la lucha eclesial es la falsificación de la verdad de la doctrina del Evangelio puro de Jesucristo⁴³, la exclusividad de la doctrina de la gracia en Jesucristo, como dice el manifiesto de Bradford, de 1933 (II 147).

(2). La autoridad eclesial se gana con sus decisiones concretas, y el caso de no darse éstas, sufren el magisterio y la autoridad eclesial (Cf. I 63).

Lo "luterano", dice Bonhoeffer, es considerar la doctrina pura como el criterio para discernir la autoridad y no al revés. Lutero puede y tiene que ver en el Papa al Anticristo como enemigo de la pura doctrina. Pura doctrina que Dios concedió al mismo Lutero (V 347). Esta convicción de la libertad e independencia del individuo frente a otra autoridad y más si hay injerencia extraeclesial, lleva a Bonhoeffer en febrero de 1932 a instar a la Facultad de Teología como representante de la Iglesia a que confirme o no la doctrina de G.Dehn, pero salvando el que el teólogo, como profesor de teología evangélica, como doctor de la Iglesia, sea considerado responsable él mismo de la verdad evangélica, libre de obligaciones extraeclesiales respecto a la pura doctrina (VI 204s).

Pero esto era un hecho testimonial. En la teología eclesial de Bonhoeffer no hay reconocimiento efectivo de un estamento eclesial con verdadera autoridad eclesial, menos doctrinal, si no está basado en la Escritura, en la Confesión. Esto se ve en los temas sobre la configuración empírica de la Iglesia en "**SC**" (SC 153-212), sobre la comunidad visible en "**N**" (N 220-245), y en la conferencia de 1937 sobre el poder de las llaves y la disciplina comunitaria (III 379).

Esto es lo que permite y obliga a Bonhoeffer a desconocer y combatir una autoridad eclesial efectiva y concreta, histórica. La autoridad no son las personas, ni las instituciones, sino la doctrina que juzga a la misma autoridad y que permite a otros individuos invocar para sí la doctrina pura y declarar a los maestros como falsos⁴⁴.

Es precisamente en el Ecumenismo donde primero cree Bonhoeffer hallar la instancia reguladora de la verdad. Escribe a Henriad (2.1.34), secretario general de la Federación Mundial, proponiéndole que la camarilla de teólogos del obispo del Reich L.Müller sea sometida a un proceso doctrinal para cortar la fuente del veneno, su Cristianismo herético, la ideología "cristiano-alemana" (VI 348).

Bonhoeffer, y la Iglesia Confesante, se halla en la necesidad de apelar a una autoridad eclesial en lo doctrinal, organizativo y ministerial **precisamente contra la autoridad institucionalizada. Este es el debate del escrito: "¿Falsa doctrina en la Iglesia Confesante?"** (II 264-275).

⁴¹N 13, N 24, N 30, N 33, N 58.

⁴²V 269, V 269-272; Cf. III 206.

⁴³II 189, II 200.

⁴⁴Cf. aplicado al Ecumenismo: II 110, I 247.

"La autoridad eclesial que está bajo la Escritura y la Confesión precisa ser obedecida y es la única que por eso está llamada a juzgar y decidir en cuestiones de doctrina y de orden. Tomar este principio de modo 'legalista' es 'reformado', tomarlo de modo libre con tal de que no contradiga la Palabra de Dios es 'luterano'. Orden como medio y no como fin.

La comunidad es libre para estructurarse su orden en bien de la predicación pero cuando es atacada de fuera aún el orden es Confesión.

La Iglesia es un todo de doctrina y acción, de Confesión, culto, orden y legislación. Como función de la autoridad eclesial el ministerio del magisterio incluye el del orden: formación, prueba y ordenación de teólogos. Sólo enseñan los llamados rectamente y aún de éstos, sólo se deben de seguir si no yerran. No hay que soportar a una autoridad eclesial que difunde el error. Los falsos doctores no pueden anunciar la doctrina recta"

⁴⁵.

(3). Ortodoxia. El concepto "ortodoxia" es positivo para Bonhoeffer sólo aplicado a la "antigua ortodoxia", según dice en la Cristología (III 223). O según dice en la conferencia para la Olimpiada sobre "la vida interna de la Iglesia":

"Un siglo después, recién terminada la Guerra de los Treinta Años, se reaviva en la Iglesia en medio de las conmociones de entonces la cuestión de la verdad del Evangelio. Es el tiempo de la ortodoxia tan poco comprendido por algunos. Tenemos la verdad y lo tenemos todo, en ella está Dios, eso es lo que importa. La ortodoxia es una señal para nosotros: la cuestión de la verdad decide todo" (IV 386).

Pero en todos los demás lugares, la ortodoxia es uno de los aspectos negativos de la teología.

La ortodoxia bíblica se aferra a la inspiración verbal de la Escritura y así pretende fijar la Revelación como institución, tal como sucede en el catolicismo, dice Bonhoeffer⁴⁶.

La ortodoxia teológica contemporánea entusiasma todavía menos a Bonhoeffer, que denuncia **"la más crasa ortodoxia"** en la Southern Baptist Church y **para quien los pastores de las iglesias alemanas en USA son "inaguantables por su exclusiva ortodoxia"**⁴⁷. La ortodoxia teológica no escapa de la ambivalencia de toda la existencia creyente porque atenerse a la doctrina pura para lograr la continuidad no tiene nada que ver con la permanencia en la fe (V 351).

Otro cargo imputable a la ortodoxia es separar hecho y Palabra, dando así a la Iglesia una forma religiosa (III 331). Y otra acusación más, el identificar teología recta y fe recta, hacer de la predicación pura enseñanza y de la fe una suma de frases correctas (III 422).

La ortodoxia por un lado y el liberalismo por otro, forman los dos escollos que trata de salvar, dice Bonhoeffer, la Iglesia Confesante. Algo que tanto a los ortodoxos como los sin Confesión les parecerá incomprensible y contradictorio. Al ortodoxo no le parece posible usar de diversos modos las frases de la Confesión. No comprende la apertura de los luteranos de la Iglesia Confesante frente a los reformados o al Ecumenismo. El que no tiene Confesión, como

⁴⁵II 268, II 270-275.

⁴⁶AS 83, Cf. III 298.

⁴⁷I 98, I 100.

la mayoría de los pastores tocados de pietismo o la teología liberal, no comprenden, por el contrario, la intransigencia en la aplicación del concepto de doctrina con los "Cristianos Alemanes".

Una de las "preguntas" de la controversia eclesial de 1936 dice así:

"¿Está dispuesta la Iglesia Confesante a consentir que una falsa ortodoxia luterana le tache de fanatismo como ha tenido que escuchar todo el que ponga la Escritura sobre las Confesiones?" (II 261).

(4). El término "dogmática" no es nada positivo tampoco para Bonhoeffer quien de joven, en el diálogo con el seminarista romano habla de "**dogmática católica**" sin precisar cuál de los conceptos descalifica más. Bonhoeffer señala la terrible diferencia que existe entre confesión y dogmática de la confesión, entre Iglesia e Iglesia de la dogmática (VI 72s).

En la introducción de "SC", "dogmática" es el ámbito positivo donde Bonhoeffer quiere situar su estudio sobre la Iglesia pretendiendo sentar así la base real de toda la dogmática⁴⁸. Y es en el estudio sobre la esencia de la Iglesia donde Bonhoeffer sitúa el dogma como verdad hallada y teología configurada, entre la teología y el concilio (V 269). En "AS" el tema concilio no había aparecido y el dogma se le sitúa como juez de la validez de una teología (teología como memoria de la Iglesia, ayuda a la formación de los dogmas), y como medio que es y no fin, juzgado por la predicación del Cristo vivo⁴⁹. Para expresar el giro positivo que de 1931 a 1939 ha dado la teología americana Bonhoeffer habla de la pérdida de interés por el "social gospel" y "**el auténtico "interés dogmático que se ha despertado"** por la teología alemana e inglesa (I 350).

En estas mismas fechas de 1940 en el estudio sobre la Eucaristía Bonhoeffer centra su pensamiento luterano sobre la dogmática: hay un fariseísmo dogmático, pero también se da un fariseísmo antidogmático. La Iglesia luterana camina entre ambos. Ha pensado donde tenía que pensar y se ha atenido estrechamente a los límites del pensamiento. Lo admita el entendimiento o no, y aunque se escandalice el mundo, a la Palabra de Dios no le importa, pues no necesita de nuestra anuencia (III 394).

Es la "resistencia y sumisión" de la dogmática.

(5). Herejía

(a). En 1925 Bonhoeffer no hacía más que recoger la apreciación de Lutero: herejía, junto con la tiranía, no es sino una tentación que amenaza a la Iglesia, pero no es peligrosa y además es superable. La tentación peligrosa es la que viene de aquellos que hartos de la Palabra de Dios la ridiculizan y desprecian diciendo: nullus est deus (V 87).

En "SC" Bonhoeffer habla de excomunión, pero con finalidad integradora:

"La comunión eclesial por su esencia no conoce exclusión alguna. Si se diera excomunión (1) evangélica no sería exclusión de la comunión sino separación temporal de determinadas acciones comunitarias" (SC 196).

En la nota a pie de página Bonhoeffer expone la progresiva condescendencia en la práctica eclesial: Pablo, 1Cor 5, excomulga para que se salve el alma el día final. Para Calvino podía ser señal de pertenencia a la Iglesia la frecuencia de sacramentos y las buenas costumbres. Pero en

⁴⁸SC 14, SC 90.

⁴⁹AS 109, AS 115.

nuestros días carece de sentido la excomunión. El iudicium caritatis habría que ampliarlo hasta abarcar a todos cuantos no han renunciado conscientemente a la Iglesia (SC 196s).

(b). Es ya en 1932 cuando resuena como un auténtico desafío, presagio de dura lucha:

"'Extra ecclesiam nulla salus' ¡Algo muy protestante!..." "La Iglesia se da por la Palabra y la Palabra se da por la Iglesia"..."Sólo Dios conoce a los creyentes, la fe es invisible, pero la comunidad como tal es visible porque la Palabra es audible" (V 256).

Al hablar de las notas de la Iglesia Bonhoeffer enuncia positivamente su mundanidad proponiendo la huida del secularismo, así como de todo sectarismo perfeccionista, pero con notable énfasis habla también de su cristiandad animando a la Iglesia a que pierda el miedo al mundo y a que restablezca la excomunión, **"los límites de una adecuada espera han sido rebasados con creces"** (V 271), a que se luche duramente contra la herejía doctrinal y a que **no se subestime este concepto "como se está haciendo en el Ecumenismo"** (V 271s). Se ha perdido este concepto, **"una pérdida sustancial grande"**, y por eso ya no se dan auténticos concilios (V 269). Como dice en otro lugar: **"la pérdida de este concepto menoscaba enormemente lo esencial de la Confesión"**⁵⁰. Y en la "Cristología": **"Hoy se ha perdido el concepto de herejía por no haber ya autoridad doctrinal. Es un terrible fallo"** (III 206).

Consecuentemente, en cuanto se plantea la "cuestión judía" Bonhoeffer vislumbra la posibilidad de un cisma tolerable, la separación de la Iglesia de aquellos que no consentían a cristianos judíos y pretendían la unidad de raza de los miembros. La primera división en la Iglesia de Cristo se presentó por proponer que una ley fuera premisa para escuchar la llamada de Dios (II 51s). Así como el concilio de los apóstoles buscó la solución, así propone en seguida Bonhoeffer que sea en un concilio evangélico donde se decida sobre la unidad o el cisma de la Iglesia. Bonhoeffer advierte dolorosamente ("las palabras del profesor Bonhoeffer impresionaron profundísimamente a los congregados" en el Auditorium Maximum de la Universidad de Berlín el lunes 19 de junio de 1933, según dice la crónica):

"La Iglesia da gracias a Dios porque le ha llegado la hora de la Confesión, pero tiene que advertir que el don más preciado de Dios a su Iglesia es la paz" (II 55).

Bonhoeffer busca en el Ecumenismo refrendo para **"la exclusión de la minoría de la Iglesia del Reich"** (II 138), y por eso se alegra cuando cree que por fin en el Ecumenismo se deja el frente táctico-práctico por el del planteamiento teológico sobre doctrina y error (I 247). En 1936 puede invocar **los Sínodos de Barmen y Dahlem para proclamar: "Los ministros Cristiano-Alemanes se han separado de la Iglesia"..."la autoridad eclesial se ha convertido en herética"** (II 236). Y dice "autoridad" porque:

"Con la predicación de la pura doctrina del Evangelio en la Iglesia siempre fueron excluidos de la Iglesia la falsa doctrina y los falsos doctores, no las comunidades" (II 243).

Aunque en 1938 invocando también a Dahlem, al repetir que **"la obediencia a la autoridad eclesial herética es desobediencia a Cristo"** Bonhoeffer quiere dejar claro que la división la provoca la misma doctrina y predicación y que el juicio definitivo corresponde a Dios⁵¹. Lo que no impide, sino que más bien obliga a que la Iglesia declare con humildad y entereza:

⁵⁰I 180, I 126.

⁵¹II 243, Cf.N 264s.

"Extra ecclesiam nulla salus. La cuestión de la comunión eclesial es la de la comunión en la salvación. Los límites de la Iglesia son los límites de la salvación. Quien conscientemente se aparta de la Iglesia Confesante en Alemania se separa de la salvación".

"La lucha de la Iglesia Confesante es la lucha por la salvación" (II 238s).

Una lucha que, como todas, tiene aspectos crueles. Hay que separarse del hereje, negarle incluso el saludo, la hospitalidad (2 Jn 10):

"Si uno se manifiesta como falso doctor ha de ser advertido 'una y otra vez'. Si no hace caso se ha de cortar la comunión con una persona hereje (Tit 3, 10; 1 Tim 6, 4s) porque seduce a la comunidad (2 Tim 3, 6s)" (III 380).

En "Seguimiento", redactado por la misma fecha que el precedente trabajo sobre el poder de las llaves y la disciplina eclesial, Bonhoeffer recurre igualmente a la acumulación de anatemas "paulinos" contra el hereje pecador. La comunidad ha de tener la fuerza para separarse drásticamente de él:

"Si se declara falsa doctrina es necesaria la separación" ⁵².

Separación terapéutica, es verdad, y dolorosa, pero obligada, contra esos doctores de la ley que quieren proponer una ley humana que sustituya la gracia divina:

"La mención del nombre del caído es singular. ¡La primera apostasía desde Cristo al anticristianismo consecuencia del desprecio de la buena conciencia! Da qué pensar. La expulsión tiene sentido pedagógico. Separado de la comunión en bien de la comunión" (IV 364).

El 19 de junio de 1939 escribía Bonhoeffer unas notas en el diario de su viaje a América:

"Principales problemas de la teología continental: doctrina y herejía" (I 302s).

5). Reflexiones sobre teología y doctrina

a). En relación a la situación vital de Bonhoeffer. Parece haberle caído el destino de ser atraído y repelido sucesivamente entre la ortodoxia y la heterodoxia, la doctrina y la vida, obligado a ambas cosas y abominando de ambas. Buscando siempre "la doctrina auténtica", el Ecumenismo, en el que se desarrolla buena parte del pensamiento de Bonhoeffer, le lleva a relegar la doctrina, que es lo que separa, y a pretender una doctrina que es lo que une. Y al contrario, la lucha por la Iglesia desde la Confesión, es una disputa por la doctrina auténtica sobre una misma doctrina, le lleva a denunciar la doctrina para separarse y a fijar la doctrina pura para fundamentarse ("**restauración conservadora**" por parte de la Iglesia Confesante (WE 359), con la dificultad que entrañaba establecer un magisterio sin magisterio (Cf. III 380).

b). En relación a sinceridad. Bonhoeffer habla contra la utilización de la doctrina para eludir el seguimiento (N 44s). Al estudiante de teología le invita a aplicar la veracidad y la objetividad en la búsqueda y presentación de la verdadera doctrina⁵³. Tanto invocando la ortodoxia como la heterodoxia, en el Ecumenismo o en la lucha eclesial, recomienda la sinceridad (III 421).

⁵²N 226, N 264s.

⁵³III 246; Cf. V 219.

En Bonhoeffer vemos que hay un criterio que está más allá de la contraposición doctrina-no doctrina. Algo que le lleva a superar la doctrina con la doctrina y la herejía con la herejía, así como a poner la doctrina contra la herejía y la herejía contra la doctrina. Y no es arbitrariedad.

"Confesión" supone precisamente dejar de lado la doctrina para atender a un elemento de la doctrina. La lucha por la Iglesia llevó a Bonhoeffer a la Confesión, que exigiría doctrina pura, y ésta, a su vez, autoridad y disciplina eclesial. ¿Quién dice dónde hay más autenticidad, supuesto no sólo que nadie la tenga toda, sino que quien debiera tenerla efectivamente está en la inautenticidad, y además en un punto esencial? El acierto en la interpretación no puede decidir. **"La sinceridad del camino emprendido"**, como dice alguna vez Bonhoeffer, no es garantía de verdad. Y la verdad no es garantía de éxito. Ni el éxito refrendo de verdad o veracidad. Pero la realidad exige, la decisión urge y es necesaria. ¿Hasta qué punto es válido el recurso a la doctrina?

c). Ese y otros interrogantes surge en las cartas teológicas, que parecen el intento imposible de llegar a la Confesión más allá de la doctrina, más allá de la teología, e incluso de la Confesión. En las cartas teológicas no hay excomunión ni heterodoxia ni herejía a no ser la insinceridad en la vivencia y expresión de la fe. Pero hay una búsqueda desesperada de una auténtica doctrina.

La calificación en el esquema de trabajo teológico en Tegel del problema del **"Apostolikum"**, del qué tengo que creer, de las controversias confesionales como **cuestiones "falsas"** y **"anticuadas"** y de la invocación a **"la fe de de la Iglesia"** como evasiva y falta de sinceridad para plantearse lo que uno cree realmente (WE (415), muestra que todas estas disquisiciones sobre la doctrina las da por superadas en las cartas teológicas. Más teniendo en cuenta la denuncia como ley-peritomé tanto del positivismo de la Revelación, que incluye más y menos que la teología positiva de que habla en la **"Cristología"** (III 126), como de los **"conceptos mitológicos"**, que comprende todos los conceptos de la teología⁵⁴. En la irreligiosidad no vale la doctrina, como tampoco en la secularización, ni en la autonomía del hombre⁵⁵. Ni la restauración conservadora de la Iglesia Confesante (WE 359) ni el reduccionismo de Bultmann (WE 360) ofrecen salida, según Bonhoeffer, que propone preservar la fe cristiana con una gradación de los misterios (la doctrina del arcano, o con un silencio provisional al menos⁵⁶.

La constante descalificación de la doctrina en beneficio de la realidad de la fe, la persona de Jesucristo que **"no se deja sistematizar"**⁵⁷, el rechazo de una doctrina vacía de Dios (III 105), prepara la actitud de las cartas teológicas. En este caso sinceridad es también honradez ética, activa, como se ve en los comentarios a Timoteo (IV 358-IV 384).

La búsqueda del contenido nuevo detrás de las viejas palabras (III 246), palabras humanas, **"frases"** tan sólo (I 179), lenguaje simbólico, también el lenguaje de la Biblia (SF 56) está en relación a la desmitologización de las cartas teológicas⁵⁸.

⁵⁴WE 312, 360; Cf. WE 306, WE 359, WE 311, WE 313.

⁵⁵WE 306s, WE 356, WE 374.

⁵⁶WE 306, WE 312.

⁵⁷AS 108s, N 44; II 380.

⁵⁸WE 311, WE 313, WE 360.

En contraste con las cartas teológicas, en que sólo aparece la Biblia, aquí Bonhoeffer invoca "las fuentes". Lo que en "SF" rechaza como pretensión pecadora, el que el hombre busque hablar sobre Dios, es lo que plantea en las cartas teológicas: cómo hablar de Dios.

e. LA TEOLOGIA NO ES PRETENSION DEL HOMBRE

1). La teología no es religión

a). Para el primer sermón de su vida pastoral como vicario en Barcelona elige Bonhoeffer el comentario a Rm 11, 6: "no es paga sino regalo". Al explicar que esta frase enuncia el sentido del Cristianismo, dice que el intento imposible del hombre por acceder a Dios tiene dos impulsos: la acción y el razonamiento, la moralidad y la religión, la santidad - justicia y la verdad. Una teología auténtica no es religión, está lejos de la pretensión de todas las obras del espíritu del hombre: cultura, filosofía, arte (V 417-426).

El hilo argumental de "AS" es precisamente combatir la identificación de religión y Revelación. Religión como pretensión intelectual es razón y se opone a fe que es predisposición a escuchar, y que no se consigue con actos religiosos⁵⁹.

En "AS" se denuncia como religión todo elemento intelectual que inicie relaciones, capte, reconozca o sistematice la Revelación: sea el a priori (AS 35), la experiencia-sentimiento (AS 82), la reflexión (AS 132). Todas son tentativas vanas de hablar el hombre de Dios, cuando es Dios quien habla de sí mismo al hombre. Dice Bonhoeffer siguiendo a Barth, que peligra así el derecho de la teología y se la confunde con la religión, pues no se distingue entre conocimiento teológico y conocimiento creyente. La reflexión llama "religión" y creencia al conocimiento en la fe (oración, esperanza, escucha) y es que la fe toma forma de religión en la comunidad de Cristo.

En la exposición de la teología sistemática del s.XX Bonhoeffer vuelve al mismo pensamiento: nuestra fe puede ser confundida como religión, como si fuera el camino ya rechazado del hombre a Dios, pero es porque la Palabra de Dios está oculta en el hombre y sólo por el acto de fe podemos librarnos de esa ambigüedad (V 223). A esta advertencia llega Bonhoeffer después de haber expuesto los falsos enfoques de la teología última, empeñados todos ellos en convertir la teología en religión y en dar la razón a Feuerbach, Kaftan, Troeltsch, Ritschl, neokantianos, Stange, Seeberg, James (V 188-193).

El rechazo de la teología entendida como "religión" es un tema de los **primeros años de docencia. Por ejemplo en "Formas de experiencia religiosa"** frente a W.James (III 129) o en el seminario del primer curso sobre **"La idea de la filosofía y la teología protestante"** (III 160s), frente a Heidegger y Grisebach, o en el comentario a "Fe y razón", frente a Heim, **ante quien (se) pregunta: "¿No nos sobrecoge el miedo terrible ante el titanismo religioso?"** (III 158).

Este término define la razón de la aversión de Bonhoeffer por el concepto "religioso": el titanismo que tuvo origen en el primer intento de igualarse a Dios, de ser como Dios, y con el que se inicia el primer discurso teológico. No se propone escuchar a Dios, ni hablar con Dios, ni siquiera hablar de Dios, sino todo lo contrario: eludir la interpelación de Dios (SF 81s).

⁵⁹AS 30, AS 71.

La serpiente con su capciosa pregunta, aparentemente piadosa, y por eso deshonesto, tienta a Eva para que juzgue por sí misma la Palabra de Dios y para que robe a Dios, con el fruto del árbol del conocimiento, el fruto del árbol de la vida⁶⁰.

Pero si bien en esa lucha titánica la rebelión de la humanidad trae la muerte, termina con la victoria de Dios sobre Prometeo, poderosamente manifestada en la Pascua⁶¹.

b). Reflexiones sobre la teología como religión. La visión de conjunto del rechazo a una teología religiosa antes de las cartas teológicas nos ayuda a comprender un poco hasta dónde propone Bonhoeffer en Tegel aplicar la sinceridad teológica.

Todas estas formas de religión aquí denostadas los son todavía más en las cartas teológicas. Pero en ellas eso es sólo una parte. Lo que se plantea es la carencia radical de religión en el mundo actual mayor de edad que no adora ni los ídolos, y la posibilidad de hablar de Dios no religiosamente, o sea la posibilidad de una teología no religiosa adecuada a la fe cristiana que ya no puede seguir siendo religiosa. El proceso de secularización no sólo ha puesto en entredicho la teología religiosa que él viene rechazando como no auténtica, si sólo fuera eso las cartas teológicas no dirían nada, sino que, como presentaremos más adelante, ha puesto en entredicho la teología sin más.

La religión descartada en las cartas teológicas es no sólo la metafísica, la interioridad, la conciencia, el individualismo, la ascesis, el pietismo⁶², la pereza mental, la utilización de Dios como omnipotencia o como hipótesis de trabajo en el conocimiento de la realidad⁶³, sino también las religiones orientales⁶⁴, todas las religiones (WE 394), lo es también la crítica a la religión que de una u otra forma suponga una restauración religiosa. Y lo es también la consideración de la fe cristiana como una forma, un estadio, un ámbito del ser hombre⁶⁵. Bonhoeffer propone la libertad de la religión impuesta como condición de la fe cristiana, como ley, peritomé⁶⁶. Cristo no es un tipo de hombre, es el hombre, y el cristiano es el hombre. Esto es, todas las propuestas teológicas conocidas por Bonhoeffer. Por eso decimos que lo que Bonhoeffer propone es una teología sin religión. Hablar de Dios sin religión, que es como se ha hablado hasta ahora. Si toda la teología está revestida de religión, ¿cómo es una teología sin religión? ¿qué hacer con los conceptos bíblicos, no sólo los mitológicos, sino los conceptos puramente religiosos, teológicos: Dios y milagro, Iglesia, Liturgia, Moral y Redención?⁶⁷. ¿Cómo se construye una teología que parte de la Biblia, del Dios inerte, de Cristo Señor de los no religiosos, del hombre normal, el hombre total, autónomo, adulto?⁶⁸.

Una primera exigencia es la sinceridad total para reconocer nuestra situación ante Dios. Bonhoeffer, que reconoce no poder nombrar a Dios entre religiosos ni utilizar terminología religiosa sin avergonzarse y sentirse insincero (WE 307), rechaza la falta de sinceridad que

⁶⁰SF 80s, SF 103.

⁶¹V 425, V 427.

⁶²WE 305, WE 306, WE 311, WE 395s, WE 413.

⁶³WE 307, WE 393, WE 341.

⁶⁴WE 368, WE 414.

⁶⁵WE 305, WE 358, WE 395.

⁶⁶WE 307, WE 358, WE 311, WE 360, WE 395.

⁶⁷WE 306, WE 311.

⁶⁸WE 305, WE 306s, WE 395.

supone reducirse a algunos religiosos o a violentar(se) religiosamente (WE 305). Y la sinceridad definitiva exige retorno al origen, conversión (Según Mt 18, 3 o según Jn 3, 3).

2). La pretensión de ser como Dios

a). Todo pensar que se funda en una comprensión autónoma de la existencia pretende equipararse a Dios o suplantarle (AS 19). Tanto **en Hegel como en Kant, dice Bonhoeffer en "AS"**, la razón-yo concluirá: **"yo soy el que soy"** ⁶⁹.

Si la teología entra en esa teoría del conocimiento donde el yo está reducido a sí mismo y llega a identificarse con Dios, renunciaría a su derecho de llegar a comprender el ser, el mundo y Dios (AS 28). Esa teología para poder captar la relación de Dios y hombre tiene que presuponer la igualdad de ambos. Captar es asimilar, poseer. Pero teológicamente es inadmisibles, pues en una teoría cristiana del conocimiento no se considera que Dios viene al hombre porque éste sea una especie de Dios sino precisamente por lo contrario, porque Dios es totalmente distinto y no puede ser comprendido. Por eso se da Dios a comprender, y entonces y sólo entonces se puede comprender (AS 31).

El intento de eludir esta consecuencia de la identificación del yo y Dios hecho por Seeberg con el concepto de apriori religioso no es efectivo pues supone una capacidad para albergar el contenido de la Revelación en el hombre, esto es, lo absoluto en el yo (AS 33-35). En la propuesta ontológica (Husserl y Scheler), el yo que conoce ejerce un dominio sobre el ser que conlleva la pretensión de divinidad, de usurpación de la visión divina (AS 45).

El pensamiento cristiano ante cualquier comprensión autónoma de sí mismo tropieza con la pretensión de fundamentarse por sí mismo su existencia en la verdad, en la igualdad con Dios. Pero la teología cristiana sólo puede hablar sobre la verdad después de revelada la Palabra de Dios (AS 56).

La pregunta por el fundamento de la verdad, la pregunta de la filosofía, **no es sino "un acto de violencia para entronizar la razón en el lugar de Dios"**, el gesto soberbio de clamar por un Dios que es el propio yo (SF 14s).

Comentando Gen 1, 4 Bonhoeffer describe el primer intento de ser sicut deus, el primer diálogo "teológico" religioso, piadoso. La serpiente se equipara a Dios en el conocimiento del misterio y propone a Eva ser tan concedora como Dios del bien y del mal. Eva se convierte en la primera "que sabe", madre de "los que saben", mientras María es la ignorante virgen Madre de Dios, segundo principio (SF 103s).

El hombre se arroga el conocimiento y para saber de Dios rechaza la Palabra de Dios, que es referencia permanente de que el centro y los límites de la vida no han de ser traspasados. Pero esa arrogancia es su perdición pues tiene que vivir sicut deus sin poder ser sicut deus: huye de Dios y para ser como Dios tiene que buscar inútilmente a Dios⁷⁰. El robo produce el efecto contrario. Con la divinidad robada en sus manos el hombre se convierte no en Dios como pretende su soberbia sino en antidiós, no en dueño de la realidad, sino en extraño, no en conocedor de Dios sino en desconocido por Dios.

⁶⁹AS 25, AS 22.

⁷⁰AS 80-85, AS 95, AS 99-103, AS 105-108.

Sólo por la Revelación en la Cruz de Cristo conocerá el hombre su pecado, reconocerá su deserción y asumirá su misterio: su semejanza con Dios está en ser criatura de Dios⁷¹.

Estos pensamientos expuestos más sistemáticamente en "AS" y en "SF" van apareciendo en escritos posteriores de Bonhoeffer, donde recalca el aspecto gnoseológico del robo a la divinidad, además de la repercusión en la concepción ética, metafísica, cosmológica, antropológica, esto es, en toda la visión del hombre, en su ser y su relación con Dios.

El hombre cae en la trampa (seducción por la falsa promesa) tendida por la serpiente. El primer pecado, la caída original es pecado de deshonestidad total por eso la honestidad total consistirá en la conversión, en el renacimiento. El hombre se pierde por su deshonestidad intelectual existencial: pretende ser lo que no es, Dios, en lugar de reconocerse como lo que es: criatura de Dios. En este reconocimiento consiste la teología de verdad.

b). Reflexiones sobre el tema "sicut deus"

En las cartas teológicas no hay prometeísmo, no hay titanismo religioso porque no hay religiosidad. "**No adoramos ni siquiera ídolos**", dice meditando "trabajosamente" el primer mandamiento (WE 368).

El proceso de secularización no es descrito como usurpación sino como desplazamiento de Dios, como ausencia y hasta inutilidad: todo funciona sin Dios, pero no hay ni encumbramiento ni arrebató de la divinidad⁷². El hombre es hombre y nada más, hombre total, autónomo, adulto, seguro de sí. Y Dios es débil, impotente. Bonhoeffer ve en esa inversión la realidad de la fe cristiana por la Cruz de Cristo (WE 395). Es donde Bonhoeffer quiere que Dios sea reconocido: en el centro de la vida del hombre sin más, en la fuerza y en el conocimiento (WE 307).

Muchos de los conceptos rechazados aquí, vemos que son asumidos en las cartas teológicas: la autonomía, la entronización de la razón, saber por sí mismo, vida sin Dios, ignorancia de ser criatura y son además interpretados por Bonhoeffer como la sinceridad definitiva: reconocer que vivimos en el mundo sin Dios, y reconocerlo, ante Dios (WE 394).

La sinceridad gnoseológica y existencial lleva al hombre a conocerse y reconocerse como es, hombre. Tanto antes como en las cartas teológicas.

⁷¹Cf. II 81, III 84; III 101; V 293; V 399; N 275s; E 20s, E 25, E 53, E 104, E 259.

⁷²WE 357, 373.

2. LA TEOLOGÍA AUTÉNTICA

a. CONDICIONES PREVIAS DE LA TEOLOGÍA

Hemos visto hasta ahora que para Bonhoeffer la teología no es antropología, por tanto no es conocimiento del hombre, y por tanto no es reflexión propia, y por tanto no es sistema, y por lo tanto no es doctrina, y por tanto no es dogma, y por tanto no es institución. Veremos ahora otras condiciones de la teología auténtica para Dietrich Bonhoeffer.

1). La premisa de estar en la Iglesia

"**Investigación dogmática**" es el subtítulo de "SC", esto es, un trabajo "**teológico**", un análisis de la realidad social de la Iglesia hecho desde el **Evangelio, parcialmente, comprometidamente, "desde dentro cum ira et studio"**. Considera Bonhoeffer que sólo a partir de la aceptación de tal exigencia existe la posibilidad de captar algo de la esencia de la Iglesia (AS 14s). Para estar dentro se requiere el acto libre de afirmación de la comunidad, libre, pero previo, como en toda comunidad (SC 195).

La Iglesia puede exigir al dogmático la obediencia a la Palabra de Dios, el sacrificium intellectus y si es preciso el sacrificium conscientiae. Tan sólo a partir de esa libertad surge la total libertad del teólogo (SC 190). La Iglesia, dice Bonhoeffer, era (Agustín, Escolástica, Catolicismo) el lógico presupuesto de todo artículo dogmático. La Iglesia quedaba antes del paréntesis de la teología y no como un punto de ella.

"Teología no era una opinión privada del individuo sobre Dios, Cristo, el Espíritu Santo, sino un proceso de conocimiento sobre lo que ya había acaecido realmente en la Iglesia" (V 235).

"**Barth fue el primero**", dice Bonhoeffer⁷³ en restituir a la Iglesia su debida posición antes del paréntesis.

"La Iglesia es la premisa de todo el ser y pensar cristiano. Hay que estar en la Iglesia para poder hacer teología. Heim con la base de su pensamiento se sitúa fuera de la Iglesia. Pero es que si no se está previamente dentro no hay medio de entrar. Heim tiene que plantearse si sabe lo que es Iglesia"⁷⁴.

Al exponer y asumir Bonhoeffer la interpretación que Barth hace del "fides quaerens intellectum" de S. Anselmo, muestra cómo la prueba teológica busca su fundamento tan sólo dentro de la Revelación: "**como si fuera ya cristiano**", como si estuviera dentro de la Iglesia. En teología no existe la deducción sino la confirmación de la racionalidad del Credo. No se trata de ver si Dios existe, sino de probar nosotros su existencia presupuesto que Dios existe, que Dios ha revelado su nombre y se ha mostrado a sí mismo, de preguntarnos por el cómo. Y según muestra Bonhoeffer en la predicación sobre la Resurrección de Cristo, presupuesto el hecho, el modo ya no sólo no es tan interesante, sino que incluso puede ser simple curiosidad, si no superstición. La teología no será nunca deducir ni siquiera explicar, sino exponer el dato: Cristo ha resucitado (V 423-427).

⁷³V 236; WE 359.

⁷⁴V 321 Cf. V 384, V 342.

Esta reflexión de Bonhoeffer es de 1928 y no difiere de la de 1932 sobre el mismo tema (IV 61s), ni ambas de la de 1940 en la que se descarta el autoengaño de los discípulos y con mayor razón el engaño consciente ya que su fe en el hecho misterioso se fundamenta en el testimonio presencial de Cristo (III 408).

Sólo a partir de ahí se da teología. Bonhoeffer dice que tal es el propósito de Barth y no el de Heim a quien le sobra solidaridad con su ciencia, que no teología, sobre lo último, pero le falta sinceridad para con el no creyente (V 319s).

La teología se encuentra en el espacio intermedio del hecho y la predicación, presupone el uno y es presupuesto de la otra. Por ello la teología **no es creación especulativa sino recuerdo ordenado: "Teología es la ciencia que tiene como objeto sus propios presupuestos"** (AS 109).

El hecho de la fe, de la realidad de Dios es la premisa indispensable que precede y da todo su derecho al pensar cristiano (III 101s), y permite **distinguir a un filósofo de un teólogo. Este es consciente de "la peculiar y permanente premisa: la Revelación de Dios en Cristo o, de modo subjetivo, la fe en esa Revelación"** (III 111).

"El único objeto de la teología es la Palabra de Dios, la acción de Dios que se basa en sí. No podemos retroceder más allá de ese inicio. La teología no tiene que fundamentar su verdad, sino partir de su autofundamentación, depende totalmente de las premisas" (V 219s).

"Toda teología auténtica comienza con el Veni Creator Spiritus. Conocer es reconocer. Pensar es repensar. Buscar y hallar a Dios es ser buscado y hallado por El. La teología empieza de verdad con la petitio principii" (V 221).

La exégesis teológica toma la Biblia como el libro de la Iglesia. La exégesis es teológica si **"se mira desde la Iglesia"**, su método es esta premisa. Y la Iglesia y la ciencia teológica se dan o dejan de darse según reconozcan que Dios es el único Dios en toda la Sagrada Escritura (SF 12).

La teología tiene como premisa a la Iglesia, la Iglesia tiene como premisa a la Biblia, la Biblia tiene como premisa la Revelación de Dios en Cristo, Dios que da testimonio de sí (SF 16-24).

2). Desde dentro.

La teología al requerir la Iglesia, es un elemento de cohesión en una asociación con un carácter de radicalidad, selección, confianza, estructura. Esto es, las notas que convienen a "secta", algo muy distinto de "ecclesia". Y a este concepto recurre Bonhoeffer en "SC" (SC 204-207). Bonhoeffer rechaza aquí la confusión entre Iglesia y secta (Troeltsch) para resaltar que la Iglesia no es asociación, sino comunidad y por tanto no pone como condición un acto de voluntad afirmativo para pertenecer a ella (Bautismo de niños) ni negativo para excluir (herejía)⁷⁵. No pone como condición un acto ni de la voluntad ni del entendimiento.

El concepto de Revelación es la fundamentación previa, inexcusable y necesaria sobre la que se asienta la Iglesia:

⁷⁵SC 195s, Cf.SC 59.

"Sólo desde el concepto de Revelación se llega al concepto cristiano de Iglesia. Pero una vez sometido a la pretensión de la Iglesia ya resulta tan inútil como imposible probar su necesidad general" (SC 90).

"Si se quiere hallar un criterio adecuado para justificar la pretensión de la Iglesia de ser la comunidad de Dios, sólo será posible metiéndose en ella, sometiéndose a su pretensión" (SC 85).

"La Iglesia sólo puede ser juzgada por sí misma como todas las revelaciones" (SC 85).

Según eso, se piensa sólo desde dentro. Ya lo había expuesto en "AS":

"Sólo un pensar que es de la verdad, ligado a la obediencia de Cristo puede situar en la verdad" (AS 57).

"Sólo en la comunidad se puede juzgar sobre la comunidad. Es esencial a la comunidad que no se le dé crítica alguna desde fuera" (III 292).

La misma exigencia proclama ante los jóvenes universitarios de Berlín y ante los teólogos del Ecumenismo:

"Preguntas planteadas desde dentro, no desde fuera como espectador. Y aún para los que piensan que son preguntas de fuera, sepan que esas preguntas hoy son planteadas desde dentro" (I 143).

Bonhoeffer emplea el vocablo "secta" para invitar a la adhesión total, definitiva, especialmente en los puntos **"increíbles"** (IV 61s), y para animar a que la Iglesia no huya de sí misma y se mantenga en su lugar (V 231).

Si bien estas alusiones positivas al concepto "secta" son anteriores a 1933 y en 1938 por secta se da a entender un grupo preocupado por su supervivencia, Bonhoeffer no abandona este concepto:

"Según la Escritura no se trata de conocer primero el camino y luego decidir seguirlo o no, sino que sólo el que camina sabe que está en el camino recto. Sólo en la acción, en la decisión, viene el conocimiento. Sólo quien está en la verdad reconoce la verdad. Jesús dice: 'quien está dispuesto a hacer la voluntad reconocerá que mi doctrina viene de Dios' Jn.7, 17. Por eso la prueba de la Escritura en el fondo sólo podrá ser empleada en el camino, esto es, por el que cree" ⁷⁶.

3). Pensar en círculo.

a). Bonhoeffer siguiendo siempre a Barth y refiriéndose a Kant, Hegel, Heidegger, Grisebach, Jelke y otros, habla en muchas ocasiones del círculo de la egocentricidad, círculo de la razón, círculo del pecado trazado por todo sistema que no se centre en el hecho de la Revelación de Dios, sino en el hombre⁷⁷. Es el pecado de origen:

"El hombre en y después de la caída todo lo refiere a sí mismo, se pone como centro del mundo, violenta la realidad, se convierte a sí mismo en Dios y a Dios y a los otros en sus propias criaturas" (III 101).

⁷⁶II 325, II 330.

⁷⁷Cf. III 111, III 115s, III 121, V 342, III 136, III 168, III 171, III 201.

Para comprender y asentar la realidad, cualquier pretendido principio, fundamento, prueba, premisa que no sea el presupuesto por Dios mismo de forma exclusiva, y por tanto necesaria e imprescindible, establece un sistema falso que falsea la realidad⁷⁸.

b). Toda pretensión de establecer un principio viene del mentiroso si no viene de quien es la verdad desde el principio: Dios mismo, Cristo, El Espíritu Santo (SF 15).

La Revelación de Dios en Cristo rompe el cerco del círculo de la razón. La Revelación constituye el principio más allá de todo principio, la exigencia que se establece a sí misma más allá de toda prueba. Es *petitio principii total*⁷⁹. Se confirma la dinámica circular del pensamiento, pero asentada sobre la única realidad.

Refiriéndose en concreto al fundamento de la ética Bonhoeffer lo expresa así:

"El pensamiento cristiano admite que piensa en círculo, porque piensa con la premisa de que Dios realmente se ha revelado a sí mismo en Cristo y que esta Revelación es la única verdad; pero resalta que todo pensamiento sobre la verdad tiene que pensar en círculo, puesto que presupone lo que va a probar. Es obvio que el pensamiento que no reside en la verdad no puede pensar la verdad. Tal es la forma filosófica general de la pretensión cristiana" (III 96).

Ningún camino es posible (forma de existencia, de pensamiento, de acción) si no parte del hecho concreto de la realidad de la Revelación de Dios en Cristo y si no retorna a él. El pensar cristiano es un pensar circular que lleva al punto de partida. En todos los ámbitos. Sobre la filosofía hay numerosas afirmaciones expresas⁸⁰. Como sobre la antropología⁸¹, la metafísica⁸², la teología en general⁸³, la religión⁸⁴, la ética⁸⁵, la historia⁸⁶, la creación⁸⁷, la escatología⁸⁸, la exégesis⁸⁹, la Cristología⁹⁰, la Eclesiología⁹¹, el Ecumenismo⁹², la pastoral⁹³.

4). Reflexiones sobre la premisa de la teología

⁷⁸III 168, III 239, V 230, AS 89.

⁷⁹III 115, III 168, V 221.

⁸⁰III 100, III 121, III 136, III 239, AS 57.

⁸¹V 342, AS 105.

⁸²AS 89, SF 80.

⁸³III 111, V 220, V 319s, AS 109.

⁸⁴III 115, V 230.

⁸⁵III 96, III 201, IV 344.

⁸⁶III 308.

⁸⁷AS 129.

⁸⁸IV 60, V 578.

⁸⁹SF 12, III 96, III 201, IV 344.

⁹⁰[III 168, III 171, III 180, III 201]

⁹¹V 230, V 235, SC 85.

⁹²I 143; II 214.

⁹³V 257, V 278

a). La estructura teológica con que se debate Bonhoeffer es un armazón-armadura donde todo lo traba y todo lo ahoga, cerrado por dentro, inaccesible por fuera. Es difícil el acceso y la salida, la recepción y la aportación. La libertad total del teólogo es libertad condicionada dentro del paréntesis. El campo de maniobra está delimitado, sólo cabe decidir sobre la forma de moverse, siempre con la condición de que la llegada sea el punto de partida. El tema está dado, tan sólo caben variaciones en la forma de tratarlo. No hay nada que buscar, tan sólo mostrar y constatar lo dado. No cabe autocritica ni se reconoce la crítica desde fuera. Atenerse a ello es sinceridad aquí.

En el momento en que inicia su entrega esperanzada al Ecumenismo y todavía no le acosa la lucha eclesial (I 143), Bonhoeffer hace una apuesta para conjugar la veracidad y la conciencia de Iglesia enfrentándose claramente desde dentro a preguntas de fuera. Esta es la línea que prolongan las reflexiones de Tegel.

b). En relación a las cartas teológicas. Aquí el inicio es autofundamentación y es infranqueable. En Tegel, sin embargo (escrito para el bautizo de D.W.R.Bethge), **dirá Bonhoeffer: "hemos sido relanzados hasta el inicio de la comprensión"** (WE 327). Aquí se propone un itinerario en círculos, retornar al punto de partida, y da una teología estática, mientras que las cartas teológicas están escritas sobre un proceso de evolución incontrovertible que exige dinamicidad teológica. Lo que aquí es dependencia de los propios presupuestos, en las cartas teológicas es referencia a los presupuestos del mundo y su situación. Aquí se da como hecho incontrovertible la realidad de Dios, y en las cartas teológicas es la ausencia de Dios.

En la cuestión de la exégesis se ve la diferencia: aquí la exigencia primera es reconocer la Biblia como testimonio de la Revelación de Dios, mientras que en las cartas teológicas es la interpretación no religiosa de los conceptos bíblicos.

Una vez más comprobamos que la continuidad de las cartas teológicas es el despegue de esa teología sin salida, el resultado de seguir pensando sinceramente lo insincero que puede ser un pensar así condicionado por premisa, círculo, secta, misterio, y luego sinrazón, silencio y obediencia.

c). En relación a la vida. La situación de acoso o de disolución que vive Bonhoeffer por la lucha eclesial le hace fijar más los límites y aferrarse más a los puntos de identidad (Cf. "la barca calafateada por dentro y por fuera", "extra ecclesia").

En las cartas teológicas Bonhoeffer está más junto a S. Anselmo, superada la desorientación de Barth: desde Dios se pone en el lugar del sin Dios para llegar a vivir con Dios. Las diferencias en el punto de partida entre el sin Dios precristiano o extracristiano del cristiano sólo creyente S. Anselmo, y el sin Dios del mundo cristiano de Bonhoeffer, así como en punto final del Dios máximo ser y el Dios débil, marcan la diferencia de la propuesta de S. Anselmo, sin Dios vivimos en Dios, y la de Bonhoeffer, con Dios vivimos sin Dios. Pero expresan una misma actitud, el reconocimiento de Dios en la solidaridad que el creyente encuentra en Dios con el no creyente.

d). Sinceridad. Aquí se trata de asumir, lo que la Iglesia cree, incluso renunciando a pensar, actitud directamente protestada en las **cartas teológicas como insincera: "ocultarse tras la 'fe de la Iglesia' en lugar de preguntarse con total sinceridad y constatar lo que uno mismo realmente cree"** (WE 415). En ese sentido veremos la protesta en las cartas teológicas contra lo que llama Bonhoeffer positivismo de la Revelación.

Esta configuración de la teología no se sostiene en las cartas teológicas, donde de lo que se trata es de responder desde dentro a una preocupación interior y también a una interpelación o a una provocación desde fuera.

b. EXPRESION DEL HECHO DE LA REVELACION

1). Lenguaje.

a). En las primeras obras de Bonhoeffer se percibe su confianza en la palabra como signo eficaz, expresión de sentido, efusión material del espíritu, mediación entre individuos, elemento convocante y al tiempo personalizante⁹⁴.

"La palabra es el medio de expresión más claro y comprensible por el que los espíritus se relacionan. Teniendo la palabra de un hombre conocemos su voluntad y su persona, teniendo la palabra de Jesús conocemos su voluntad y su persona" (V 431).

El lenguaje está en relación a la realidad, dice verdad y por eso cualquier otra "utilización" llega a vaciarlo (Cf. I 91).

Con esta confianza en la función del lenguaje aborda Bonhoeffer la valoración del lenguaje bíblico en el estudio sobre la creación: el lenguaje de las imágenes no es mentira, además de que no disponemos de otro lenguaje sobre Dios. Con este lenguaje de imágenes, antiguas o modernas, es como se nos muestra Dios (SF 56).

b). Ya se prevé aquí una oportuna actualización del lenguaje, **una necesaria traducción del "antiguo lenguaje de imágenes del mundo mágico en el nuevo lenguaje del mundo técnico"**. Tanto uno como otro lenguaje nos interpela a nosotros igual que a los antiguos (SF 56s).

Bonhoeffer no tiene reparos por estas fechas, 1932, para asumir la **dificultad del lenguaje bajo el que subyacen las realidades de la fe, como es: "Nuestra vida está oculta con Cristo en Dios"..."hemos resucitado con Cristo"**:

"¿Sería posible que se abrieran nuestros oídos y nuestros ojos para comprender y distinguir de nuevo viejas palabras enmohecidas pero portadoras de vida?" (IV 67).

Bonhoeffer aconseja a los estudiantes de teología:

"Estando la Iglesia a la que sirve en status confessionis tiene que comprender que el Evangelio se pervierte en falsa doctrina y tiene que percibir con mirada experta que tras las viejas palabras se esconden nuevos contenidos sorprendentes, lo que tiene que expresar abiertamente en su lugar. Como estudiante de teología no puede sino prestar mayor atención, mayor objetividad, mayor veracidad, y con mayor amor todavía, buscar el verdadero Evangelio" (III 246).

Puede haber descrito Bonhoeffer en estas recomendaciones el canon al que por entonces se atiene él mismo como teólogo.

⁹⁴Cf. SC 41s, SC 268s.

En la carta fechada en 1940, a una señora sobre temas de actualización eclesial, aún reconociendo la trivialización o la pérdida de significado de las grandes palabras de la predicación y de la teología, Bonhoeffer confirma la importancia del lenguaje en la Iglesia Evangélica, la absoluta necesidad de emplear palabras y la imposibilidad inmediata de darles pleno significado. Tachar o sustituir vocablos bíblicos como cruz, pecado, gracia, no arregla, sino que altera el contenido. Optar por el silencio sería una huida si no fuera para dar mayor peso a la palabra. Bonhoeffer busca una salida que no sea la palabrería insincera ni el mutismo cobarde (III 41s).

En este tiempo, cuando tanto sitio ocupaban las vanas palabras y tan **aclamados eran los altisonantes discursos, Bonhoeffer se pregunta: "¿Sobra la palabra en la Iglesia?"** para responder: **"No podemos hacer otra cosa más que preguntar por la palabra comprometidos en la acción"** (III 416). Bien entendido que es la Palabra que **"llena de vigor y claridad cuando las palabras no expresan e incluso deforman la realidad"** (II 577).

2). La teología profundiza el misterio

La audacia de Bonhoeffer para proclamar la sinrazón de la teología le viene, claro está, de Lutero a quien cita en "N" al final del capítulo sobre "El seguimiento y la Cruz":

"No ha de ir según tu razón, sino sobre tu razón; húndete en la sinrazón y te daré mi razón. La sinrazón es la auténtica razón, no saber adónde vas es saber bien adónde vas. Mi razón te hace perder la razón"... "Te he de "guiar como a un ciego"... "contra tu elección, contra tu pensar"... "sé discípulo, ya llega tu maestro" (N 69).

Conceptos ya enunciados claramente en "AS":

"La Palabra alcanza sentido pleno aún siendo contrasentido; la Palabra de Dios es 'sentido' no porque llegue a la existencia del hombre, sino por venir de Dios; el comprenderse en la fe supone salirse de sí y orientarse a Dios" (AS 114).

La "Cristología", que comienza con la invitación al silencio para hablar de Dios (III 167), inicia el apartado sobre la Cristología negativa diciendo que comprender lo incomprendible de la persona de Jesús consiste en dejarlo incomprendible (III 205).

En la fiesta de la Trinidad de 1934 Bonhoeffer no se recata de proclamar lo extrañados que quedamos ante el misterio que entraña algo tan extraño a nuestra entraña⁹⁵.

El misterio es un secreto, el secreto de la vida:

"El misterio es la raíz de lo comprensible, claro y manifiesto y no queremos darnos por enterados, o en todo caso arremetemos contra él, queremos calcularlo, explicarlo, diseccionarlo. Y el resultado es que con ello matamos la vida y no descubrimos el misterio. El misterio permanece misterio. Esquiva nuestro ataque"... "Cuanto más próximo, más misterio"... "El saber no disipa el misterio sino que lo ahonda"... "Todos los pensamientos que nos vienen sobre Dios, no deben de servir para suprimir el misterio, para hacer de Dios algo común comprensible, sin misterio, sino que precisamente todo pensamiento sobre Dios debe servir para hacernos patente el misterio de Dios que nos supera totalmente, la misteriosa, oculta sabiduría de Dios y su santidad y oscuridad"... "Todo dogma de la Iglesia es una referencia al misterio de Dios" (V 516-518).

⁹⁵"Das Geheimnis ist uns unheimlich weil wir nicht bei ihm, nicht daheim sind, weil es von einem anderen 'Daheimsein' redet als dem unserem" (V 516).

Pero el mundo está ciego ante ese misterio, quiere un Dios calculable, aprovechable, y si no, no quiere ningún Dios. Se le oculta el misterio de Dios y entonces se hace dioses a su gusto y no reconoce al Dios misterioso, oculto, no reconocido por los grandes de la tierra pero cercano y conocido por los niños.

"El misterio de Dios es tan grande que sólo El lo conoce, y aquel a quien le da su Espíritu para que lo conozca" ... "Nuestro hablar no puede ser sino referencia al misterio de Dios" ... "Eso es la profundidad de la divinidad que nosotros adoramos como misterio y comprendemos como misterio"...

"El que la Iglesia enseñe desde hace siglos la Trinidad de Dios no es un endurecimiento de la religión sino una referencia continua al misterio del Dios vivo" (V 520).

En la Navidad de 1939 recupera el tema del misterio comentando "el milagro de los milagros", el misterio que la teología debe cuidar y proteger:

"¡Qué disparate! Como si el papel de la teología fuera desentrañar el misterio de Dios y llevarlo a la sabiduría vulgar y sin misterio de la experiencia y la razón humanas, siendo así que su única función consiste en preservar el milagro, comprender, defender, ensalzar el misterio de Dios como misterio que es" ⁹⁶.

3). Silencio ante el misterio

Callar es como quedarse sin aliento presa de ansiedad, de satisfacción y de pasmo delante de Dios. Silencio significa capitular ante lo totalmente otro para escucharle y obedecerle como la primera y última palabra sobre nuestra vida (V 434s). Callar y mirar, dejar que la Palabra nos alcance y nos pueda, nos transporte (V 447). Es la actitud respetuosa, atenta y entregada del discípulo-creyente-oyente: unos instantes de silencio antes de que Jesús **"abra la boca"** (N 80).

Cuando los discípulos saben el secreto de que Jesús es el Cristo han de compartirlo en silencio. Un silencio que arropa necesariamente el "misterio cristiano" (V 141). Misterio que es inefable e incomprensible y que es necesario proclamar.

Con la invitación al silencio inicia Bonhoeffer la Cristología citando a S. Cirilo de Alejandría, a Lutero y a Kierkegaard (III 167), con la propuesta de silencio "explica" Bonhoeffer el misterio de la Trinidad (V 517) y el misterio de la Navidad⁹⁷. La teología expresa el misterio, no lo desentraña sino que lo ampara con la "ley del silencio", como, según dice, supo comprender muy bien la Iglesia primitiva, que se lo reservó como un ámbito exclusivo, lo arcano, y que no abarca sólo los sacramentos sino también el Credo, la Confesión de fe. El misterio queda protegido de los paganos, los infieles, los impíos, los enemigos, y marca la separación de la comunidad con el mundo⁹⁸.

El creyente calla ante el misterio y calla ante el mundo por razón del misterio.

La cita de "Seguimiento" pone el tema del silencio en relación con el de la "gracia cara", que por serlo, no es para dilapidarla "echándola a los cerdos" (III 371s).

⁹⁶III 382; Cf. SF 75, V 517: "El misterio sigue siendo misterio"; SF 82: "Lo incomprensible como incomprensible".

⁹⁷III 382, III 385.

⁹⁸V 259, V 339; IV 239; N 25, N 224.

No sólo el Sacramento exige silencio, también la proclamación, que aunque no tiene fronteras, pues es para creyentes e infieles, para la comunidad y para el mundo, también pide silencios, quizá provisionales pero necesarios. Véanse relacionados los conceptos de Sacramento, proclamación y "potestas clavium" en la carta a E.Sutz del 17.5.32 (I 31).

Bonhoeffer recomienda encarecidamente el silencio digno, cualificado, siempre que la Iglesia no pueda proclamar con la debida autoridad, explicitud, claridad y radicalidad⁹⁹. Esto es aplicable a la pastoral, al Ecumenismo y a la lucha eclesial.

Es en ocasiones un silencio estratégico, algo así como para pertrecharse o para velar las armas (V 436), en otras ocasiones parece un silencio precavido y temeroso (V 385), y en otras es una actitud personal de Bonhoeffer como de retirada provisional, preventiva (V 365), y alternativa a otros **gestos más peligrosos (II 132)**. **"La palabra tiene más peso tras un largo silencio"**, según escribe en 1940 (III 42).

Bonhoeffer propone un silencio digno, honesto y coherente contrario al **silencio que pastoralmente es una escapatoria (V 299), teológicamente pura "charlatanería del alma consigo misma"** (III 167) y piadosamente es **"el paraíso del autoengaño"** como escribe en "La vida comunitaria" (GL 68). En esta obra tiene Bonhoeffer un apartado donde con citas de la Biblia, de Lutero, de E.Hello y del Kempis, ensalza la elocuencia del silencio en la vida del cristiano y donde desvela los falsos silencios: el mudo, el altanero y el engañoso. **La estampa que define toda una teología es la del "individuo en absoluto silencio ante la Palabra de Dios"** ¹⁰⁰.

"El silencio ante la Palabra lleva a escuchar correctamente y así a hablar correctamente la Palabra de Dios en el momento correcto" (GL 68).

"Que nadie espere del silencio otra cosa que no sea el encuentro con la Palabra de Dios que es la razón de su silencio" (GL 68).

Esta postura provisional voluntaria de Dietrich Bonhoeffer concretamente en 1933, es a partir de 1939 un silencio impuesto pero asumido y del que Bonhoeffer espera gran provecho.

En el "drama" escrito en Tegel Ulrich lee en el diario íntimo de Christoph:

"Honremos durante un tiempo los grandes bienes con el silencio, aprendamos a obrar rectamente estando un tiempo sin palabras" (F 47).

"Hay una medida inequívoca para lo grande y lo pequeño, para lo válido y lo baladí, para lo auténtico y lo falso, para la palabra con peso y para la charlatanería facilona, es la muerte. Quien se sabe cercano a la muerte está decidido, pero también callado'...'Sin palabras, incomprendido y solo, hace lo justo, lo que tiene que hacer, presenta su ofrenda'- aquí se interrumpe" (F 47s).

El silencio resalta el valor de la palabra, según dice Bonhoeffer por medio del personaje "Christoph":

"Os hablo para proteger del abuso a las grandes palabras que se les ha dado a los hombres. No andan en boca de la masa ni están en las cabeceras de los periódicos, sino en el corazón de unos pocos que las guardan y defienden con su vida" (F 47).

4). Reflexiones sobre el lenguaje del misterio

⁹⁹SC 189, I 142, V 339s, V 365.

¹⁰⁰GL 67, GL 84, GL 89.

a). Esta confianza en la certeza y comprensibilidad del lenguaje teológico no aparece en las cartas teológicas donde dice que pasó el tiempo en que se podía decir con palabras (WE 305), que se avergüenza de nombrar a Dios (WE 307), se pregunta cómo hablar de Dios si es que se puede hablar¹⁰¹, busca una nueva forma de hablar de los conceptos bíblicos y teológicos en general (WE 311). Y precisamente una forma que no sea ampararse en la fe de la Iglesia, sino decir lo que uno realmente cree (WE 415).

Esa es la sinceridad: expresar sencilla y claramente ciertas cosas que se suelen eludir¹⁰².

b). Si Bonhoeffer se hubiera atendido a esta función del misterio (lo incomprensible queda incomprensible) no se hubiera planteado tantas preguntas en las cartas teológicas. Más bien hubiera refrendado la condición de misterio de la realidad de la fe.

El respeto del misterio invocado en toda la teología de Bonhoeffer, en las cartas teológicas actúa de bloqueo en la interpretación, comprensión, significación de Cristo para este mundo adulto, y el recurso al silencio y a la ley del arcano es una solución de emergencia, como una táctica de dispensa discrecional. No es el mismo silencio de toda su teología anterior. En las cartas teológicas es provisional y no esencial, obligado y no obligante, impotente y no desbordante, protector y no provocador.

El tema del misterio no se puede endosar sin más al mundo adulto, que lo que pretende y en lo que confía es desembarazarse de misterios. Lo previsto como táctica de reserva confiada ante la incomprensión de fuera y propia, es en las cartas teológicas enmudecimiento impuesto para mantener lo esencial.

En relación a la vida. Bonhoeffer lleva en sí el misterio de su vida, de su empeño, de su pretensión y luego el misterio de su acción. Bonhoeffer confiaba en la eficacia de su acción secreta y esa eficacia dependía en parte de mantenerla secreta.

c. EL TEMA DE LA TEOLOGIA

1). La Revelación, Jesucristo

La teología es expresión del hecho de la Revelación. Su tema es Jesucristo, **persona y acontecimiento. La historia de la teología consiste en "una permanente y progresiva búsqueda de formas adecuadas de expresión de los hechos de la Revelación"** (III 117).

En ese sentido entiende Bonhoeffer las controversias eclesiales: una búsqueda más intensa de lo único que importa: "**Jesucristo**" (N 7). La premisa indispensable de la teología son hechos concretos, no ideas sino realidades: la Revelación exclusivamente, la manifestación de Dios en la creación, en el hombre, en la historia, en lo oculto, en muerte y Resurrección: en Cristo, en la Iglesia.

Todo hablar, todo conocer auténticos requieren el reconocimiento de la manifestación hecha por Dios. Esa es la tesis de "**AS**". El hombre no puede saber nada de Dios si Dios no se da a comprender (AS 31), incluso si Dios no da la comprensión de la propia manifestación¹⁰³. Ni a sí mismo puede conocerse el hombre si no es "reconocido" por Dios. Al auténtico concepto de ser, a la comprensión de la existencia, sólo se llega a partir de la manifestación concreta y contin-

¹⁰¹WE 306, WE 307.

¹⁰²WE 416; Cf. III 246, III 41s.

¹⁰³AS 69, III 57.

gente de Dios en Cristo¹⁰⁴. Al conocimiento de sí, del ser hombre, sólo puede llegarse por Cristo¹⁰⁵. La comprensión del prójimo y de la creación van unidas a la comprensión de Cristo en Palabra y Sacramento (AS 137). La comprensión de la historia es posible únicamente desde Cristo (Cf.SF 12).

Cristo es el ámbito único, imprescindible y suficiente para todo conocimiento. Y como Dios se revela de modo concreto en Jesucristo en la Iglesia (V 221s), la Iglesia como Revelación personal-comunitaria (no como institución, sino como Iglesia-proclamación) nos puede dar el conocimiento que permite todo conocimiento¹⁰⁶. Según esto, en la teología más que en ningún otro saber hay que empezar por la Revelación dada, por la Iglesia.

El objetivo de la teología no puede ser otro que el de hacer sitio con afirmaciones para la afirmación que Dios hace de sí mismo y que nadie más puede hacer. Nadie puede decir la verdad si no es el mismo Dios, y la dice en Jesucristo. El único camino para hablar de Dios es que Dios mismo diga su palabra en la historia, en hechos históricos que son los que llegan a la realidad mientras el pensamiento queda en el ámbito de la posibilidad.

Por eso la afirmación previa de la realidad de Dios es lo que permite afirmar después toda realidad (III 101s).

"Sólo Dios puede hablar de sí. Todo hablar humano de Dios es falsedad. Sólo el teólogo que sabe eso vive sin ilusiones en el mundo concreto y robusto" (V 306).

La verdadera sabiduría proviene de la sabiduría oculta de Dios que se revela en Jesús de Nazaret de modo oculto: débil, carpintero, crucificado (V 519).

El impulso de la vida y del pensamiento de un teólogo no puede ser otro que la pasión de Jesucristo, el Señor crucificado, aún siendo el teólogo muy sinceramente todo un hombre con su pasión filosófica, ética, pedagógica, patria y social (III 244).

2). La Palabra de Dios, principio de la teología

En la primera página de la Cristología Bonhoeffer centra así su trabajo: "Teo-logía" es Palabra "de" Dios, palabra que dice Dios. Donde mejor queda definida la teología es en la Cristología, que en verdad es "**Logo-logía**", o sea, palabra de la Palabra de Dios, que es Cristo (III 167).

La iniciativa para el conocimiento y la expresión de Dios es exclusiva de su propia Palabra (AS 31). La única mediación posible entre hombre y Dios es la Palabra de Dios (AS 36). No hay enlace posible entre la criatura y el creador que no sea la Palabra de Dios (SF 25). Palabra que se hace escritura, incluso mítica, antropomorfa, pero que es "**la fuente**" del único saber sobre el origen (SF 51).

La primera desviación de la teología consistió precisamente en poner en duda la Palabra de Dios (SF 76), por intentar relegarla, superarla, dominarla, hasta hacerla pasar por mentira (SF 82). Pero la Palabra de Dios no sólo no admite tal intromisión, sino que ni siquiera consiente exigencia, toma de contacto, acceso, y menos fundamentación; es totalmente libre y espontánea, se establece absolutamente ex nihilo, es **petitio principii sin más**. "**Deus dixit es el inicio que debe admitir todo auténtico pensamiento teológico**" (V 219). La auténtica teología está al servicio de la libertad de la Palabra de Dios (AS 62), al servicio de la verdad de

¹⁰⁴AS 52, AS 89.

¹⁰⁵AS 57, 120s.

¹⁰⁶SC 14, AS 105, V 236.

la Palabra de Dios (III 425), de la verdad que es la Palabra de Dios (AS 56), de la realidad iluminada por la verdad de la Palabra de Dios (AS 65).

"Cristo es la Palabra de la libertad de Dios. Dios está ahí, esto es, no eternamente inobjetivable sino, si se permite decir, asible, captable en su Palabra en la Iglesia" (AS 68).

El gran cambio en el panorama teológico efectuado según Bonhoeffer en el s.XX es el reencuentro con la Palabra que Dios ha dicho en su Revelación:

"No viene Barth de las trincheras, sino de un púlpito de un pueblo suizo; no es psicosis de guerra, sino atención a la Palabra de Dios" (V 216).

La teología de Barth, de la que Dietrich Bonhoeffer es fervoroso valedor en los años de docencia, quiere dejar hablar a Dios, y no tanto hablar de El: **"El domingo a las diez de la mañana va a hablar Dios. De ese hecho depende todo"** (V 217). Eso es hablar correctamente de Dios.

En las disputas teológicas de 1936 Dietrich Bonhoeffer invoca para clarificar la situación, la Palabra de Dios concretada en la Sagrada Escritura como única regla y norma, anterior a las mismas confesiones de fe no sólo en el tiempo (II 261). H.Gollwitzer tercia apoyando globalmente la línea de Bonhoeffer: la teología no es para que una Confesión se defienda, sino para que se autocritique ante la Palabra de Dios (II 254).

En 1938 Bonhoeffer invita reiteradamente a los jóvenes hermanos a que se **acojan exclusivamente a la Palabra de Dios: "Buscamos la Iglesia sólo en la Palabra de Dios"** (II 306).

En el informe de 1939 sobre el Protestantismo americano Bonhoeffer sentencia:

"Una mala teología poco daño puede hacer, porque no hay teología basada en la Palabra de Dios, que es como decir que no hay Reforma" (I 350).

"La teología y la Iglesia americana en conjunto nunca ha podido comprender en toda su extensión lo que significa entender que la 'crítica' de Dios alcanza también la religión, también el Cristianismo de las iglesias, y también la santificación de los cristianos, esto es, que Dios ha fundado su Iglesia más allá de la religión y de la ética" (I 354).

d. CARACTERISTICAS

1). El saber en la Iglesia

La Iglesia en cuanto Revelación concreta personal-comunitaria de Dios, es el ámbito necesario para comprender la existencia y a Dios mismo. La teología sólo puede ser un saber eclesial¹⁰⁷.

La teología es función de la comunidad de la Iglesia empírica. No se trata de situar la Iglesia en la teología, sino la teología en la Iglesia. El auténtico y primer sujeto del conocimiento de la Revelación es la Iglesia (V 239).

El pensar teológico es tal, sólo por considerarse en la realidad de la Iglesia de Cristo, por pertenecer sólo a la Iglesia (III 84). Por eso en el Ecumenismo Bonhoeffer dice que no se trata de lucha por la teología, sino de lucha por la Iglesia.

¹⁰⁷AS 5, AS, 12, AS 83, AS 88, AS 95, AS 102, AS 105, AS 110s; SC 189s.

"Claro que tiene que ser una Confesión verdadera, claramente formulada y fundamentada teológicamente. Pero la teología no es la parte contendiente en sí, sino al servicio de la Iglesia viva que confiesa y que lucha" (I 254).

El exponer el pensamiento de Barth sobre la teología como ciencia, esto es sobre la posibilidad de hablar científicamente de Dios, Bonhoeffer dice que la primera condición es que se trata de un pensar ligado a la Iglesia como lugar de la Revelación (V 319s). Después está la Iglesia en sentido concreto, estricto y al mismo tiempo amplio (no institución, asociación...): la eclesialidad como configuración visible de la creencia que permite la continuidad de la existencia cristiana, esto es, del ser cristiano creyente, sin confundirlo con la posesión de salvación (pietismo), ni con la teología de la conciencia, ni con la ortodoxia como permanencia en la doctrina pura (V 351).

"Teología es la sumisión al coherente y ordenado conocimiento de la Palabra de Dios en conjunto y particularmente bajo la dirección de las Confesiones de la Iglesia. Está al servicio de la proclamación clara de la Palabra en la comunidad y de la edificación de la comunidad según la Palabra de Dios" (III 423).

Una de las recomendaciones al estudiante de teología es, en este sentido, que sea honesto, que trate de ser teólogo y no hombre de mundo, que sirva responsablemente con su teología a la verdadera Iglesia de Cristo (III 245).

2). Pensar en obediencia

Sólo un pensar obediente a la Palabra, a Cristo, a la Palabra escuchada con humildad, posibilita la ciencia teológica, y no cualquier otro método teórico, sea dialéctico o sistemático. Ningún método de la razón, sino la obediencia de la razón, es lo que diferencia la ciencia teológica de la profana (AS 110s). Un pensar es obediente si no se excluye de la Iglesia, si se atiene a la autoridad de la Iglesia (V 239).

En "SC" había delimitado Bonhoeffer el marco de esa obediencia: relativa autoridad y relativa libertad (SC 190), pues la autoridad de la comunidad es representante, derivada. Originalmente la obediencia es escuchar a Cristo (AS 57), obediencia que es *actus directus*, que conlleva la pertenencia y es únicamente reflexión en cuanto reflexión sobre la Palabra escuchada (V 352s).

La teología auténtica es la que se da en la vida original: el saber de Adán es obediencia inquebrantable, vivir con Dios y ante Dios como hombre obediente, inocente, inconsciente, libre (SF 58, 60). Y la antiteología es la que inicia la vida de pecado: la pregunta por la que el hombre se convierte en desobediente, se quiere escapar de la interpelación de Dios, salirse de la obediencia (SF 78s, N 45).

El tema se continúa en "Seguimiento" donde el campo lógico (también teológico) se contrapone al campo ético, o mejor, éste excluye a aquél. El seguimiento no consiste en Confesión de fe, doctrina, idea, principio, sino que es acción obediente.

"No puedes escuchar a Cristo porque eres desobediente, no puedes creer a la gracia porque no quieres obedecer" ¹⁰⁸.

¹⁰⁸N 74; Cf.N 13, N 24, N 26, N 28, N 30, N 33, N 42, N 44s.

Se trata de una obediencia incondicional previa, sencilla, infantil, irrefleja, ignorante (N 134) que lo único que sabe es la Palabra de Cristo (N 139). Y que es además activa, efectiva: no se trata de pensar sino de hacer (N 172s).

3). Consideración científica de la categoría Revelación

Para describir y enjuiciar el panorama teológico del s.XX Bonhoeffer destaca en cada autor el puesto que concede a la teología con respecto a la ciencia y con respecto a la Palabra. Hacia el primer polo se inclinan todos los que consideran la teología como religión, hecho histórico, psicología, ética, filosofía¹⁰⁹, y hacia el segundo naturalmente Barth. La posición personal de Bonhoeffer la fija con algunas preguntas:

"La relación de filosofía y teología precisa una nueva clarificación. Reconocemos la diversidad de su objeto. No obstante ¿se ha de incluir la teología en el sistema de las ciencias? ¿Tiene que subordinarse a la filosofía o volver a ser lo que fue en un principio, la primera de las ciencias? ¿Tiene que desligarse de la universidad y dedicarse a lo suyo en las propias escuelas científicas eclesiales?" (V 226).

La respuesta explícita de Bonhoeffer más que desilusionado por la Universidad, está en una carta a su amigo E.Sutz el verano de 1934 en la que le dice que la formación de teólogos debe hacerse en escuelas especiales donde se cultive la doctrina pura, el sermón de la montaña y el culto, ya que eso es imposible en la Universidad (I 42).

Bonhoeffer pretende una teología científica, que siendo "la primera de las ciencias" reconoce que no es ciencia como las demás ciencias. No accedió a la invitación personal de Harnack para trabajar la teología como ciencia de hechos históricos aunque sí asumió la recomendación del mismo de cuidar una teología seria, científica (III 20), recomendación que Bonhoeffer a su vez hace a los estudiantes de la Facultad de Teología de Berlín para que se gloríen de la compañía de teólogos auténticos, sinceros, como Pablo, Agustín, Tomás o Lutero para quienes la teología era de suma importancia (III 244s).

Es significativa la indignación con que habla Dietrich Bonhoeffer del desprecio al trabajo serio, científico, dogmático, que cree ver en la teología americana de 1930:

"Aquí no existe la teología"...

"No saben de qué va la dogmática" (I 76s, I 108s).

"Han vuelto la espalda a toda teología competente" (I 87).

"Se ataca desenfrenadamente el dogma cristiano desde los púlpitos americanos" (I 99).

En 1939 Bonhoeffer constata con cierto alivio atisbos de un cambio significativo en los teólogos americanos que, según dice, han abandonado el secularismo por los grandes hechos de la Revelación y al interés por el "social gospel" le sustituye el interés por el dogma (I 349s).

Pero en su propio pueblo y en 1940 Bonhoeffer seguía lamentándose del poco aprecio intelectual hacia la teología tanto en el campo protestante como en el católico (III 421).

Era una vieja lamentación de Bonhoeffer en el ámbito del Ecumenismo como en Checoslovaquia en 1934, donde vaticina el fin de la depreciación de la teología por parte de "los

¹⁰⁹V 186, V 198s, V 204, V 225s.

prácticos" ¹¹⁰. Con ese empeño intentará él mismo abrir camino según demuestra su participación en Fanö en 1935 (I 250).

Bonhoeffer habla de la teología como ciencia, pero ciencia peculiar que tiene por objeto sus propios presupuestos (AS 109), que sólo dentro de la Iglesia es lícita la pretensión de considerar ciencia por ejemplo la exégesis (SF 12), que es ciencia eclesial, creyente ¹¹¹.

4). Actualidad permanente de la Palabra

El capítulo de "SC" sobre la Iglesia y el proletariado, al recomendar para los estudiantes la teología como un trabajo serio sobre el Evangelio invita a mirar fijamente al presente (SC 277).

En Ciernohorské 1934 Bonhoeffer clamaba apremiantemente por unas líneas teológicas claras apropiadas al momento histórico, según la nueva autocomprensión de la Iglesia de Cristo adquirida en el movimiento ecuménico (I 140s). Al aceptar de Barth la definición de teología como "la misma Palabra que Dios nos dice permanentemente de forma nueva" resalta más la permanencia de la misma Palabra de Dios que la permanente novedad que le pueda dar la palabra posterior del hombre (V 303).

Pero la novedad y actualidad que pide Bonhoeffer a la teología no es precisamente la depreciación que "los prácticos" hacen de la teología para facilitar la labor ecuménica, y mucho menos la practicidad y utilidad buscada por la teología americana de 1930 (I 90s), ni lo absoluto permanente intemporal histórico investigado por Harnack (V 198), ni la equiparación fe e historia pretendida por Troeltsch (V 198), ni la connivencia solidaria y cómplice de Heim (III 138), ni la actualización de Jelke con que prejuzga toda teología (III 136), ni las facilidades que ofrece Holl para adaptar conceptos teológicos al hombre moderno (V 209). Siendo la teología Palabra de Dios es siempre actual y actuante.

5). Respuesta gratuita a la pregunta rebelde

En el principio se daba la teología auténtica: El hombre vive en la presencia de Dios, habla con Dios sin problema ninguno (SF 57).

Deja de existir teología de verdad cuando el hombre cuestiona la Palabra de Dios: "**¿Cómo me va a haber dicho a mí eso Dios?**" ¹¹².

Desde entonces toda pregunta cae en el vacío, no hay ningún "porqué" que exija respuesta, ni siquiera "el porqué" ¹¹³.

Dios espontáneamente, gratuitamente reinicia el diálogo respondiendo a las preguntas vacías; es el único que podía hacerlo. El hombre vuelve a estar ante Dios. En Jesucristo se da la única respuesta, el único tema de la teología: Jesucristo. Así lo entendió Lutero, dice Bonhoeffer (V 206), y así se debe entender en todos los ámbitos de la teología (N 15).

Establecido el hecho, los modos por los que pregunta el hombre ya no tienen interés, no tienen sentido (V 427), o son escapatoria o maniobra dilatoria disfrazada de metafísica o de ética ¹¹⁴.

¹¹⁰I 140s, I 159.

¹¹¹V 318, V 236.

¹¹²SF 78, N 45, E 31; Cf.II 39.

¹¹³V 313s, III 139s.

¹¹⁴N 45s, N 173, N 183, N 225, E 28s.

La teología es una afirmación, no preguntas (AS 109), una verdad que se tiene y que no hace falta buscar¹¹⁵. La teología no responde a preguntas sino que es ella misma la que cuestiona todo (V 331). Sólo la falta de fe puede dudar de Cristo; la fe por esencia no puede cuestionarse a sí misma (AS 78).

Un comentario en la exposición de la teología sistemática del s.XX parece conmover toda esa serie de afirmaciones:

"Dos preguntas planteadas por Feuerbach a la religión ha dejado esencialmente sin responder la teología. La primera sobre la verdad de sus expresiones, si no se basa todo en una ilusión; la segunda sobre la conformidad con la vida real. El socialismo tuvo razón al dejar de lado las respuestas ficticias. El fracaso se debía a una profunda razón. La interpelación de Feuerbach alcanza la posibilidad y la verdad de toda teología" (V 187).

6). Reflexiones sobre el tema de la teología

a). El tema fundamental de las cartas teológicas es la reivindicación **del mundo adulto por Jesucristo**. **"La Revelación de Dios en Jesucristo"** (WE 341), **"la Encarnación, la Cruz y la Resurrección"**¹¹⁶ son conceptos aducidos para corroborar la libertad de la ley de la religión y el asentamiento terrenal de Dios ("Encarnación"- "Humanización"). Pero no son el Credo inicial. En su lugar está la irreligiosidad, la adultez del hombre, lo terrenal del mundo. Es el hecho que aparece como la revelación en las cartas teológicas.

Bonhoeffer parece mostrar una tensión por pasar de la teología de la Palabra a la teología de la Palabra hecha carne (Cf. WE 313). Desde Cristo es desde donde cree Bonhoeffer hallar la confirmación incontrovertible de la adultez del mundo (WE 360).

La seguridad de la Palabra de Dios inteligible y perceptible en palabras y obras, en un tiempo y lugar, no aparece en las cartas teológicas, que son todo preguntas.

El párrafo sobre el saber eclesial lleva los testimonios del compromiso de la vida de Bonhoeffer, la Iglesia. Desde ella y para ella hace con rigor la teología durante años. Pues aún así, leído esto desde las cartas teológicas bien puede entenderse que es a esta teología a la que va dirigido el reproche de "positivismo de la Revelación"¹¹⁷.

b). La sinceridad aquí consiste en trabajar seriamente la teología. En las cartas teológicas es no utilizar a Dios como tapadera de las ignorancias y en reconocerlo en lo sabido por el hombre¹¹⁸, en medio de la vida humana diaria¹¹⁹, que es toda la vida. Aquí más bien aboga Bonhoeffer por atenerse al tema de la Revelación sin sustituirlo por otros temas humanos. Y en las cartas teológicas, por atenerse al mundo sin sustituirlo religiosamente.

c). La situación vital de Bonhoeffer en pugna por una Iglesia coherente y cohesionada le lleva a centrar en el núcleo de la Revelación la formación, la ética, la evangelización, y no le importa, sino que le interesa el aislamiento. Por eso respecto a la actualidad, aquí la Palabra es siempre igual de actual y nueva, mientras que en las cartas teológicas se busca una

¹¹⁵V 220, V 187.

¹¹⁶WE 414, WE 312.

¹¹⁷WE 306, WE 312, WE 359 a Barth; WE 360 a la Iglesia Confesante.

¹¹⁸WE 374, WE 341.

¹¹⁹WE 356, WE 357, WE 358, WE 341.

reinterpretación de las viejas palabras y se hacen una serie de preguntas, cuando aquí la teología es respuesta gratuita de Dios.

d). En las cartas teológicas, la crítica que hace Bonhoeffer a la religión en beneficio de la fe al abarcar todas las capacidades humanas, incluido el conocimiento, hará muy difícil integrar en la fe lo humano reclamado por Cristo y pretendido por el proceso de secularización.

e. DEFINICION DE LA TEOLOGIA

"Sólo Dios puede hablar de Dios" (AS 70).

1). El subtítulo de **"Sanctorum Communio"** define lo que es **"investigación dogmática"** para Bonhoeffer:

"Se trata de la comprensión social, filosófica y sociológica de la realidad de una Iglesia de Cristo dada en la Revelación en Cristo" (SC 14).

El propósito se revela en las condiciones impuestas: **"desde dentro"...** **"cum ira et studio" ..."con seriedad"** (SC 14s). Es una comprensión **"desde dentro"**, **"a partir del Evangelio"**, lo que limita la libertad de conciencia sin amenazarla, dice Bonhoeffer, pues el teólogo, el dogmático reconoce como **necesidad teológica la "relativa autoridad"** de la Iglesia y la **"obediencia relativa"** que ha de prestar a la Iglesia pues ésta tiene el derecho de exigirle el **"sacrificium intellectus"** e incluso el **"sacrificium conscientiae"**. Bonhoeffer dice añorar aquellos Sínodos en los que la Iglesia hablaba con autoridad sobre **"el credo, el dogma, la exégesis, la liturgia, etc."** en beneficio de la pureza de la Palabra. **"¡Eso sí que era hacer teología e ir al tema!" (SC 189s).**

En esta primera obra Bonhoeffer indica la finalidad, ámbito, condiciones y posibilidades de la teología. En el apéndice de la disertación Bonhoeffer señala a la juventud que estudia teología las dos fuerzas que harán renacer **la Iglesia viva: "consideración seria del Evangelio y mirada aguda al presente"** (SC 277).

2). La teología cristiana, según Bonhoeffer en **"AS"**, sólo llega a la verdad (y verdad es referencia a Dios) partiendo de la Palabra que Dios dice al hombre y sobre el hombre en la Revelación de la ley y del Evangelio, nunca partiendo de la comprensión autónoma del hombre. El problema teológico no surge hasta que el sistema inauténtico en el que el hombre se establece a sí mismo es roto por la fe y la evangelización. Querer captar a Dios con el pensamiento teológico es más bien algo diabólico. Dios es inobjetivable aunque por su benevolencia pueda servirse de una teología para presentarse libremente, nunca en virtud de esa teología, ni siquiera la dialéctica, como reconoce el mismo Barth, dice Bonhoeffer (Cf. V 221). Sólo si Dios coloca al hombre en la realidad entra ésta en el pensamiento humano.

Dios es asequible, es captado por su Palabra en la Iglesia, que es la instancia necesaria. La teología es memoria de la Iglesia, función de la Iglesia que contribuye a la comprensión de las premisas del anuncio cristiano, esto es, a la formación de los dogmas. La teología es, pues, un pensar y **"saber eclesial"**, se refiere a la persona misma de Jesucristo, presenta los dogmas para la evangelización¹²⁰, es memoria, reconocimiento y no creación, invención o reflexión. A no ser como reflexión puesta al servicio de la Iglesia. Lo contrario es, dice Bonhoeffer utilizando a Herrmann: **"intelectual justificación por las obras"**. Parfraseando a Lutero y comentando a Barth escribe Bonhoeffer: **"reflecte fortiter sed fortius fide et gaude in Christo"**. En esta

¹²⁰AS 56, AS 62s, AS 65s, AS 109s.

frase Bonhoeffer pone el énfasis no tanto en la equiparación de "reflexión" y "peccata" cuanto en la contraposición "reflexión"-**"fide"** en beneficio de la fe. Si aplicamos conceptos posteriores de **"Seguimiento"**, viene a decir que hacer del "reflexión fortiter" un principio lleva a una teología, una gracia barata que **"ni libera ni sirve para nada"** ¹²¹.

Comentando el artículo VII de la fórmula de Concordia Luterana sobre la Eucaristía, en febrero de 1940, califica la intelectual justificación por las obras **"fariseísmo antidogmático, más frecuente en la actualidad que el fariseísmo dogmático"** (III 394). Y añade que la Iglesia Luterana piensa hasta donde haga falta y guarda los límites del pensamiento preservando y adorando el misterio de la Eucaristía (Cf. III 82).

3). Al exponer Bonhoeffer en Nueva York en 1931 "la teología de la crisis", recalca que la teología no es para resolver cuestiones, ya que la única cuestión teológica es Dios y ella determina la postura ante todas las demás.

Y no ahorra la sinceración:

"Hay que admitirlo, aunque se verá cómo la posibilidad esencial de tal actitud y de su carácter concreto es un problema de extrema dificultad" (III 110s).

4). La razón de ser de la teología y el problema que conlleva, lo expresa Bonhoeffer en el artículo sobre la idea cristiana de Dios:

"La teología comienza con el establecimiento de la realidad de Dios y es ése su derecho particular. Lo que da inmediatamente lugar a la pregunta: ¿Cómo puede la teología establecer la realidad de Dios sin pensarlo? Y si lo piensa ¿cómo puede evitarse el que Dios quede incluido en el círculo del pensamiento? Se trata del problema central y más difícil de una epistemología teológica y que surge de la idea cristiana de Dios" (III 102).

La teología no es más que un intento de proclamar lo que ya se posee por el acto de fe, es una construcción a posteriori. Se trata de poner los límites para hacer sitio a la realidad de Dios que no puede ser captada por el pensamiento teológico:

"Sólo cuando Dios mismo se reconoce en una palabra humana, siempre donde quiere y cuando El quiere, sólo entonces mis expresiones "sobre" Dios pueden ser reconocidas como verdad, esto es, sólo entonces mi palabra es la Palabra propia de Dios" (III 103s).

5). El objeto de la teología es, según Bonhoeffer en el curso sobre la teología sistemática del s.XX, únicamente el Lógos Theou, la acción de Dios que se fundamenta en sí misma. Teología no es el que nosotros hablemos de Dios sino el que Dios hable de sí mismo a nosotros. Tampoco aquí se elude la dificultad:

"¿No es una estratagema si yo busco una verdad que "ya está probada hace tiempo y que volverá a ser probada, y ya conocida por mí? ¿No hace comedia la teología ante el foro de las demás ciencias? ¿No resultará una irrisión cuando descubra la filosofía ese engaño?" Sin punto y aparte responde Bonhoeffer: "Esa indefensión de la teología se reconoce paladinamente. Sólo cuando se descubre sin miramientos su esencial debilidad se indica la potencia de la Palabra de Dios. Es como el niño David frente al Goliath de las demás ciencias" (V 220).

6). En el semestre de verano de 1932 define la teología como función de la Iglesia empírica, comunidad con autoridad sobre el individuo, como comprensión científica de la

¹²¹AS 111-115.Cf AS 57, III 124, N 24.

Iglesia sobre sí misma, sobre su propio ser. La dogmática no debe de ser deductiva sino descriptiva a partir de la Revelación de Dios en Cristo hecha en la Iglesia¹²².

7). También en la conferencia de Checoslovaquia en julio de 1932, al pedir que se elaboren a tiempo y con claridad las líneas teológicas y una mayor dedicación a la teología dentro del Ecumenismo, define Bonhoeffer la función de la teología: autocomprensión de la Iglesia sobre su ser según su comprensión de la Revelación de Dios en Cristo. Autocomprensión que se recrea continuamente al aparecer un nuevo giro en la autocomprensión eclesial (I 140s).

8). Al replicar a Heim y apoyar a Barth en el curso sobre la teología contemporánea en 1932, Bonhoeffer apura aún más claramente su **concepción de la teología:**

"La teología parte de la premisa de que Dios se ha revelado. Ya no tiene que cuestionar el qué, sino tan sólo preguntar por el cómo. Su objeto es el Credo dicho y afirmado de antemano" ¹²³.

Todo saber creyente parte de la Palabra pero no todo es teología pues se ha de distinguir entre el conocimiento de la fe que tiene como objeto la Palabra de Cristo viva, el conocimiento teológico que tiene como objeto la Palabra dicha, y el conocimiento de la predicación que tiene como objeto la Palabra que se proclama permanentemente a la comunidad (AS 113).

Partiendo de la Revelación de Dios en Cristo, de la justificación por la sola fe, dice Bonhoeffer comentando a Barth, no hay pensamiento, ética o religión posibles. Teología es entonces la reflexión sobre el "acto sin reflexión", ver la Palabra de Dios sólo a través de Cristo (III 117s).

Reflexiones sobre la definición de Teología

a). Esta es la concepción de la teología en la que crece intelectualmente Bonhoeffer y a la que se atiene en su función docente. No

quiere decir que fuera por inercia ya que no faltaban otras propuestas, con las que es bien crítico. A Bonhoeffer le parece la más consecuente y la que mejor salvaguarda la realidad cristiana.

La estructura teológica está muy definida, permite sólo relativa movilidad. No sólo por el fundamento, necesario en el hecho dado y descrito de la Revelación, que ha de asumir el teólogo, sino por la dependencia de la descripción ya configurada en el pasado. Difícilmente puede encajar aquí la constatación y menos la integración de un proceso, una evolución interna. Pero mucho menos se permite incorporar un proceso que sea exterior e incluso contrario.

b). Todo ello nos hace pensar que la dinámica teológica aquí es muy distinta de Tegel. Hay expresiones literales invocadas aquí que son abominadas en Tegel (el sacrificio de la inteligencia y no digamos de la conciencia, la prevención contra la reflexión: contra la utilización de la exculpación del "reflecte fortiter" con el "fortius fide", la denuncia de la "autojustificación intelectual", del fariseísmo antidogmático, el rechazo de la autonomía, y el abandono en un envoltorio positivismo doctrinal). Y sin embargo constan, presentadas como objeciones por las que no se toma partido, las protestas contra la estrechez de este marco, así como los interrogantes que señalan lo incompleto o contradictorio de la situación y en ocasiones se apuntan algunas salidas, todo en línea con las cartas teológicas.

¹²²V 234s, V 239; Cf. V 351.

¹²³V 319. Sobre el comentario de K. Barth al "fides quaerens intellectum" de S. Anselmo.

c). Están expresadas las condiciones de una teología sincera y a ellas quiere atenerse Bonhoeffer. La honestidad teológica es hacerse cargo de esas condiciones: atención, obediencia, recato intelectual, pudor ante el misterio, y en todo caso, respeto a la configuración establecida. Pero desde luego también seriedad, responsabilidad y consecuencia, y también atención a la realidad presente. De todos modos la sinceridad teológica aquí postulada está lejos del "aire fresco" que alienta las cartas teológicas.

Dios aquí es el foco original sobre el que todo se orienta. En las cartas teológicas es la última ficha en espera de que todas cuadren para asignarle sitio, aunque sin la cual nada tiene sentido. Aquí la realidad está a expensas de Dios que tiene la iniciativa, en las cartas teológicas Dios, en retirada o ausente, está a merced de una situación coyuntural de la realidad. Aquí la teología ya está hecha, en las cartas teológicas ya no sirve, queda toda por hacer y no se sabe por dónde empezar.

d). Relación con las cartas teológicas: el que haya una inversión no significa que lo que en toda la obra de Bonhoeffer es "teología inauténtica" sea auténtica en las cartas teológicas o lo que es "teología auténtica" sea inauténtica en las cartas teológicas. Sí sucede respecto a antropología, conocimiento desde el yo, reflexión, por una parte, y respecto a las premisas. Pero se confirma el rechazo en las cartas teológicas de algunas referencias: el apriori, la apologética, la doctrina. Y se confirma la validez del silencio, provisional al menos.

B. COMPONENTES DE LA TEOLOGIA

1. PORTADORES DE LA TEOLOGIA

a. LA REVELACION

1). Autorrevelación de Dios en Jesucristo

"Es importante resaltar fuertemente que no es Jesús quien nos revela a Dios (esta visión es la consecuencia de toda teología que no es en sentido estricto teología de Revelación y conduce a una Cristología muy confusa), sino que es Dios quien se revela a sí mismo como absoluta autorrevelación al hombre. Desde que Dios es accesible sólo en su Revelación, sólo se puede hallar a Dios en Cristo" ... "Dios se reveló a sí mismo 'de una vez' desde el año uno al año treinta en Palestina en Jesús" (III 105).

La autorrevelación acaece de modo inteligible en la persona de Cristo que es Dios mismo en su total libertad y al mismo tiempo oculto, revestido de humanidad y de historia (V 219).

Al hablar del amor de Dios en el párrafo recogido en la "Etica", habla **Bonhoeffer de la autorrevelación de Dios: "Revelación de Dios es Jesucristo"** (E 55), y más adelante sobre el reino y la creación: **"se nos hace presente sólo en la autorrevelación de Dios en Jesucristo"** (E 206).

En 1928, en la segunda conferencia pronunciada en Barcelona, levanta vehemente su voz contra el intento de eliminar a Jesucristo de la vida espiritual actual con la pretensión de ensalzarlo como genio, héroe etc., pero **sin tomarlo en serio, "sin que se conmocione el centro de la propia vida con la pretensión de Cristo de decir y de ser la Revelación de Dios"** (V 135). Es lo que en la Cristología califica de **"moderno arrianismo, que honra en Jesús el genio y el héroe y que al atacar la Revelación, también ataca la unidad de Dios"** (III 228). Y en la introducción, al hablar de Cristo como el portador de la Palabra:

"Aquí ya no se trata de un santo, un reformador, un profeta, sino que aquí está el Hijo. Ya no hay que preguntar ¿qué eres o de dónde vienes tú? Ahora se plantea la pregunta por la misma Revelación" ¹²⁴.

Cristo es la Revelación de Dios de modo libre y contingente (AS 58s). Como una señal de luz y de eternidad en medio de lo percedero y oscuro, la Revelación en Jesucristo opera el milagro de poder dar la mano a Dios para ir con El a la eternidad (V 455).

La Revelación de Dios en Cristo no es Revelación de una nueva moral, nuevos valores, de un nuevo imperativo, sino que la Revelación de Dios es una intervención real para hacer historia, Revelación de un nuevo indicativo. Revelación es el hecho de que Dios mismo viene al interior del mundo, en la profundidad de la historia, el hecho de la encarnación de Dios en Cristo, en locura, debilidad, abandono, muerte, en ausencia (III 112s).

"La gran diferencia entre la Revelación en ideas, valores, principios y la Revelación en 'once-ness' es que el hombre siempre quiere aprender una idea y aprehenderla para su sistema de ideas; pero la Revelación en 'once-ness', en un hecho histórico, en una persona histórica, es un reto permanente para el hombre. No lo abarca, no cabe en el sistema que le había preparado" (III 105).

¹²⁴III 175, III 177, III 186, III 196.

La originalidad y exclusividad de la Revelación de Dios en Cristo es la columna medular del pensamiento de Bonhoeffer.

Cristo supuso un salto en la comprensión de la Revelación divina: la Revelación de Dios como historia, en humanidad¹²⁵. No hay otra Revelación, **ni el Antiguo Testamento ni la creación, ni la institución, ni la ciencia: "La creación queda muda si Cristo no habla"** (V 293). La Revelación de Dios es exclusivamente en Cristo. Cristo es la única Revelación de Dios.

La principal y permanente preocupación teológica de Dietrich Bonhoeffer toca este tema: la exclusividad y el universalismo de la Revelación en Cristo¹²⁶.

2). La Revelación en comunidad

La Revelación acaece en la comunidad. La Iglesia proclama en el presente la Muerte y Resurrección de Cristo (AS 89). Cristo como palabra es también **comunidad y así "la comunidad no es sólo la receptora de la Palabra de la Revelación, sino que ella misma es Revelación y Palabra de Dios"** (III 193), **"la Iglesia de Cristo es el lugar de la Revelación de Dios"** (V 230).

La comprensión teológico-sociológica, eclesial, de la Revelación en Cristo-persona-comunidad hecha al hombre, cumple los requisitos de no violentarlo y de ser externa a él; al contrario de una Revelación inobjetivable en cuanto acto sólo, que despersonaliza a Dios, y de una Revelación objetivable en cuanto ser sólo, que pone a Dios en manos del hombre y deja de ser Revelación (AS 102s).

Esto supone que **"la realidad de la Iglesia es una realidad de Revelación"** (SC 85) y que **por tanto "la Iglesia tiene su fundamento lógico en sí misma, sólo por sí misma puede ser juzgada como todas las revelaciones"** (SC 85).

No se accede al concepto auténtico de comunidad si no es a través del **contenido de la Revelación concreta "desde la histórica y positiva Revelación de lo sagrado en Cristo"** (SC 87s).

"Dios ha establecido la realidad de la Iglesia, de la humanidad que recibe la gracia en Jesucristo. Nada de religión, sino Revelación, nada de comunidad de religión, sino Iglesia" (SC 104).

Pero la exclusividad no supone exclusión, aislamiento:

"La contraposición a la aparente continuidad de la posesión interior de salvación y de la posesión de la doctrina pura está en tomar seriamente la configuración histórica de la Revelación, de la Iglesia, del otro, y en comprometerse en el lugar desde el cual yo puedo tener existencia cristiana y su continuidad" (V 351s).

3). El camino imposible y el único camino

En el hombre no existe ninguna forma que le predisponga, le posibilite o le capacite para adquirir el conocimiento de Dios y con él, el conocimiento de sí mismo y del mundo. No hay apriori, no hay religión posible, sino que por el contrario el hombre a quien Dios se le revela realmente debe de ver la propia incapacidad para la Revelación¹²⁷.

¹²⁵V 21, V 58.

¹²⁶III 34, V 582.

¹²⁷AS 35s, AS 54s, AS 77, AS 89s, AS 96, III 112s.

En la Revelación el hombre sale de su reflexión sobre sí para recibir respuesta sólo en la presencia de Dios¹²⁸. Desde la Revelación el hombre adquiere el sentido de sí y de Dios, lo recibe como gracia.

En el primer sermón en Barcelona Bonhoeffer lo expresó con claridad: "Nada de religión, sino Revelación y gracia"¹²⁹. El Cristianismo frente a todas las religiones declara la imposibilidad de un camino del hombre a Dios. **La Revelación es el camino inverso a la religión: "Dios viene al hombre y le regala la gracia"** (V 422).

4). Revelación en conocimiento

El Dios desconocido es predicado como el conocido por revelado (E 352). Por revelado y no por razonado pues la razón no puede llegar a Dios ni colocándole en la cumbre de su sistema¹³⁰. Como la razón está extraviada y no puede ni siquiera comprender que está extraviada, tiene que hacérselo **decir por Dios (IV 76): "Nosotros no podemos captar la Revelación divina. Nuestra razón es ciega para las estructuras de la Revelación"** (V 240).

Con lo cual, no es que Dios se comprenda sólo desde la Revelación acaecida como el comienzo sin fundamento que fundamenta todo (V 219), sino que la Revelación sólo se comprende desde sí misma (III 193s). Sólo a partir de la Revelación se comprende el propio yo, el de los demás y el yo de Dios (SC 33).

En "AS" ofrece Bonhoeffer la respuesta al problema del acto y ser, que es el problema de la teología, el problema del conocimiento, el problema de la interpretación de la realidad. Y la solución está en la función de la categoría de Revelación interpretada como acto-ser, la Revelación de Dios en Jesucristo, historia, comunidad. En sentido inverso: la Revelación de Dios en historia en Iglesia, en Jesucristo, es el único fundamento del auténtico conocimiento. La razón de Hegel (AS 31), el apriori de Seeberg (AS 35), la existencia de Heidegger (AS 50), la analogía de Tomás (AS 51), son conceptos insuficientes para Bonhoeffer en "AS". Como lo es el de Revelación entendida sobre conceptos de acto exclusivamente (AS 58), o exclusivamente entendida sobre conceptos de ser: doctrina, experiencia psíquica, institución (AS 82).

Todo sólo desde la Revelación de Dios en Jesucristo.

5). Relación con las cartas teológicas

La Revelación de Dios en Jesucristo es también en las cartas teológicas lo que conmociona el centro de la propia vida. Al preguntarse en Tegel quién es Cristo hoy para nosotros¹³¹, cómo puede ser Cristo el Señor del mundo adulto¹³², Bonhoeffer está firme en que la Encarnación ("Inkarnation", "Fleischwerdung", "Menschwerdung"), exige una reinterpretación de todos los conceptos teológicos (WE 313), y Jesús reclama la vida¹³³ en su totalidad, llama al centro de la vida al hombre total, que es el hombre tal cual como es el mismo Jesús y no un determinado tipo de hombre¹³⁴. El creyente cristiano es el que experimenta la transcendencia en su entrega

¹²⁸III 78s, III 157s.

¹²⁹V 422; Cf. SC 104.

¹³⁰AS 31, III 136s.

¹³¹WE 341, WE 305, WE 359.

¹³²WE 306, WE 358, WE 360, WE 375.

¹³³WE 341, WE 369, WE 375.

¹³⁴WE 358, WE 395, WE 401s.

para los demás en Jesús (WE 414) cordero y siervo sufriente¹³⁵ y es el que se convierte a El de verdad¹³⁶, vela con El en Getsemaní y participa del sufrimiento de Dios en Cristo¹³⁷.

Ese es el lugar que Bonhoeffer espera, hasta ahora con amarga decepción, que ocupe la Iglesia (WE 360): que no sustituya la Revelación por la religión¹³⁸, que no exculpe de una fe personal (WE 415), que no se limite a la autodefensa sino que sirviendo a los demás (WE 415), sin privilegios (WE 306), en medio del pueblo (WE 308), diga a todos los hombres lo que es una vida con Cristo (WE 414s).

b. LA PALABRA

1). Formas de la Palabra

La Palabra de Dios es el único objeto de la teología cuyo sujeto es Dios: "Deus dixit". La Palabra de Dios establecida ex nihilo, *petitio principii* sin más, se fundamenta por sí misma y exige reconocimiento.

a). "La creación sigue muda si Cristo no habla" ¹³⁹. **"La Palabra de la creación, de la encarnación, de la Sagrada Escritura, de la predicación, es la misma y única Palabra"** (IV 243).

Dios dice, Dios crea. La Palabra de Dios es creadora, y expresa tanto la dependencia de la creación como la total libertad del creador (V 226). La palabra-obra de Dios no es su naturaleza, su ser, sino su mandato, su voluntad. Palabra en sentido pregnante: no símbolo, significación, idea, sino la cosa misma designada. La única continuidad entre Dios y su obra es su Palabra. **"Si no fuera por la Palabra el mundo se precipitaría en el vacío"** (AS 24).

b). "La Palabra de Dios se ha hecho objeto visible como Jesucristo, como Espíritu Santo, como predicación" (V 219s). Dios ha querido revelarse en Palabra, se ha vinculado a la Palabra para hablarle al hombre. Es Palabra clara e inequívoca, accesible a cualquier tiempo sin estar sujeta a El, es interpelante y exige respuesta: la Palabra es persona, es carne y no idea.

"No es desvelamiento de verdades ocultas ni comunicación de un nuevo concepto de Dios o una nueva doctrina moral, sino que se trata de una interpelación personal de Dios hacia la responsabilidad del hombre" (III 186).

"La palabra viva de Cristo es el objeto del conocimiento de la fe, la palabra expresada es objeto del conocimiento teológico, y la palabra que se proclama para la comunidad es el objeto del conocimiento que predica" ¹⁴⁰.

La Palabra surge de la Biblia, toma forma en la predicación y se dirige a la comunidad y la lleva (IV 241). Cristo no es que esté presente en la palabra de la Iglesia, sino que está como Palabra de la Iglesia dicha en la **predicación: "Has de señalar esa palabra humana y decir: es la Palabra de Dios"** (III 187).

¹³⁵WE 394, WE 395.

¹³⁶WE 374, WE 395.

¹³⁷WE 395, WE 396, WE 414.

¹³⁸WE 312; Cf.SC 104.

¹³⁹V 293; III 417.

¹⁴⁰AS 113, 104.

El logos divino y el logos humano están fundidos en Cristo sin identificación (contra el idealismo) y sin analogía (contra el catolicismo). Ese doble aspecto que se da en Cristo Palabra, se da en Iglesia Palabra: es Palabra de Dios y Palabra de la comunidad¹⁴¹. Pero la Palabra de Dios sólo puede decir la Dios. La Palabra del hombre ha de ser a posteriori (V 303). El sujeto que habla propiamente es Dios y no nosotros (IV 280).

2). De Cristo

a). La Palabra de Jesús es presencia real suya, es persona Cristo, es carne, es cuerpo, es hombre. Y por ello, accesible, portadora de sentido, interpelante, no sometida al espacio y al tiempo, imposible de ser absorbida como si fuese una idea¹⁴². Así como de "teo-logía" Bonhoeffer sacaba: "**Palabra que es de Dios**", de "cristo-logía" Bonhoeffer deduce: "Palabra sobre Cristo Palabra de Dios. Cristo no es que diga o tenga, sino que es la Palabra de Dios.

No hay ni teo-logía ni cosmo-logía ni eclesio-logía, ni antropo-logía, sino tan sólo logo-logía. De "Logos"=Cristo:

"¿No es una forma de hablar en imágenes decir Dios vive, Jesucristo el resucitado, entre nosotros?"..."No. Es algo muy claro: Jesús está entre nosotros en su Palabra. Significa clara y simplemente: en lo que él quiere y piensa de nosotros; está entre nosotros con su voluntad y con su Palabra, y tratando esa Palabra de Jesús experimentamos su cercanía. La Palabra es el medio de expresión más claro y comprensible, para relacionarse los seres espirituales. Si tenemos la palabra de un hombre conocemos su voluntad y su persona; si tenemos la Palabra de Jesús conocemos su voluntad y toda su persona" (V 430s).

Es la Palabra de Jesucristo movida por el Espíritu la que pone al hombre en comunión con Dios (IV 494) y así crea la comunidad. Y desde Dios: Padre, Cristo, Espíritu, Palabra, comunidad, oyente, hoy.

b). Supremacía de la Palabra de Dios. En la efervescencia de las luchas eclesiales, teológicas y políticas de 1936, Bonhoeffer contesta a **una carta presumiblemente dura de Friedrich Schauer, "franqueza por franqueza"**, dice, y le explica el motivo último de sus decisiones:

"Lo que me importa en toda palabra y obra eclesial es la primacía exclusiva de honrar únicamente la verdad de la Palabra de Dios" (II 213).

Como Lutero, Bonhoeffer estaba convencido de que era la Palabra de Dios la que había venido a este mundo y que finalmente vencería (V 83). Y no era una invocación para el momento. Bonhoeffer siguiendo a Barth hizo de la Palabra de Dios el principio de la teología¹⁴³, el principio de la comprensión del ser, de la existencia misma¹⁴⁴, de la política (V 274), de la vida diaria del cristiano (GL 42), y de las expresiones del culto donde debe de brillar la sencillez, belleza y señorío propio de la Palabra de Dios (V 511), **"la excelencia de la Palabra de Dios" (III 416).**

¹⁴¹I 179; III 296.

¹⁴²III 167s, III 184s, IV 240, SC 108, SC 122.

¹⁴³AS 62, V 218s, I 354, III 424.

¹⁴⁴SF 25s, AS 26, As 81, As 116.

3). Palabra de Dios para el hombre

a). La Palabra crea la comunidad que proclama la Palabra, **acoge a todos y hace un solo cuerpo de los individuos (IV 240). "Palabra y comunidad se implican mutuamente"**, dice Bonhoeffer citando a Lutero¹⁴⁵.

En el desierto la Iglesia de la Palabra es la llamada a dialogar con Dios. Es una Iglesia que oye, espera, cree, sirve, Iglesia de los profetas, Iglesia de Moisés frente a la pretendida y pretenciosa Iglesia de Aarón, del sacerdocio, de la religión, del mundo, de la autoadoración (IV 124s), de los teólogos (III 424).

La comunidad está edificada sobre la Palabra escrita. La Palabra mantuvo a la pequeña comunidad y la Palabra congregó a la reconstrucción de la comunidad tras el exilio (IV 332s).

"La Iglesia descansa sobre la Palabra" (SC 189). La razón de ser de la Iglesia es que en su palabra escuchamos la Palabra de Dios. Y en consecuencia, que fuera de la comunidad de la Palabra no hay Palabra de Dios. Sólo por esa Palabra actúa el Espíritu; Espíritu del Señor de la comunidad. Cristo es el origen y el fundamento por su Palabra, de la comunidad (SC 108). Sólo podemos hablar de la santidad de la comunidad de Dios que esté unida a la Palabra en Cristo y que haya sido formada por El (SC 179s).

Es la Palabra la que fundamenta la unidad de la doble configuración sociológica de la Iglesia: Iglesia voluntaria e Iglesia del pueblo, Iglesia esencial y empírica, Iglesia invisible y visible, espíritu objetivo y Espíritu Santo¹⁴⁶.

La Palabra se recibe por apropiación personal y forma sociológicamente la comunidad voluntaria pero la sanctorum communio va más allá, pues la Palabra se dirige a todos los que al menos como posibilidad podrían pertenecer a ella¹⁴⁷.

"Aunque Dios también sin mediación de la comunidad concreta puede someter a su señorío a los hombres, para nosotros la predicación de la Iglesia empírica es la Palabra de Dios que podemos oír, y en sentido estricto está en relación con la presentación histórica de comunidad eclesial. La reunión de los fieles sigue siendo nuestra madre" (SC 171).

El poder de la Iglesia es el mismo poder de la Palabra puesto que la Palabra de la Iglesia es Palabra de Cristo, la Palabra de Dios. Así la oración basada en la Escritura, los Salmos, es tanto Palabra de la comunidad como Palabra de Dios puesto que es oración de Cristo: Dios y comunidad (III 296). Igualmente frente a los hombres, frente al Estado, la Palabra de la Iglesia basada en la Escritura tiene toda la independencia y todo el poder proveniente del señorío de Cristo, del poder de Dios.

Esta concepción de la comunidad fundamentada en la Palabra de Dios y no de otro, va a tener una repercusión concreta decisiva en la lucha eclesial a partir de 1932, como muestra esta proclama en la Universidad de Berlín:

"La Palabra de Dios domina sobre el Estado. El Estado está puesto a la Iglesia como advertencia de que a ella no se le ha dado la espada de justicia. Su única espada es la Palabra y la oración. Esa es su única arma de lucha cuando el Estado le amenaza. No ha

¹⁴⁵V 255; SC 170.

¹⁴⁶SC 164, SC 169.

¹⁴⁷SC 180, SC 163, SC 203.

de pretender afirmar el Estado. Su finalidad es proclamar el señorío de Cristo sobre el mundo, en todo el mundo con la Palabra y la fe" ¹⁴⁸.

En la reunión ecuménica de Checoslovaquia:

"La Palabra de la Iglesia ha de ser hoy palabra válida y vinculante como Palabra del poder pleno del Christus praesens" (I 144s).

En 1934 era un desafío premonitorio lanzado desde la pequeña isla del **Mar del Norte: "Ante el refortalecimiento de la soberanía estatal que se está arrogando ser el centro de la vida espiritual y religiosa"**, se dice en el acta de Fanö redactada con Bonhoeffer, se proclama la independencia de la Iglesia fundada en la Palabra que viene de Dios y no del pueblo (I 210).

Ni en los hechos ni en los hombres, sino en la Palabra de Dios es donde se puede hallar la Iglesia, había advertido Dietrich Bonhoeffer a los **hermanos de su comunidad: "Nuestro corazón estará firme únicamente en la Palabra de Dios y en el Sacramento"** (II 306).

En 1940 la debilidad de la Palabra se erige como el último doloroso pero fiel recurso de esperanza frente a los hechos omnipotentes y decepcionantes: **"¿Qué hace la Palabra de la Iglesia en un mundo en el que los hechos pronuncian su propio lenguaje con tanta prepotencia?"** (III 416).

b). La Palabra se hace del hombre. La Palabra de Dios, de Cristo, de la comunidad, es Palabra del hombre que la escucha y obedece. Esta apropiación personal es por una parte, el término, pues la Palabra va dirigida al hombre, y por otra, el comienzo del ser en la comunidad, en Cristo, en Dios (SC 180, GL 42).

La Palabra no es del que la predica sino de Dios. Es de Dios pero es el hombre quien la dice (V 216). Es Palabra de Dios y palabra de hombre (I 179, III 296).

El hombre escucha la Palabra como hombre caído que es, y en ese "estado de corrupción" se realiza la Palabra. Sólo para el que cree, escucha, obedece, se hace visible la Palabra (V 354). Y además, esa visibilidad es **la única posible: "Nos queda su Palabra, únicamente su Palabra hasta la hora de su retorno, es su señal"** (IV 186).

La obediencia a la Palabra es la única razón de ser tanto de la Iglesia en la sociedad (V 274), como del individuo ante Dios. Si el individuo pretende escapar de la Palabra le asaltarán todo tipo de tentaciones de abandono y de dudas (V 368). Eso en el caso de que fuera posible huir de la Palabra de Dios cuando se dirige al hombre, puesto que la Palabra de Dios va pre-dirigida, predestinada, no falla y es irresistible, como sucede en los profetas (Jeremías) (V 505) y en Lutero (V 68), quien llega a sentirse liberado de toda tentación y duda sobre sí mismo considerando lo certera e insoslayable que es la **"Palabra de Dios de juicio y gracia"** (V 346), convencido de que su Palabra es la Palabra de Dios, que no es suya, sino de Dios que le ha elegido a él **"tan pobre pecador"** (V 346) para proclamarla.

Bonhoeffer subraya, tanto para la Palabra-Escritura como para la Palabra-Predicación, según las ocasiones, el aspecto "de Dios" y "del hombre". Es el mismo Cristo encarnado, y no un instrumento de expresión, viene de la encarnación del Logos y no de una verdad conocida o de una experiencia vivida por el hombre (IV 240). Pero al mismo tiempo la Palabra es Palabra predicada de la comunidad:

¹⁴⁸V 274; Cf.V 95.

"El espíritu objetivo contingente, imperfecto y pecador recibe promesa de poder predicar la Palabra de Dios" (SC 175).

Pecadores y débiles son los enviados a predicar la Palabra, pero son testigos libres de la realidad de Dios y no propagadores de ideas y doctrinas propias en cuyo caso convertirían la Palabra de Dios en palabrería¹⁴⁹.

c). Palabra es actual sin necesidad de actualización. En la Escritura leemos la Palabra de Dios como Palabra adaptada a nuestras condiciones¹⁵⁰, pero la norma de interpretación no son nuestras circunstancias personales sino la misma Palabra de Dios que se aplica a nuestras circunstancias: razón, conciencia, (III 311). Jesús está presente con nosotros en su Palabra, Dios da su Espíritu y eso lo dice del modo más claro y comprensible a cada uno en cada momento de un modo distinto.

La Palabra tiene una vigencia inalterable: es Dios quien habla y no nosotros y por ello la Palabra no necesita que se le dé vida, pues la tiene por sí (IV 280), no necesita que se la actualice, pues ella misma es actualización, presencia (SC 108). Precisamente por ser presencia (de Cristo) la Palabra en la Iglesia tiene validez y compromiso (I 144s). Pero se trata de un compromiso que no precisa adaptación, pues es hacia dentro de la Iglesia, reconocimiento recíproco entre la comunidad y Dios y nunca de un testimonio hacia fuera que no le corresponde darlo a la Palabra, sino a la acción, por lo menos en una primera instancia¹⁵¹.

Los hechos requerirán el testimonio de la Palabra pues Dios se revela en la pobreza, sencillez y claridad de la Palabra. Pobreza que constituye al tiempo su excelencia, su grandeza y señorío¹⁵².

Es esta Palabra recibida en la Iglesia la Palabra que la Iglesia dirige al mundo¹⁵³.

4). Reflexiones sobre el tema de la Palabra

a). En relación a la estructura lógica, el concepto Palabra crea una seguridad interior que pide una honestidad interior cohesionada, y más en su expansión hacia fuera.

b). La progresión de los conceptos va de la Palabra viva a la expresión, luego a la proclamación, a la comunidad y por último al momento actual. Nunca sale de sí pues todo lo incorpora. En las cartas teológicas el proceso es inverso. La contingencia del mundo actual tiene prioridad al menos de urgencia para hacer fructífera la Palabra, que sí precisa de actualización.

La corporeización de la Palabra, viva y visible en Jesucristo es el elemento de enlace con las cartas teológicas. La Iglesia está en las cartas teológicas más que en dependencia de la Palabra, en el compromiso de hacerla efectiva. La disolución de la ejemplaridad corpórea de la Iglesia durante largos años aferrada a las palabras custodiadas en depósito, incita a Bonhoeffer a las imprecaciones y a los retos que lanza a la Iglesia.

La claridad, nitidez y prestancia que tiene la Palabra en estas citas falta en las cartas teológicas, que es precisamente lo que buscan, en medio de no pocas dudas, vacilaciones y tentaciones.

¹⁴⁹SF 25, N 149, N 184, N 162; Cf.F 68, F 72.

¹⁵⁰GL 42, GL 70.

¹⁵¹V 255, V 259.

¹⁵²IV 244, V 511; III 416.

¹⁵³Cf. E 376-384; VI 541.

En la circunstancia histórica concreta en que hace Bonhoeffer esta teología de la Palabra, ha de enfrentarla contra un competidor (el socialismo nacionalista, la Iglesia del Reich) que quiere detentar el señorío. En las cartas teológicas se busca la forma de hacer patente que la Palabra Jesucristo, es Señor también de otro término, que no aparece para Bonhoeffer como enemigo sino como provocador. En eso coinciden también las primeras impaciencias de Bonhoeffer en el Ecumenismo: hacer válida y vinculante la Palabra del Christus praesens ante el mundo.

La sinceridad tanto aquí como en las cartas teológicas es dar realce a la preeminencia de la Palabra.

c. LA BIBLIA

1). Palabra de Dios histórica

La convicción de Bonhoeffer sobre el carácter normativo de la Biblia queda plasmada en el curso sobre "**Creación y caída**":

"Nadie puede hablar del principio sino el que estaba en el principio. Por ello comienza la Biblia con la propia confirmación, el propio testimonio, la Revelación de Dios: Al principio Dios creó..." ¹⁵⁴.

La Sagrada Escritura es "vista totalmente, la Palabra de Revelación de Dios a todos los hombres de todos los tiempos" ¹⁵⁵. La Sagrada Escritura como totalidad testimonia la presencia de Cristo hoy para nosotros (N 199). Toda la Sagrada Escritura, Antiguo Testamento y Nuevo Testamento, es testimonio del único Jesucristo (V 21-27).

No se ha de buscar la distinción entre doctrinal e histórico, esencial y secundario, eterno y temporal en la Biblia. No somos nosotros sino Dios mismo quien dice donde está su Palabra y "**lo dice en palabra humana**". No son las frases en sí lo que hace al texto ser verdadero, eterno, santo, sino sólo el ser verdadero testimonio de Cristo (III 311- 316).

"Verdadero y único, pues el autotestimonio de Jesucristo no puede ser otro que el que nos transmite la Escritura y no viene a nosotros por otro camino que no sea la Palabra de la Escritura" (III 204).

Por otra parte, la Escritura no nos remite a los hechos tal como fueron entonces, sino al testimonio por el que Cristo habla hoy" (III 302).

2). La Palabra en la comunidad

a). La Biblia no es un libro mudo. La Palabra no es letra muerta:

"La Palabra es Palabra predicada en la comunidad. Entonces ¿no lo es la Biblia? Sí, también la Biblia, pero sólo en la comunidad. Luego ¿la comunidad hace que la Biblia sea 'Palabra'? Cierto. Teniendo en cuenta que la comunidad es creada y se mantiene por la Palabra.

La Biblia es Palabra sólo en la comunidad, esto es, en la sanctorum communio" (SC 175).

b). Cristo es el Señor de la Escritura. Bonhoeffer subraya esa afirmación citando a Lutero, quien, dice Bonhoeffer, al contrario de los **que quieren enfrentar a la Escritura con Cristo "prefiere enfrentar a Cristo, dominus scripturae, contra la Escritura"** (SC 175).

¹⁵⁴SF 15s, SF 30.

¹⁵⁵GL 40-GL 45.

Seis años después esta convicción se constituye en grito de guerra eclesial:

"De lo que se trata es de llevar a Cristo, Señor de la Escritura, contra la Escritura, cuando la Escritura está en peligro de ser llevada contra Cristo" (II 94).

Y en otro aspecto, pero muy relacionado, hablando del Cristo bíblico, Bonhoeffer se opone a los liberales (Schweitzer, Drews, Herrmann, Kähler) que presentan a Cristo como producto de la comunidad cuando es el Señor resucitado quien produce la fe de la comunidad¹⁵⁶.

En la relación Escritura-comunidad, ninguna de las dos realidades es secundaria y cada una depende de la otra.

(1). En la explicación sobre la reconstrucción de Jerusalén con Esdras, Bonhoeffer hace ver cómo la comunidad vuelve a existir cuando vuelve a la Escritura. La Escritura re-crea la comunidad. Y Bonhoeffer **lo aplica al presente: "Los caminos por los que Dios guía a su Iglesia son siempre los mismos"** ¹⁵⁷.

(2). Por otra parte, la Biblia **"se explica"** sólo desde la Iglesia (SF 12). Incluso las propuestas éticas no se fundamentan en la letra bíblica sino en la Biblia leída desde la fe de la comunidad: desde Cristo (V 300).

Desde la comunidad, y no desde nosotros sin más. Nada de biblicismo. No puede ocultarse que entre la Biblia y nosotros está la Iglesia. Tener en cuenta el Espíritu Santo y la Iglesia. No basta con el estudio y conocimiento de la Biblia (III 424). Y con la predicación sucede igual: es Palabra de Dios si se basa en los textos que la Iglesia ha canonizado como Palabra de Dios (IV 267-271).

Pero la explicación y predicación de la Palabra de Dios no la hace cualquiera:

"La esencia de la comunidad no es hacer teología, sino creer y obedecer la Palabra de Dios. Puesto que ha parecido bien a Dios manifestarse en palabra humana hablada y puesto que esa Palabra puede ser falsificada y manchada por pensamientos y opiniones humanas, la comunidad precisa clarificar la predicación verdadera y falsa, precisa un conocimiento adulto de la Palabra de Dios" (III 423).

Clarificación que concierne, en primer lugar al teólogo-predicador- ministro. La Sagrada Escritura corresponde al ministerio que la interpreta y la predica. A la comunidad y al individuo o a los grupos lo que corresponde es escucharla. Otra cosa no es madurez en la fe, sino soberbia y arbitrariedad (E 311s).

3). La Biblia como norma

a). Es la norma por ser de Dios. Respecto a la ética: la **normatividad de la Biblia es subrayada en el comentario a la 1ª Clem: "La Sagrada Escritura ha sido escrita por Dios y sólo así es la voluntad de Dios realizada, el 'kanon', norma de vida"** (V 35).

b). Es la norma por ser de Cristo. Dice Bonhoeffer en una aplicación sobre ética concreta:

"Ni la ley bíblica en sí ni la ley natural en sí aceptamos como mandato divino para nosotros hoy.

El mandamiento no puede venir sino de donde viene la promesa y el cumplimiento, de Cristo" (I 150).

¹⁵⁶V 203, V 206.

¹⁵⁷IV 332, IV 335.

"Todo orden -aún el más antiguo y sagrado- se puede quebrantar y ha de serlo si se encierra en sí mismo y es reacio a la proclamación de la Revelación" (I 151).

La Biblia es la norma de actualización, y nuestra circunstancia es la materia sobre la que se aplica esa norma¹⁵⁸, pero **"no por las frases en sí"** sino porque son **"testimonio de Cristo"** (III 316).

c). **Cuando Bonhoeffer ha de responder a "preguntas fundamentales de ética cristiana"** como la paz, no aprueba el sometimiento esclavo, literal, a los mandatos del Nuevo Testamento, como si fueran nuevas **leyes o principios generales, sino a la decisión creadora y personal, "según el espíritu de Cristo"** y teniendo en cuenta **"la situación precisa en la que Dios me ha puesto"** ¹⁵⁹.

d). En la reunión ecuménica de Checoslovaquia viene Bonhoeffer a limitar esa absolutización anglosajona del mandato evangélico de la paz **"que no puede contradecir a la verdad y al derecho"** (I 153). Pero como quiera que la **"guerra actual"**, la **"próxima guerra"**, dice Bonhoeffer 1932, aniquila cuerpos y almas, por eso se ha de hacer la paz. Una paz que es **"buena"** porque predispone a la nueva creación de Cristo. Entonces **el trabajo por la paz sí que es "escuchar realmente el mandato actual de Dios"** (I 154s).

En la corta explicación **"Cristo y la paz"** sobre el mandato evangélico de no matar, de amar al enemigo, también de 1932, Bonhoeffer pone como **única autoridad vinculante a Jesucristo y no a los políticos. "La paz es inseparable del Evangelio, la verdadera paz es en Dios y viene de Dios"** (V 362). El mandamiento evangélico de no matar se nos ha dado sencillamente para obedecerlo, para hacerlo como algo que se comprende por sí mismo.

e). **"La obediencia sencilla"** es el título de un párrafo de **"Seguimiento"** en el que Bonhoeffer recomienda esta actitud ante la comprensión de la Escritura para no instaurar una ley (nosotros mismos), sino para anunciar a Cristo (N 58).

f). En la celebración inaugural del semestre en la Escuela Superior Técnica de Berlín en 1932 Bonhoeffer propone como requisito para llegar a la verdad y a la libertad no tanto la libre investigación cuanto la atención a la Palabra de Jesucristo que prometió a los discípulos: **"La verdad os hará libres"** (IV 142s).

g). La verdad revelada en la Sagrada Escritura es lo que ha de decidir entre las diferencias. Como representante de los jóvenes, lleva la problemática eclesial hacia la confrontación con la verdad del Evangelio, **hacia nuevos trabajos sobre la Biblia y la Reforma "por la veracidad y consciencia de nuestra causa"** (I 143).

h). En la reunión de Gland, dos meses después, Bonhoeffer vuelve a repetir la invitación:

"En todo lo que hemos dicho aquí ¿no se ha visto claro de modo terrible que ya no somos obedientes a la Biblia? Preferimos nuestros pensamientos propios a los de la Biblia. Ya no leemos seriamente la Biblia, ya no la leemos contra nosotros, sino a favor nuestro. Si nuestra reunión ha de tener un sentido auténtico quizá debiera ser el de hacernos ver que hasta que nos encontremos de nuevo tenemos que leer la Biblia de un modo totalmente distinto" (I 166).

¹⁵⁸III 304, III 311.

¹⁵⁹V 165, V 172.

La Sagrada Escritura definió el camino eclesial y teológico así como el político a partir de la difícil encrucijada de 1933. El manifiesto de las elecciones eclesiales redactado por Hildebrandt dividía los frentes:

"Los Cristianos Alemanes dicen:" - "La Biblia dice:"

"Todo movimiento de fe que no quiera ser fanático, tiene que responder ante la Palabra de Dios" (II 59).

En la primera redacción de Bethel Bonhoeffer pone como capítulo primero: **"La Sagrada Escritura": "La Sagrada Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento es la única fuente y norma de la doctrina de la Iglesia"** ¹⁶⁰.

En julio de 1936 Bonhoeffer tituló la conferencia-circular: **"Nuestro camino según el testimonio de la Escritura"**, donde dice que **"sólo la Sagrada Escritura puede darnos total satisfacción y confianza y dirigir nuestra reflexión"**. Pero teniendo en cuenta que **"la prueba de la Escritura no es una cédula de garantía"**, no ahorra el riesgo de la fe y la obediencia (II 321s). En los **"Interrogantes"** de la polémica eclesial de 1936 Bonhoeffer pasa de la letra de las Confesiones de fe actuales a la Sagrada Escritura como única regla y norma tomada en serio tal como hacen las Confesiones luteranas, dice (II 261).

En los graves problemas eclesiales de 1936 Bonhoeffer propone **"la vuelta a la obediencia sencilla a la Escritura"** (IV 332), rechazando todo biblicismo, eso sí, pero poniendo la fe y la obediencia ante la Palabra de Dios en palabra humana y no tanto la teología y el estudio de la Biblia, necesario por otra parte (III 423s). No se trata de desacreditar la labor teológica, sino más bien de situarla correctamente. Poniendo la Biblia como fuente (III 246), objeto (AS 109), y centro de la teología y de la vida¹⁶¹.

La carta revelación no sólo de este año 1936, sino de todo el camino de Dietrich Bonhoeffer la escribió desde Friedrichsbrunn el 8 de abril a su cuñado Rüdiger Schleicher que le había impacientado con algunos reproches a su predicación:

"En definitiva hay que proclamar como único objetivo: ¿Cómo llevo en este mundo real una vida cristiana y dónde están las últimas razones de una vida que sea la única que merezca ser vivida?"

Lo confieso sin más: yo creo que la Biblia es la única respuesta a todas nuestras preguntas y que no necesitamos sino preguntar decidida y humildemente para obtener respuesta. La Biblia no se puede leer sin más como los demás libros. Hay que disponerse a preguntarle realmente, y entonces se abre. Sólo se nos da si esperamos de ella respuesta definitiva. Es que en la Biblia nos habla Dios. Y a Dios hay que preguntarle, no puede uno por su cuenta ponerse a pensar sobre El; sólo responde si le preguntamos. Claro que se puede leer también la Biblia como cualquier otro libro, desde la crítica textual etc. Y no hay nada en contra, sólo que no es el uso que descubre lo esencial de la Biblia, sino sólo lo superficial"... "Disfrutaremos con la Biblia cuando nos atrevamos a dejarnos llevar por ella como si en ella nos hablara el Dios que nos ama y que no quiere dejarnos solos con nuestras preguntas"... "Y quien quiera encontrarle ahí tiene que acompañarle bajo la Cruz como exige el sermón de la montaña. Eso no va con nuestra naturaleza sino que se le opone totalmente. Sin embargo ese es el mensaje de la

¹⁶⁰II 94, II 91.

¹⁶¹II 454, II 508.

Biblia, no sólo en el Nuevo, sino también en el Antiguo Testamento (¡Is 53!). Por lo menos así pensaron Jesús y Pablo: la Cruz de Jesús lleva a su cumplimiento la Escritura, esto es, al Antiguo Testamento. Así pues, la Biblia entera ha de ser el lugar en el que Dios se deja hallar por nosotros. Ningún lugar que nos pareciera a nosotros adecuado o sensato a priori sino un lugar de todos modos extraño para nosotros, que nos contraría plenamente. Y con todo, es el lugar que Dios ha escogido para encontrarse con nosotros.

Así es como leo ahora la Biblia. En cada cita pregunto: ¿qué nos dice Dios aquí?"... "¿Comprendes ahora que no quiera dejar ningún punto de la Biblia como esa extraña Palabra de Dios, sino más bien preguntar con todas las fuerzas qué es lo que Dios nos quiere decir en él? Fuera de la Biblia todo me parece incierto, pues sospecho que me encuentro ante un doble divino de mí mismo. ¿Comprendes que esté más dispuesto a un sacrificium intellectus -precisamente en tales cosas y sólo en tales cosas, esto es ¡respecto al Dios veraz! y ¡quién no hace en realidad en algún lugar también su sacrificium intellectus?- esto es, reconociendo no entender aún algún lugar de la Escritura consciente de que un día se revelará como Palabra misma de Dios, antes que decir según el propio criterio, lo que es divino y lo que es humano?

Y ahora quisiera decirte algo muy personal: desde que aprendí a leer así la Biblia -y no hace tanto- cada día me resulta más maravillosa. Leo en ella por la mañana y por la noche, a veces incluso por el día y cada día tomo un texto que tengo para toda la semana e intento sumergirme totalmente en él para escucharlo de verdad. Bien sé que sin ello ya no podría vivir rectamente. Ni siquiera creer. Cada día me surgen más misterios y es que estamos pegados a la superficialidad. Al volver a ver ahora arte medieval en Hildesheim descubrí lo que nos aventajaban en la comprensión de la Biblia. Y da qué pensar el que nuestros padres en sus lucha de fe no hayan tenido ni hayan querido tener más que la Biblia y que por ella se hicieron libres y firmes para una vida real en la fe. Sería superficial decir que todo ha cambiado desde entonces. De seguro que los hombres con sus problemas son los mismos. Y la Biblia no responde menos hoy que entonces. Puede que sea muy primitivo pero no puedes creer lo feliz que resulta cuando tras los desvaríos de tanta teología se reencuentran estas cosas primitivas. Y creo que en cuestión de fe somos siempre igual de primitivos.

Dentro de unos días es Pascua. Siempre me alegra. Pero ¿crees tú que uno de nosotros podría o querría creer en tales cosas imposibles si no lo pusiera la Biblia? Simplemente la Palabra, como verdad de Dios garantizada por El, Resurrección, no es un pensamiento sensato, una verdad eterna. Yo la entiendo naturalmente como la entiende la Biblia, como Resurrección de la muerte real (no del sueño) a la vida real, de la vida alejada o privada de Dios a la nueva vida con Cristo en Dios. Dios ha dicho, y lo sabemos por la Biblia: ves, que todo lo hago nuevo. Verdaderamente lo ha hecho en Pascua. ¿No tendría que parecernos este mensaje mucho más imposible, lejano y absurdo que toda la historia del rey David que a su lado es como ingenua?

Sólo nos queda la decisión de confiar o no en la Palabra de la Biblia, de atenernos a ella como a ninguna otra palabra en la vida y en la muerte. Y creo que no estaremos tranquilos y felices hasta que hagamos esa decisión.

Perdona que se haya alargado la carta. No sé si tenía que escribir de este modo. Creo que sí. Y me alegro de haber podido intercambiar una carta así.

Ya sólo nos queda preguntarnos y decirnos lo que creemos haber encontrado. Si tenemos derecho a hablar como acabo de hablarte se demostrará en la prueba con el ejemplo. Y creo que aún tendremos que darla.

Con los mejores deseos y sinceros saludos para todos vosotros tu Dietrich" ¹⁶².

Luego, en 1939, en una perspectiva más amplia que el Ecumenismo, **propondrá también Bonhoeffer la Biblia como "la única plataforma sobre la que los cristianos pueden encontrarse"** (I 334).

4). Interpretación de la Biblia

a). Formas de interpretación

(1). En el estudio sobre la 1ª Clem. presentado a Harnack en 1924, Bonhoeffer destaca cómo el autor de la carta hace una utilización parenética y alegórica de la Biblia, tomada siempre como libro inspirado por el Espíritu Santo, y por tanto, intangible. Lo que permite interpretar "cristianamente" el Antiguo Testamento¹⁶³.

En "**Jesucristo y la esencia del Cristianismo**" Bonhoeffer presenta su modo de interpretar la Biblia. Reconoce que los tres primeros evangelistas **presentan la vida de Jesús con las formas religiosas de su tiempo "tan llena de leyenda que a la ciencia le resulta posible atravesar la maleza sólo en contados lugares"** (V 137); que se llega al mito de Jesús a base de darle ropaje convencional, propio de cuentos orientales y milagros como a un santo o taumaturgo, por lo que muy poco se sabe con seguridad de la **humanidad del hombre Jesús: "así, tras siglo y medio de crítica de la fuentes, el resultado más cierto ha sido la frase 'vita Christi scribi non potest'"** (V 138).

La razón, sigue diciendo Bonhoeffer, es que el Nuevo Testamento nace en una comunidad que honra a Jesús como Kyrios, Señor, Yahwéh, Dios, sin interés psicológico o histórico y que ha llevado a algunos a considerar toda la figura de Jesús como mitológica, producto de la comunidad, algo así como Mitras. Pero se ha demostrado que eso es un error y que es posible desentrañar críticamente la esencia del Cristianismo y la originalidad de su mensaje a pesar de la semejanza con las religiones coetáneas. Ello supone desechar la interpretación idealista de la historia que nos llevaría a querer predisponer de Jesús, su persona y sus palabras con nuestras ideas preconcebidas y supone tomar la historia como interpelación de la existencia que nos llevaría a escuchar el Nuevo Testamento y su exigencia quizá en **contra de nuestros conceptos psicológicos y filosóficos actuales. "Este ha de ser nuestro camino"** (V 139).

(2). "**AS**" contiene una descalificación absoluta de la inspiración verbal: es en la ortodoxia protestante un intento de institucionalizar la Revelación de Dios sometiéndola al poder del sujeto humano (AS 83, AS 86).

(3). "**SF**" es un estudio bíblico versículo por versículo, en el que invoca desde el principio la oportunidad de los métodos de la investigación filológico- histórica del texto, siempre que se dé por supuesta su condición de libro de la Iglesia (SF 12). Bonhoeffer reconoce que a pesar de las concesiones que el autor bíblico hace a su tiempo y a sus propios conoci-

¹⁶²III 26-31; No creo que deba a mi vez pedir perdón por la amplitud de la cita. Es uno de los documentos reveladores de la inquietud más profunda de Bonhoeffer. Cf. Bonhoeffer, D., 1979, 97-100.

¹⁶³V 23s; III 294, IV 544.

mientos, es Dios quien habla por su palabra (SF 30). Luego alude repetidamente a **"la antigua científicamente ingenua visión del mundo"** (SF 31), a **"antropomorfismos"** (SF 51), a **"cuentos e imágenes del mundo mágico"** (SF 55), advirtiendo que nuestro lenguaje de Dios no puede ser sino a base de imágenes y que éstas en la Biblia no son mentira, mito infantil y fantástico, como dice el mundo, sino Palabra de Dios, acontecimiento antes de la historia, en la historia y más allá de la historia, como reconoce la Iglesia de Cristo (SF 55s).

(4). En la "Cristología" aparecen igualmente estos criterios de comprensión de la Escritura como libro de especial género literario, pero sobre todo como el único autotestimonio de Jesucristo:

"Estamos ante un libro que nos sitúa primeramente en la esfera de la profanidad. Hay que leerlo e interpretarlo. Se ha de leer con todos los medios de la crítica histórico - filológica. También debe hacerlo el creyente con total objetividad. Continuamente hemos de encontrarnos en la problemática situación de tener que predicar una palabra que por el trabajo filológico - histórico se sabe que nunca pronunció Jesús. Se encuentra uno al interpretar la Escritura sobre un terreno movedizo por lo que no hay que fijarse en un punto sino moverse por toda la Biblia de una cita a otra como se hace para atravesar un río cubierto de témpanos: no se permanece en uno sino que se salta de uno a otro (Thurneysen).

Tiene sus dificultades predicar sobre una palabra cuya autenticidad está probadamente negada por la historia. La inspiración verbal es un mal sucedáneo de la Resurrección. Supone negar la única presencia del resucitado. Perpetúa la historia en lugar de ver y reconocer la historia desde la eternidad de Dios. Fracasa en el intento de salvar el terreno movedizo. La Biblia no deja de ser un libro como los demás. Hay que disponerse a entrar en la historia impenetrable y dar con el camino de la crítica histórica. Pero a través de la inestabilidad de la Biblia llegamos hasta el resucitado. Tenemos que entrar en el problema de la crítica histórica. No es de importancia absoluta pero tampoco es indiferente. No debilita sino que fortifica la fe puesto que el ocultamiento en la historicidad pertenece a la humillación de Cristo.

La historicidad de Jesucristo se da bajo el doble aspecto de la historia y de la fe" (III 204s).

Expresiones semejantes aparecen en el comentario sobre "Cristo y los salmos": "La crítica textual y literaria conserva su lugar y no se discute su derecho pero tiene sus límites: no establece una necesidad absoluta" (III 300s). Aunque todo fuera falso, dice Bonhoeffer, antes de ella, ya se ha dado una interpretación correcta.

En **"Actualización de los textos neotestamentarios"** Bonhoeffer desecha la manipulación, descarta la acomodación al presente, respeta la crítica científica y **ensalza la interpretación alegórica: "una hermosa libertad de la interpretación eclesial de la Escritura"** ¹⁶⁴.

Entre las exigencias para los hermanos de la comunidad de Finkenwalde **Bonhoeffer decía:**

"Tienen que aprender a servir únicamente a la verdad con la investigación de la Escritura y su interpretación en la predicación y en la enseñanza" (VI 376).

"Un conocimiento adulto de la Palabra de Dios" es necesario para clarificar la verdadera y falsa predicación (III 423).

¹⁶⁴III 320; III 303s, III 311, III 314ss.

Todos los trabajos de Bonhoeffer llevan esa fuerte preocupación por la verdad de la Escritura y la consecuente preocupación por exponer esa verdad de modo vivo y efectivo para su audiencia, pero no es la atención científica al texto lo que predomina, sino que con frecuencia la utilización edificante va por cuenta propia. Quizá en este sentido es certera la observación de Barth sobre un trabajo bíblico netamente "finkenwaldés" y por tanto "bonhoefferiano" que le había sido enviado:

"La he leído atentamente pero no le podría decir que me gusta. No puedo compartir la división fundamental entre trabajo teológico y consideración edificante, como revela el escrito y como colijo de su carta. Me inquieta un cierto tufillo a eros y pathos monacal..." (II 290).

El documento había sido redactado por Bethge. Es éste quien da testi exégesis histórico-crítica, la explicación alegórica o la comprensión a la letra, pero siempre acentuando enfáticamente que lo que hay que defender es lo que pone la Biblia. Es de resaltar cómo invoca la autoridad de la Biblia no sólo como última razón, sino como único testimonio sobre algunos temas centrales tales como **Pascua- Resurrección (III 30): "Sólo nos queda la decisión de confiar en la Palabra de la Biblia o no"**, sobre Navidad: **" En verdad es incomprendible"... "pero la Escritura lo enseña"** (III 387), sobre Ascensión - glorificación: **"Su Palabra es el único testimonio hasta el momento de su venida"** (IV 186), sobre la alegría de los pobres en Dios: **"si atendemos a la Palabra de la Biblia"** (IV 18).

b). El Antiguo y Nuevo Testamento son interpretados desde **Cristo. Ya en la 1ª Clem. aparece esta comprensión global de la Biblia: "En el Antiguo Testamento habla el Espíritu Santo y el mismo Cristo. Lo que obra allí es cristiano"** (V 25). Esta interpretación de la Biblia tuvo importancia decisiva en la actitud concreta de Bonhoeffer en la lucha eclesial pues desde el primer momento se atuvo a la inseparable unidad de Antiguo y Nuevo Testamento:

"La Sagrada Escritura del Antiguo y Nuevo Testamento es la única fuente y norma de la doctrina de la Iglesia.

Es testimonio válido en su unidad de que Jesús de Nazaret crucificado bajo Poncio Pilato es el Cristo, esto es, el prometido Mesías de Israel, el rey de la Iglesia, el Hijo del Dios vivo" (II 91).

"Rechazamos el error de destruir la unidad de la Sagrada Escritura rechazando el Antiguo Testamento o sustituyéndolo por testimonios no cristianos de la prehistoria pagana de otro pueblo. Porque la unidad completa y única de la Sagrada Escritura es sólo Cristo" (II 94).

En esta convicción procuró Bonhoeffer afianzar a sus seminaristas para **quienes elabora una presentación de los libros de Samuel sobre "Cristo en el Antiguo Testamento": "Jesucristo es el hijo y descendiente de David según la carne y según la promesa"** (IV 294). En este trabajo pone una **"nota para la discusión en el manuscrito"**:

"1) El Dios del Antiguo Testamento es el Padre de Jesucristo. El Dios que aparece en Jesucristo es el Dios del Antiguo Testamento, es un Dios trinitario" (IV 320).

La consideración del salterio como "oración de Jesucristo y de su comunidad" (III 298) o la equiparación "rey David-Jesucristo" estaba al fondo **del paralelismo correspondiente "Israel-Iglesia"**. En **"La Reconstrucción de Jerusalén"** proclama claramente este enunciado que

tiene transcendencia **histórica**: **"La Iglesia es una entonces y hoy. Los caminos por los que Dios guía a su Iglesia son siempre los mismos"** ¹⁶⁵.

c). La Sagrada Escritura hoy. Bonhoeffer es consciente, y lo refleja en diversas ocasiones, de que la imagen del mundo de la Biblia es bien distinta de la imagen del mundo del hombre actual. Por tanto se ha de escuchar con toda la extrañeza, inverosimilitud y escándalo que supone para el hombre actual el mismo lenguaje bíblico. Lo que conviene hacer es traducir ese lenguaje, teniendo siempre presente que los hombres, con ser distintos, son los mismos antes y ahora, referidos necesariamente a Cristo ¹⁶⁶.

"Cristo que viene siempre de nuevo" es la norma definitiva, ni siquiera lo es el texto bíblico (V 300).

En **"Actualización de textos neotestamentarios"** Bonhoeffer da preeminencia a la Biblia frente al presente: no hay que pretender justificar el mensaje ante el presente, sino que ha de ser el presente el que responda ante el mensaje bíblico, haciendo así actual el mensaje. Quien tiene sed bebe por cualquier recipiente aunque esté defectuoso.

"Es preferible conseguir arduamente agua pura antes que beber agua turbia en un vaso" (III 306).

Es pues el contenido lo importante y no tanto el continente. Aplicado este principio a la predicación:

"¿Qué texto es concreto? Fundamentalmente cualquier texto. Es el único y el mismo Dios el que habla en cualquier palabra de la Escritura. Toda la Escritura es, según Lutero, unívoca y clara. La llamada situación histórica concreta es ambigua. La situación concreta es el material en el que habla la Palabra de Dios" (IV 253s).

En **"Teología y comunidad"** también invoca Bonhoeffer a Lutero para interpretar la Biblia, en este caso respecto a la vida eclesial:

"La Reforma de Lutero no vino a partir del intento de realización de una comunidad ideal mejor, quizá 'protocristiana', sino a partir de un nuevo conocimiento del Evangelio, a partir de la Sagrada Escritura" (III 450).

d). La Biblia en la vida personal. Hay dos cartas que hablan de un encuentro decisivo de Bonhoeffer con la Biblia, algo así como una especial revelación. De la primera desconocemos el destinatario pero delimita el alcance y el momento de la experiencia, hacia 1932:

"Entonces surgió algo que ha cambiado mi vida hasta hoy y la ha trastornado. Llegué a la Biblia por vez primera" (VI 367).

Bonhoeffer dice que hasta entonces no era cristiano, que a pesar de haber predicado y escrito mucho de la Iglesia, era por soberbia y aprovechándose de la causa de Jesucristo:

"La Biblia me libró de todo eso, sobre todo el sermón de la montaña. Desde entonces todo fue distinto. Lo percibí clarísimamente junto con algunos a mi alrededor" (VI 368).

La otra carta se refiere a 1936, y es la dirigida a Rüdiger Schleicher, citada precedentemente:

"Quisiera decirte algo muy personal: desde que aprendí a leer así la Biblia -y no hace tanto- cada día me resulta más maravillosa. Leo en ella por la mañana y por la noche, a

¹⁶⁵IV 335; Cf. IV 338s.

¹⁶⁶IV 18, SF 31, SF 55s.

veces incluso por el día y cada día tomo un texto que tengo para toda la semana e intento sumergirme totalmente en él para escucharlo realmente. Sé bien que sin ello ya no podría vivir de verdad. Ni siquiera creer" (III 29).

En la comunidad formada y dirigida por Bonhoeffer, la Biblia presidía no sólo el altar de la capilla, sino el estudio y toda la vida del seminario:

"La Biblia está en el centro de nuestro trabajo. Se ha convertido para nosotros en el punto de partida y en el centro de nuestro trabajo teológico y de toda nuestra actividad cristiana. Hemos aprendido a leer la Biblia rezando" (II 454).

"Nosotros leemos la Palabra de Dios como Palabra de Dios para nosotros, lo mismo que hace a diario un simple cristiano no instruido" (GL 70).

Bonhoeffer asigna a la Biblia en la vida del ministro un triple uso: en el púlpito (su uso propio), en la mesa de estudio para el conocimiento directo de la verdad y como presencia de la comunidad, y en tercer lugar en el oratorio: para la predicación, la teología y la oración (IV 255). Y en el **balance del año 1936 recomienda su propia experiencia: "No debe darse un sólo día de nuestra vida de ministerio sin leer la Escritura" (II 508).**

Pero luego las dificultades no serían sólo las personales:

"Sabemos que a algunos de los hermanos encarcelados sólo después de mucho tiempo se les han entregado Biblias" (II 508).

Y aunque las circunstancias no mejoraron, sigue animando a leer la Escritura, incluso en el frente de guerra (II 565). Para estas situaciones Bonhoeffer prevenía y recomendaba fervientemente la fidelidad a la lectura de la Biblia haciéndola norma de toda decisión. Hablaba por propia experiencia. Hay un cambio notable en su vida en el que interviene **decisivamente la Biblia. En el diario de julio de 1939 anota: "Debo de tener cuidado en no descuidar la lectura de la Biblia y la oración" (I 313).** Y al cabo de año y medio en carta a Bethge:

"A veces paso semanas leyendo poco la Biblia. Algo me lo impide. Entonces un día me lanzo, todo vuelve a ser intenso y ya no puedo dejarlo. No tengo la conciencia muy tranquila. Son demasiadas analogías humanas. Entonces me pregunto si esa humanidad no será también asumida por la Palabra de Dios. ¿ O piensas tú, en realidad yo así lo creo, que tendría uno que obligarse? ¿No está acaso perfectamente bien? Tenemos que hablar sobre esto" (II 397).

Otro año más y Bonhoeffer vuelve a sincerarse con Bethge sobre el mismo tema:

"Mi intensa actividad en el ámbito civil durante los últimos tiempos me da qué pensar continuamente. Me admiro de que me sea posible, y lo haga en realidad, vivir durante días y días sin la Biblia y me parece que forzarme en ello no sería obediencia sino autosugestión. Comprendo que tal autosugestión podría ser seguramente una ayuda, pero temo falsificar de ese modo una auténtica experiencia y no me serviría de nada la experiencia. Cuando vuelvo a abrir la Biblia me resulta nueva y confortante como nunca y estoy esperando volver a predicar" (VI 567s).

En esta situación personal espiritual se enfrenta al tiempo de cárcel en Tegel.

e). La Biblia, garantía de la predicación. La predicación es testimonio del testimonio bíblico, del apóstol que es testimonio de Cristo y precisa primeramente un respeto ante la Palabra bíblica. Bonhoeffer propone una cierta distancia entre el auténtico tema de la Palabra y quien la **predica: "No podemos servirnos del texto como trampolín de nuestros propios**

pensamientos" (IV 247). El centro necesario de la predicación tiene que ser el texto bíblico: la predicación como discurso se caracteriza por ser explicación de un texto bíblico:

"...únicamente porque el canon de la Iglesia ha decidido que ese conjunto de escritos sea la Sagrada Escritura en la que habla Dios. La promesa de que la predicación sea la proclamación de la Palabra de Dios está en permanecer ligada a la Escritura y al texto" (IV 267).

Y si no es según el texto, sí que ha de ser según la Escritura, como decía Lutero (IV 287).

5). Reflexiones al tema de la Biblia

a). En las cartas teológicas la Biblia, Antiguo Testamento y Nuevo Testamento conjuntamente, el Nuevo leído desde el Antiguo y el Antiguo desde Cristo¹⁶⁷, es el terreno de la seguridad y de la dificultad. Desde la Biblia, desde el Evangelio¹⁶⁸, sin que la religión sea ley¹⁶⁹, quiere Bonhoeffer reinterpretar y desmitologizar los conceptos teológicos de Dios y milagro, creación, pecado original, redención, penitencia, fe, resurrección, vita nova, novísimos¹⁷⁰, pero de forma adecuada: no reduccionista, liberal, pietista, mística, ética, metafísica, individualista, extramundana, sino terrenal y vital¹⁷¹, al mismo tiempo que sufriente (WE 394s). En este empeño se ocupa, con algún aprieto debido a la circunstancia y al tema, mientras envía a Bethge sus reflexiones teológicas. Y puede que escribiera algo más que estos apuntes, pero no nos ha llegado¹⁷². Véanse las citas bíblicas en toda la obra de Dietrich Bonhoeffer y especialmente en Tegel.

b). En relación con la vida bien podemos decir que en la Biblia está el origen, las vicisitudes de la trayectoria y el final del camino seguido por Bonhoeffer desde el principio (Gn 1, 1: SF 13) hasta el final (Mt 27, 46: WE 369). La Biblia le empuja a su destino. Con el derecho, la legitimidad y el acierto que sea, Bonhoeffer se identifica con la Biblia durante toda su vida y se lamenta de que en el momento crucial de la historia hasta **"los más sensatos, además de la cabeza han perdido la Biblia"** (I 37). Una identificación "personal" que conlleva momentos de abandono y de reencuentro, de incompreensión y de compenetración. Porque la Biblia es para **Bonhoeffer definitivamente "(la Palabra del) que es desde principio la verdad y el camino y la vida, quien estaba desde el principio, Dios mismo, Cristo, el Espíritu Santo"** (SF 15).

En la Biblia se funden todos los temas y actitudes de Bonhoeffer, por lo que creemos que es la instancia suprema de su sinceridad total, personal y teológica. Tenemos una prueba en la "carta teológica" anterior a "las cartas teológicas" y que condensa toda la inteligencia y la experiencia, toda la ilusión y todo el sufrimiento de Dietrich Bonhoeffer (III 26-31).

¹⁶⁷WE 308, WE 368s.

¹⁶⁸WE 312, WE 360, WE 369.

¹⁶⁹WE 307, WE 360.

¹⁷⁰WE 414, WE 360.

¹⁷¹WE 312, WE 368, WE 374, WE 395, WE 401.

¹⁷²WE 377, WE 380, WE 392, WE 414.

d. LA PREDICACION

La predicación es proclamación de la Revelación divina, del Evangelio de Jesucristo por la palabra¹⁷³.

1). Finalidad

a). En el curso de homilética para los seminaristas, Bonhoeffer expone la finalidad, el origen, la forma, el agente, la preparación, la historia, la adecuación y el ministerio, de la predicación (IV 237-289). Comenta el lema de S. Agustín: docere, delectare, flectere y hace observaciones en cada punto: el Evangelio tiene doctrina y razonamiento, pero no es doctrina; sirve para edificar y mover la voluntad, pero sin rigorismo y llevando a la decisión; conduce a la conversión pero no por uno, sino por Dios, para que no sea **"conversión a un ateísmo cristiano"** (IV 274).

b). La predicación es actualización permanente de la Palabra de reconciliación en Cristo por la que se constituye la Iglesia (V 255). La **predicación es esencial para la Iglesia; ésta es "el Cristo predicado y predicador, anuncio y anunciador, ministerio y Palabra"** (III 287).

"La Iglesia se acredita como Iglesia de Dios en el mundo sólo si dirige rectamente el mensaje del Evangelio, si predica rectamente la gracia y el mandamiento. Y además: no adolecemos de predicar demasiado, sino de predicar demasiado mal y de que ya no sabemos que en la Iglesia no se puede sacar lo que no se introduce; esto es, escuchamos mal la predicación. En la Iglesia de lo que se trata es de dirigir la Palabra de Dios al mundo, de dar testimonio y de que el mundo y sus leyes ha sido quebrantado en la Revelación bondadosa y estricta de Dios en Jesucristo" (III 288s).

c). Predicación es anuncio de Cristo. Es materia bíblica (I 28) y no cualquier otra cosa, como experiencia religiosa propia¹⁷⁴, palabra de uno sobre Dios (IV 242), inquietud personal (IV 249), inquietud temporal¹⁷⁵, literatura, ideología, política (II 165), y menos aún charlatanería y teatro¹⁷⁶.

2). Sujeto y objeto de la predicación

a). Cristo es el "sujeto" de la predicación; sujeto y predicado, agente y tema. **"La predicación es ante todo y sobre todo 'el grito jubiloso de Cristo' (Lutero)"** (IV 270). La predicación es lo que da continuidad a la Revelación. Cristo sigue hablando a la comunidad por el predicador¹⁷⁷. Pero aunque es el predicador el que habla, el Evangelio es de Dios y es El el que habla en verdad. Bonhoeffer achaca el poco gusto por la predicación a que **"escuchamos al predicador y no a Cristo"**¹⁷⁸. A este efecto Bonhoeffer comenta a Barth:

"Es Dios mismo quien tiene que hablar el domingo a las diez de la mañana. Todo depende de este hecho. Es secundario el que la predicación sea vital o simple, interesantísima o aburrida. Las palabras del predicador son como radios de una rueda;

¹⁷³SC 184s, N 179, N 190, GL 14, E 148, E 311, E 313, E 332, E 382.

¹⁷⁴I 77, I 86s, I 94.

¹⁷⁵IV 250, F 66.

¹⁷⁶IV 251, F 68s.

¹⁷⁷AS 90, AS 93, AS 108, AS 115, III 163.

¹⁷⁸IV 120, III 365.

el hueco del centro queda vacío y es Dios el que hace que se llene y que los radios cumplan su función" (V 217).

Bonhoeffer se había propuesto como predicador, pasar de lo personal y no dar piedra en lugar de pan, consciente, como decía a sus discípulos de **que "la predicación no es una conferencia en la que uno desarrolla sus pensamientos. Es la Palabra de Dios y no la palabra de uno mismo"**¹⁷⁹.

b). La palabra de la predicación tiene su origen en la Encarnación de Jesucristo. No surge de una verdad ya conocida ni de una experiencia vivida, ni es la reproducción de un determinado estado de ánimo, ni siquiera es la forma que alberga un contenido. La palabra de predicación es el mismo Cristo encarnado (IV 240).

Cristo está configurado como Palabra y como Sacramento en la comunidad. No se da un Cristo-sacramento y un Cristo-anuncio, sino que Cristo como Palabra usa nuestro logos humano y como Sacramento emplea nuestro cuerpo¹⁸⁰. La Palabra venida del cielo en Jesucristo quiere volver de nuevo en la forma de lenguaje humano. En esa Palabra Dios mismo quiere estar presente (E 310).

c). En uno de los primeros sermones, en Barcelona, enuncia Bonhoeffer lo que debe de constituir el centro temático de la predicación: Dios vive, Jesucristo resucitado vive entre nosotros, en el mundo, la misericordia inefable de Dios llega a cada persona en cualquier situación y momento de su vida, Dios en su Palabra se dona y perdona (V 430s).

No se expone una verdad estática, sino que se anuncia una verdad pregnante que ya es verdad desde el comienzo. El contenido de la proclamación es la Palabra de Dios dicha y repetida nuevamente en Cristo"¹⁸¹.

La predicación no puede ser sino una explicación bíblica, no referencias marginales que desprestigian la predicación, ni doctrinas, consejos, preocupaciones del momento, sean políticas, sociales, culturales, espirituales¹⁸².

Todo lo contrario de lo que Bonhoeffer oye predicar en América, donde para gran asombro suyo, en las clases de teología los candidatos próximos **al ministerio o ya ministros se preguntan "si de verdad hay que predicar todavía a Cristo"** (I 89).

Como resumen del primer año de pastor emigrado en la comunidad de Sydenham Bonhoeffer recoge la recomendación de S. Pablo a los filipenses:

"Que Cristo sea el único anuncio". "Ya no es hora de creer que tenemos tiempo para soltar desde el púlpito un piadoso amasijo de literatura, ideología, sabiduría de la vida, política"¹⁸³.

El tema de la predicación viene dado por la razón de ser de la Iglesia.

"La Iglesia habla del milagro porque habla de Dios. De la eternidad en el tiempo, de la vida en la "muerte, del amor en el odio, del perdón en el pecado, de la salvación en el

¹⁷⁹IV 258, II 336.

¹⁸⁰III 192, AS 90.

¹⁸¹V 222, AS 115.

¹⁸²I 77, I 144s, I 86s, IV 267.

¹⁸³II 164s, IV 278s

dolor, de la esperanza en la desesperación. Y lo hace con la plena conciencia de que este mensaje escandaliza, pero también de que es su misión insoslayable" (III 289).

Para reconstruir la Iglesia, y la sociedad después de la guerra, Bonhoeffer prepara este mensaje que él mismo no pudo anunciar:

"Llamamos a la predicación. Proclamad y escuchad en todos los lugares la consolación del amor de Dios en Jesucristo que perdona los pecados. Anunciad y escuchad por doquier los mandamientos salvíficos de Dios para una vida nueva" ¹⁸⁴.

3). El servidor de la Palabra

a). El predicador da testimonio del testimonio que dan los apóstoles sobre "el testigo fiel", Cristo (IV 246). De ahí viene la dependencia y también la autoridad, de la misión recibida de Jesús. Bonhoeffer comprende el papel del predicador en Lutero: él, deficiente e incapaz, peccator pessimus, es elegido por Dios para proclamar la Palabra de gracia y de juicio ¹⁸⁵.

La persona del predicador es irrelevante, ya que el Espíritu Santo puede servirse hasta de un Judas, de uno que no pertenezca a la Sanctorum Communio (SC 176s), de un no creyente, con tal de que exponga una predicación sobre la Biblia:

"La promesa depende de la predicación correcta del pastor, no de su fe. Ahí está la Palabra; yo quizá no puedo creerla, por eso predico"(V 257).

Bonhoeffer dice en su primer sermón de Londres:

"Que no se fije [la comunidad] en el anunciador, sino en el anuncio; que la única pregunta sea: ¿Es el Evangelio de nuestro Dios mismo el que escuchamos, o son pensamientos caprichosos hechos por hombres y que hoy florecen pero mañana fenecen como la hierba del campo?" (V 493).

El primero que escucha la predicación es el predicador, que se enfrenta **veraz y objetivamente a la Palabra**: "¿Creo yo lo que digo?", "¿Qué me dice a mí y sobre mí?" ¹⁸⁶.

"Al decir la Palabra de Dios en la liturgia y en la predicación debe de notarse claramente que esa misma Palabra nos deja al descubierto con toda nuestra maldad y así somos nosotros mismos" (IV 280).

b). De todas formas, la fe firme y "la buena conciencia" del predicador se juzgan imprescindibles, ya que está al servicio del Espíritu, de la Palabra, de la Escritura, de la comunidad, de la vocación, del ministerio ¹⁸⁷.

El predicador hace **"como si leyera una carta que ha escrito otro"** (IV 251), ha de despojarse de toda inquietud y egocentrismo, vanidad o autosuficiencia, **tiene que "darse la muerte, tiene que hacer morir la propia voluntad y buscar únicamente ser un obrero de Dios. El no puede ser sino lo que quiere la Palabra"** (IV 252).

El predicador participa de la sencillez, claridad y certeza de la Escritura, que no le dejará desconcertarse o desesperarse (IV 244), ni le consentirá apoyos personales a un mensaje que proclama por la autoridad de Jesús. Es el mismo Cristo el que debe ser escuchado y no la

¹⁸⁴II 438, N 7s.

¹⁸⁵V 68s, V 76.

¹⁸⁶IV 258s, IV 280-284, IV 288.

¹⁸⁷IV 351, IV 363.

palabra de una u otra persona. El predicador sirve a la comunidad el mensaje del que es servidor. La autoridad está en el servicio a la predicación y no en el culto a la persona del predicador y sus capacidades. La razón de la autoridad de los discípulos es la dependencia que tienen de Jesús.

Esta postura de Bonhoeffer que es resaltada sobre todo en "N" ¹⁸⁸ y en "GL" ¹⁸⁹, es afirmada en "SC" y "AS" pero con un relativo contrapeso del papel del individuo frente a la Escritura y la comunidad. En estas obras se recalca que la supremacía del portador del mensaje es imposible: porque se predica con el poder de Cristo y por El a la comunidad que es siempre anterior al predicador. Este tiene en sí la doble función de preguntar- responder y de reflexionar-enseñar¹⁹⁰. La segunda parte es siempre anterior. Por eso más que al predicador y su circunstancia se ha de atender a lo que predica: Dios, Cristo, la comunidad¹⁹¹. En la "Etica" se recalca que el predicador es exponente de Dios ante la comunidad, y no exponente de la comunidad ante Dios (E 311).

4). El ministerio de la predicación

La predicación es un encargo de Dios que hay que cumplir: "no es nuestro, ni humano, ni angélico, sino únicamente de Dios nuestro Señor" (V 76).

En "SC" predicación y Sacramento son los rasgos visibles del espíritu de la Iglesia de Cristo. El ministerio de la predicación se basa en la comunidad¹⁹². Sólo por ser ministerio de la comunidad, en la predicación se puede proclamar: **"has sido perdonado". "Yo predico, pero con el poder de Cristo, en virtud de la fe de la comunidad, no de mi fe" (AS 108).**

La comunidad, que es institución, es ministerio que viene de Dios, ministerio para proclamar el mensaje del Dios vivo (III 287). El ministerio se ha dado a la comunidad independientemente de la persona y de ahí que **Bonhoeffer diga que "no recibe la encomienda ni de la nación ni del Estado ni de un movimiento político o espiritual"**, sólo está bajo la ley de la Escritura y la Confesión (II 111).

"La fuerza del ministerio no está en la capacidad humana ni en una institución formada históricamente" (II 111). Es un encargo, una misión que viene de Cristo (IV 250).

"Predicador" es el vocablo que identifica la vocación, el ministerio, y no "párroco", dice Bonhoeffer a sus seminaristas en 1935, ¹⁹³. Y en 1941 a **Bethge le dirá que más que "predicadores" deberían ser "pastores" de la comunidad como Cristo" (II 412).**

5). Comunidad, Predicación y Sacramento

La Palabra convoca a la comunidad, que predica la Palabra. Predicación y comunidad se implican mutuamente¹⁹⁴. De esta manera define Dietrich Bonhoeffer **la Iglesia Evangélica como "Iglesia de la predicación de la Palabra de Dios" (III 41).**

Cristo toma forma como Palabra y Sacramento en la comunidad¹⁹⁵.

¹⁸⁸Cf. N 7, N 179, N 183.

¹⁸⁹Cf. GL 14, GL 93.

¹⁹⁰SC 178, SC 270; AS 108-115.

¹⁹¹II 336, IV 120, IV 458, V 76, V 493, AS 108.

¹⁹²SC 160, SC 178.

¹⁹³IV 247; II 168.

¹⁹⁴AS 90, SC 170.

"También el cuerpo ensalzado del Señor es cuerpo visible en forma de comunidad. ¿Cómo se hace visible ese cuerpo? Primeramente en la predicación de la Palabra" (N 221).

El culto de la predicación y los sacramentos es la fusión de Iglesia esencial y empírica, **Espíritu Santo y espíritu objetivo (SC 169)**, "Iglesia del pueblo" e "Iglesia voluntaria", o sea, Iglesia popular e Iglesia "Confesante" ¹⁹⁶, esto es, formada por creyentes anunciadores y penitentes. Confiesan sus pecados y proclaman la Revelación de Dios¹⁹⁷.

"La Revelación sólo se puede pensar en relación al concepto de Iglesia, donde la Iglesia es pensada como constituida por la predicación actual de la muerte y Resurrección de Cristo en la comunidad, por la comunidad, para la comunidad. La proclamación tiene que ser actual" (AS 89).

"Como Iglesia de Dios en el mundo se acredita únicamente por dirigir rectamente el mensaje del Evangelio, por proclamar rectamente la gracia y el mandato" (III 288).

El movimiento es circular: Dios-Palabra-Biblia-Predicación-Comunidad-Palabra de Dios¹⁹⁸.

En 1936 Bonhoeffer resalta un aspecto complementario, una consecuencia necesaria de la predicación de la Palabra, y es que así como reúne a quienes la escuchan, separa a quienes la desoyen (II 269). Y ello vale también para el predicador: La comunidad tiene carácter objetivo frente a la subjetividad del predicador que es individuo ante la comunidad y hombre **ante Dios (IV 278)**.

"La comunidad tiene que poder juzgar la doctrina de la predicación. A ella es a quien se le ha dado el ministerio de la enseñanza, que el pastor desempeña para ella" ¹⁹⁹.

Lo que se ha de tener en cuenta desde la lectura del texto:

"No somos nosotros los primeros en leer correctamente la Biblia. La Reforma y la Iglesia primitiva son intérpretes más fuertes que nosotros" (IV 256). Eso no quita, dice Bonhoeffer en el mismo lugar, que el teólogo **no tenga que responder por sí mismo ante la Escritura, "muy distinto del ministro católico"**.

En consecuencia, habrá que plantearse "en qué sentido necesita la Iglesia un gobierno eclesial":

"La Iglesia no vive del gobierno eclesial, sino del Evangelio, pero el gobierno de la Iglesia se preocupa de la correcta predicación del Evangelio. Sin el gobierno de la Iglesia las comunidades corren hoy un enorme peligro, no recibir ningún predicador recto de la verdad cristiana. Sin un correcto gobierno eclesial el sagrado ministerio de la predicación estará al servicio de poderes extraños. Sin gobierno eclesial se pondrá fácilmente en peligro la salvación de las comunidades, basada en la proclamación completa y no falsificada del Evangelio hasta el fin de los tiempos" (II 334).

"Puesto que la predicación no es mi Palabra sobre Dios por muy formal, sincera y creyente que sea, sino que ha de ser la propia Palabra de Dios, por eso se da sólo

¹⁹⁵III 163, III 192.

¹⁹⁶(SC 184s, SC 202, SC 271s.

¹⁹⁷III 370, E 309s.

¹⁹⁸IV 241, V 255, V 257.

¹⁹⁹III 422, IV 268, V 255.

predicación donde se da un encargo, esto es, donde se da ministerio en sentido propio. La vocatio interna no puede sustituir la vocatio externa, si no, caemos en el fanatismo y el sectarismo" ²⁰⁰.

Para el día después de la lucha eclesial Bonhoeffer confiaba en la reconstrucción de la Iglesia comenzando por la convocatoria ante la Palabra predicada, y pedía a los ministros:

"Os pedimos que os juntéis para la preparación de la predicación en la oración, y que os ayudéis unos a otros a hallar la palabra correcta".

Y para todos los miembros de la comunidad:

"Escuchad la palabra de la predicación, utilizad la penitencia, recibid el Sacramento" ²⁰¹.

6). Actualidad de la predicación

a). Concreción de la Revelación. La predicación, como "proclamación de la muerte y la Resurrección de Jesucristo en comunidad" contiene el carácter de actualidad, continuidad y contingencia propio de la Revelación²⁰². Por el predicador, aquí y ahora Cristo habla a la comunidad (AS 112).

Por la actualidad de la Revelación es preciso que la predicación sea histórica, concreta, un servicio al tiempo presente²⁰³, y a cada individuo en cada situación y etapa de su vida (V 431). La predicación es el contrapunto concreto a lo abstracto de la teología (V 307). Esta era la actualización que preocupaba a Bonhoeffer desde sus primeras intervenciones en el Ecu-menismo:

"¿De nuevo diez años de retraso! ¿Cuándo llegará el tiempo en el que la Cristiandad diga la palabra correcta en el momento correcto?" (I 117, I 144s).

Con una cierta desesperación esperanzada escribía sobre este tema a sus amigos H.Rössler y E. Sutz. Con parecidas expresiones expresa esta preocupación a otros dialogantes, interpelantes sobre el gran contrasentido: la necesaria actualidad de la Revelación y la nula incidencia de la predicación de la Iglesia en la vida de los pueblos²⁰⁴.

Pero la actualidad de la predicación está en su contenido, por eso basta con que sea proclamado en cada momento y que no precise de actualización **marginal (I 77), ni justificación ante el presente. Actual y presente es "aquello que responde a la exigencia de Cristo"...** "donde está el mismo Dios con su Palabra es donde está y se establece el presente" (III 307).

Esta convicción determinó la vida de Bonhoeffer:

"La Iglesia realiza una predicación en todas las predicaciones, y ésta es independiente de los hechos de la época y de sus circunstancias" ... "Buscar la cercanía al pueblo y al presente es precisamente alejarse del presente y del pueblo"..."La predicación es algo concreto si realmente Dios tiene su Palabra en ella. Dios es lo único concretissimum"

²⁰⁰II 336, II 339.

²⁰¹II 440, IV 321-335.

²⁰²AS 89, AS 93.

²⁰³SC 276, SC 175; V 463, V 227.

²⁰⁴I 61, I 34s, III 41s.

..."La situación verdaderamente concreta no es la histórico-temporal, sino la situación del pecador ante Dios que tiene que afirmarse ante El y con El" ²⁰⁵.

La independencia del presente no excluye la comprensibilidad sino que la posibilita. Así se lamenta Dietrich Bonhoeffer en 1932:

"No es posible comprender y predicar el Evangelio de forma suficientemente asequible. Un buen sermón evangélico ha de ser como ofrecerle a un niño una preciosa manzana colorada o a un sediento un vaso de agua fresca y preguntarle si quiere. Tendríamos que hablar de las cosas de la fe de modo que se tiendan las manos antes de que podamos llenarlas. Al hablar del Evangelio los hombres deberían correr sin parar como acudían a Jesús los enfermos para que los curara. Pero no es así, bien lo sabemos" (IV 51).

b). Interpelación y provocación. Bonhoeffer comienza a predicar arduosamente en Barcelona como vicario a los veintidós años y sus sermones conservarán siempre ese fervor de tono enfático y provocador. Es como si se enfrentara en cada sermón a un enemigo al que combatir. Para ello no se arredra en acercarse **"a los límites de la herejía"** o en afincarse en la ortodoxia blandiendo **"la Palabra como espada"** ²⁰⁶.

"El que cree en el Evangelio ve la espada de Dios sobre los orgullosos de esta tierra. La predicación de la Palabra de Dios es la única amenaza seria contra una humanidad que se ha vuelto orgullosa" (IV 542).

Un texto de 1939 que no dista nada de este de 1927:

"Todo sistema del hombre, quien no está permanentemente en la verdad, es un sistema inauténtico y debe de desmontarse para que sea posible el auténtico. Esa ruptura se realiza en la fe por la predicación" ²⁰⁷.

Otro de los sermones de tono más vivo junto al citado sobre el predilecto salmo 119, es el de la fiesta de la Reforma de 1932:

"Te reprocho porque has abandonado el amor primero"..."Dejad descansar en paz a Lutero, escuchad el Evangelio, leed su Biblia, escuchad la Palabra del mismo Dios"..."Si yo fuera capaz de decir esta Palabra de modo que nos hiciera daño de verdad. Nos tiene que hacer daño, si no no es Palabra de Dios. Pero ya os veo hacer como ante una mala novela: leéis el final feliz para no ser inquietados demasiado por lo precedente y poder decir siempre que todo acaba bien. Pero te reprocho tu abandono del primer amor" (IV 96).

El sermón del segundo domingo de Epifanía de 1935 es una arenga entusiasta contra el miedo de los que van en la barca de la Iglesia cuando arrecia la tormenta. Dietrich Bonhoeffer dice que desde el púlpito de las iglesias se oye el grito:

"¡Cristo está en la barca!"..."hombres de poca fe, yo he vencido al " mundo"..."tened ánimo, fuerza, firmeza, hombría, seguridad, certeza. ¡No tembléis ni meneéis la cabeza lamentando estos tiempos tan malos! Yo estoy en la nave. El también está en esta nave de la Iglesia. Escuchadle y creed en El" (IV 105).

Así decía en la "Homilética":

²⁰⁵IV 252s; II 417.

²⁰⁶Cf. IV 10, testimonio de E.Bethge.

²⁰⁷AS 66; AS 104.

"Cada sermón es una batalla. Cada sermón tiene que vencer a Satán. Nuestro testimonio no es actividad o iniciativa privada sino que como testimonio de Cristo, la predicación es una lucha con los demonios" (IV 246).

Al ser una lucha también contra sí mismo, el predicador no sólo se pregunta: **"¿Dónde está el Satán contra el cual va especialmente este texto?"** sino además:

"¿Qué me dice a mí, qué dice sobre mí, dónde estoy yo en peligro de ser insincero en la transmisión del texto, sea porque yo me sentiría impulsado a hacer lo que dice pero no quiero, sea porque yo mismo no quiero creer? (Deut 4, 2). Cualquier tergiversación del texto y cualquier insinceridad en ese punto hace mucho daño" (IV 259s).

Preguntas semejantes interpelando a los oyentes hace Bonhoeffer en el sermón sobre Mc 9, 23 (IV 88).

Este carácter combativo que da Bonhoeffer a la predicación, como él mismo dice de Barth, no le viene de la psicosis de guerra, sino de atender la **Palabra de Dios: "Aquí luchan Dios y el demonio. El púlpito es el lugar más asombroso del mundo"** (V 216).

Pero no basta con decir y escuchar la predicación. "¿Cómo se consigue que termine en acción la Palabra que ha sido recibida por el oído?" ²⁰⁸. La predicación ha puesto a la Palabra a punto para recorrer el tramo final sin el que las etapas anteriores no tendrían efecto. Y además es la predicación la que impulsa el primer estadio: el de la conversión. Confesión y conversión se implican mutuamente" ²⁰⁹.

7). El predicador Dietrich Bonhoeffer

La personalidad de Bonhoeffer se expresa abiertamente en los sermones. En los primeros, hechos como prácticas en la Universidad, sus profesores alaban el vigor, la seriedad y la sinceridad (Mahling), y le recomiendan naturalidad y la noble sencillez (Dibelius) (Cf. EB 122).

En el primer destino pastoral en Barcelona Bonhoeffer prepara con entusiasmo los sermones (V 416-485), y, según dice a Rössler, con satisfacción y preocupación:

"Predico cada dos semanas ahora en verano cuando no me quedan más que cuatro meses. Y me pasa lo que a Ud. No sé qué hacer con la preciosa media hora de que dispongo"... "Doy gracias porque veo éxito; se mezcla la alegría personal con, digamos, la autosatisfacción y reconocimiento objetivo" (I 52).

Después de la estancia en América en 1931 vuelve a predicar asiduamente, esta vez en Berlín, y también con provecho, según cuenta a E.Sutz (I 28). Son sermones impetuosos, combativos, provocadores siempre sobre un texto bíblico e incidiendo vivamente en la situación eclesial concreta (IV 17-154).

En Londres, 1933/35 Bonhoeffer vuelve a predicar regularmente y más que el efecto en sus oyentes, por el tono y el contenido, resaltamos lo que suponen de efusión personal, expresión de sus preocupaciones por la Iglesia. A la abuela Julie le expone lo laborioso que le resulta la predicación semanal y lo tentado que está de dejarla²¹⁰.

En el período del "Seminario de predicadores de Finkenwalde" Bonhoeffer no sólo vuelve a predicar sino que se convierte en maestro de predicadores. Contamos con cuarenta sermones

²⁰⁸III 163; F 67.

²⁰⁹E 309; III 370.

²¹⁰II 181; Cf.IV 154-183, V 491-561.

que, sin perder el sello personal son más desprendidos de sí mismo. En el balance anual del seminario Bonhoeffer dice que los hermanos en las misiones populares en comunidades de a cuatro predicán cuatro veces a la semana más el domingo. Una predicación común que viene de la vida en común durante el trabajo del día y la oración, y que se respeta entre los hermanos y espera que también lo sea en la comunidad²¹¹.

Del período de la guerra nos quedan tan sólo una docena de predicaciones meditaciones²¹², que no tienen ese aliento de los sermones directos de Barcelona, Berlín y Londres. Hay un alejamiento de la preocupación directa y Bonhoeffer lo echa de menos alguna vez:

"¿Qué haría yo si supiera que en cuatro o seis meses termina todo? Me ronda por la cabeza este pensamiento. Creo que todavía intentaría enseñar teología y predicar con frecuencia" (II 505=VI 523).

8). Reflexiones sobre el tema "predicación"

a). En las cartas teológicas se pregunta Bonhoeffer por el significado de la predicación en un mundo arreligioso (WE 306). Con los criterios expuestos hasta aquí hubiera respondido con una predicación. En ellos se da por supuesta la inteligibilidad del texto a predicar, incluida la ininteligibilidad propia del misterio, así como su aplicación y su receptividad, su actualidad y su eficacia. Algo ha sucedido que además de suscitar interrogantes y dudas, propone el silencio al menos táctico. El modo y el tema de la predicación no es fácil ni conveniente deslindarlos, dice Bonhoeffer en las cartas teológicas. Y es por el tema, tan claro aquí, por el que se pregunta en las cartas teológicas. Una característica de la predicación no se resalta en las cartas teológicas: el escándalo que debe de provocar en el mundo. Parece que se busca una predicación a medida del mundo, adulto etc... Predicación y evangelización se funden en las cartas teológicas.

En gran medida se pueden aplicar a la predicación las reflexiones hechas al tema de la Palabra.

b). La estructura de la predicación permite una movilidad limitada. Es mediación entre la Biblia y la comunidad. Hay un bagaje dado, en gran medida definido, que obliga y exige, al tiempo que posibilita y confirma. El predicador es intermediario, instrumento o a lo más portavoz al servicio de la Palabra de Dios en la Escritura. La fidelidad en el ministerio es su sinceridad, que requiere la sinceridad previa de creer lo que predica (IV 288) y la sinceridad consecuente de exigirlo y exigírselo. En esto está en línea con las cartas teológicas.

c). Bonhoeffer predica para el momento histórico y concreto de la comunidad y de la sociedad. Y "para" significa "en contra". La oportunidad y precisión, la claridad y clarividencia, el rigor y el riesgo de las predicaciones de Bonhoeffer bastan como testimonio de su sinceridad total.

d). Los períodos en la vida de Bonhoeffer sin predicación, que son también sin Biblia, corresponden a su mayor dedicación civil. Y algún efecto, no sólo de añoranza cultural, producen en Bonhoeffer.

²¹¹II 510; IV 183-466, V 561-582.

²¹²IV 466-588, V 582-587.

e. LA TRADICION.

1). La tradición natural

Los acontecimientos familiares suscitan en Bonhoeffer reflexiones sobre el alcance de la tradición entendida como recepción, vivencia y transmisión.

Con ocasión de los bautizos de los sobrinos en 1932 como en 1942, Dietrich Bonhoeffer habla proféticamente:

"La tradición y los valores, también y precisamente nuestras tradiciones y nuestros valores llamados cristianos, se pierden. Eso lo experimentará todavía en mayor medida que nosotros este niño. Sólo Dios permanece eternamente" ²¹³.

2). La tradición eclesial

Este vaticinio revela el sentimiento contradictorio de adhesión y al mismo tiempo de desprendimiento de Dietrich Bonhoeffer respecto a la tradición. **También respecto a la tradición eclesial: una cosa es la "transmisión de materia de saber"** y otra la comunidad Iglesia²¹⁴.

"En la Iglesia hay formas perecederas que deben de mantenerse conscientemente (2), la asociación en cuanto tal carece de tradición, la Iglesia no" (SC 192).

La nota (2) aclara a pie de página:

"Aquí no se trata de justo o injusto. Yo no veo en esa forma de la Iglesia ninguna de las debilidades que le achacan a menudo a la Iglesia, sino una fuerza basada en su historicidad, compartir los padres con el riesgo de no ser moderna en apariencia" (SC 192).

En el curso sobre la Iglesia, transcrito por sus alumnos, resalta más la actualización que la tradición:

"El Apostólico no basta como Confesión. No se han resuelto las cuestiones de la teología liberal y de Harnack. La Confesión es una cuestión de nuestra presencia actual delante de Dios y no se puede encomendar a la simple tradición un papel decisivo. Debe de ser verdad la misma palabra dicha en la Confesión y no sólo la entendida (Bonhoeffer pone dos frases como ejemplo: 'nacido de la Virgen María' y 'descendido a los infiernos'). Nuestra palabra debe de ser clara y precisa por el bien de la comunidad" (V 258).

Como vemos, la urgencia de la actualidad, la claridad e inteligibilidad de la Confesión depende de la intangibilidad de las palabras antiguas de la tradición. Bonhoeffer busca centrar la auténtica tradición en la función de Cristo mismo, con un sentido "corpóreo":

"El mismo Cristo no es tan sólo donum sino también exemplum (Lutero). Es donum con plena validez. Pero también está como hombre ante el hermano en la relativa ejemplaridad humana. En cuanto tal instruye, aconseja, revela determinadas situaciones. Ese doble servicio se repite también en la comunidad. En ella no sólo se ejerce la función sacerdotal sino también la de consejo: en medio de la relatividad total de las relaciones humanas se muestran realidades y se ayuda a tomar decisiones. Aquí tiene su lugar la tradición, la historia. En ellas adquirimos nuestros ejemplos" (V 269s).

²¹³IV 150; Cf. IV 459, II 424.

²¹⁴SC 88s; V 254.

En el trabajo de seminario como estudiante, para el profesor K.Holl, Bonhoeffer trata de explicitar el problema que se plantea Lutero al tomar la **decisión de prescindir de la tradición en virtud de "la conciencia de haber hallado al Dios de la gracia y el correspondiente derecho nacido de esa conciencia, de deber y tener que rebelarse contra la tradición de más de mil años"** (V 65).

Se trata de una rebelión necesaria y dolorosa, según dice Bonhoeffer de la convicción de Lutero:

"¿Qué significado tiene realmente en tal caso la vieja tradición cristiana de más de mil años? ¿Es totalmente del demonio? O, si es de Dios ¿qué autoriza al hombre a ignorarla o soslayarla; Esto es, ¿cómo juzgar la obra de Lutero en relación al proceso de la historia precedente? ¿cuál fue su lugar en ella? Nos sorprendemos al encontrar sobre esto expresiones contradictorias de Lutero. Ya vimos que sus tentaciones en los primeros años de la Reforma siempre le llevaban a dudar de su autoridad para oponerse a la tradición. Su respuesta fue la elección a la orden venida de Dios, y así consiguió en efecto en buena conciencia romper con lo tradicional y en tal hecho consistió no poco la eficacia del pensamiento reformador. Luego vinieron serias dificultades para la evangelización. ¿Prescindiría la obra de Lutero de la historia hasta tal punto que los ejemplos de fe evangélica de la historia de la fe cristiana ya no significaban nada? La respuesta de Lutero es que por sí misma la fe que proclama no precisa ser atestiguada por la historia, que no tiene nada que ver con ella y que por tanto a cada uno su propia fe en la Palabra le tiene que bastar para sostener por sí mismo la lucha contra las puertas del infierno. Pero luego Lutero ve la necesidad del compromiso con lo natural. Ve que aunque el espíritu es voluntarioso, la carne débil precisa algún apoyo para sostener con éxito la lucha; el apoyo del débil es el ejemplo de muchos que antes de él y con él están junto a la Palabra de Dios, esto es, la tradición. El fuerte (Rm 14) puede prescindir de la historia. El mismo Lutero consiguió la victoria sin ella, pero no hay que privar de ella al débil que la precisa para fortificar su fe. Lutero estaba convencido de que eso es secundario para Dios"...

"En lo referente a su persona Lutero no fue lo consecuente que cabría esperar. Por muy independiente del testimonio histórico que sea la fe en la Palabra, igualmente es cierto que ha permanecido y ha sido testimoniada mucho tiempo en la historia y sólo por la deformación con el correr del tiempo se vició y se veló: Lutero no pretende sino lo 'católico purificado' y quiere que se denomine a su Iglesia 'católica verdadera'. Es característico, según el puesto que Lutero se asigna a sí mismo en su obra, esa fuerte exigencia de rechazar radicalmente la tradición y de encontrar de otra forma el camino hacia ella. No basta, por ser tautológico, con remitir a la llamada exigencia autoritaria, estado de ánimo que queremos analizar previamente. Se ha de pensar más bien en la inquietud que le produjo a Lutero el que su nombre fuera considerado en la historia como algo independiente, original" [nota del corrector prof. Holl: "¡Más bien entró el concepto de Dios! ¿Puede abandonar Dios la Iglesia tanto tiempo?"]. "No le satisfacía que esa consecuencia no fuera necesaria fácticamente, le bastaba con que fuera posible.

Al haberse efectuado necesaria y efectivamente la grande y última separación, lo más terrible era ahora servirse de esa ocasión para cismas por interés propio. Por eso se preocupa en resaltar Lutero en los certificados de ordenación que el ordenando está ins- truido en la doctrina cristiana y sea enemigo de todas las sectas" (V 80s).

Estas reflexiones sobre Lutero del estudiante de diecinueve años son la clave para interpretar su propia actitud intelectual y sus decisiones en la lucha eclesial. Dietrich Bonhoeffer piensa y actúa "como Lutero". Con la buena conciencia de tener que romper necesariamente, con la mala conciencia de romper con algo necesario.

3). La tradición histórica

En el apartado de la Ética: "**Herencia y decadencia**" Bonhoeffer analiza el valor de la tradición, busca las raíces históricas, culturales, espirituales que sostienen y nutren su ser hombre cristiano occidental universal, que mantienen el pasado, avivan el presente e impulsan el futuro.

El punto de partida es: Cristo, la Encarnación de Dios en la historia, es un don a transmitir por generaciones y unifica todos los hombres de todos los pueblos. En el proceso histórico que crea la herencia cristiana occidental, la Edad Media es la culminación de su función unificadora, rota por la Reforma, y de su riqueza, dilapidada por la secularización y la Revolución. El nihilismo es la sentencia de ruina. Bonhoeffer invita a recuperar la herencia para transmitirla enriquecida a las generaciones futuras.

Asume Bonhoeffer su conexión con el pueblo de Israel: "La expulsión de Occidente de los judíos tiene que traer consigo la expulsión de Cristo, pues Cristo fue judío" (E 95).

También asume la antigüedad greco-romana (en contraposición y aproximación a Cristo): "**La Antigüedad no constituye herencia histórica en sentido estricto sino a través de Cristo**" (E 97).

El pasado pre-cristiano en cuanto pueblo, lo asume Bonhoeffer como su relación con el desarrollo natural, nunca como herencia histórica, que no se da hasta el encuentro con Cristo.

El pasado cristiano sí que es herencia histórica propia común:

"La unidad de Occidente conformada a través de Jesucristo es la herencia que hemos recibido de los primeros tiempos de nuestra historia" (E 99).

Con la Reforma quiebra la unidad de fe y la división por la fe descompone también el Imperio.

"Lutero deshizo el sistema de la Iglesia fundamentada en la tradición romana al advertir que la unidad de la Iglesia no se fundaba en el poder político sino sólo en Jesucristo vivo en su Palabra y Sacramento" (E 100).

El papa sujeto a la tradición no podía someterse a ello y sobrevino la ruptura del corpus christianum en los dos reinos: el de la Palabra y el de la Espada.

"La Guerra de los Treinta Años patentizó la desmembración política surgida por la división de la fe. La paz de Westfalia selló la división confesional como destino y como herencia occidental" (E 102).

Irrumpe el "**gran proceso de secularización**"... "**ante cuyo final estamos**" como reacción a una malinterpretación de Lutero y un olvido de lo fundamental: "**Con un ímpetu elemental, en sorprendente avalancha son arrojados definitivamente a la luz de la historia los pensamientos, ansias y movimientos de muchas generaciones**" (E 102s). Surge algo nuevo, un hombre nuevo y "**hay que hacerle sitio de grado o por fuerza**" (E 103).

a). "**La honradez intelectual en todas las cosas, también en las cuestiones de fe, fue el gran bien de la razón liberada y pertenece desde entonces a las reivindicaciones**

irrenunciables del hombre occidental" (E 103). La **"herencia"** en este aspecto, según Bonhoeffer se enriquece. No sucede así con el nuevo fenómeno:

b). La técnica, que surge en el Occidente de la Reforma no **en cuanto servicio sino como dominio e ingenua prepotencia**: **"La era técnica es una auténtica herencia de nuestra historia occidental con la que tenemos que enfrentarnos y de la que no podemos retroceder"** (E 103).

c). Declaración de los derechos humanos: emancipación de toda minoría estatal-eclesial, la masa y su miseria contra la nobleza de **sangre, mérito y razón**. **"Estamos en el punto culminante y en la crisis de esta revolución"** (E 106). **"La Revolución se impuso. Técnica, movimiento de masas y nacionalismo son la herencia occidental de la Revolución"** (E 107). La nueva unidad que trae la Revolución Francesa a Occidente (razón-masa-pueblo) encierra el germen de la desintegración y produce la impiedad (=ateísmo) occidental que sigue siendo anti-cristiana porque no puede prescindir de su pasado. El endiosamiento del hombre es consecuencia común **"tanto del descubrimiento luterano de la libertad del hombre cristiano como de la falsa doctrina católica de la bondad esencial del hombre"** (E 108). Si bien hay una **"impiedad esperanzada que custodia en sentido cierto, aunque negativo, la herencia de una genuina fe en Dios, de una Iglesia auténtica"** (E 110).

d). La impiedad (=ateísmo), el endiosamiento, la destrucción **de la fe en el Dios bíblico, llevan a la autodestrucción, al nihilismo**: **"El Occidente está ante la nada al perder la unidad conseguida bajo la figura de Jesucristo"** (E 112).

"Ante el abismo de la nada se disipa la cuestión de la herencia histórica pues para ser asumida requiere tanto transformación en el presente como transmisión al futuro. Ya no hay ni futuro ni pasado" (E 113).

Ya no se aguanta lo que signifique "proceso lento de maduración" o un "tiempo de espera obligado". Sólo queda el irreflexivo navegar según el viento que sople; todo compromiso con la historia se confunde con **decadencia, nada hay permanente, "sólo queda el miedo a la nada"** (E 114). **"Occidente está en trance de rechazar la aceptación de su herencia histórica en cuanto tal"** (E 115).

e). Bonhoeffer termina el párrafo ilusionándose por la recuperación de la herencia para el futuro:

"Las iglesias cristianas como salvaguarda de la herencia de la Edad Media y de la Reforma, sobretodo son testigos del milagro de Dios en Jesucristo 'ayer, hoy y para la eternidad' (Hebr 13, 8)" (E 115).

"Como portadora de la herencia histórica [la Iglesia] se debe al futuro mientras espera el último día" (E 115).

" Con el mensaje del Señor Jesucristo vivo, la Iglesia hace patente que no es simplemente mantener el pasado lo que importa" (E 116).

La Iglesia transmite para el futuro la herencia histórica que porta la bendición y la culpa de los padres. Bonhoeffer además, confía en que toda fuerza de justicia, verdad, libertad y orden retorne a su origen después del gran extravío.

2. REGULADORES LOGICOS Y ETICOS

a. LA LEY

- 1). "Dios es dador y Señor de la ley" (N 98).

La referencia original, permanente y última del concepto de ley empleado por Bonhoeffer es Dios. La definición más expresa se halla en el comentario al salmo 119:

"Esta es la respuesta a la pregunta por la ley: acción redentora de Dios, oferta de Dios y promesa de Dios. No se puede comprender la ley de Dios sin entender la redención pasada y la promesa futura. Al preguntarnos por la ley hemos de recordar a Jesucristo, cómo redimió efectivamente al hombre del pecado y de la muerte y cómo Dios estableció en Jesucristo un nuevo comienzo para todos los hombres. No es una doctrina moral o una norma lo que responde a la pregunta por la ley de Dios sino que es un hecho realizado por Dios" (IV 509).

Caminar en la ley de Dios es haber partido del principio justificados por Dios y tender hacia el fin donde está Dios que nos aguarda. La ley de Dios es iniciativa suya en la historia: pasado, presente y futuro como don de Dios, como gracia.

La ley es gracia y la gracia no es ley. La ley es ley de Dios, donación de Dios. Y la gracia es todo lo contrario a la ley del hombre, adquisición del hombre, propiedad del hombre. Queda descalificada toda interpretación de la gracia que sea psicológica, religiosa, humana, inmanente, que no es sino ley del hombre ya que busca una salida sea nomística o antinomística. Nomística, en cuanto ley moral permanente respaldada por Dios y que da seguridad a lo que el hombre hace, bien sea de carácter teocrático-social (catolicismo, judaísmo), bien sea individual-ascético (monacal), bien de carácter secular (Protestantismo mal entendido). Así siempre la ley sustituye a la gracia. Antinomística: la gracia se identifica con la propia conciencia, con la propia ley como hace el pietista y el libertino de formas opuestas. Por ambos caminos la gracia de Dios se hace ley del hombre cuando es todo **lo contrario: gracia de Dios**²¹⁵, **"es la interpelación al hombre que Dios hace con su Revelación"** (II 102).

El mandato de Dios sólo puede provenir de la Revelación de Dios prometida y cumplida, de Cristo mismo, ni siquiera del sermón de la montaña esgrimido como norma literal o del orden creacional²¹⁶.

En lo ético Bonhoeffer descarta la misma interferencia entre el hombre y Dios. Toda ética se funda en el Dios que viene. Y no hay continuidad válida, ni siquiera la de la ley. Estas son las observaciones de Bonhoeffer a la exposición que hace Theodosius Harnack sobre el concepto de ley de Lutero donde afirma de la ley que es un poder objetivo, que es divina, dependiente pero distinta de Dios. Bonhoeffer quiere descartar toda interposición entre el hombre y Dios en Cristo, y se opone a una separación, la ira-ley de Dios respecto al amor-gracia de Dios, que no se da en la Revelación histórica, en la Cruz de Cristo (V 295s).

Este es el sentido también de la justicia de Cristo en "Seguimiento". A la pregunta de **"¿Cristo o la ley? ¿Cristo o también la ley?"** responde Bonhoeffer que en Cristo ni la ley es Dios ni Dios es la ley como si la ley suplantara a Dios. El pecado de Israel fue divinizar la ley y

²¹⁵III 93s; V 200s.

²¹⁶I 148s; III 52s.

legalizar a Dios, y el pecado de los discípulos era desdivinizar la ley y separar a Dios de la ley. No se cumple la ley sin unión con Dios, y no se está unido a Dios sin cumplir la ley (N 97s).

2). La ley de Cristo

"La justicia de Cristo es la nueva ley, la ley de Cristo" (N 102). Jesús, el Hijo de Dios se presenta como señor y dador de la ley y al tiempo en unidad con la ley de la alianza mosaica según revela la autoridad del "pero yo os digo".

Bonhoeffer propone la actitud de Jesucristo ante la ley como ejemplo para el cristiano y la Iglesia del presente. Pero esta actitud de Jesucristo, descrita fundamentalmente como servicio a la ley y como dominio sobre ella, Bonhoeffer la va presentando progresivamente más cercana al dominio-transgresión que al servicio-obediencia. En "SC" se afirma que Jesucristo **supera la ley cumpliéndola, sometiéndose a ella (SC 99s)**. En "**Preguntas fundamentales sobre ética cristiana**" de 1929, no habla Bonhoeffer sino de la liberación de la ley realizada por el Espíritu de Cristo y que descarta toda pretensión de convertir algo en ley, aunque fuera el sermón de la montaña (V 165s). En "AS" dice que el hombre muere en la ley porque Cristo murió por la ley. Y esto es la máxima tentación, la tentación de la muerte de Cristo como final (AS 120). Según "**La esencia de la Iglesia**" Jesucristo cumple sustitutoriamente la ley: el cumplimiento de la ley incorpora al pueblo, y la transgresión provoca el aislamiento (V 244). En la predicación sobre Gal 3, 10s aparece otro matiz: la ley, la maldición, cae sobre Cristo y así cumpliendo la ley como maldito y condenado por ella, la desvirtúa y nos redime (IV 209s). En "Seguimiento", Jesucristo también desvirtúa la ley, pero no sólo cumpliéndola, sino sufriendola y pasando como transgresor de la ley.

"Jesús muere en la Cruz como blasfemo, como transgresor de la ley porque puso en vigencia la ley verdadera frente a la ley malentendida, falsa" (N 99).

Así cumple la ley y es condenado como pecador. En la "**Etica**" el calificativo de transgresor no es una imputación indebida, sino la postura obligada, responsable, es un reto más que un padecimiento; Cristo restablece, supera y santifica la ley transgrediéndola²¹⁷. Conducta que asume igualmente el cristiano. En este punto decisivo también es inmediato, despejado de toda interferencia, aún la de la ley, el encuentro del "**hombre vivo**" con el "**Dios vivo**" tal como se produce en Cristo (E 259). En 1943 Dietrich Bonhoeffer expresaba la experiencia compartida con otros desde hacía diez años: las leyes son conculcables, tienen límites infranqueables y al final son implacables (WE 19s).

Así pues, Cristo cumple la ley²¹⁸, la sufre²¹⁹, la desvirtúa y conculca²²⁰, y libera²²¹.

3). La ley con el Evangelio

Como el concepto "ley" varía a lo largo de los años en los escritos de Bonhoeffer, también varía la relación entre el Evangelio y la ley.

²¹⁷E 228, E 258, E 262, E 277; III 476s.

²¹⁸SC 99s, V 242, IV 208s, N 99.

²¹⁹AS 120, SC 99, N 99.

²²⁰V 210, N 99, E 228, E 277.

²²¹V 165, IV 210.

En un principio la ley es obstáculo al Evangelio, después Bonhoeffer ve en la ley el estadio que precede al Evangelio, y posteriormente se refiere a la ley portadora de la salvación (Cf. V 296s).

a). En el trabajo de estudiante sobre la 1ª Clem., Bonhoeffer quiere ver la importancia del judaísmo helenístico y palestino en el comienzo de la Iglesia, pues sustituye la obediencia de la ley por la obediencia de la fe, que es la obediencia a la voluntad de Dios²²².

b). Bonhoeffer pregunta en 1931 como en 1940 y 1944 por la manera de concretar el Evangelio y la manera de evangelizar la realidad concreta. Le parece encontrar la conjunción de ambas cosas en el concepto auténtico de ley correspondiente al de Evangelio. Con él cree poder evitar tanto el legalismo como el fanatismo. Véanse sus diálogos con Barth desde 1931 o sus propuestas en el Ecumenismo (I 144), o sus intercambios teológicos con G.Leibholz²²³, o sus proposiciones en la "Ética" ²²⁴.

Queriendo puntualizar a Barth escribía en 1932:

"No están al mismo nivel la proclamación del Evangelio y la proclamación de la ley, pero proclamar a Cristo concreto supone siempre proclamarlo dentro de una situación concreta" (V 227).

c). Esta consideración positiva de la ley, era un gran rechazo a la realidad histórica eclesial concreta: una Iglesia de nuevo judeocristiana instaure una ley de raza y sangre en sustitución del Evangelio como Palabra de Dios y fe²²⁵.

Entonces la ley realiza su auténtica función: quien no quiera oír la llamada de salvación de la Iglesia como Evangelio deberá oír la como ley que divide elegidos y condenados. Esto es todo lo contrario al legalismo, forma parte de la esencia de la Iglesia (II 220s).

En "Seguimiento" Bonhoeffer contraponen ley y Evangelio en la interpretación del "no os preocupéis por el mañana" (N 153). La ley en cuanto conciencia, piedad, razón es un obstáculo para el seguimiento y contrario a la obediencia²²⁶.

Al hablar de la comunidad de los santos que necesitan del perdón de los **pecados Bonhoeffer dice que " el Evangelio no debe quedar sin la predicación de la ley"** que es la proclamación tanto del perdón como de la persistencia del pecado²²⁷.

Bonhoeffer propone una interrelación de los conceptos de Evangelio y ley, sin identificación y sin separación. Toda la ley y todo el Evangelio se ha de aplicar a todos los hombres, Iglesia y mundo (E 379).

En la "Ética" Bonhoeffer, que está experimentando el enfrentamiento de **la ley del mundo prepotente contra lo cristiano (E 227s)**, **"oposición no prevista en la Confesiones Luteranas"** ²²⁸, reinterpreta la relación "primus usus legis" y Evangelio y hace constar que la primacía la debe de tener siempre el Evangelio (E 332s).

²²²V 17, V 53, V 59.

²²³III 34, III 556.

²²⁴E 376, VI 541.

²²⁵II 63; II 51s.

²²⁶N 30, N 53; N 66, N 71.

²²⁷N 263, V 362.

²²⁸E 329; I 148ss.

4). Leyes humanas y ley de Dios

Bonhoeffer había percibido pronto esta disonancia entre la ley de Dios y las leyes humanas. Lo aplica en la teología, en la ética, en el Ecumenismo, en la política. En "Teología actual" dice frente a A.de Quervain y a W.Stapel: **"El nomos de Dios se opone críticamente a cualquier otro nomos natural"** ²²⁹. La declaración de Bethel es la proclamación formal de la nueva **actitud ante las leyes humanas: "Rechazamos el error de confundir los órdenes de Dios en el nomos de los pueblos con la ley de Dios"** (II 103). Doce años más tarde verá la necesidad de desvincular incluso a Dios del nomos de los pueblos distinguiendo entre el mandato de Dios y las leyes incluso "buenas" y "razonables" de los hombres (IV 599). Entonces Bonhoeffer está empeñado en un proyecto no ya de lucha y desenmascaramiento (quitar apoyo teológico a las malas leyes humanas), sino en un proyecto de renovación: dar consistencia y sentido a las leyes aún sin el apoyo de Dios ²³⁰. Aquí queda ya muy lejos la compenetración entre pueblo y ley de Dios propuesta en "SC" (SC 99), en la **"Esencia de la Iglesia"** (V 244), y en **"La reconstrucción de Jerusalén"** (IV 332s). Es precisamente este último escrito junto con **"La pertenencia a la Iglesia"**, del mismo año, el que marca **el punto álgido de la valoración de la ley. Pero su propuesta: "¡Aquí está la verdadera iglesia!"..."No como ley"** (V 225), era incomprendida o malentendida, según muestra la crítica de Fr.Baumgärtel: "No niego haber constatado en la actual Iglesia Confesante un rasgo fuertemente legalista que se asemeja bastante al legalismo de los Cristianos Alemanes" (IV 340).

El "legalismo" de Bonhoeffer desde 1935 a 1938 se funda en la ley de Dios, y lleva siempre una protesta explícita contra todo legalismo del hombre, individualista o pietista (IV 208s). En "Seguimiento" no hay más legalismo que el de la obediencia sencilla y que es todo lo contrario a interpretar legalistamente la gracia de Dios:

"La lucha por principio contra el legalismo de la obediencia sencilla establece una ley muchísimo más peligrosa, la ley del mundo y la ley de la gracia" ²³¹.

En el seminario de Finkenwalde Bonhoeffer promueve el cumplimiento **"no legalista"** de las prácticas de piedad diarias (II 285). Por eso invoca en **este tiempo no la ley, sino el Evangelio: "Hay una lucha por la Iglesia que es ley y una lucha por la Iglesia que es Evangelio"** ²³².

5). Ley de libertad, libertad de la ley

El propósito de **"Cuestiones fundamentales de ética cristiana"** de 1929, es claro: **"para el cristiano no hay más ley que la ley de la libertad"** (V 165). Cristo es el portador de la libertad. Ello excluye una interpretación legalista de la gracia, pero también una interpretación antilegalista de tipo **quietista o libertino (III 93s)**. Así habla Bonhoeffer de **"libertad de la ley"**: **"Sólo así nos libramos de la ley que se interpone entre Dios y nosotros y escuchamos sólo a Dios"** (I 149). Para exponer la nueva ética basada en el Evangelio Bonhoeffer cita **Gal 5, 1: "'no os dejéis coger por el yugo que esclaviza' (o sea, de la ley)"** ²³³. También en el comentario sobre 1 Tim igual que en **"Seguimiento"** se recalca la liberación de la ley efectuada

²²⁹V 333, V 331; VI 265.

²³⁰WE 344 a R.Schleicher, WE 356 a Bethge, Cf.F 55-58.

²³¹N 57; N 72s, N 53, N 99.

²³²II 301; IV 360s.

²³³V 288-298, IV 208s.

por el Evangelio, pero dejando constancia de la vigencia imprescindible de la ley²³⁴. Tal reserva no aparece en los escritos posteriores como "**La historia y el bien**" ni en "**Estructura de la vida responsable**" recogidos en la "**Ética**"²³⁵.

6). Reflexiones sobre la ley

La ley permite a Bonhoeffer máxima libertad. Al estar conectada directamente con Dios no consiente interferencia alguna. En la teología y en la ética.

En relación con la propia historia de Bonhoeffer. Atenerse a este concepto de ley le incita a enfrentarse a las leyes humanas y más si son aplicadas a la Iglesia, a conculcarlas y a cargar con las consecuencias. Todo comenzó por liberar a la Iglesia de una ley contraria a la de Dios.

También en teología. En las cartas teológicas "ley" es concepto negativo identificado como religión: peritomé. Está empleado para hablar de la libertad de la teología y la libertad de la propia fe. Las críticas en este sentido a la ley humana en la fe contenidas en los primeros escritos son corroboradas en las cartas teológicas.

El sentido de ley como justicia y gracia de Dios en las cartas teológicas está ausente. No tendría por qué no refrendar la autonomía del hombre y del mundo.

Las consideraciones de la ley tienen eficacia en la teología y en la ética y sus contrarios pueden ser la autojustificación por las obras y la autojustificación intelectual. Como ley es entendido en las cartas teológicas el positivismo de la Revelación que ampara la falta de sinceridad de la fe personal.

b. OBEDIENCIA

1). Obediencia de la fe

a). En el estudio de la 1ª Clem. cree descubrir Bonhoeffer que para el judaísmo tardío religión es lo mismo que obediencia a la ley, en el acto bueno privado, pero que en el Nuevo Testamento, en Pablo, es una obediencia de fe a la voluntad de Dios (V 33, V 37).

La obediencia como escucha, fe, no es pasividad, sino que insta a la acción. No la acción propia del hombre, claro está, sino la acción directa que se atiene a la Palabra escuchada (V 352s=III 162s).

Esta inmediatez es en "**Seguimiento**" la obediencia sencilla. Bonhoeffer vuelve sobre sí misma la frase: "**Sólo el creyente es obediente**" para resaltar su revés: "**Sólo el obediente cree**". Con lo cual quiere hacer ver el alto precio que tiene el don de Dios. La fe por sí sola, sin más, minusvalora la gracia; la obediencia por sí sola, se supervalora pero no podrá comprar nunca la gracia. Luego no fe sin obediencia ni obediencia sin fe²³⁶.

Los obstáculos a la obediencia son la pasión y el subterfugio, la discusión y tergiversación, el autoengaño, la decisión propia y la razón.

b). La "sencillez" de la obediencia requiere que no se busquen complicaciones, problemas, discusiones, argumentos, polémicas, que no se interponga la razón²³⁷. Obediencia sencilla es temporal y objetivamente inmediata. Jesús iba en serio, exigía la obediencia inmediata (o la

²³⁴IV 360s, N 95.

²³⁵E 228, E 262, E 277.

²³⁶N 25, N 35, N 45, N 51; V 378.

²³⁷SF 58, V 405, IV 354, N 35, N 67, N 134s.

desobediencia), lo que suponía fiarse de su Palabra y relegar la propia razón, conciencia, responsabilidad, piedad, la ley y la Escritura. Y hoy Jesús hace lo mismo, dice Bonhoeffer en "Seguimiento". No vale la escapatoria: **"Jesús dijo, pero lo que quiere decir es..."** Eso es rechazar la obediencia simple, literal, es pseudoteología²³⁸, es cambiar la obediencia simple en **simple desobediencia, "la gracia cara de la llamada de Jesús en gracia barata de la autojustificación"** (N 57). Autojustificación que es falta de sinceridad. La sinceridad es necesaria tanto para obedecer como para desobedecer la Palabra de Jesús. Bonhoeffer recalca en este sentido la gran sinceridad del joven rico²³⁹.

La obediencia ha de ser simple y aún ésta, no como decisión propia del hombre, sino como mandato de Jesús (N 59).

"El discípulo hace con obediencia sencilla la voluntad del Señor como lo extraordinario y sólo sabe que no puede hacer sino lo que está haciendo como lo más lógico" (N 135).

Lo hace como sin darse cuenta, oculto a sí mismo (N 134). Este sentido de obediencia viene a revelar un desprendimiento de sí mismo y una entrega incondicional a Dios, que no a las instituciones, ni eclesiales ni civiles, tal como Bonhoeffer lo había enunciado y vivido desde 1933 al inicio de la lucha por la Iglesia con la respuesta de Pedro y los apóstoles, "Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres" (Hech 5, 29; C.A. 16), aducida en Wittenberg [!] (II 75), en la Confesión de Bethel (II 102), y en la **declaración de Fanö (I 211). Para Bonhoeffer "los hombres" en concreto son "una institución eclesial herética"** que pone unos vínculos distintos del único vínculo posible, el Evangelio. Obedecer a tal institución es desobedecer a Cristo (II 339). La obediencia al Evangelio cifra las esperanzas de Bonhoeffer al principio de la lucha eclesial, como la desobediencia al Evangelio explica para él la derrota (II 300s).

c). De sumisión ciega a libertad responsable. En los textos de Dietrich Bonhoeffer especialmente a partir de 1939 la obediencia no va emparejada con la fe sino con la responsabilidad o la libertad, no está en dependencia de Dios ni de los hombres sino de uno mismo. Cristo es siempre el ejemplo de esta actitud: Cristo está ante Dios como obediente y libre (E 268). Obediencia y responsabilidad van juntas. En la responsabilidad se ejerce la obediencia y en la obediencia no debe de faltar la responsabilidad.

En marzo de 1933 Bonhoeffer había detectado y denunciado el peligro de **esa obediencia esclava que conllevaba el nuevo concepto de Führer: "Obediencia sin libertad es esclavitud, libertad sin obediencia es capricho"** (II 31). "Diez años después" Bonhoeffer comparte con su pueblo las consecuencias del abuso de la abnegada y simple **"disponibilidad para la sumisión"** ²⁴⁰. Pero entonces ya no hay tiempo para escoger entre la obediencia y la libertad, sino tan sólo para escoger entre **"sufrir por la obediencia a una orden humana o sufrir por la libertad de una acción responsable"** (WE 24).

Quien se había pronunciado en este tono en 1933 bien podía en 1943 citar **su interpretación de Rm 13 en la que proponía "la sumisión cristiana a las autoridades"** (WE 75) como coartada de lo que en verdad era una prueba de "obediencia cristiana", esto es, de desobediencia, de libertad cristiana responsable.

²³⁸Cf.SF 76, N 225.

²³⁹N 51, N 54, V 361.

²⁴⁰WE 15; W 13; F 58.

2). Toda autoridad viene de Dios

Dios es la autoridad originaria y última (N 234). Toda autoridad responde ante Dios.

La autoridad de personas e instituciones es legítima en cuanto hace referencia a esta autoridad de Dios asequible en su Revelación, su Palabra, Jesucristo. Podemos hablar de autoridad de los padres, autoridad del Estado, autoridad del jefe, autoridad de la Iglesia, sólo en cuanto sean representantes, esto es, en cuanto hagan presente la única autoridad en las diversas circunstancias.

La autoridad original, pues, ni se inventa ni se apropia ni se arroga ni se otorga ni se quita ni se imparte ni se comparte ni se soporta, ni se cuestiona ni se apoya. Se obedece o no.

a). Sobre la autoridad de la Iglesia empírica: "Lo que acredita la autoridad de la Iglesia es que oímos la Palabra de Dios en la Palabra de la Iglesia" (SC 189). Así como la Palabra es autoridad absoluta, y por tanto, exige obediencia absoluta que es libertad absoluta, así la autoridad de la Iglesia es, de parte del individuo, autoridad relativa y exige obediencia relativa, que es libertad relativa y obligación relativa.

La Iglesia habla con autoridad de la Palabra de Dios y entonces puede pedir incluso el sacrificium intellectus y el sacrificium constientiae porque la autoridad de la Palabra de Dios obliga totalmente y ante ella ceden la razón y el sentimiento. Los concilios tienen relativa autoridad que deben de cuidar y afirmar refiriéndose a la Biblia, al dogma, a la confesión, a la doctrina, y teniendo siempre en cuenta que su autoridad es derivada, representante. La Iglesia, comunidad empírica y fundada por Dios (SC 191s), es **"la comunidad en la que yo me pongo bajo el poder de Dios"** (SC 196) y no una asociación o institución.

Por eso en 1932 Bonhoeffer mira con recelo el popular deseo de Iglesia como añoranza de autoridad: la Iglesia no es algo que se necesita sino algo que Dios propone para ser reconocido.

"Vocablos como Autorität y Führer se han tomado de la esfera secular, de la vida civil. En la Biblia son extraños como designación de funciones directivas. En el Nuevo Testamento se trata de apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y maestros (1Cor 12, 28-30; Ef 4, 11s), en la Reforma, el predicador y maestro son más buenos servidores que buenos dirigentes. La realidad de la Iglesia no la define la relación dirigente-dirigido sino la relación maestro-discípulo" (V 230).

Convencido de que la Iglesia no es postulada por el hombre, sino propuesta por Dios, Bonhoeffer orienta la búsqueda desesperada de autoridad en la Iglesia universal, hacia donde sólo podía encontrarse, en la autoridad que da a la Iglesia ser la presencia de Cristo vivo, hacia el poder que emerge de la Palabra de Dios proclamada en la realidad concreta y en la unidad²⁴¹.

b). No sólo la Iglesia, también el Estado, ante el cual conviene preguntarse: "¿Qué es el Estado? ¿Dónde radica su autoridad? ¿Se basa en la creación o en el pecado, en Dios, en el demonio o en el hombre?" La respuesta, siguiendo a Barth, es: **"en la Revelación exclusiva de Dios en Cristo"** (V 306).

Las autoridades humanas fracasan al querer fundar la paz con la política. Las instancias mundanas las hacen los hombres y no tienen autoridad absoluta. **"Sólo hay una autoridad que ha hablado de modo vinculante sobre el tema, y es Jesucristo"** (V 359). Jesucristo viene con la pretensión de ser autoridad y no sólo de ser portador como las demás autoridades, por delega-

²⁴¹I 144s, I 158s.

ción. No cabe preguntarle por su función o por el fundamento de su **autoridad**. **"Estamos ante la autoridad máxima en el mundo, el profeta definitivo"** (III 175). Es autoridad única, original, exclusiva y excluyente de cualquier otra autoridad que pretenda parangonarse con ella o suplantarla. Tal convicción permitió a Bonhoeffer entender entonces la evolución del concepto de Führer. Una autoridad inicialmente política que se transforma en mesiánica, religiosa, metafísica, para establecer un "reino" eterno. Bonhoeffer tiene la clave para reducirla a su verdadera dimensión: el Führer, en cuanto "conductor" y no "seductor" (II 36), tiene que renunciar totalmente a ser la última autoridad del dirigido y limitarse a su función, imprescindible pero subalterna. El individuo no puede renunciar a su responsabilidad.

"Bien puede ser que el individuo tenga razón frente a las autoridades pues las autoridades no son la última autoridad. Sobre todo cuando reconoce que las autoridades son autoridades intermedias ante la autoridad última e inefable, ante la autoridad de Dios. Y sólo ante tal autoridad el individuo se siente totalmente individuo. El individuo es responsable ante Dios" (II 37).

En febrero de 1933 la transmisión radiada de esta conferencia fue interrumpida al de decir:

"El Führer remite al cargo, pero el Führer y la autoridad remiten a la última autoridad ante la cual el Reich y el Estado no son autoridades últimas. Führer y autoridad que se endiosan a sí mismas tienen que quebrar pues se burlan de Dios y de quien sólo ante El se constituye en individuo" (II 37s).

La convicción de que Dios es la última autoridad le llevó a Bonhoeffer a comprender y a denunciar el mismo año 1933 el sesgo que tomaba la vida eclesial bajo la opresión de un grupo: van a poner a los servidores de la Palabra en peligro de convertirse en esclavos de los hombres lesionando el mandato de "obedecer a Dios antes que a los hombres". La promesa, que en 1933 es un reto o una conjura anticipada, quedó clavada en los árboles de Wittenberg sede del Sínodo Nacional:

"Prometemos desempeñar nuestra misión como servidores de la Palabra vinculados únicamente a la Sagrada Escritura interpretada según las Confesiones" (II 75).

Este sometimiento exclusivo a la única autoridad de la Palabra es la base del sentido de autoridad en la vida comunitaria puesta a prueba luego en los seminarios bajo la guía de Bonhoeffer:

"Puede encontrar la autoridad pastoral el servidor de Jesús que no busca su propia autoridad y que es un hermano entre los hermanos sometido él mismo a la autoridad de la Palabra" (GL 94).

Existe un rechazo expreso a todo tipo de autoridad eclesiástica "inauténtica", **que se base en la relevancia personal y tienda a "restablecer en la Iglesia una vinculación humana"** (GL 94) que no sea Cristo: **"Cristo es vuestro único maestro, todos vosotros sois hermanos (Mt 23, 8)"**. Y **"Quien de vosotros quiera ser grande sea vuestro servidor" (Mc 10, 43)**. **Jesús supeditó toda autoridad en la comunidad al servicio fraterno**". Toda autoridad auténtica sólo es servicio ante **"el único que tiene autoridad"** (GL 93s). Esa es su razón de ser.

c). Aplicado a la institución familiar: todo depende del primer mandamiento: "Sólo Dios es Señor", pero eso no quiere decir que nos desentendamos de todos los demás. El nos pone por su Palabra y por su mandato señores visibles, padre y madre, para que recordemos que **no somos señores, sino que el Señor es El**. **"Padre y madre lo son por Dios y están vinculados i-**

gual que el hijo al mandato de Dios" (IV 228). La relación hijo-padre es la obediencia en todo. Si los padres lo que pretenden es adular a los hijos lo que hacen es perder la autoridad que tienen de Dios.

La autoridad civil también es referencia a Dios, pero Bonhoeffer no hace **extensiva a ella como Lutero, la honra y la obediencia debida a los padres: "La institución del matrimonio, de los padres, tiene su propio derecho ante Dios y limita el derecho del Estado"** (V 412). Y ello teniendo siempre en cuenta el fundamento divino también de la autoridad civil, tema desarrollado en la "Ética" en varios párrafos, sobre los mandatos divinos. Mandatos **que no surgen de la historia, "no son poderes terrenos sino que son mandados por Dios"** y los portadores de tales mandatos son representantes, sustitutos, no suplantadores de Dios²⁴².

"El mandato de la autoridad presupone los mandatos divinos del trabajo y del matrimonio" (E 223). La autoridad se los encuentra, los reconoce y protege, ella no es creadora de vida o de valores; si lo pretendiera, se pondría en peligro a sí misma y a los mandatos divinos.

"Pero si se alza una ley natural contra la ley de Dios en el Decálogo, si la espada no quiere servir a la ley de Dios (caso no contemplado así en las Confesiones), entonces la naturaleza y razón pervertidas no pueden exigir un derecho divino propio sino que se tienen que someter a la ley de Dios por la proclamación de la Iglesia" (E 330s).

De ahí que la oración de la comunidad por las autoridades sea no sólo legítima, sino obligada, ya que toda autoridad existe por Dios y debe de ser ejercida según la voluntad de Dios, bajo la Palabra de Dios y no obstaculizando la Palabra de Dios (IV 266). En todo caso para que los poderosos no olviden al **"único que tiene el poder"** (IV 366). A la autoridad civil no le reconoce Bonhoeffer una encomienda específica sobre la fe, sino exclusivamente protección externa, no activa, que permita cumplir el primer mandamiento de la tabla: "Escucha, Israel, el Señor nuestro Dios es el único Señor". "No tendrás más dioses que yo" (IV 602s).

"Toda autoridad terrena se basa en el dominio de Dios por el que merece autoridad y honra, de otra forma es usurpación y no puede exigir obediencia" (IV 601).

d). Respecto a las autoridades eclesiásticas: Bonhoeffer luchó por señalar la dependencia que tienen de Dios, tanto luchando por la independencia de lo que no sea Dios, Cristo, el Evangelio. En 1938 la lucha era ya a la desesperada: Bonhoeffer insiste en que las autoridades eclesiásticas son misión, cargo, función, encomienda recibida de Dios para proclamar el Evangelio. La Palabra es propiedad de Dios y sólo Dios puede confiar su proclamación (II 335).

En 1940, cuando se lamentaba de que pocos seguían ya por el indicado "camino según la Sagrada Escritura" (II 320-345), Bonhoeffer sigue empeñado en orientar el futuro de la Iglesia sobre la única autoridad posible:

"Después de la separación en la Iglesia de la autoridad papal y de la civil, el problema está en la posibilidad de establecer una autoridad en la Iglesia fundamentada únicamente en la Palabra y en la Confesión. Si no fuera posible tal autoridad se perdería la última ocasión de la Iglesia Evangélica. Sólo queda el camino de retorno a Roma o la sumisión a la Iglesia estatal o el camino del aislamiento, de la 'protesta' del auténtico Protestantismo contra autoridades falsas" (VI 485s).

²⁴²E 220, E 224; E 295, E 306; E 330, E 350.

Desde esta perspectiva utiliza Bonhoeffer la cita que encabeza esta apartado: "**No hay autoridad que no venga de Dios**" (N 234), dicho al cristiano, y dicho a la autoridad sólo para que comprenda que Dios es el Señor también para las autoridades.

El mismo Bonhoeffer propone sus afirmaciones de "**Seguimiento**" como coartada para demostrar su "sometimiento" a las autoridades civiles (WE 75). Y no miente, sólo que la autoridad para él también ahí se refiere últimamente a la autoridad que dimana de Dios a quien toda otra autoridad tiene que servir²⁴³.

3). Legitimidad de la autoridad

a). Desde el inicio de la lucha eclesial Bonhoeffer fundamenta la legitimidad de la autoridad de la Iglesia hacia dentro en su condición de ser el Cristo presente, la Palabra misma de Cristo, y hacia fuera por ser ejercida de modo concreto (I 63), con sentido de unidad, de servicio efectivo²⁴⁴.

La autoridad del Ecumenismo depende del cumplimiento de esas dos exigencias: que sea Iglesia y que lo testimonie con la obediencia²⁴⁵. Para "después del golpe" Bonhoeffer propone precisamente la descalificación de la autoridad eclesial oficial por haber basado su autoridad en la violencia y el reconocimiento de la autoridad de la Iglesia Confesante por haberse ganado la autoridad en la lucha eclesial²⁴⁶.

De modo más explícito expresan esta doble legitimación tanto "Seguimiento" como "Vida comunitaria". En la primera: la Palabra hecha carne convoca y realiza la comunidad corporal visible y por tanto organizada con ministerios que vienen de Dios y sirven a la Iglesia que es libre y contra la que nadie puede atentar. Se constituye así un ámbito o jurisdicción propia que revoluciona las relaciones personales, que es autosuficiente, que está en medio del mundo sin ser del mundo²⁴⁷. En la segunda obra, "GL", la autoridad en sentido más intracomunitario, está sometida únicamente al servicio de la Palabra y se pone al servicio de los hermanos (GL 93s).

b). Legitimidad de la autoridad civil. La frase "**No hay autoridad que no venga de Dios**" la refiere Bonhoeffer a la autoridad civil, "**dicha para el cristiano y no para las autoridades**" (N 234).

Bonhoeffer, que en "**Cristo y la paz**" (V 359-362), había hablado del **fracaso evidente de las autoridades humanas, y en "El Führer y el individuo"** (II 22-38), había advertido los malos presagios de cualquier autoridad que priva al individuo de enfrentarse directamente con Dios, enuncia comentando a Barth el mismo año la serie de preguntas sobre los fundamentos de la autoridad del Estado:

"¿Qué es el Estado? ¿De dónde procede su autoridad? ¿Se basa en la creación o en el pecado? ¿En Dios, en el demonio o en el hombre?" (V 306).

Ocho años después la "**Ética**" responde con la presentación de tres opciones para fundamentar la autoridad. La primera basa la autoridad en el paraíso, en la naturaleza de los

²⁴³N 230, N 234, N 238.

²⁴⁴I 144s, I 158, II 314.

²⁴⁵I 245, 250, 261.

²⁴⁶II 434; II 335, VI 485, SC 189s.

²⁴⁷N 220, 224, 229s, 238.

hombres, en la creación, en la encarnación. Se trata, dice Bonhoeffer, de la corriente aristotélico-católica-anglicana que termina en la concepción hegeliana del Estado como el auténtico Dios. A lo que Bonhoeffer objeta que poco puede obligar al hombre una autoridad que nace de uno mismo. La segunda opción fundamenta la autoridad en el pecado original. Es la corriente agustiniano-reformista: Dios da la espada al Estado para evitar el caos. La autoridad no sólo detenta el poder sino también el derecho. Y la tercera opción: Cristo es el único fundamento de la autoridad, su mediador, sostén, fin, señor, restaurador. La autoridad juzgó inocente a Cristo, bajo presión del pueblo lo entregó a la Cruz y así es como El, sometiéndose a la autoridad recupera el dominio sobre ella²⁴⁸.

La doctrina de los cuatro mandatos enmarca un ámbito amplísimo bajo la tutela de Dios: el trabajo, el matrimonio, la autoridad y la Iglesia. Pero según Bonhoeffer existe una neta distinción con otros órdenes, como son: pueblo, raza, clase, masa, sociedad, nación, patria, imperio (E 351), o instinto de autoconservación, hambre, sexualidad, poder político (E 295). Sin embargo no es fácil ver tal distinción, ya que los cuatro mandatos pretenden configurar la relación del mundo con Cristo (E 220), o más bien predisponer el mundo para la realidad de Cristo. Y todavía más difícil la distinción entre los órdenes si se resalta su procedencia no de la historia sino de Dios: están bajo la ley de Dios y representan a Dios²⁴⁹.

c). Autoridad del Estado y de la Iglesia. Comenta Bonhoeffer en 1932 a Rössler el diferente carácter de la autoridad del Estado y de la Iglesia: mientras el Estado la ejerce porque es su función, sin embargo la **Iglesia se juega su autoridad en las decisiones concretas, y "no debe retraer su decisión por miedo a dilapidar su autoridad"** ²⁵⁰.

Con ello Bonhoeffer viene a animar la intervención de la Iglesia en cuestiones políticas: Jesús, la única autoridad, no ha dado indicaciones **precisas sobre casos de política o economía "pero el sermón de la montaña dice cosas inequívocas para el lector sencillo"** (V 359s). Jesús predicó el Reino de Dios contra el cual está enemistado el mundo entero, y también las autoridades.

Sobre todo desde 1936 a 1939 Bonhoeffer recomienda la oración de la comunidad por las autoridades, y con la precaución de no politizarla, ni a favor ni en contra de la autoridad civil concreta. De lo que se trata primeramente es de dar gracias de que exista la autoridad y después de pedir que la autoridad ejerza según la voluntad de Dios y que la comunidad pueda llevar una vida tranquila, que el poder esté bajo la Palabra de Dios y que no la impida. Por fin la oración por los enemigos (IV 266). Y de modo parecido en el comentario a Timoteo: todo lo humano necesita la oración de la comunidad y se reza por la salvación de todos, por los que tienen poder, por los enemigos, los perseguidores, los opresores. **"¡Cuan duro le resulta a la comunidad rezar por sus opresores!"** (IV 366).

Poco bueno podía entonces esperar la Iglesia de las autoridades, y en ese poco confía Bonhoeffer aún en 1936. Así describe la situación basándose en Esdras: dominadores extranjeros, paganos, impíos, hasta que tras larga espera y oración, Dios llama de modo sorprendente, despierta el espíritu (que no la fe) de Ciro para que deje libre al pueblo y edifique un templo en Jerusalén. **"Le da un espacio. Eso basta"** (IV 323).

²⁴⁸E 352-358; III 357.

²⁴⁹E 224, E 306s, E 330.

²⁵⁰I 63; E 360.

Un espacio vital e imprescindible conforme al proyecto de Iglesia ofrecido en **"Seguimiento": "La Palabra hecha carne había convocado y realizado la comunidad corporal visible"** (N 220) y esta corporeidad exige un espacio de predicación, un espacio de organización y un espacio de vida y además un ámbito exclusivo que escapa al dominio del mundo y que da tal sentido de la libertad al cristiano que bien puede olvidarse de las autoridades para bien o para mal, para alabarlas, para criticarlas, para someterse a ellas o **para rebelarse en su contra** (N 233). El **"no hay autoridad que no venga de Dios"** está dicho para precisar que la autoridad está desposeída de su poder, **"es servidora de Dios"** (N 234s).

La frontera de los dos reinos la señala el cristiano. El cristiano no se opone para no confundir el Reino de Dios con el reino de este mundo. Está en medio del mundo para combatirlo mejor, pasa de **"este mundo que pasa"**. Pero cuando la lucha se recrudece y a la Iglesia se le niega hasta el espacio vital privado, al cristiano desplazado del mundo anticristiano y que le **exige negar a su Señor, "no le queda más remedio que la huida o la cárcel"** ²⁵¹.

La autoridad civil no puede exigir derecho divino pero nunca se le priva de su autoridad esencial, ni siquiera porque incumpla su misión. En tal caso, por ir contra el mandato divino no exige obediencia pero la desobediencia concreta es de responsabilidad propia. Y esto ya en el caso límite, escatológico, en que por permisión divina la autoridad personificará al Anticristo y la Iglesia testimoniará con su sangre en favor de su Señor (E 360-365). Hasta ese límite todo es conformidad, paciencia o confianza en que la autoridad que deja de servir a la ley de Dios se someta a ella por la predicación de la Iglesia (E 330s).

En "SC" está contemplado el caso de rebelión contra la autoridad de la propia Iglesia:

"Queda reservado a Dios cuándo ha llegado el momento de rebelarse el individuo en la Iglesia contra su autoridad. De todas formas el dirigirse contra la autoridad de la Iglesia debe de ser un acto de total obediencia con la más profunda vinculación a la Iglesia y a la Palabra que vive en ella y nunca un acto de un juego caprichoso" (SC 190).

Bonhoeffer contempla, además, una autodescalificación tanto de la autoridad de la Iglesia, cuando actúa humanamente dividida o de forma nada concreta²⁵², como de la autoridad civil, cuando pierde la conexión con su origen, se endiosa y pervierte (II 36). Pero contra quien descarga todos los ataques es contra **"el grupo eclesial que oprime la vida de la Iglesia"** y a quienes culpa de la desobediencia al mandato de "obedecer a Dios antes que a los hombres", fórmula utilizada desde el principio de la lucha eclesial (II 75). Frente a la autoridad civil no parece que Bonhoeffer aporte resortes **ideológicos de resistencia activa, según p.e. "La reconstrucción de Jerusalén"** (IV 322), y sobre todo **"Seguimiento"**: lo importante es que el cristiano haga la voluntad de Dios, el bien, y no el que se dedique a justificar o condenar la autoridad del mundo o a pedir de ella elogios, vituperios o persecución. Eso al cristiano no le importa (N 235). No sirve de nada apuntarse a ninguna revolución pues no hay mayor revolución que Jesucristo (N 232s). Puede que sean esos algunos de los peligros que Bonhoeffer ve en "N" al que sigue ateniéndose esencialmente en Tegel (WE 401).

²⁵¹N 240; N 238-243; Las relaciones autoridad civil-Iglesia, sus recíprocas exigencias y sus mutuas reservas, se estudian en el apartado sobre la concepción política.

²⁵²I 63, I 144, I 158.

4). Reflexiones sobre la obediencia

No se cita la obediencia en las cartas teológicas. La obediencia exclusiva a Dios permite a Bonhoeffer total libertad y le incita a enfrentarse a otras obediencias que la contradigan. Ello tuvo aplicación efectiva y constante en la vida de Bonhoeffer que se tiene que comprometer de continuo en una múltiple desobediencia.

Las mediaciones de la obediencia a Dios, la del Estado no tanto como la de la Iglesia, exigida en todas las obras anteriores, no aparecen en las cartas teológicas donde Bonhoeffer, defraudado de todas ellas, se atiene a la inmediatez de la fe y de la decisión. La autoridad de la Iglesia debe de ser ejemplo, ayuda y servicio "para los demás" (WE 415s).

En las cartas teológicas hay una instancia que manda, el mundo adulto, arreligioso, autónomo, y es reivindicado por Cristo. Las cartas teológicas mantienen la obediencia exclusiva a Cristo.

c. LA LIBERTAD

1). La libertad original de Dios

Bonhoeffer parte de la libertad plena de Dios, que no necesita reconocimiento, creadora de la libertad de la criatura.

"Dios se revela a sí mismo en la persona de Cristo de modo inteligible y esta Palabra, Cristo, es el Dios mismo en su total libertad, pero también oculta por el ropaje de la historia y la humanidad" (V 219).

Dios es libre y se vincula libremente en su Palabra. No se le puede coartar con discursos, pero tampoco impedirle que él mismo en su total libertad **se comprometa en su Palabra, en Cristo, en la Iglesia. ..."Iglesia que me dice que la Palabra de predestinación, de justificación, de la Cruz ante la cual Dios no se reserva libertad alguna sino que se ha vinculado a ella"** ²⁵³.

Al concepto de libertad radical de Dios postulado por la sola fide según Barth, añade Bonhoeffer que para Lutero la libertad y la honra de Dios consisten en haberse vinculado a su propia Palabra. No es libertad de, sino libertad para (V 226).

En un principio era la libertad de la Palabra de Dios que crea la vida, dice Bonhoeffer²⁵⁴. **"Y el hombre se parece al creador en que es libre"** (SF 41), libre para Dios, libre para los demás.

Desde esta libertad creada, donada, pero indeclinable, se esfuerza Bonhoeffer por interpretar incluso los puntos críticos de la prohibición, de la tentación y de la superación del hombre²⁵⁵.

2). Vinculación a Dios, libertad del mundo

El hombre vinculado a Dios es libre del mundo y libre para los demás. Expone Bonhoeffer en América en 1931 el "determinismo cristiano", distinto del filosófico-histórico y de la religiosidad común. Para el cristiano el hombre ante Dios no tiene nada que hacer, es malo, está atrapado en el pecado y no es libre. Ahora bien, Dios con un acto libre y único le da su gracia, le da el sí y lo saca del pecado. Se trata de la libertad y no libertad del hombre ante lo definitivo, la salvación. Lutero ("De servo arbitrio") sólo tiene en cuenta la exclusiva libertad de Dios res-

²⁵³V 351, 349.

²⁵⁴SF 13, SF 18s, SF 38.

²⁵⁵SF 13, SF 18s, SF 38, SF 41s, SF 45, SF 47, SF 59, SF 70, SF 86, SF 61, SF 79, SF 147; N 145, N 153; E 154.

pecto a la justificación. El hombre puede obrar éticamente, pero no puede ser bueno, justo, ante Dios. El hombre es incapaz de hacer el bien ante Dios. El hombre **sabe su pecado y lucha contra él, pero es "como si fuera en un tren y corriera en dirección opuesta"** (III 89).

La conciencia de esta incapacidad, "este conocimiento de fe dado por Dios mismo es una fuerza creadora que hace al hombre libre del mundo para Dios" (III 89).

En "SC" se describe la relatividad tanto de toda libertad como de toda autoridad en la Iglesia ante la absoluta autoridad de la Palabra de Dios (SC 190). En la antropología teológica Bonhoeffer propone entre las prácticas que dan "carácter cristiano", la ascesis y la libertad, la medida y la independencia, la obediencia y la despreocupación, en tensión recíproca (V 358).

"El derecho a la autoafirmación" (III 258-269), se basa en la libertad del hombre: la vida es una responsabilidad, es estar en un mundo sin pedirlo y estar sujeto a él, estar ligado hacia adelante, hacia atrás y estar requerido por los demás hombres; los individualistas quieren desasirse de la historia y de la comunidad renegando de su nacimiento o proclamando el derecho a la muerte libre, pero esa libertad es una profunda verdad cuando el hombre entrega libre y responsablemente su vida por el hermano, por el hombre. Libertad para la muerte, pero no como autoaniquilación sino como ofrenda.

3). Libertad del cristiano

Vinculación a Jesucristo y libertad en todo, son los aspectos de la libertad cristiana fundamentada en la convicción de que Jesucristo ha realizado la liberación total (N 232). Los discípulos deben consiguientemente estar liberados de toda preocupación y de todas las cosas²⁵⁶.

En "**Seguimiento**" la perspectiva de la libertad no es existencial sino más bien ética y ascética: se presenta también a los cristianos conviviendo con los demás hombres en el mundo pero como son totalmente libres, libremente usan o dejan de usar el mundo (N 241s).

"La vinculación a Jesucristo no deja libre a ningún deseo falto de amor sino que se lo prohíbe al discípulo. Puesto que el seguimiento supone autonegación y total vinculación a Jesús, la voluntad del discípulo dominada por el deseo no puede correr a su aire en todas las cosas" (N 107).

En "SF" Bonhoeffer habla de la vinculación del cristiano y de la libertad del hombre (SF 147). Esta adhesión vinculante para con Cristo implica el sometimiento a través de la Sagrada Escritura y previene de esa impropia libertad frente a ella (II 94).

Al redactar "**La vida comunitaria**", que conlleva una fuerte cohesión entre los miembros, Bonhoeffer insiste en la libertad del hermano, la libertad **del otro con todas sus peculiaridades, la "libertad de mí", "la libertad para Cristo"**²⁵⁷. En 1938 con ocasión del juramento requerido en las conferencias de Essen, Bonhoeffer reclama consideración para quienes sinceramente deciden seguir en libertad la propia conciencia (II 313).

4). Fe en libertad y libertad de la fe

En "**Protestantismo sin Reforma**" (I 323-354), reconoce Bonhoeffer como peculiar americano el principio de la tolerancia, principio básico de los cristianos (I 336), y a América desde el s.XVII como el refugio de las víctimas de la intolerancia:

²⁵⁶N 153, N 181.

²⁵⁷GL 26, GL 79, GL 87.

"En los comienzos de buena parte de las denominaciones está el exilio voluntario o forzado para vivir su fe en libertad, sin lucha. Huyen de la intolerancia y por eso renuncian a ser intolerantes" (I 334).

Bonhoeffer reconoce la libertad religiosa como un lógico haber de los americanos aunque eso no lo sea todo:

"La libertad de la Iglesia no está donde tiene facilidades, sino sólo donde por su propia fuerza se proclama el Evangelio y se consigue espacio en la tierra aún sin que se le ofrezca facilidad alguna" (I 337).

En las "Denominaciones" americanas echa de menos el compromiso comunitario y le parece insuficiente la liberty como exclusivo lazo de unión (I 307), pues es una libertad externa, descomprometida: menos libertad que la de una Iglesia oprimida pero que proclama valientemente la Palabra (I 312).

"Los luteranos fueron los primeros en América en prohibir la esclavitud en su colonia en 1742, donde estaban desde 1638 y en declarar la libertad religiosa" ²⁵⁸.

En el diario del corto viaje a América en 1939 Bonhoeffer expresa lo que ya llevaba viviendo siete años: que la libertad de la Iglesia no depende de la autoridad civil sino del imperativo de la Palabra de Dios (I 312). La declaración más radical al respecto es el comentario a 1Cor 3 en 1940 (IV 466-472). La comunidad no es súbdita de nadie en el mundo porque es súbdita de Cristo:

"La comunidad es libre del mundo en el mundo porque oye y obedece a Cristo.

La Palabra liberadora para nuestras comunidades que viven en estrechez, opresión, esclavitud y sometimiento; se amplía la visión. Todas las cadenas que el mundo quiera poner a la Iglesia saltan como si no existieran; se abren las puertas de las prisiones, se derrumba la gran burocracia eclesiástica como un castillo de naipes. La comunidad se libera. ¡Todo es vuestro! ¡El mundo entero os pertenece, tiene que servir a vosotros!" (IV 466).

Estas palabras en 1940 eran la confirmación del profeta. Al poco, en "La Iglesia y el nuevo orden" comentando con Visser't Hooft el libro de William Paton de ese título, propone las condiciones concretas de libertad para la Iglesia. No basta un mínimo de seguridad, tampoco basta salvaguardar las libertades cívicas de religión, de expresión, de igualdad legal, ni siquiera basta con garantizar los derechos del individuo. El comentario sentencia al final que "Rusia respeta las libertades civiles y religiosas tanto como los nazis" (I 371).

"Creemos que la idea de orden limitado por la ley y la responsabilidad, un orden que no es fin en sí mismo sino que reconoce los mandatos trascendiendo el Estado, tiene mayor sustancia y solidez que el énfasis en los derechos del individuo" (I 367).

Los mandatos son la garantía de la libertad plena:

"El concepto de libertad es también en la historia intelectual alemana un alto bien (Idealismo). Pero necesita precisar más su contenido. La libertad de algo experimenta su cumplimiento sólo en la libertad para algo. Ser libre por ser libre lleva a la anarquía.

Libertad significa bíblicamente: libertad para servir a Dios y al prójimo, libertad para obedecer a los mandamientos de Dios. Presupone: libertad de cualquier opresión

²⁵⁸I 349; WE 14; I 359, I 337.

interior y exterior que nos impide ese servicio. Libertad significa no la disolución de toda autoridad, sino que significa: vivir en medio de las instancias y condiciones ordenadas y limitadas por la Palabra de Dios" (I 359).

El "nuevo orden" por el que luchaba Bonhoeffer resultó ser la tierra prometida de la salvación, para él tan próxima y tan inaccesible, desde la prisión de Tegel, según describe en **"La muerte de Moisés"**:

**"La libertad de la tierra y del aire
te atrae, pueblo mío, sigue adelante".**

...

**"Mirad la tierra que os he preparado,
es todo vuestro y estáis liberados" ²⁵⁹.**

Comentando 1Cor 7, 23: "Habéis costado caro, no os dejéis esclavizar por los hombres", Bonhoeffer al final de su vida apunta la clave de su propia libertad: **"El fundamento de nuestra libertad es obedecer sólo a Dios" (IV 601).**

5). Libertad personal de Bonhoeffer

a). Desde ahí se entienden algunas de sus decisiones personales y de sus atrevimientos y riesgos en la lucha por la libertad en la Iglesia.

En el caso G.Dehn en 1931, por encima del tema concreto del pacifismo y de las implicaciones políticas, Bonhoeffer aboga por la libertad del profesor de teología:

..."maestro de la Iglesia que sólo es responsable ante la verdad bíblica, siendo libre de todo vínculo extraeclesial defiende la pura doctrina del Evangelio y desde ella toma postura sin más, respecto a las cuestiones del presente" (VI 204).

En la declaración de julio de 1933 los pastores de Berlín, piden libertad para la Iglesia Evangélica:

"Libertad pública para la palabra de la Iglesia en prensa, radio, en la labor de reconstrucción de la Iglesia"... "el nombramiento del comisario estatal nos parece una ofensa inaguantable a la libertad de la Iglesia Evangélica" (VI 271).

Diez meses después Bonhoeffer con su grupo exige al Sínodo Nacional de Wittenberg resoluciones que garanticen la total libertad de la predicación del Evangelio y la libertad de los ministros (II 75).

Antes de un año vuelve a repetir Bonhoeffer lo mismo pero ya desde el **destierro, al inicio de la pérdida de la esperanza: "Se trata de la libertad de la Iglesia por encima de cualquier problema confesional" (I 194).**

b). Al exponer en América en 1931 los valores éticos de la literatura moderna no sabe el mismo Bonhoeffer hasta qué extremo se identifica con "Brand" de Ibsen, hasta qué punto predice su propio destino:

"(Brand) ve claramente el declive de la sociedad y hasta dónde el individuo es arrastrado por el declive de la sociedad. Así Brand es la protesta tremenda y poderosa del individuo contra la sociedad. La sociedad debilita y embota la decisión ética, hace compromisos. Brand, un sacerdote noruego (Ibsen dijo que bien podía ser un artista, un

²⁵⁹IV 618s, Cf.V 485.

escultor o un político) reconoce que la voluntad de Dios requiere la vida entera y la entrega total del hombre a su voluntad. No cabe compromiso alguno. Todo el drama es una lucha enorme de Brand contra la táctica de compromisos. El personaje Inés es muy importante para que Brand desarrolle esta idea, quiere rechazar soluciones intermedias, vivir con Brand, pero llega el momento en que ella misma cede (por un acaso) y es cuando surge por primera vez la invocación al Deus caritatis, Brand queda cada vez más solo vive en las montañas heladas en la soledad con su duro y severo Dios. Tan sólo le acompaña a veces el loco Gerd. Pero al final de una vida de constantes dudas y fracasos reconoce que su ideal le ha convertido en soberbio y le separa del amor de sus semejantes. Tal conocimiento le derrumba. La última palabra es contra la palabra del "Deus caritatis". Fracasa el intento del individuo de protestar contra la sociedad. Todos los hombres necesitan el amor de Dios, Brand no menos que los demás" (VI 199s).

El fracaso del individuo libre en contra de la sociedad opresora es aquí, 1931, presentado, en 1943 es sufrido. El personaje ahora lo crea en un drama el mismo Bonhoeffer desde la cárcel: "Christoph" decepcionado y con un tinte de cinismo comenta un diálogo sobre la libertad del ciudadano y los derechos de libertad de expresión:

"Padre, yo afirmé que no se debe de convertir la libertad en un tópico para el pueblo pues se convertiría en la mayor esclavitud; que la libertad es siempre un bien para muy pocos, nobles, elegidos; que para los demás se suple la libertad con el derecho y el orden" (F 31).

Pone luego en labios de "Ulrich" refiriéndose a "libertad", "fraternidad", "**Alemania**": "**las sonoras palabras con las que se quiere convertir a las masas en profetas**" (F 47). En el diálogo de "Heinrich" con el extraño, el tono de la decepción no es ya irónico o cínico sino macabro: según este personaje, representante de la muerte, para la masa las ansias de libertad, de igualdad de derechos, de gozo por vivir, contribuyen al proceso de disolución y ruina que les acerca a la muerte:

"trabaja para mí todo siervo, toda mujer, todo niño que quiera ser libre de su señor, de su marido, de sus padres, y lo pregona por las calles" ... "Antes unos vivía para los otros" ... "nunca para sí, amaban la vida. Matrimonio, familia, autoridad, son vestigios de aquellos tiempos "bárbaros" (F 58s).

Al preguntarle "Christoph" de qué hablaba con el extraño, responde "Heinrich": "**De nuestro tema**" (F 59).

6). Libertad de acción

En "**Temas básicos de ética cristiana**" Bonhoeffer utiliza ampliamente textos de la Escritura para mostrar que la ética cristiana supone actuar desde la libertad: "El Señor es Espíritu y donde está el Espíritu del Señor está la libertad" (2Cor 3, 17), "La verdad os hará libres" (Jn 8, 32), "La libertad de los hijos de Dios" (Rm 8, 20), "Permaneced en la libertad a la que Cristo os ha llamado" (Gal 5, 1).

Así presenta a Cristo como el portador de la libertad para llegar a ser libre del mundo, libre para la eternidad. Entregar la libertad es entregar el ser cristiano. La ley de la libertad es la única ley del cristiano. La libertad de los hijos de Dios es creadora de decálogos, porque está ante Dios que es el foco de donde emana toda orientación ética.

"Bien y mal se dan sólo en la acción libre. El cristiano ligado en la situación concreta a Dios y por Dios, obra con todo el poder del hombre que se ha hecho libre. No está bajo otro juicio que el de Dios y el propio" (V 178).

No es el hombre el que crea los comportamientos sino que el hombre por Cristo tiene acceso al centro orientador de los comportamientos: la voluntad de Dios. La **"inmediatez ante Dios"** por Cristo permite al cristiano atenerse a la libertad creativa del instante y prescindir de principios²⁶⁰.

Se ha de prescindir de cualquier principio incluso de los mandatos si se convierten en leyes que esclavizan e impiden decidir en libertad. Bonhoeffer se refiere aquí precisamente al quinto mandamiento sobre el que tres años después dirá algo muy distinto²⁶¹: hay que atenerse al mandato. Algo parecido con el tema del matrimonio comparando **"N"** y **"E"**²⁶².

a). Bonhoeffer exalta, en un texto de juventud, "Fundamentos de ética cristiana", la aportación de la revolución intelectual de 1918 por **"deshacer las cadenas de la verdad"**, y elogia, reconociendo impurezas, el propósito del movimiento de juventud de no cargar con cadenas sólo por haberlas heredado de la generación anterior. Se apunta a la libertad que viene de la voluntad de una nueva conformación ética (V 158).

Orienta ya de otro modo el tema de la libertad social en **"SC"**, donde frente a la imposición igualitaria del **"socialismo"** propone la libertad individual dentro de la comunidad cristiana:

"Igualar por la fuerza a los hombres ni es factible ni es cristiano"... "La comunidad cristiana se basa en la diferenciación y distinción de las personas"... "El libre sigue siendo libre y el esclavo sigue esclavo y con todo ambos son uno en Cristo.

La comunidad cristiana se basa en la libertad de los individuos. No es cristiano el que la mayoría esclavice pues entre Dios y el individuo no existe instancia alguna con poder sobre éste" (SC 278s).

b). De manera más formal abordará más tarde en la **"E"** el tema de la libertad. Al desarrollar el tema de **"Lo natural"** ya indicamos la distinción que hace Bonhoeffer entre libertad absoluta increada de Dios y la libertad relativa natural, nacida, mediata, en la que cabe un uso y abuso, la apertura o cerrazón hacia Cristo, distinta igualmente de la libertad absoluta para Cristo y para el prójimo que sólo viene de la Palabra de Dios, pero estimable para aquel a quien Cristo le da la libertad para Dios y para el prójimo (E 154).

El párrafo **"La historia y el bien"**²⁶³, determina las referencias de la libertad: Dios, Cristo, el amor, la responsabilidad.

"La realidad del amor de Dios liga la acción libre de toda ideología alejada de la realidad" (III 467).

"El amor es el contenido y la libertad la forma de la responsabilidad de Jesucristo para con los hombres" (III 466).

²⁶⁰V 164s; IV 79s.

²⁶¹Cf. V 172, V 361.

²⁶²N 107; Cf.E 71, E 277, E 297s.

²⁶³E 227-237=III 455-477.

"Se puede hablar del bien en la historia sólo si Dios entra actuando (por la libre acción responsable del hombre) y si la libertad está fundada de modo original, esencial y tendencial en la acción de Dios" (III 462).

"Reconocer el mundo real en Cristo y a Cristo en el mundo real proporciona la libertad de la acción responsable en el mundo y en la historia" (III 468).

Precisamente quien actúa en la libertad de la propia responsabilidad ve que su actuación confluye en la providencia de Dios. El acto libre se reconoce al fin como acto de Dios, decisión propia como providencia, atrevimiento como necesidad divina. Cediendo libremente el saber el bien y el mal se da el bien de Dios (E 265). El apartado había comenzado invocando la **responsabilidad concreta como indicativo de la acción libre: "sopesarlo todo en la peligrosa libertad del propio yo" (III 457).**

La relación libertad-responsabilidad es abordada en un título aparte: "Estructura de la vida responsable" (E 238-269). Los dos conceptos se necesitan mutuamente, la libertad precisa de la propia responsabilidad y la propia responsabilidad precisa del impulso de la libertad:

"La responsabilidad precede a la libertad de modo objetivo, no temporal y sin la responsabilidad no hay libertad. Responsabilidad es la libertad dada al hombre únicamente vinculado a Dios y al prójimo" (E 264).

Es una libertad vinculada, obediente, tal como la realizó Jesucristo: "Jesús está ante Dios como el obediente y como el libre" (E 268).

La conclusión pretendida con esta reflexión de Bonhoeffer y la premisa que la motiva es que la necesidad de obediencia a que se ve reducida la mayoría (en 1941 en Alemania), anula la libertad y por tanto la responsabilidad, que queda como privilegio de unos pocos dominadores, fuertes (E 266). El individuo es privado de la libertad de la decisión propia de la iniciativa y así queda esclavizado. La situación, de consecuencias éticas personales, sociales, políticas y eclesiales, había sido declarada ya en 1934 al recoger su íntimo amigo Hildebrandt los versos de Th.Storm antes del enunciado de las diez tesis para la "Iglesia libre":

"Mientras uno pregunta qué hacer

otro se dice cuál es su deber.

En eso se distingue al fin y al cabo

aquel que es libre de aquel que es esclavo" (II 167).

En el ámbito de la responsabilidad sitúa Bonhoeffer el problema de la relación libertad-ley:

"Quien es responsable reconocerá al Dios que con su ley mantiene el orden del mundo como el redentor en Jesucristo y a Jesucristo, como la realidad última y por él experimentará la liberación de la ley para la acción responsable. Por Dios y por el prójimo o sea, por Cristo, se da una libertad de santificar el sábado, de honrar a los padres, de toda la ley divina, una libertad que quebranta esa ley pero sólo para restablecerla: La suspensión de la ley sólo puede servir para cumplirla de verdad" (E 277).

La responsabilidad aparece como la instancia definitiva pero no como freno sino como **respaldo a la libertad. "Responsabilidad asumida, libre, espontánea" ..."responsabilidad como riesgo libre" (E 278).**

Igual que la ley y la responsabilidad, el mandato, siempre que sea mandato de Dios apoya e impulsa la libertad:

"El mandato como elemento de la vida significa libertad de movimiento y actuación, libertad del miedo ante la decisión y la acción" (E 297).

"El mandato es la licencia para vivir como hombre ante Dios" (E 298).

"La finalidad del mandato es la afirmación libre de la vida ordinaria en la Iglesia, en el matrimonio, en la familia, en el trabajo y en el Estado. Su objetivo no es impedir la transgresión o el tormento de la decisión y del conflicto ético" (E 301).

"Ni una predisposición para casos concretos a costa de la libertad del hombre ni una doctrina formal de la libertad a costa del contenido positivo justifica el mandato como tema de una ética cristiana" (E 301).

Los principios, según anotaba Bonhoeffer en "**Ética como configuración**" no dan libertad con seguridad (E 71). La situación concreta obliga a soluciones medias, posibles, que dejan opción a la libertad con riesgo, a la responsabilidad.

En el apartado de "**Lo natural**" Bonhoeffer dedica un párrafo a la libertad de la vida corporal (E 195), para protestar de toda cosificación que un hombre pueda hacer de otro.

"El cuerpo humano viviente es el hombre mismo. Violencia, explotación, tortura, robar caprichosamente la libertad del cuerpo humano son ataques graves en el derecho concedido al hombre con la creación, que además -como todos los ataques a la vida natural- antes o después llevan su castigo" (E 195).

Bonhoeffer cita expresamente la libertad corporal sexual frente a toda violación. Considera al pudor como defensa de la libertad corporal. Además trata la explotación del cuerpo de un hombre como propiedad de otro: la esclavitud.

"Privar arbitrariamente de libertad capturando a indefensos e inocentes (la caza de negros africanos transportados como esclavos a América) o encarcelando, es violar la libertad propia del cuerpo humano" (E 198).

El párrafo continúa con referencias más directas y más comprometidas:

"Siempre que violenta e injustamente se separa al hombre de su vivienda, su familia, su trabajo; siempre que se le priva del ejercicio de sus derechos corporales; siempre que se le trata como un culpable, juntamente con la libertad corporal se le quita la libertad y la honra. Y mientras al inocente se le quita la libertad y la honra el culpable permanece impune y honrado públicamente. Pero esto supone la corrupción del orden social y exige que tarde o temprano se restablezcan los derechos de la vida natural" (E 198).

El hombre se relaciona libremente con la realidad y con los demás por medio de la razón, la actividad, la felicidad y es así como prueba que es persona. La libertad que uno tiene de disponer de sus bienes, de su vida, etc., le debe de llevar a respetar la libertad que tienen los demás de disponer cada uno de su vida y de sus bienes (E 198s).

La libertad forma parte de los derechos del hombre, de los valores fundamentales de la persona, y para Bonhoeffer son dones naturales, dones de Dios, reivindicados y promocionados en lo cristiano. La conexión con lo cristiano se revela más claramente cuando, conculcados tales

derechos, acosados tales valores, recurren a su protección natural, retornan a su origen: Jesucristo²⁶⁴.

En 1942 Bonhoeffer protesta contra la regulación del individuo que le impide saborear la libertad de la responsabilidad propia (E 266s). Esta profesión de fe en los valores fundamentales del hombre es a veces desesperanzada, si no escéptica: parece que en nuestra sociedad la libertad y responsabilidad es para pocos y lo común es la obediencia y las obligaciones, una vez arrebatada la fuerza ética creadora, la libertad.

"Para ese reducido grupo de señores, los libres, la élite, los dirigentes, la regla decisiva no es ni el amor a la vida ni la felicidad. Un hombre desdichado es mejor que un animal dichoso domesticado" (F 161).

En los personajes de la novela que prepara en Tegel descubre Bonhoeffer el cinismo de la razonable conculcación de la libertad individual. Así "Christoph" comparte la expresión de Aristóteles "hay esclavos de nacimiento" y disiente de la de Schiller: "el hombre es libre aunque haya nacido encadenado"; El "Major" expresa su desencanto:

"Nos entusiasmábamos en nuestro tiempo por la libertad y la fraternidad entre los hombres y vosotros jóvenes listos las arrojáis a la basura como ilusión de niños" (F 161).

7). Verdadera libertad

La libertad debe estar refrendada por la verdad. Sobre esto insistía Bonhoeffer en el período primero de sus escritos, hasta 1932.

En el análisis ético histórico que hace Bonhoeffer en la tercera conferencia de Barcelona considera que la revolución intelectual de 1918 "brota de la idea de verdad, de un auténtico y sincero idealismo"..."Se pretende deshacer las cadenas de la verdad yendo contra una corriente profundamente falaz" (V 158s). En Harnack había visto encarnado este espíritu de libertad asentada en la verdad:

"Vimos claro en él que la verdad sólo nace de la libertad. Vimos en él al paladín de la expresión libre de la verdad conseguida"..."El gran legado que nos deja Adolf v.Harnack: auténtica libertad para investigar, crear y vivir, profundizar y sobre todo atenerse a los cimientos permanentes de todo pensar y de todo vivir " (III 60s).

En 1932 comenta en dos ocasiones Jn 8, 32: "La verdad os hará libres". La primera es al inaugurar el semestre segundo en la Escuela Superior Técnica de Berlín:

"¿Cómo reconozco la verdad? No por la libre investigación, ni pensando o buscando sin interés sino únicamente por un intento libre de vida y acomodando la vida a la Palabra de Cristo, viviendo definitivamente con él, invitándole a la vida propia, escuchándole, obedeciéndole" (IV 142s).

En el noveno domingo después de Trinidad el 24 de julio de 1932 comenta Bonhoeffer esta cita de Jn 8, 32 y llama a la verdad "quizá la palabra más revolucionaria del Nuevo Testamento. Y que por tanto no se dirige a las masas pues sólo será comprendida por los pocos auténticos revolucionarios" (IV 79). Este sermón "es quizá la palabra más revolucionaria" de Dietrich Bonhoeffer.

Tan sólo podríamos dar cuenta de él transcribiéndolo íntegramente. Y su presentación directa bastaría también para confirmar el título de nuestro trabajo. El compromiso radical es la conse-

²⁶⁴E 59-63; Cf. E 116.

cuencia coherente de la libertad que nace de la coherencia de la verdad. La verdad verdadera se libera en el compromiso.

8). Reflexiones sobre la libertad

"Hazte libre, hombre sé libre" (WE 385).

a). **Encarcelado en Tegel Bonhoeffer se pregunta "¿Qué es la libertad?"** (WE 45) y parece encontrar la respuesta en **"la libertad en prisión"** (WE 45).

No tanto los deseos de salir de la cárcel²⁶⁵ o una libertad en los ámbitos de la vida humana²⁶⁶ son la experiencia fundamental de Bonhoeffer en Tegel. Es más bien la experiencia de libertad en la imposición, en el sufrimiento consecuencia de la libre responsabilidad **"basada en un Dios que le impulsa al libre riesgo de la fe en la acción responsable"** (WE 23).

Desde esa libertad no sorprende la enumeración de las sucesivas metas en **"el camino a la libertad"**: la disciplina, la acción correcta, el sufrimiento (**"dejas tu libertad en manos de Dios que la complete"**), y la muerte: **"fiesta máxima en el camino hacia la libertad"**²⁶⁷.

Y quizá tampoco sorprenda desde aquí el que sitúe **"la experiencia de trascendencia"** en el **"ser para los demás de Jesús"**: **"De la libertad de sí mismo, del 'ser-para-los-demás' hasta la muerte surge luego la omnipotencia, omnisciencia, omnipresencia"**²⁶⁸.

En las cartas teológicas se invoca **"la libertad de la religión"** como la **nueva libertad de la circuncisión** (WE 307), se ensalza la **"libertad de espíritu"** (WE 391) en algún punto del proceso histórico de autonomía (WE 391), y sin duda este mismo concepto de autonomía lleva implícito el de **libertad** (Cf. WE 356). **La reivindicación de la fe personal, "lo que uno mismo cree realmente"** (WE 415) y **"atreverse a decir con claridad lo que solemos eludir"** (WE 416) es una exigencia de la libertad personal. Las preguntas teológicas son el efecto inicial de que se ha asumido esa libertad en la fe, o sea, de la sinceridad.

El proceso de secularización se llama de autonomía especialmente respecto a Dios. Pero Bonhoeffer no está porque el mundo se libre de Dios, sino de un determinado concepto de Dios, de una determinada teología, que impide el reconocimiento de la madurez, esto es, de la libertad.

b). La libertad es un estímulo necesario de la sinceridad, que nace de la clarividencia. También lo es del compromiso, fruto de la responsabilidad, del riesgo y de la entrega que no se dan sin libertad.

Este concepto de libertad explica todas las libertades que se tomó Bonhoeffer en la acción, en el saber, en el creer.

La libertad de Dios se reviste del ropaje de la historia, dice Bonhoeffer, que en las cartas teológicas cuenta con que Dios puede darse la libertad de cambiar **"la forma occidental de Cristianismo"** (WE 305), revestida de religiosidad. Una vestidura que Bonhoeffer encuentra inapropiada e inconveniente.

²⁶⁵WE 110, WE 150, WE 153, WE 158, WE 265.

²⁶⁶WE 216, WE 422s, WE 265, WE 56.

²⁶⁷WE 403, WE 407s.

²⁶⁸WE 414; Cf. WE 415: **"el hombre queda a merced de sí mismo"**.

d. LA FE

1). Definiciones de fe

"Ante Dios vivir sólo de Dios" (V 557).

Todas las expresiones de Bonhoeffer definidoras de la fe son coincidentes. Teniendo en cuenta que por ser expresiones más formales se hallan en trabajos teológicos docentes hasta el curso 1933.

a). En la exposición de la **"Teología de la crisis"** aparece la definición más explícita:

"Fe es el reconocimiento de la propia limitación ante Dios no como un acto de la posibilidad humana sino únicamente como un acto de Dios quien pone y revela tales límites al hombre. Ese es el mensaje de la justificación sólo por gracia o fe" (III 115).

b). La superación de las propias limitaciones es el impulso de la definición de fe en **"Idea cristiana de Dios"**. Fe es el hecho por el que uno sale de sus limitaciones, es reconocimiento de Dios. Hecho que sólo puede realizar Dios mismo:

"En mi fe se revela Dios por Cristo en mí. En su autorrevelación en Jesucristo se deja reconocer, en mí no habla sino Dios, si no no sería verdad. La Palabra de Dios dicha a mí en el acto de mi fe en Cristo es Dios en su Revelación en cuanto Espíritu Santo. Fe no es más que el acto de recibir esa Palabra de Dios" (III 107).

c). Toda la argumentación de **"AS"** está basada en esa definición de fe: **"total predisposición a escuchar"** sólo dada por Dios (AS 71).

Según estas expresiones fe es la situación creada en el hombre por Dios al autorrevelársele: el hombre sale de sí mismo y se predispone para escuchar la Palabra de Dios.

"Mi conocimiento de Dios depende de si Dios me ha conocido en Cristo (1Cor 13, 13; Gal 4, 9), de si Dios obra en mí la fe en Cristo" (AS 69).

d). Antes aún, en **"Jesucristo y la esencia del Cristianismo"** había definido la fe como vacío que viene a llenar Dios:

"Dios viene al hombre, quien lo único que tiene es un espacio para Dios y ese hueco, ese vacío del hombre, se llama fe en lenguaje cristiano" (V 153).

e). Y todavía antes, en **"SC"** subraya:

"La fe reconoce y acepta el señorío de Dios, el amor actualiza el reino" (SC 114).

Aquí Bonhoeffer está situando el amor cristiano: sólo es posible desde la fe en Cristo y por obra del Espíritu Santo, basado en la obediencia incondicional a la Palabra de Cristo (SC 117). Con lo cual lo que define es el aspecto comunitario y activo de la fe.

f). En la **"Esencia de la Iglesia"** lo confirma casi con idénticos términos:

"Fe es el comportamiento creyente del hombre para con Dios y su señorío; es la aceptación de ese señorío para mí mismo" (V 262).

En el mismo sentido expone la relación fe-amor según R.Seeberg: fe es receptividad, amor es actividad (V 201).

g). En la **"Cristología"** propone una fe personal, existencial, comprometida:

"La fe está allí donde uno se entrega de tal forma al hombre Dios humillado que es capaz de arriesgar su vida por El, por absurdo que esto parezca. Hay fe allí donde se renuncia a todo intento de afianzarla por medio de algo visible. Esta es la fe en Dios y

no en el mundo. La única certeza que admite la fe es la misma Palabra por la que Cristo me sale al encuentro.

Quien busca signos de autenticidad sigue en sí mismo. No cambia. Creyente según el Nuevo Testamento es quien reconoce al Hijo por el escándalo. Ese ve al Cristo pro nobis; ése es reconciliado y renovado. El escándalo del incógnito y de la equívoca figura del Cristo pro nobis son al tiempo la permanente tentación de la fe. Tentación que nos enseña a atender a la Palabra (Is 28, 19). Y de la Palabra viene la fe" (III 239).

h). En el segundo proyecto de catecismo en el que interviene Bonhoeffer se plantea la rectitud de la fe:

Fe significa confiar sólo en el Dios trino y no en mí mismo. Fe significa escuchar lo que El en su Palabra me revela y aceptarlo con obediencia a pesar de todas las apariencias y en contra de toda razón. Fe es estar convencido de que el Dios trino es mi salvador ahora y por siempre" (III 349).

i). En la catequesis de confirmación sobre Mc 9, 24 da Bonhoeffer una definición de fe de tono también personal:

"Fe es una decisión. No podemos soslayarla. 'No podéis servir a dos señores'. O servís desde ahora sólo a Dios o no servís a Dios nada. Vosotros sólo tenéis un Señor, Señor del mundo, redentor del mundo, recreador del mundo" (IV 443).

2). Sola fe

a). Sólo fe es sólo gracia. En "SC" Bonhoeffer expresa claramente que la fe es producida por el Espíritu Santo, que mueve al hombre para que entregue a Cristo el corazón (SC 114):

"La fe sólo la puede dar Dios, pues es disponibilidad a escuchar y sólo El puede escuchar. Un acto de fe sobre el que se reflexiona no se "distingue de un acto religioso, la fe puesto que está realizada por Dios, sólo en acto, no es localizable" ²⁶⁹.

En la "Experiencia religiosa de la gracia y vida cristiana" Bonhoeffer muestra que la fe se refiere necesariamente a la gracia y ésta a aquélla. **Tenemos fe porque tenemos gracia, que es creída (III 97s). En "La idea cristiana de Dios" dice que la fe como acto que me lleva a reconocer a Dios y a salir de mis limitaciones sólo Dios mismo la puede realizar. Dios se autorrevela y hace que sea así reconocido (III 107).**

"Dios es recibido únicamente por la Confesión de que sólo sirve la Palabra de Dios, que todo otro intento es definitivamente malo. Y tal Confesión tiene que ser concedida por Dios como el Espíritu Santo, como fe" (III 109).

En la fiesta de la Reforma de 1934 centra el sentido de la fe en la acción de Dios, no en éxitos propios:

"Fe significa que ningún hombre ni Iglesia alguna puede vivir del cúmulo de sus propios grandes hechos, sino únicamente del gran hecho que El mismo realizó y ha realizado" (V 557s).

Este hecho es "gracia de Dios" y por ello suficiente ("te basta") pero invisible y aún así, o por eso mismo, creído: "ahora queda la fe pues vive sólo de Dios, delante de Dios" (V 557). En el comentario a Gal 3, 10 Bonhoeffer se muestra perdido entre el camino imposible pero

²⁶⁹AS 71, AS 70, AS 36.

obligado de Dios sólo y el camino necesario pero maldito de las obras, de la obediencia a los mandatos (IV 209).

Estamos como en "N" en la contraposición fe-obediencia. Por una parte: "Dios es el que da a uno la fe que a otro le niega" (N 41). Por otra: "Tú eres desobediente, rechazas la obediencia a Cristo, quieres quedarte una parte de dominio para ti" (N 42). En el comentario a Mc 9, 24 la fe es igualmente designada como don de Dios pero al tiempo ha de ser ganada día a día por el hombre (IV 443).

En este concepto de fe es coherente la defensa del bautismo de niños:

"La fe es precisamente el término teológico que expresa la pura pasividad del hombre en la recepción de la salvación. Por eso 'justificación sólo por gracia' es lo mismo que justificación sólo por fe" (III 440).

La fe no produce la salvación sino que la recibe (III 439).

"La fe se ha de entender objetivamente ante todo como Revelación, acontecimiento, gracia, regalo de Dios a Cristo por el cual el yo es plenamente asumido. ¡'Yo...pero no yo' Gal 2, 20!. En la fe recibimos participación en un acontecimiento en el cual Dios es el único y total agente en cuanto Padre, Hijo y Espíritu Santo (1Cor 12, 3; Rm 8, 15.26s)" (III 439).

Así rebate Bonhoeffer el intento de Arnold Hitzer de describir la participación del hombre en el hecho de la fe:

"Todo ello señala la misma dirección de un pensamiento psicológico- activista que difiere de la Biblia. 'Decisión por Cristo' -término nada bíblico- es la inversión activista del carácter pasivo de la fe; decisión por Cristo sitúa al hombre como centro de la reflexión. "Fe" está orientada enteramente a su objeto, a Cristo. En la pg. 37 se designa el bautismo de niños como un ataque no sólo a la libertad del hombre (en realidad ¿de dónde viene ese concepto de libertad? Del idealismo o de la teología liberal pero no de la Biblia), sino también de Dios en su elección de gracia. Con ello se niega la universalidad de la voluntad de salvación de Dios tal como señala la Escritura; se separa a Dios de sus medios de gracia" (III 451s).

b). Fe sólo en Dios. En el verano de 1933 la primera redacción de la Confesión de Bethel con reiteración proclama el exclusivo objeto de la fe:

"La fe cristiana reconoce a Dios como el Padre y Señor vivo y santo, justo y misericordioso, que se revela sólo en Cristo" (II 108).

"La fe no se dirige a sí sino sólo a Cristo, algo que llega de fuera. Sólo creyendo en Cristo sé que creo (o en tal caso sé que no) y como no lo sé es reflexionando. De la no objetivación de Dios se sigue necesariamente la no objetivación del yo que reconoce a Dios, esto es, de la fe" (AS 71s; AS 112).

Ello comporta un desprendimiento de cualquier adherencia que desvíe a la **fe del objeto único. Renunciar hasta a afianzar la fe es la prueba de que "se cree en Dios y no en el mundo" (III 239). No hay que fiarse de los propios esfuerzos, dice concretamente sobre el pacifismo. "La fe que todo lo espera de Dios" es lo que ha vencido al mundo (I 214). Ni tampoco hay que desesperar de la situación, porque:**

"El creyente ve la realidad no con una luz determinada, sino que la ve tal como es y cree contra todo y sobre todo lo que ve únicamente en Dios, en su poder. Cree no en el mun-

do, ni siquiera en el mundo capaz de evolución y mejora, no cree en su fuerza mejoradora del mundo y en su buena voluntad, no cree en los hombres, ni siquiera en los hombres buenos que tendrían que vencer. Finalmente, no cree tampoco en la Iglesia, cree sólo en Dios quien crea y hace lo imposible, quien crea la vida de la muerte, quien ha llamado a la Iglesia moribunda a la vida, contra y a pesar nuestro, pero únicamente es El quien lo hace" (I 163s).

En los comentarios a Mc 9, 23 aparece claramente definida la exclusividad de Dios como objeto-objetivo de la fe: "si no servís a Dios exclusivamente no le servís de ninguna manera" (IV 443).

"Creemos en un montón de cosas, en demasiadas cosas (en el poder, en nosotros mismos, en los demás, en la humanidad, en nuestro pueblo, en nuestra comunión religiosa, en una idea), pero por encima de todo en una cosa sí que no creemos, en Dios. Esa fe precisamente nos quitaría y haría imposible la fe en todas las otras fuerzas" (IV 89).

3). Consecuencias de la fe

a). Obediencia, presupuesto de la fe. El párrafo "Obediencia y acción" está en el contexto de la relación fe y consciencia de otros párrafos: "Fe y creencia" (V 348), "Ciencia, pensamiento, conocimiento" (V 352), todos bajo el título: "Inmediatez y reflexión" (V 344). "La obediencia es pertenecer a Dios por escuchar su Palabra" (V 352).

Palabra creadora que se realiza en el escuchar. No hay quiebra entre el escuchar y el hacer. El hacer viene del escuchar (fe) y escuchar es recibir la Palabra (obediencia). Escuchar es hacer y por tanto implica a todo el hombre: pasividad y actividad, acto y ser. El estado de corrupción del hombre consiste en que Adán quiso "hacer" algo por Dios, en que separó incomprensiblemente el escuchar y el hacer. ¿Cómo pasa la Palabra (Sacramento, Predicación) de los oídos a las manos? Por la reflexión práctica de las conciencias. "Obedecer es escuchar la Palabra de Dios, fe y nada más" (V 354). La Palabra es visible sólo al creyente y la acción se atiene a la Palabra escuchada.

Hablando sobre la paz (Cristo no da reglas concretas pero dice cosas inequívocas al respecto), Bonhoeffer dice que lo esencial es el amor a Dios, el seguimiento de Jesús y el cumplimiento de las bienaventuranzas.

"Ese seguimiento de Cristo nace y se mantiene en la fe sencilla y a la inversa la fe es verdadera sólo en el seguimiento"... "La fe tiene que ser sencilla porque si no, produce reflexión y no obediencia" (V 360).

La obediencia sencilla vive en el seguimiento como algo lógico y eso es fe. Este es el tema de "Seguimiento" donde, como vimos, barajando las frases: "Sólo el creyente es obediente" y "sólo el obediente cree" (N 35) Bonhoeffer habla de la necesidad de la obediencia "antes" y "después" de la fe, siempre que quede a salvo la iniciativa de Dios, de Cristo. El es quien da la fe sólo al obediente y da el obedecer sólo al creyente²⁷⁰.

Así pues, la obediencia como requisito para la fe supone (en "Seguimiento") que no depende todo exclusivamente de Dios según revela la frase inapelable: "Dios le da a uno la fe que a otro le niega" (N 41), sino que el hombre dispone de la facultad, "la plena libertad" de dar ese "primer paso" (N 36s).

²⁷⁰N 58; N 33-35, N 39, N 41, N 53, N 56, N 58.

Aún siendo la obediencia acción del hombre, no es "obras" del hombre, ya que las obras de la obediencia son para y por la fe en Jesús. Con todo es característica la inversión del sentido original de 1Cor 13: "la fe sin amor no vale" por el sentido que le da Bonhoeffer: el amor (obras, obediencia) sin fe no vale o es una **"fe demoníaca"** si niega a Jesús y su seguimiento, o sea, si falta la obediencia (N 170s). Aquí Bonhoeffer al exigir la fe, no sólo no quita las obras (de la fe siempre) sino que las requiere necesariamente. A este respecto es más claro el comentario a Gal 3, 10-13:

"Quien no se atreve a meterse con los mandatos, quien no sabe nada de la obediencia a los mandatos ¿podrá tener la obediencia de la fe?"... "Esa sería una fe falsa" ²⁷¹.

Pero las obras tanto si se hacen como si se dejan de hacer, nos ponen en peligro de seguir caminos que no son precisamente el de la fe. La razón de ser de las obras es que son obras de la fe.

"AS" refleja ese concepto barthiano de libertad absoluta de Dios en la Revelación: Dios no se deja captar por nada, ni siquiera por la rendida obediencia y fe, categorías en modo alguno temporales-históricas y que no son en todo caso sino indicaciones de la acción de Dios (AS 61).

b). Las obras junto con la gracia. "La fe es verdadera sólo en el seguimiento" (V 360), Sin amor la fe es hipocresía (V 556). Las obras, el amor, la obediencia, el seguimiento, la buena conciencia, la voluntad de Dios, son diferentes indicaciones para expresar el elemento co-relativo imprescindible de la fe.

En el trabajo sobre la 1ª Clem. Bonhoeffer cree encontrar un elemento de orientación cristiana religiosa y ética (por tanto católica) en la asimilación del vocablo *pístis* a las obras, en contraposición a Pablo, poco después de haber interpretado Bonhoeffer "agápe" como primer efecto del seguimiento divino diferente de "tapeinophrosyne" que señala lo humano en el hombre (V 51). **Sin embargo "amor" es efecto divino en el hombre: "El amor cristiano no es ninguna posibilidad humana"** (SC 117), sólo es posible desde la fe en Cristo por obra del Espíritu Santo, está basado en la obediencia a la Palabra de Cristo con la exigencia de la total entrega a Dios y al prójimo. En **"La esencia de la Iglesia"** parece tener claro ya Bonhoeffer el campo de la fe y del amor:

"Fe y amor son los dos ejes de la comunidad (vertical y horizontal). Son funciones diversas de una realidad. Fe es unidad, amor es comunidad" (V 262).

Pronto expresa Bonhoeffer la necesidad de un "primer paso" para acceder a la fe. Pero sin que suponga un derecho, sino un desprendimiento de sí mismo, dejarse de escapatorias, dejar que Jesús se adueñe de uno para que sea posible el resto: romper con una ley espiritual, una imposición espiritual, **luchar contra el pecado. No es una imposición para Dios porque "Dios se deja obligar por nuestra fe"** y no por nuestras lamentaciones (IV 91). Menos precauciones tiene Bonhoeffer en **"Seguimiento"**. Ese primer paso es una condición necesaria para poder llegar a creer (N 33s).

El lema del autor de la 1ª Clem., "No hay humildad sin fe y la fe sin humildad es paradójica" (V 50), le parecía a Bonhoeffer algo simple por situar la fe próxima a las obras a diferencia de Pablo. Pero en **"Seguimiento" resalta la coincidencia de la propuesta de Santiago y S.Pablo: "no hay fe sin obras buenas, no hay obras buenas sin fe"** (N 272). Lo expresaba también en **"Cristo y la paz": "El seguimiento de Cristo surge y depende de la fe sencilla; y**

²⁷¹IV 209; IV 363.

recíprocamente la fe sólo es verdadera en el seguimiento" (V 360). Y en carta a E.Sutz: **"El seguimiento de Cristo no se agota como concepto de fe"** (I 41). El acento se ha trasladado. En **"Sólo el creyente es obediente y sólo el obediente cree"** (N 35) la importancia está en la provocación que introduce el segundo elemento: la necesidad de la **obediencia para llegar a creer: "Hay que dar un primer paso de obediencia para que la fe no se convierta en un autoengaño piadoso, en gracia barata. Depende del primer paso"** (N 36). La fe parte de un acto de sinceridad consigo mismo y de libertad humana. Aquí se toca el tema de la sinceridad fundamental. En el estudio de la 1a.Clem se propone humildad, verdad, veracidad para llegar a la fe (V 52). En **"Seguimiento"** el autoengaño es el abaratamiento de la gracia, la fe sin obras.

Comentando en sucesivos domingos de 1934 el pasaje de 1Cor 13 condena Bonhoeffer más explícitamente esa **"fe impía"** (=sin Dios) a la que le falta el refrendo del amor (V 541). Algo enigmático, dice Bonhoeffer, eso de la fe sin amor a Dios, sin amor a su hermano. Es fe del que se busca a sí mismo, su propia voluntad y pretende engañar a Dios, al prójimo y a sí mismo (V 540). Aquí también la insinceridad define la falta de fe. El amor es definido por Bonhoeffer como **"la verdad ante Dios"** ²⁷². En la fiesta de la Reforma, en uno de sus más ardorosos sermones, Bonhoeffer enfatiza la primacía del amor sobre la fe:

"Una Iglesia de la fe -incluso de la fe más fiel a la Confesión y a la ortodoxia- que no es aún más Iglesia del amor más puro y total no sirve de nada" ..."Esa fe no es fe sino hipocresía" (V 555s).

Más grande aún que la fe en Dios y que la esperanza en Dios es "el amor que vive en Dios" (V 558), esto es, en la fe y en la esperanza en Dios (V 559).

Se afirma la primacía del amor, y a ello ha de atenerse también la afirmación de la **exclusividad de la fe: "Sólo justifica la fe, es la frase en que se basa nuestra Iglesia Protestante"** (V 540). Por eso Bonhoeffer invierte **"con todo derecho"**, dice, 1Cor 13, 2 de esta forma: **"Aunque tuviera todo el amor de modo que realizara todas las obras buenas, si no tengo fe no sería nada"** (V 559). Aunque para su propósito (resaltar la exclusividad de la plenitud del amor sobre la exclusividad de la justificación por la fe) bien podía haberla dejado igual: **"Aunque tuviera toda la fe...si no tengo amor..." Esto es lo que quiere resaltar Bonhoeffer: "Sólo la fe justifica pero el amor plenifica"** (V 559). Así queda superada la tensión fe-obediencia, pues las obras son obras de amor (de Dios), no obras de la ley (del hombre) (Cf. IV 209) y queda conjurado **"el peligro que amenaza al Protestantismo desde el principio"**:

"El mensaje de la sola fe que salva y redime se paralizó y se convirtió en palabra muerta, pues no se mantuvo viva por el amor" (V 555).

Lo que es necesario para todo cristiano no lo es menos para el ministro evangelizador teólogo. El cual por saber que la falta de fe es verdadera fe **puede llegar a la auténtica falta de fe. Argucia que parece a Bonhoeffer "cumbre del refinamiento teológico al querer encubrir una necesaria y sana inquietud con tal autojustificación. Si no puede creer es porque no quiere creer. La conciencia está adormecida"** (V 403). La teología y la pastoral debe aplicárselas a sí mismo el teólogo y pastor so pena de que ambas se conviertan en una maldición (V 405).

²⁷²V 553, V 546s, V 540.

En un comentario bíblico de 1936 Bonhoeffer dice que Timoteo es "hijo auténtico de la fe" (IV 344) porque tiene la fides quae creditur como presupuesto de todo lo demás y porque "Pablo sabe que ninguno puede evangelizar con total entrega si no vive firme en la fe y si su conciencia le acusa" (IV 350). La fe no se aviene con la mala conciencia. La "mala conciencia" es el pecado, la falta de amor, o sea, la ley. "No puede justificarse en su ministerio si vive en la incredulidad y en el pecado"²⁷³. Esta es la insinceridad radical: "Existe una fe inauténtica, hipócrita", opuesta a la que se fundamenta en el amor -agápe-, nacido de "un corazón puro", de una "buena conciencia", o sea de una "fe sincera" (IV 360).

La reflexión que Bonhoeffer propone a otros se la había hecho a sí mismo en 1932 al meditar sobre la sinceridad de su vocación ministerial: "¿Quién habla, pues? ¿Mi fe? ¿Mi orgullo?" (VI 232).

4). La visión que da la fe

"Caminamos en fe y no en visión" (V 255).

a). Tan sólo si se renuncia a todo rasgo visible se da la fe, dice Bonhoeffer en la Cristología. La fe no es epifanía sino escándalo y contrasentido (III 239). Es preciso renunciar a todo signo externo, a toda prueba humana en la "fe personal" (V 345), tanto respecto a Cristo (N 196), como a la gracia (III 97), la Iglesia (SC 208, V 255), la nueva vida en la fe (SC 127), Dios (III 108). El conocimiento no lleva a Dios (II 97), la religiosidad natural está en contra de la fe de Dios (AS 36, III 102), la acción empírica del hombre puede ser referencia a la acción de Dios pero no es la misma fe (AS 61).

En este sentido adapta Bonhoeffer los axiomas teológicos: "homo (in)capax infiniti" y "reflecte fortiter sed fortius fide"²⁷⁴. Y es que la fe no se basa en la capacidad del hombre ni en la reflexión. "El que la fe es fe, no es constatable ni creíble, tan sólo la fe creyente es fe" (AS 112s).

Toda teología, conocimiento, saber sobre Dios no tiene más que un fundamento: la fe. La fe es preceptiva antes de cualquier conocimiento natural, cualquier prueba, demostración, reflexión, razón, sobre Dios y su Revelación²⁷⁵.

Las expresiones posteriores a 1933 son aún más paradójicas y provocadoras: en contra de los que "quieren quedar en el mundo de la visión y no en el de la fe" (IV 191), siendo así que el hombre ha de vivir en lo invisible, atenerse a lo invisible (V 547), creer precisamente por ser invisible y misterioso (III 408), "a pesar de las apariencias" y "contra toda razón" como dice repetidamente en el apartado sobre la fe del catecismo preparado en 1936 (III 349).

La "locura de la fe" corresponde a "la locura de la Revelación de Dios y su carácter paradójico" (III 109). La fe impía (sin Dios) es querer creer por sí y no por Dios (V 541). No es que aquí la fe sea "creer lo que no vemos" sino "creer aunque no vemos" e incluso "creer porque no vemos". Y es esta fe exclusivamente la que da la visión. El creyente ve la realidad tal cual es, no tal cual aparece²⁷⁶.

b). La duda es incredulidad

²⁷³IV 360, V 363.

²⁷⁴"Reflexiona todo lo que quieras, pero lo que cuenta es la fe". Cf. AS 115.

²⁷⁵V 194, V 220, V 303, V 578, II 97.

²⁷⁶Cf. sobre Dios III 102s, sobre Cristo III 107s, sobre la Iglesia I 163, sobre el propio creyente SC 123.

(1). Certeza de la fe. Nuestra fe no puede ser más que fe y siempre fe ya que es realizada por Dios, dice Bonhoeffer citando W.A.5., 164: "Oportet non modo credere, sperare, diligere, sed etiam scire **et certum esse se credere, sperare, diligere**" (SC 132s). **En otra nota de "AS"**, siguiendo a Barth, plantea el problema existencial antropológico que crearía sólo la posibilidad de que la fe pueda ponerse en duda a sí misma. **Eso es imposible, dice, porque "la fe sólo conoce la dirección hacia fuera hacia la Cruz y la Resurrección"**, tan sólo **"la falta de fe puede dudar de Cristo"** (AS 78).

Aplica Bonhoeffer esta certeza de la fe al tema de la Resurrección: "Imposible dudar de ello" (V 578), ya que es un haber común incuestionable, una premisa comunitaria fundamental y que si se pusiera en duda todo dejaría de tener sentido. Es impensable tan sólo suponer lo imposible. La fe supone la firmeza, la incredulidad supone la perdición. Así ve Bonhoeffer el inicio del concepto de fe (V 131). Comenta en 1930 la muerte de Moisés como castigo por haber dudado cuando la tentación de Meribá (V 485-490). **Ante su propia muerte Bonhoeffer se identifica con Moisés:**

**"Pensamientos de duda e impaciencia
minaron de mi fe la consistencia."**

...

**"Aquel que el fruto de la duda prueba
del banquete de Dios se queda fuera"**

...

**"Del vino de la tierra prometida
tan sólo beberá la fe cumplida"** (V 615).

(2). Creer para poder creer. Sólo porque la fe es don de Dios se puede llegar a decir "yo creo" y sólo porque se llega a decir "yo creo", siempre con la invocación "Ayuda, Señor, mi falta de fe" (Mc 9, 24), se recibe el don de Dios. "Todo gracia, todo fe", es una manera de entender el "sólo gracia, sólo fe" (III 440).

"El llamado tiene que salir de su situación a la situación en la que se empieza a creer" (N 33). El obstinado que se empeña en no poder seguir creyendo creará sólo cuando se decida a romper con su pecado y su desobediencia (N 41), y el indeciso ("joven rico") si se atuviera a la orden de Jesús se pondría en situación de creer (N 56).

La invocación "creo, Señor mío, ayuda mi incredulidad" indica la actitud básica de todo creyente, si es que no se abusa de ella, utilizándola como excusa o autoengaño²⁷⁷, manipulando a Lutero, las Confesiones, el mismo Nuevo Testamento (V 403).

A esta invocación recurre Bonhoeffer cuando trata de ofrecer la salida de las dudas de fe, de la tentación, de las pruebas, de la incredulidad, de la imposibilidad de creer. Es la invocación de la confianza en Dios y no en sí mismo, tanto para los de fe débil aún no probada, como para los adultos y para los que se van a ver tentados fuertemente, para los que sufrirán las horas duras de la duda. Todo servirá para avivar la fe. La fe es una lucha y las dificultades no son sólo externas:

²⁷⁷N 40, III 107.

"Cada mañana se da una nueva lucha para que a través de la fe pequeña o nula, a través de la oscuridad y la confusión, a través del temor y la inseguridad, se irrumpa hasta la fe y se consiga de Dios" (IV 443).

Para no creer puede haber tantas razones, dice Bonhoeffer, como creyentes hay, pero la única verdadera es **"que no se quiere creer"** (IV 90). La única salida es apostar por la Palabra de Dios, confiar incondicionalmente en Dios, no en nuestra fe, dejar de creer en mil cosas propias y creer sólo en Dios.

"Pelea el duro combate de la fe" dice S. Pablo a Timoteo y es la recomendación de Dietrich Bonhoeffer a sus formandos para la la lucha eclesial en 1938. Bonhoeffer considera la posibilidad, o más bien la realidad dolorosa, del abandono de la misma fe por muchos. Se trata de una apostasía que podemos llamar estructural más que intelectual o espiritual, pero para Dietrich Bonhoeffer no hay una sin la otra²⁷⁸.

5). Reflexiones al tema de la fe

a). **"¿Qué es en realidad la fe cristiana?"** (WE 413) cree necesario preguntarse Bonhoeffer en las cartas teológicas y no en el sentido

de tener la respuesta seguida como en un catecismo. Si Bonhoeffer se hubiera atendido en las cartas teológicas a sus afirmaciones sobre la fe, no se hubiera planteado tantas preguntas en Tegel. En las cartas teológicas la fe es un concepto problemático (WE 311) que hay que reinterpretar mundanamente²⁷⁹ de modo que no esté condicionada por la religión (WE 360). Porque la fe es algo total, un acto vital (WE 396), que posibilita la pluridimensionalidad (WE 341) y plenitud de la vida terrestre (WE 401).

Por eso tenemos que preguntarnos con qué es lo que creemos, lo que yo creo realmente, sin que la fe de la Iglesia o cuestiones doctrinales nos disculpen de la sinceridad para con nosotros mismos (WE 415).

En las cartas teológicas fe aparece como un sentimiento global de plenitud humana y no tanto el reconocimiento del acto de Dios que da la plenitud al hombre. Y más si la reinterpretación ha de partir de la ausencia de Dios en el mundo.

b). En las obras de Bonhoeffer la fe es personal, del hombre para con Dios que se dirige al hombre individualmente. Es un estímulo para no escabullirse en una fe de la que no se puede disponer, que es lo que propone en las cartas teológicas (WE 415). La fe personal refrendada por el amor y las obras es la fe sincera²⁸⁰, dice Bonhoeffer, y es un rasgo más su propia sinceridad reconocerlo como peligro del Protestantismo. Aunque no falte en las cartas teológicas la alusión a la supuesta insinceridad de los católicos atribuible a su no disponibilidad sobre lo que creen. Contra ambos peligros es traído el ejemplo de Timoteo²⁸¹ Todo en línea con las cartas teológicas.

Pero la condición de que hay que salir de sí mismo y del mundo, y el carácter absurdo, paradójico, incierto e impalpable de la fe²⁸², no está en línea de las cartas teológicas. Tampoco

²⁷⁸IV 350, IV 370.

²⁷⁹WE 313, WE 414.

²⁸⁰V 556; Cf. "N" passim: gracia cara.

²⁸¹fides quae y conciencia: IV 344, IV 350, IV 360.

²⁸²III 239, III 349, I 163.

el carácter pasivo que tiene la fe facilita el que en las cartas teológicas se reivindique poder disponer uno de lo que se cree y de que se cree. El que el hombre tenga un espacio para Dios (V 153) suena literalmente a favor del reproche en las cartas teológicas contra un Dios tapaagujeros (WE 341) y también contra el apriori religioso (WE 305). La religiosidad natural rechazada en "AS" viene a ser la arreligiosidad admitida en las cartas teológicas.

c). Con su compromiso en la teología, el Ecumenismo, la lucha eclesial, la política, prueba Bonhoeffer que creía de verdad que la fe conlleva una decisión incondicional. Además en favor de un sólo Señor muy distinto del que otros aclamaban.

d). Hasta qué punto las cartas teológicas son un fruto de la distancia de la fe, de la duda de la fe, o por los menos de las dudas de fe, que no son sólo "duda teológica" sino que abarca del "Credo" al "credere", de la "fides quae" a la "fides qua", es arriesgado definirlo. Aparte de que escribiera estas reflexiones, Bonhoeffer como buen creyente, no debió de estar libre de tentaciones de fe en el sentido más pleno. Su situación civil los últimos años le acercó al mundo y le distanció de las explicitaciones, al menos, de la fe.

Pero de lo que sí son confirmación las cartas teológicas es de sus dudas de fe doctrinal, dudas sobre el valor de las formulaciones teológicas. Y hasta qué punto la doctrina, la forma, y el hecho, el contenido, están unidos, es un ejemplo el tema de la Resurrección de Cristo: "Es imposible dudar de ello" (V 578) dice en 1935 y en Tegel: "algo tan difícil y lejano que ni nos atrevemos a hablar de ello" ²⁸³. Seguro que no duda Bonhoeffer de la Resurrección ni cuando dice que no es solución de la muerte (WE 307) ni cuando pone el concepto como ejemplo de Mitología (WE 360) ni cuando lo diferencia de Mitología²⁸⁴. Si la forma y el contenido están muy unidos ¿hasta dónde penetra la reinterpretación?

e. LA RAZÓN

1). La razón de la sinrazón

"Creación y caída", de 1932, determina la función y los límites de la razón, las posibilidades e imposibilidades del conocimiento respecto a Dios, a la realidad primera, que es la realidad última.

Bonhoeffer dice cómo los hombres tras la caída han de recurrir a Cristo para saber de Dios y que la razón no responde al porqué último, no llega al principio, no conoce el principio. La razón queda destrozada ante el principio pues es querer y no poder. La única forma de acceder al principio sería un acto de violencia entronizando la razón en lugar de Dios. Eso supone desesperar del principio pues o renuncia con orgullo ante lo que le es imposible o se resigna, con la consiguiente destrucción. A fin de cuentas todo por culpa del odio del hombre al principio que no conoce. Lo único que sabe el hombre es que está en el medio, que procede del principio y va al fin sin saber nada de ambos (SF 14s).

La inspiración del tema ha de ser necesariamente Lutero, como expresa Bonhoeffer en la primera redacción de la "Confesión de Bethel". Para Bonhoeffer Lutero no es precisamente el origen del moderno sentimiento de libertad, sino el maestro obediente a la Sagrada Escritura, que luchó contra la sobrevaloración de la razón humana, rechazó la locura humana de llegar a Dios sin la Palabra divina, por el propio espíritu. "La razón humana no resuelve el misterio de la Revelación del Dios trino" (II 96).

²⁸³WE 327; Cf.WE 307, WE 360, WE 369, WE 401, WE 414.

²⁸⁴WE 369, 401; Cf.WE 414.

El entendimiento natural piadoso no capta a Dios creador. Tan sólo la fe, que viene de Dios por su Palabra, la Iglesia, la Sagrada Escritura, la Revelación.

"Fe y conocimiento natural piadoso no coinciden pues estamos en un mundo caído, esto es, porque el mundo ya no es la Palabra inequívoca de Dios" (II 97).

El conocimiento se pierde en preguntas y preguntas sobre Dios o en especulaciones sobre los secretos divinos, enigmas y contradicciones. Llegamos a Dios no por explicación alguna de lo que sucede en el mundo sino por su autorrevelación atestiguada en la Sagrada Escritura y anunciada en la predicación de la Iglesia.

Después de Lutero la otra fuente de inspiración de Bonhoeffer en el tema del valor de la razón para el conocimiento de Dios es K.Barth, según lo trata en el comentario a K.Heim **"Fe y Pensamiento"** (III 138-159). A Bonhoeffer no le parece ni teológica ni filosóficamente legítima la pretensión de Heim de conectar la cuestión Dios con la cuestión sentido, teología con filosofía, por medio del invento de "dimensión" (III 146). Ofrecer a Dios como alternativa al sinsentido no le parece ni viable filosóficamente (III 149), ni teológicamente aceptable (III 153). La desesperación es el enemigo principal de la fe porque la fe es fe en la salvación de la desesperación (III 154). La "ciencia de lo último" es sólo la ciencia de Dios. Para los teólogos **filosofía, para los filósofos teología, y no es ni una cosa ni la otra. "La pregunta del porqué es el medio imposible entre filosofía y teología"** (III 157). Aquí como en tantos lugares Bonhoeffer apuesta por Barth, quien no habla de Dios en abstracto para asegurarse de Dios, según le increpa K.Heim, sino que incluso reconoce no estar a salvo del pecado de hacer de Dios un objeto de la razón (III 156).

No es sólo la propuesta de K.Heim. En el repaso a la teología del S.XX, en el párrafo sobre **"Teoría del conocimiento y Religión"** descarta Bonhoeffer la propuesta de E.Troeltsch y W.James, el racional "a priori religioso", por ser irracional, y el irracional de R.Otto, por ser racional (V 195s).

En lo que Bonhoeffer absolvía a Barth condenaba a I.Kant. En **"AS"** hace ver la diferencia de la crítica trascendental a la razón en Kant (limitarla para fundamentarla), de la crisis de la razón según Lutero y la dogmática ortodoxa protestante²⁸⁵.

En el mismo sentido Bonhoeffer critica a R.Jelke ("Razón y Revelación") por querer hacer un sitio a la razón aunque sea criticándola y así a Bonhoeffer le parece más honesta la conscientemente paradójica postura de Barth. Sólo la Revelación critica la razón:

"Porque Barth sabe que nada se logra con 'toda' la razón y que él no puede prescindir de ella, por eso precisamente puede hablar él más decidida y francamente de modo 'razonable' que el que aún quiere reservar algún derecho a la razón" (III 137).

2). La razón ante el misterio

En la carta teológica de la Navidad de 1939 expone Bonhoeffer así la adecuada actitud ante el misterio:

"¡Qué irracional, emplear la teología para desentrañar el misterio de Dios, para deducirlo de las vulgares y no misteriosas verdades humanas de la experiencia y de la razón! Cuando su única función es preservar como milagro el milagro de Dios,

²⁸⁵AS 13s.; Cf. III 121, III 123.

comprender, defender e ilustrar el misterio de Dios precisamente como misterio" (III 382).

Lo contrario, dice Bonhoeffer de modo muy expresivo, supone una gran "ligereza y superficialidad del teólogo, supone echar la teología al matadero y gloriarse de no ser teólogo ni querer serlo" (III 383). Alaba Bonhoeffer la primitiva Iglesia que pensó durante siglos el problema de Cristo y sometió la razón a la obediencia a Jesucristo llegando a testimoniar de una manera viva el misterio de la persona de Jesucristo expresando el misterio como misterio con frases duras y contradictorias, en toda su paradoja y renunciando a la moderna ilusión de querer experimentar, sentir o explicar lógicamente el misterio (III 383). Y más adelante en la misma carta:

"Calcedonia expresa paradójica y al tiempo respetuosamente el misterio de la persona del mediador. Muy pocas veces ha estado después la razón tan dispuesta a humillarse y rendirse ante el milagro divino como en esas palabras. Y por eso muy pocas veces la razón ha sido mejor instrumento para enaltecer la Revelación divina" (III 386).

Dios **"confunde la inteligencia de los inteligentes"**, había dicho Bonhoeffer exactamente seis años antes predicando también sobre el misterio de la Encarnación (V 499).

En el curso de 1933 define así la Cristología crítica o negativa:

"Aquí se trata de la parte de la Cristología en la que se hará comprensible la incomprensibilidad de la persona de Cristo. Lo comprensible ha de consistir en mantener lo incomprensible" ²⁸⁶.

En la exposición del misterio de la Eucaristía en 1940 vuelve Bonhoeffer a expresar la inutilidad o limitación de la razón humana en estos temas: la palabra de Jesús no necesita confirmación de nuestra razón ni que esté de acuerdo con ella, en desacuerdo o se escandalice. Lutero (en la doctrina **de la manducatio oralis**) **resalta la eficacia de la palabra de Jesús "a pesar de toda la soberbia de la razón humana" (III 395s).**

Pero donde quizá está todavía más cruda la expresión de respeto que debe de tener la razón al misterio es en la predicación de la Resurrección **sobre el texto de Col. 3, 1-4 en 1932: "Estamos ocultos con Cristo en Dios"**. La Biblia, dice Bonhoeffer se atreve a pensar ese terrible pensamiento de que ante Dios estamos perdidos sin remedio. Y a los hombres modernos nos parece doctrina anticuada, falsa. Bien sabemos nosotros que es al revés, que **"estamos protegidos en Dios"** y no **"perdidos en Dios"**. Pero, sigue Bonhoeffer, ¿Quién nos ha dicho eso? ¿Rilke, Goethe, Hölderlin, los científicos?

"Lo que nos dice el apóstol es 'estáis muertos' y bien sabe él que sí es verdad, que no tenemos nada que hacer ante Dios ni con la vida ni con la muerte, tampoco con la razón. Podríamos figurarnos mil veces lo bonito, sencillo y ejemplar que sería tener un Dios ante el que pudiéramos no estar perdidos. Pero nos equivocaríamos mil veces. Si es verdad que estamos muertos tiene que ser el mismo Dios quien nos diga que estamos muertos. Pues una razón perdida ignora su perdición" (IV 75).

"Queridos amigos: no quisiéramos dar a entender que nosotros entendemos todo eso. Es un hecho que rebasa los límites de lo humano y por tanto los de nuestra inteligencia. Ningún hombre ha comprendido todavía que Jesús, el gran sabio de Galilea, ha de ser el Cristo, quien traspasa la frontera de la muerte, del morir y vivir del hombre y nos lleva

²⁸⁶III 205; III 217s, III 227, III 239; III 170, III 172.

triumfalmente al Padre. Eso ocasionaría mil pensamientos y dudas con dificultades insalvables.

Pero es que Cristo no ha venido precisamente para que lo comprendamos, sino para que nos agarremos a El, para que nos dejemos arrastrar por El en el hecho de la Resurrección, para que se nos diga en toda su incomprensibilidad: estáis muertos -¡Y sin embargo estáis resucitados!- Estáis en las tinieblas -¡Y sin embargo estáis en la luz!- Tenéis miedo -¡Y sin embargo podéis alegraros! Como profundamente compatible lo totalmente incompatible; profundamente compatible como los dos mundos, nuestro mundo y el mundo de Dios, son profundamente compatibles" (IV 77).

3). La razón que capta la realidad natural

En la "Ética" Bonhoeffer pretende una recuperación en el campo evangélico de **"lo natural" y por tanto de la razón como "órgano para reconocer lo natural"** (E 155), como **"órgano que capta y hace consciente la realidad del mundo caído"** (E 164). Si bien con los límites necesarios: claro que la razón no deja de ser razón, pero es razón en pecado y sólo en lo material (E 155). Cristo por su Encarnación da consistencia propia a la vida natural, pero sin olvidar que el pecado original convirtió la criatura, relación inmediata con Dios en natura, que tiene libertad tan sólo relativa (E 154).

Esta apreciación positiva de la razón lleva también su aplicación ética:

"El contenido del primus usus legis, nunca sin el Evangelio, como promotor de una vida honrada y en cuanto 'ley natural inscrita en el corazón' puede 'coincidir con la ley de Moisés o los Diez (!) Mandamientos'" (E 328).

"Las Confesiones de fe suponen que la razón dictará a las autoridades la misma ley que la ley revelada del Decálogo. No cuentan con una oposición de principio entre la lex naturae y el Decálogo" (E 330).

"La ley natural no puede nunca arrogarse autoridad divina contra el Decálogo" (E 330).

Y en caso de oposición: la naturaleza y la razón pervertidas han de ponerse bajo la ley de Dios.

En el párrafo sobre **"La Iglesia y el mundo"** en la "Ética", Bonhoeffer hace constar el que los conceptos de razón, cultura, humanidad, tolerancia, autonomía, precisamente en tiempos de opresión y cuando las definiciones centrales de la fe cristiana se exponen de la forma más dura, comprometida y escandalosa, se solidarizan con lo cristiano, buscan amparo en la Iglesia. En el peligro los hijos pródigos vuelven y se reconocen madre e hijo a pesar de los cambios de aspecto y de lenguaje (E 59s).

En **"Herencia y decadencia"** quizá quiere Bonhoeffer expresar esos dos momentos, que tienen diferente orientación en el campo protestante y en el católico. En el primero, dice Bonhoeffer, irrumpió un proceso de secularización que malinterpretó la doctrina luterana de los dos reinos y así se llevó a la razón (autoridad, economía, cultura) a exigir autonomía no contra el Cristianismo pero olvidando que la salvación del hombre sólo es por la Palabra de Dios de gracia y perdón. Se tomó la reforma como liberación de la razón, la conciencia, la cultura del hombre. Surgieron las ciencias racionales y empíricas pero al desaparecer la fe en Dios sólo queda un mundo racionalizado, mecanizado. En el segundo, el campo católico, la Revolución francesa trajo una secularización frontalmente anticlerical y anticristiana, el culto a la ratio.

"La ratio liberada se ensalzó desmesuradamente, su libre uso creó una atmósfera de veracidad, lucidez, claridad. En los prejuicios, arrogancia social, gestos fingidos, vago sentimentalismo insufló un fresco aire sano, de lucidez mental: honradez intelectual en todas las cosas, incluidos los temas de fe, fue la gran aportación de la ratio liberada y pertenece desde entonces "a las exigencias irrenunciables del hombre occidental. Menospreciar el tiempo del racionalismo es un signo sospechoso de falta de exigencia de veracidad. El que la honestidad intelectual no sea la última palabra sobre las cosas, el que la lucidez de la mente a menudo sea a costa de lo profundo de la realidad, no puede quitar ya la obligación interna de usar honrada y limpiamente la ratio" (E 103s).

Entre el tema de la teoría del conocimiento y la ética, o mejor, formando parte de ambos, está el papel de la razón en "N". Las expresiones de Lutero con cuya cita termina el capítulo "El seguimiento y la Cruz", son bien explícitas:

"Tiene que ser no según tu razón, sino más allá de tu razón; sumérgete en la sinrazón y te daré mi razón. La sinrazón es la auténtica razón. No saber bien adonde vas. Mi razón te quita la razón"..."como Abraham"..."como un ciego"..."contra tu razón" (N 69).

En las recomendaciones pastorales a los seminaristas hay una cierta prevención, si no es recelo, respecto a la razón en la táctica pastoral a emplear con los "ilustrados". Si bien dice Bonhoeffer que el ilustrado encuentra en 1933 en la Iglesia Confesante una lucha por un ámbito de libertad después de haberse separado de la Iglesia debido a un proceso de individualización e intelectualización, reconoce Bonhoeffer que honradamente no puede compartir su tradición intelectual y que el diálogo pastoral es más bien difícil. Bonhoeffer propone testimoniar la propia fe con sencillez infantil (lo que no es fácil que sea aceptado) y acoger su situación comprensivamente, con sencilla y sincera objetividad.

"La fe cristiana no es para discutirla o enunciarla discursivamente sino para proclamarla"..."En lo que se refiere a la verdad del Evangelio, una adecuada dosis de descortesía (¡Cf.Lutero!) es más apropiada que "ponerse a discutir"..."Que se cuide [el pastor] de juicios moralizantes como: 'vosotros los ilustrados seréis muy listos pero no os sirve de nada'. La mayor tontería que podría hacer un pastor sería criticar la razón" (V 386; 384s).

4). Reflexiones sobre la razón

a). Las cartas teológicas son un intento de resituar la función del conocimiento en relación a la teología. Se busca una reinterpretación, que ya es labor cognoscitiva, de todos los conceptos de la fe y los que intervienen en la fe: la capacidad del conocimiento en general (WE 307s), el conocimiento del hombre, del mundo (WE 359), del fin último (WE 357), de la historia y principalmente de la relación de Dios y la razón²⁸⁷. El nuevo incentivo es el reconocimiento, exigido por la sinceridad (WE 394), de la suficiencia de la razón al menos potencialmente (WE 341) para todos los campos del saber: ciencias, sociedad, política, arte, religión (WE 356). Suficiencia significa "por sí misma", autónomamente, sin premisas metafísicas ni teológicas, sin la hipótesis de trabajo Dios como salida previa (WE 341, WE 393).

Al final de un proceso de madurez intelectual Dios ha sido desplazado cada vez más del ámbito del mundo adulto, y de los ámbitos de nuestro conocimiento y de nuestra vida (WE 374).

²⁸⁷WE 308, WE 341.

Dios no está en los límites, ni más allá de nuestra capacidad, ni en sustitución de nuestras deficiencias de conocimiento. A la pregunta de los pusilánimes: ¿Y dónde queda sitio para Dios? responde Bonhoeffer que Dios **está en las cuestiones resueltas, en lo conocido, en el centro de la vida. "El fundamento de esto es la Revelación de Dios en Jesucristo"** (WE 341).

Las cartas teológicas son una Confesión de fe en la razón y un testimonio de fe en Dios.

b). Toda la obra teológica de Bonhoeffer es una protesta contra exaltación, la entronización y supervaloración de la razón limitada, perdida, pervertida, caída. Las cartas teológicas son un enaltecimiento de la madurez y posibilidades no limitadas previamente.

Bonhoeffer pasa de considerar la razón no necesaria y perjudicial para el conocimiento de Dios, a tener que resolver como creyente el que se considere a Dios superfluo o molesto para el conocimiento humano. De prescindir de la razón en nombre de Dios para conocer a Dios, a prescindir de Dios en nombre de la razón para conocer el mundo y el hombre.

La causa puede haber sido dejar rienda suelta a la honradez intelectual en todas las cosas, también las de la fe. Y no por la divinización de la razón, sino por la conversión de la razón, "metánoia": "la sinceridad definitiva"²⁸⁸.

f. LA TENTACION DEL CRISTIANO

El cristiano, igual que Jesús, se siente tentado. "Jesús fue tentado en la carne, en la fe y en su poder de Dios. La triple tentación es una sola: arrancar a Jesús de la Palabra de Dios" (SF 126).

El trabajo que el joven Bonhoeffer hizo sobre el anciano Lutero quiere demostrar que la acedia-tristitia que embargó al reformador al final de su vida por la enfermedad y la cercanía de la muerte no tiene nada que ver con las tormentosas tentaciones de fe al comienzo de su obra y ello debido a la personal confianza en Dios (V 90s). Pues en Bonhoeffer al final de su vida joven confluyen la acedia-tristitia junto con las tentaciones de fe y la consciencia de la cercanía de la muerte.

1). La tentación del corazón

A los 22 años escribía Bonhoeffer:

"Todos conocemos las horas de nuestra vida en las que nos hartamos y nos damos asco a nosotros mismos, en las que se nos presenta a la vista nuestra vida lamentable y débil; todos conocemos también las horas de la caída, del fracaso de nuestros proyectos, las horas de la derrota y su vergüenza" (V 447s).

En "AS" interpretó antropológica y teológicamente esta circunstancia humana haciendo ver la conexión más que etimológica de algo así como "angustia-congoja" producida por el pecado, la culpa, la ley, la muerte (AS 126). Y más en determinados momentos, en determinadas "horas", como dice Bonhoeffer desde 1934, en las que sobreviene como un acceso febril del sentimiento, como una presión-depresión del corazón, y que produce sensación de melancolía, soledad, sinsentido, vacío, sequedad, añoranza, hastío, ansia y resignación²⁸⁹.

²⁸⁸WE 394; Cf. E 103s.

²⁸⁹V 508; V 386, V 389; SF 118, SF 151; GL 72; II 596.

En Tegel a pesar de la estrategia previa y un primer tiempo de tregua, Bonhoeffer padece fuertes y progresivas convulsiones interiores que llegan a constituir un estado permanente de ánimo.

"En parte alguna como aquí he visto claro lo que la Biblia y Lutero entienden por 'tentación'. Sin razón física ni psíquica alguna aparente, una sacudida de la paz y la serenidad y el corazón" (WE 50).

"Esto es horrible. Las deficiencias físicas se aguantan, pero las psíquicas es imposible"... "El mundo me resulta un asco y una carga"... "me pregunto quién soy" ²⁹⁰.

El peligro, la "tentación", que supone esta situación de ánimo es nada menos que la muerte voluntaria del espíritu, la apostasía de la fe. Bonhoeffer había previsto ambas consecuencias en la "E" (E 183) y se enfrentó a ellas en Tegel²⁹¹.

2). Tentación espiritual

Como signos de las tentaciones no experimentables enumera Bonhoeffer la dejadez en la oración, insensibilidad para con los propios pecados, no recurrir a la fe y al perdón, no tener nada en qué creer, no decirle a uno nada las expresiones cristianas y no reconocer la ira de Dios (V 390).

Bonhoeffer revela algunos de estos signos en su propia vida espiritual. El, que había dicho en 1936 que sin la lectura asidua de la Biblia no podría vivir ni creer (III 29), y que advertía a sus seminaristas sobre la desgana en leer la Palabra de Dios y en rezar, como indicios de la tentación de fe (IV 445), revela un progresivo deterioro en este sentido a partir de 1941: **"Tengo que tener cuidado en no abandonarme en la lectura de la Biblia y en la oración" (I 313). "A veces pasan semanas leyendo muy poco la Biblia. Algo me lo impide. De repente me pongo a ello y no me desprendo de ella" (II 397). "Me admiro de que vivo y puedo vivir durante días sin la biblia"... "No me quiero justificar sino que reconozco que 'espiritualmente' he tenido tiempos más ricos. Noto cómo crece en mí la resistencia a todo lo "religioso". Incluso con una repulsa instintiva, lo que seguro que no es bueno" (II 420). Y ya en Tegel: "De nuevo paso semanas en que leo poco la Biblia"... "Sucedió en nuestra vita communis" (WE 263). Bonhoeffer, lejos de alarmarse confía en que "la brújula vuelva a señalar el rumbo" (WE 263).**

Con esta alusión al tiempo del seminario en Finkenwalde Bonhoeffer revela la coincidencia de esta dejadez espiritual con los momentos de acedia o tentación del corazón. Así lo señala también Bethge (EB 574).

3). Tentación de fe

De Lutero recoge Bonhoeffer las tres grandes tentaciones que debe vencer la Iglesia: la tiranía, la herejía y la pasión desenfrenada de una vida sin ley y sin Dios **"como si estuviéramos hartos y nos sobrara la Palabra de Dios, no tuviéramos ya necesidad de ella, como si el enemigo estuviera vencido" (V 87).** Son las tentaciones contra el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Tiranía y herejía no son peligrosas, dice, pues se vencen pronto. **Pero la lucha más dura es contra la tercera de esas tentaciones, contra "quienes entre maldiciones y desprecio dicen: nullus est deus y son la mayoría" (V 87).**

²⁹⁰WE 181; Cf.WE 188, WE 301, WE 342; F 34; Cf.EB 574.

²⁹¹WE 47, WE 305.

La negación de Dios es la única tentación. Así lo describe Bonhoeffer en "AS", en el curso de Pastoral y en el escrito sobre la "**Tentación**". La negación de Dios puede presentarse como resultado del pecado propio al sentirse desesperadamente excluido de la salvación, de la comunión y de la gracia de Dios²⁹², como efecto de la pretensión de asegurarse a sí mismo, de hacerse santo, de querer vivir sin Dios²⁹³, como intento de enfrentar la Palabra de Dios contra la Palabra de Dios (SF 125), como duda de la fe sobre sí misma (AS 132).

Es la auténtica tentación de fe. De ella Bonhoeffer dice que Lutero estuvo libre al final de su vida más que al inicio de su obra y de esta tentación de fe decimos nosotros que Bonhoeffer no se libró hasta el final de su vida, como revelan las cartas teológicas en la cárcel.

Bonhoeffer hace referencia explícita a la tentación de dejar el camino de Dios, el camino de la fe, y el del ministerio concretamente, varias veces en sus escritos, aunque no siempre indiquen la propia situación personal²⁹⁴.

4). Victoria sobre la tentación

La tentación de fe es "**una lucha entre Cristo y Satán**" (AS 111) y no valen los enunciados de la teología para librarse de ella. Lutero, dice Bonhoeffer, venció las tentaciones y dudas, los momentos de pesimismo, los **altibajos de ánimo, acogiéndose a la llamada divina: "La propia fe en la Palabra se basta contra todas las puertas del infierno"** (V 80). "**Sólo la fe anula la tentación**"²⁹⁵ y la fe viene de la Palabra.

Palabra de Dios de juicio y gracia libra de la tentación (V 346). "Cristo con su clara Palabra tiene que entrar en liza" (V 388). La fe en la Palabra, la confianza en la gracia, son el único modo de vencer la tentación. Bonhoeffer recurre al ciclo permanente que forman la lectura de la Palabra de Dios, la meditación y la tentación, como mecanismo que hace funcionar la vida de la fe²⁹⁶.

5). Necesidad de la tentación

Bonhoeffer trata de coonestar la necesidad de la tentación en Cristo con **el peligro de la tentación en Adán. Si bien Dios impone la tentación: "No tener tentación es la peor tentación"**²⁹⁷, no debemos resignarnos estoicamente a ella sino que debemos clamar como nos indica el que ha sido tentado **más que todos: "No nos induzcas en tentación"**²⁹⁸. Pero además, "**¿No puede ser que Dios nos envíe las horas de vacío y sequedad para que así volvamos a esperar todo de su Palabra?**" (GL 72).

C. REFLEXIONES AL TEMA DE LA TEOLOGIA

Hemos hecho la presentación de la definición de teología para Bonhoeffer. Hemos destacado los elementos que portan el contenido teológico y los que intervienen para regular el funcionamiento del quehacer teológico.

²⁹²AS 102; V 390; SF 151.

²⁹³AS 120; V 386s; SF 132.

²⁹⁴V 508; IV 250; II 297; IV 91; IV 445; II 341, Cf.WE 27, WE 182, WE 426.

²⁹⁵AS 102; AS 108.

²⁹⁶V 406; IV 250; Cf.IV 91; GL 45; E 183; AS 126s.

²⁹⁷SF 153; V 391; V 74; V 447; IV 216; II 404.

²⁹⁸SF 119; Cf.la tentación de Jesús: SF 120, SF 123, SF 135, IV 137; IV 216s.

Hemos podido comprobar que la red teológica unas veces le lanza y otras le enreda. La maraña teológica aprisiona la libertad de reflexión y de asentimiento, por una parte, y por otra, le lanza a la búsqueda de la comprensión y realización plenamente libre y sincera de la fe. En medio de todo creemos descubrir una fuerza que le orienta, más allá de los vaivenes textuales a un verdadero enfrentamiento con la definitiva cuestión, el hombre en el mundo en Dios.

Todos los elementos configuradores de la teología, tanto los portadores como los activadores conectan directamente con Dios: Revelación de Dios, Palabra de la Revelación de Dios, Escritura de la Palabra de la Revelación de Dios, Predicación de la Escritura de la Palabra de la Revelación de Dios, Tradición de la Predicación de la Escritura de la Palabra de la Revelación de Dios.

En las peculiares condiciones personales de Tegel rebrotan muchas de las inquietudes soterradas, y se hace un planteamiento más radical, de la verdadera forma de afrontar la consideración y actuación de la fe. Pero nos queda por exponer algunos otros elementos internos que permitan no sólo explicar, sino en cierto modo exigir que vengan los planteamientos de Tegel.