

En torno al legado teológico de D. Bonhoeffer

La figura y la obra de D. Bonhoeffer continúan centrando la atención del mundo teológico. Con menos de un año de intervalo, dos fechas han ofrecido la oportunidad, gratamente aprovechada, de recordar el testimonio personal y la aportación doctrinal del prisionero de Tegel. El 9 de abril de 1975 se cumplieron los treinta años de su muerte en el campo de concentración de Flossenbürg; el 4 de febrero de 1976, el setenta aniversario de su nacimiento. Ambas efemérides han sido subrayadas por medio de la pero en cualquier caso impulsados por el afán de constatar la validez de la aportación teológica bonhoefferiana para la concreta situación del mundo contemporáneo.

Por lo que respecta a la última de las fecha citadas, la principal conmemoración ha tenido lugar del 4 al 8 de febrero en Ginebra, bajo la forma de un simposio internacional reunido en torno al amplio título «Werk und Wirkung Dietrich Bonhoeffers». El congreso se convocó bajo el patrocinio conjunto del Consejo Ecu­ménico de las Iglesias y de la Iglesia Evangélica Alemana. Las tareas ejecutivas y de organización inmediata estuvieron a cargo del «Internationales Bonhoeffer Komitee» en su doble sección, alemana (Düsseldorf) y de habla inglesa (Nueva York).

La orientación de la asamblea fue, por expresa voluntad de los organizadores, decididamente ecuménica. La pluralidad confesional, unida a la diversidad de horizontes geográficos, culturales y eclesiales representada por los participantes (desde los Estados Unidos hasta los países socialistas del Este europeo, desde Corea hasta Sudáfrica) permitió apreciar de forma palpable la múltiple fecundidad y la irradiación alcanzada por el pensamiento teológico de Bonhoeffer.

Deliberadamente se huyó también de fijar un tema restrictiva-

mente monográfico a las tareas del congreso. Con ello se dio lugar a una cierta dispersión en las contribuciones. Sin embargo, la riqueza contenida en la variedad de enfoques, intereses temáticos, líneas de análisis y postulados compensaron ventajosamente lo que aquella dispersión pudiera tener de negativo.

A lo largo de las intervenciones se fueron perfilando tres grandes áreas temáticas. Al reseñarlas aquí, agrupando en torno suyo los trabajos que se refirieron a cada una de ellas, no me mueve tanto un afán de ficticia sistematización cuando la convicción de que de esta forma se ponen mejor de relieve las líneas predominantes de interés por donde se mueve en la actualidad la investigación bonhoefferiana.

1. EN TORNO AL CONCEPTO DE RELIGIÓN

Es bien sabido hasta qué punto este concepto ocupa un lugar central en el pensamiento del teólogo alemán, sobre todo por razón de la crítica de que es objeto en las cartas desde la prisión. Toda la exégesis bonhoefferiana se esfuerza, al menos desde que las cartas fueron publicadas en 1951, por obtener la máxima claridad respecto al contenido de dicho término. Por ello no es de extrañar que no pocas ponencias y comunicaciones del congreso ginebrino se ocuparan del debatido tema.

Así sucedió ya, dentro de una visión más complexiva y particularmente lúcida, con la conferencia inaugural de Carl Friedrich von Weizsäcker, *Gedanken eines Nichttheologen zur theologischen Entwicklung Dietrich Bonhoeffers*: una evolución que fue calificada por el orador como de «un viaje hacia la realidad». Weizsäcker (cuyo libro *Das Weltbild der Physik* ejerciera un decisivo influjo en las reflexiones de Bonhoeffer en la prisión) distinguió cuatro aspectos de la religión: religión como elemento de una cultura, como fundamento de una ética radical, como experiencia interior y como teología: momento, este último, que sería el intento de captación y comprensión conceptual de los tres aspectos precedentes. La crítica a la religión no provendría de una filosofía teórica, sino de la moral, de una ética radical y autónoma. Pero la conciencia de que aun esta misma ética radical sólo es posible a partir de una base de religiosidad fuerza a reservar, con Barth y Bonhoeffer, el nombre de «religión» para aquel momento de la misma que suscita reparos y es objeto de crítica, mientras que

otros aspectos, abarcables también por el concepto de religión, serían los designados por estos autores como «cristianismo» o «fe».

La comparación con Barth estaba también en la base de la comunicación de Heinz Eduard Tödt, *Dietrich Bonhoeffer und Karl Barth. Thesen zum Welt- und Offenbarungsverständnis beider*. El profesor de Heidelberg subrayó que la crítica bonhoefferiana de la religión no afecta a cualquier forma de religión, sino solamente a aquella que se presenta indisociablemente ligada con rasgos como el carácter metafísico, la dimensión de más allá y la interioridad. Las interpretaciones de Bonhoeffer serían por tanto «arreligiosas» solamente en la medida en que se refirieran a un concepto metafísico de la religión.

Fue precisamente J. Sperna Weiland quien afrontó la dificultad de precisar el significado que «metafísica» tiene en este contexto en su trabajo *Was ist «Metaphysik»? Ein Beitrag zum Verständnis der nicht-religiösen Interpretation*. La hipótesis de Sperna, que exigiría una verificación más circunstanciada, es que Bonhoeffer se apoya en el uso de este concepto en Nietzsche, cuyo influjo en las cartas desde la prisión y en otros escritos sería mayor de lo que las escasas menciones explícitas harían suponer¹. Metafísica designaría entonces una concepción del mundo que lo considera dividido en dos esferas, concepción transmitida al cristianismo por el pensamiento helenista. En consecuencia, una interpretación no-religiosa buscaría eliminar críticamente ese presupuesto condicionado por la mentalidad de una determinada época, para aceptar el mundo histórico, humano, finito, como horizonte de la responsabilidad humana y al Reino de Dios como horizonte del mensaje bíblico que se nos dirige en cuanto «totalmente pertenecientes al mundo».

Desde otro punto de vista, la ponencia de Henri Mottu *Critique théologique de la religion et religion populaire* significó una importante contribución para una inteligencia más adecuada de los postulados bonhoefferianos. Mottu desarrolló las características de la religión popular apoyándose en los análisis del marxista italiano Antonio Gramsci (1891-1937), autor, también, de unos significativos escritos desde la prisión. Tales características serían: el materialismo, el sentido común, el antiintelectualismo, la con-

¹ Un estudio detenido de las relaciones entre los sistemas de ambos autores es llevado a cabo por un libro que vio la luz pública precisamente por las fechas del simposio bonhoefferiano: T. R. PETERS, *Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht. München-Mainz 1976.

cepción cíclica del tiempo y el conservadurismo político. El ponente puso de manifiesto cómo estos rasgos, lejos de quedar incluidos en la crítica de Bonhoeffer a la religión, caracterizan también al cristianismo pretendidamente arreligioso. Esta constatación llevó a Mottu a concluir que Bonhoeffer en ninguna manera aceptaría la dicotomía establecida por sus intérpretes entre teología crítica y religión popular: esta distinción fue calificada de falsa y carente de realismo. En todo caso, bajo la utopía del «cristianismo no religioso» ella ha podido constituir un opio para los teólogos, demasiado propensos a remitirse a Bonhoeffer para tener una autoridad con que justificar la propia falta de fe. A través de las muchas lecturas, críticas y relativizaciones sería muy fácil llegar a una «ilustración» que sin embargo no tendría nada que ver con un auténtico compromiso. Es demasiado atractivo el colocarse a la sombra de una crítica bonhoefferiana, falsamente interpretada, para protegerse en su nombre frente a las cuestiones verdaderamente acuciantes que plantea la contemporaneidad.

Por último, también la comunicación del autor de esta crónica, *Zum Religionsbegriff in den Vorträgen und Predigten der Barcelonaeer Zeit. Ein Beitrag zur Theologie des früheren Bonhoeffer*, intentó aportar elementos para una comprensión más completa del papel que la religión representa en el desarrollo teológico de Bonhoeffer, a través de una valoración de los datos que ofrecen sus escritos barceloneses².

2. LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

Solamente una visión superficial de la realidad puede suponer que el deseo de confrontar a Bonhoeffer con la teología de la liberación no obedece sino al afán de adornar a una de las corrientes de moda en la teología actual con esta nueva prestigiosa referencia. Por el contrario, las exposiciones de los dos trabajos más directamente relacionados con el tema mostraron hasta qué punto la estrecha conexión entre planteamientos doctrinales del teólogo alemán y puntos de vista de la teología latinoamericana ha sido y puede seguir siendo fecundante para ésta.

² Llamo la atención al lector interesado sobre dos trabajos recientes en torno a la fijación del concepto de religión en Bonhoeffer, escritos ambos por excelentes conocedores de su obra y publicados en los «Evangelische Kommentare»: E. BETHGE, *Christlicher Glaube ohne Religion. Hat sich D. Bonhoeffer geirrt?*, EK 8 (1975) 395-397, y la respuesta de R. MAYER, *Bonhoeffer und die Religion*, EK ib. 629.

Esto se puso particularmente de relieve en la ponencia del uruguayo Julio de Santa Ana, *The Influence of Bonhoeffer on the Theology of Liberation*. El orador señaló cómo esta influencia es mucho más palpable entre los teólogos latinoamericanos relacionados con las iglesias evangélicas que entre los católicos. No en el sentido de que Bonhoeffer haya sido un antecedente necesario para una teología de la liberación, sino en cuanto la contribución evangélica a la misma, tal como se expresa específicamente a través del grupo ISAL (Iglesia y sociedad en América Latina) no se explica sin el influjo ejercido por Dietrich Bonhoeffer. Este influjo habría adoptado, de acuerdo con Santa Ana, la forma de una mayéutica: en el diálogo con la obra bonhoefferiana habrían encontrado algunos teólogos latinoamericanos el impulso necesario para superar los problemas que se les planteaban. El ponente desarrolló y explicitó esta tesis básica por referencia a tres situaciones distintas: la superación del dualismo iglesia-mundo y la toma de conciencia de las implicaciones profundas del proceso de secularización; el problema de la relación entre la fe y las ideologías y, por último, el problema del discipulado, enfocado como invitación a seguir a Cristo en situaciones en que aparentemente no hay espacio para ello.

De una forma más sumaria, pero coincidente en el fondo, expuso Ger van Roon sus *Thesen zum Thema «Bonhoeffer und Befreiungstheologie*. El profesor holandés detectó como línea predominante de las posturas bonhoefferianas un innegable «eurocentrismo», achacable sin duda a la situación histórica y cultural de su época. Sin embargo, sería posible señalar también elementos de la teología de Bonhoeffer aprovechables para la reflexión cristiana en torno a Latinoamérica: la acentuación del mundo mayor de edad, la diferenciación entre fe y religión, la tesis de que los vínculos intramundanos no son vínculos definitivos y la acentuación de la libertad y la responsabilidad como formas concretas del servicio al prójimo. Van Roon no dejó de manifestar su repulsa contra una consideración aislada de estos conceptos, que los interpretara en una dimensión exclusivamente «mundana».

3. EL MUNDO MAYOR DE EDAD

También al esclarecimiento de este término clave del último Bonhoeffer se consagraron algunas intervenciones en el simposio de Ginebra.

Tal fue el trabajo de John D. Godsey, *Toward a Theology of Maturity: A Critique of Religionless Christianity*. El orador abogó decididamente por un abandono de la terminología «cristianismo arreligioso» o «no religioso». Por una parte, es evidente que suscita el peligro de ser mal interpretada; por otra, es discutible que desde nuestra situación, tan distinta de la suya, haya que dar la razón a Bonhoeffer en los análisis que lleva a cabo en torno a este tema. Por el contrario, la propuesta de Godsey fue que se pase resueltamente a una teología del «cristianismo mayor de edad», que pivotaría esencialmente sobre categorías como libertad, responsabilidad, humildad y esperanza.

Con un horizonte más limitado, Larry Rasmussen estudió un punto concreto de la existencia cristiana en un mundo adulto en su comunicación *Worship in a World-Come-of-Age*.

4. OTROS TEMAS

Quizá sea útil completar esta relación reseñando los títulos de otras ponencias y comunicaciones expuestas también en el congreso bonhoefferiano:

JOSEF SMOLIK: *Kirche ohne Privilegien*.

GER VAN ROON: *Thesen zum Thema «Kirche und Privilegien»*.

JOHN DE GRUCHY: *Providence, Secularization and Hope. Bonhoeffer als Dialogue Partner in doing Theology at this Time in South Africa*.

KYOO TAE SOHN: *Dietrich Bonhoeffer und die Leidensgeschichte der koreanischen Christen*.

RUTH ZERNER: *Dietrich Bonhoeffer's American Experiences. People, Letters and Papers from Union Seminary*.

THOMAS I. DAY: *Conviviality and Common Sense. The Meaning of Christian Community for D. Bonhoeffer*.

GEFFREY B. KELLY: *Bonhoeffer's early Concept of Faith and the Possibility of Reflection on the Self in the Act of Faith*.

Una selección de todos los trabajos del congreso será publicada en un volumen editado por la Chr. Kaiser Verlag, Munich.

Una observación final. Sobre la celebración del congreso, como sobre cualquier asamblea de este tipo, gravitaba un indudable riesgo: el de dar predominio en el estudio de la obra bonhoefferiana a los aspectos de arqueología y reconstrucción historicista. Eberhard Bethge y André Dumas se refirieron a este peligro en intervenciones y conversaciones privadas. Es una —¿trágica?— cons-

tante en la historia de los procesos intelectuales: el frescor creativo deviene escolástica. Pienso que la reunión de Ginebra no se dejó atrapar en una tentación de retrospectivismo, sabiendo que cualquier concesión excesiva en este sentido condenaría a la esterilidad a una teología que está llamada a continuar aportando un impulso fecundante y crítico a la vida y al pensamiento cristiano de nuestros días. El estudio del pasado puede ser un punto de partida imprescindible; pero solamente el orientarlo de forma que de él surjan líneas de conducta para el futuro hace que tenga sentido el seguir ocupándose con el legado teológico de Dietrich Bonhoeffer.

JOSÉ J. ALEMANY

Universidad P. Comillas
Madrid-34