

## La Teología barcelonesa de D. Bonhoeffer

La reciente publicación, en el tomo V de los *Gesammelte Schriften*<sup>1</sup>, de trabajos de Bonhoeffer procedentes de su época de vicario en Barcelona, invita a dedicar alguna atención a estos textos primerizos del teólogo alemán. No nos empuja a ello tanto su valor doctrinal, que de antemano suponemos limitado y relativizado por la juventud de su autor. Cuando Bonhoeffer tomó posesión de su puesto como vicario del párroco Olbricht en marzo de 1928, la comunidad evangélica barcelonesa vio subir al púlpito a un muchacho de veintidós años, impregnado todavía del rigor facultativo de las aulas berlinesas, en las que se acababa de doctorar. Su experiencia pastoral constituyó de hecho un breve paréntesis entre doctorado y habilitación, plenamente inserto, por tanto, en un período de formación académica, y distante todavía de la plena madurez posterior. Si a pesar de ello consideramos de interés el aproximarnos a su producción teológica de aquella época, es en la esperanza de que su estudio aporte datos para un mejor conocimiento de la evolución ideológica y temática de Bonhoeffer.

Se ha hecho clásica la disputa entablada muy pronto entre sus exégetas para dilucidar si la obra del prisionero de Tegel es un conjunto de fragmentos contradictorios, o si existen desde el principio algunas líneas, en ocasiones desdibujadas, pero más o menos continuas, que permitan hablar de ciertas inquietudes constantes. Frente a los que no ven sino oposición entre los desarrollos espiritualistas de *El precio de la gracia* o *Vida en comunidad* y las

---

<sup>1</sup> D. BONHOEFFER, *Seminare-Vorlesungen-Predigten, 1924 bis 1941*. München, 1972 (GS V).

explosivas sugerencias arreligiosas de las cartas de prisión, se ha impuesto el criterio de quienes constatan una «secreta continuidad», una perduración de puntos de vista que, aunque reciban su expresión más firme y lúcida en las obras tardías, revelan ya su existencia en no pocas manifestaciones de la primera época. A lo largo de estas páginas tendremos ocasión de comprobar la aparición de algunos de esos temas que anticipan, hasta en su formulación, posturas características del último Bonhoeffer.

Antes de entrar en materia, advirtamos que el adjetivo «barcelonesa», aplicado a la producción teológica del joven vicario, pretende ser únicamente una connotación espacio-temporal, no una determinación de especificidad de aquella producción. A pesar de su manifiesta simpatía por el país y sus habitantes, y de no haber perdido la ocasión de tomas de contacto y constante vivencia del entorno español, no parece que éste haya ejercido una influencia tal en su teología como para cualificarla esencialmente. Lo que Bonhoeffer manifiesta en sus intervenciones de esta época procede del bagaje teológico acumulado en sus recién terminados estudios, y no ostentará sustanciales influjos locales cuando abandone España un año más tarde<sup>2</sup>.

## I.—EL MATERIAL

En tres grupos puede dividirse el material que se nos ha conservado, procedente de la actividad de Bonhoeffer en Barcelona: homilías, conferencias y epistolario.

### 1. *Homilías*

Disponemos de doce, fechadas entre el 11 de marzo de 1928, en que Bonhoeffer se presentó oficialmente a sus feligreses, y el 3 de febrero de 1929, en que se despidió de ellos. La correspondiente al 20 de octubre fue pronunciada ante la comunidad evangélica de Madrid. Una indicación de su biógrafo E. Bethge nos

<sup>2</sup> Lo cual no significa que España y lo español no hayan dejado resonancias y aun huellas bien palpables en la personalidad de Bonhoeffer y en su obra posterior. Está por hacer un estudio sistemático de las relaciones del autor alemán con España, que van desde la frecuente referencia a la figura y símbolo de Don Quijote hasta la lectura de Ortega en su celda de Tegel, pasando por la utilización ocasional de metáforas taurinas.

hace suponer que, por lo que se refiere al primero de los años citados, otras ocho no han llegado a nuestras manos; tres más se hallan incompletas<sup>3</sup>.

Bonhoeffer no se recató nunca de manifestar la satisfacción que le producía el poder dirigirse a sus fieles desde el púlpito. Con gusto aprovechaba las ocasiones que se le ofrecían de sustituir al párroco ausente. Pero al mismo tiempo, era bien consciente de la responsabilidad que suponía la adecuada utilización de «esa preciosa media hora». Por eso, tras sus intervenciones homiléticas el lector entrevé lo mismo que ya pudo haber llamado la atención a sus oyentes de entonces: una laboriosa preparación, en ocasiones no exenta de cierta nerviosa expectativa al aproximarse el momento<sup>4</sup>; un afán por conseguir que la Palabra de Dios no resonase en el vacío, sino que estuviera verdaderamente referida a situaciones concretas del auditorio o del mundo contemporáneo; una cierta valentía en no eludir temas homilética o exegéticamente delicados o dificultosos. Así afronta ya en su sermón inaugural la distinción entre gracia y obra, a partir del texto, tan central para el luteranismo, de Rm 11,6<sup>5</sup>; o subraya la verdadera y difícil autenticidad de la alegría pascual proclamada en 1Cor 15,17<sup>6</sup>.

Junto a ello, no es posible pasar por alto los inconfundibles acentos que a esta oratoria religiosa presta la juventud de quien la pronuncia. Son palpables su impetuosidad, su apasionamiento. Todo él se entrega sin reticencias ni parapetos mentales, arrastrado por la misma dinámica del mensaje que desea comunicar. Al lector actual le sorprende la vehemente seguridad con que están trazados los grandes bosquejos de la situación histórica o cultural del momento:

<sup>3</sup> E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Teólogo, cristiano, hombre actual*. Bilbao, 1970, 164. Para el conocimiento del escenario, actividades y otros muchos detalles del vicariato de Bonhoeffer remitimos al capítulo correspondiente de esta excelente y bien informada biografía, 147-180. Por desgracia, las considerables deficiencias de la versión castellana no permiten una utilización despreocupada de la misma. Cfr. J. J. ALEMANY, *De la teología al compromiso*. Razón y Fe, 184 (1971), 383-387.

<sup>4</sup> «El domingo quiero hablar sobre Mt 5,8 —escribe a uno de sus corresponsales—. Nunca me he aproximado a un sermón con tales palpitaciones. Pero aguardo con gozo el domingo...» A H. Rössler, 7-8-1928, GS I 53. En la homilía de despedida hará a sus oyentes la confidencia: «Muchas veces he subido al púlpito con temeroso corazón. ¿Daría con las palabras adecuadas? En estas ocasiones me ha ayudado siempre aquella palabra de la paz de Dios, que supera a toda razón, y es eficaz y activa sin estar atada a nada.» GS V 483.

<sup>5</sup> GS V 417-423.

<sup>6</sup> GS V 423-428.

«Una terrible voluntad antidivina se ha acumulado en el hombre y ha acarreado sobre la humanidad el destino de la carencia de paz; pero ha dejado en el alma de los hombres la ardiente sed, la atormentada nostalgia de la paz... La palabra «paz» tiene para nosotros un sonido, como si descendiera sobre nosotros viniendo de otro mundo y quisiera darnos noticias de él; nos toca en lo más profundo del alma, tiene en sí misma algo de delicado y fuerte; nos hace dichosos y anhelantes al mismo tiempo, debido a que en lo más profundo somos una generación sin paz.

Estamos desgarrados, acosados, desgastados por nuestra profesión y nuestra vida personal; nos enfrentamos con cuestiones que no podemos resolver, luchamos por el bien que no podemos alcanzar; pugnamos con nuestro destino y en el fondo buscamos sólo una cosa: superar ese demoníaco desasosiego en nosotros...»<sup>7</sup>.

Con frecuencia cede el predicador a una retórica que ahora estaría en el límite de nuestra tolerancia, como cuando interpela al salmista:

«Oh, tú, viejo cantor, tú eres para nosotros como una imagen de un sueño apacible, deseada y tan lejana..., cuéntanos algo del silencio del alma, del silencio ante Dios...»<sup>8</sup>.

Su sentimentalidad es en ocasiones desbordada; su lenguaje, abundantemente florido, echa mano de referencias literarias (Agustín, Goethe) como de vivencias ante una amable e intacta naturaleza:

«Quien alguna vez ha experimentado cómo la Naturaleza le captaba y le sumergía en éxtasis, quizá ante un lago entre bosques en el silencioso atardecer, quizá ante la sencillez de una flor campestre, que nos sale al encuentro como un limpio saludo de la naturaleza a sus hijos; quien ha sentido, aunque sólo sea una vez, que la creación, la madre Tierra le conmovía el corazón...»<sup>9</sup>.

Teniendo todo ello en cuenta, se preciso, sin embargo, no dejarse detener por peculiaridades de estilo, para ir al meollo del mensaje que Bonhoeffer intentaba transmitir. En seguida nos referiremos a algunos de sus aspectos.

## 2. Conferencias

El vicario Bonhoeffer creyó oportuno añadir a sus intervenciones homiléticas actividades de tipo más académico. Probable-

<sup>7</sup> Homilía de 3-2-1929, GS V 479.

<sup>8</sup> Homilía de 15-7-1928, GS V 434.

<sup>9</sup> Homilía de 3-2-1929, GS V 478.

mente pensaba alcanzar así un círculo mayor de oyentes, precisamente aquellos que rehuían el servicio religioso, pero no verían inconveniente en asistir a un acto no cultural revestido del suficiente atractivo. Por otra parte, el poder disponer de más tiempo para la exposición del tema, y el distinto género literario, ofrecían la oportunidad de un enfoque más amplio y un desarrollo más riguroso. En la introducción al ciclo de conferencias, el orador señala a su auditorio un doble motivo de la convocatoria:

«... en primer lugar, que el asunto de que se trata es incomparablemente serio, y, además, que sentimos pesar sobre nosotros una responsabilidad: la de tomar postura, emitir un juicio, poder intervenir y actuar personalmente en la lucha y la crisis de los modernos movimientos del espíritu...»<sup>10</sup>.

Las tres conferencias se programaron entre noviembre de 1928 y febrero de 1929. En la primera de ellas («Indigencia y esperanza de la situación religiosa de la actualidad. La tragedia del profetismo y su sentido permanente»<sup>11</sup>) Bonhoeffer comienza trazando uno de esos amplios cuadros históricos a los que era tan aficionado. Toda clase de metáforas marítimas y sismológicas son buenas para describir lo crítico de la situación contemporánea: naufragio, tierra que se abre bajo los pies, movimiento de olas, barco que se hunde, tierra firme que ofrece salvación... A la acumulación de simbología geofísica se añaden las notas psicológico-morales: necesidad, búsqueda, desconcierto, falta de respuestas, inseguridad... ¿Cómo escapar de este caos? En la personalidad, vocación y actuación de los profetas encuentra Bonhoeffer no el camino («ése sólo lo conoce Dios»), pero al menos un indicio de orientación. Su época ofrece numerosos paralelismos con la nuestra; sus actitudes deben servir de modelo en medio de los tempestuosos acontecimientos actuales. Esto da pie al orador para describir el pensamiento y el modo de comportarse de cada uno de los profetas frente a sus respectivas situaciones conflictivas. En lo cual muestra Bonhoeffer un conocimiento, comprensión del tema y aun capacidad de identificación con aquellos «llamados» verdaderamente notables, y acredita su confianza introductoria: «llevo el asunto muy en el corazón...».

Más especializada, y de mayor exigencia para la capacidad de comprensión de sus oyentes fue la segunda conferencia: «Jesucristo

<sup>10</sup> *Not und Hoffnung in der religiösen Lage der Gegenwart*. GS V 116.

<sup>11</sup> GS V 116-134.

y sobre la esencia del cristianismo»<sup>12</sup>. Le preocupa que se tome en serio a Cristo y su llamada a los hombres. Para ello se esfuerza en restablecer su imagen auténtica, purificándola de las limitaciones de quienes sólo pretenden ver en ella categorías estéticas, religiosas o morales. Pero es la segunda parte de la charla la que contiene más elementos desorientadores para quienes le escuchaban desde una mentalidad poco cuestionada. En párrafos llenos de ardor lleva a cabo la crítica del «más grandioso de todos los esfuerzos humanos para adentrarse hasta lo divino»: la Iglesia. En ella ve una forma de plantear pretensiones frente a Dios. Juntamente con ella, la moral y la religión son objeto de sus denuncias, sobre las que tendremos ocasión de volver inmediatamente.

La última conferencia, «Cuestiones fundamentales de una ética cristiana»<sup>13</sup>, comienza fijando su propósito en un párrafo significativo. No se trata «de emprender el intento, que sería sencillamente desesperanzado, de situar normas y mandamientos cristianos de validez general en las cuestiones éticas de la actualidad, sino más bien de ver el peculiar movimiento de los problemas éticos actuales bajo la luz de las ideas fundamentales cristianas...». El rechazo de normas éticas generales es lo que da a esta tercera charla su mordiente y su juvenil radicalidad. Situándose explícitamente bajo el padrino de Nietzsche, Bonhoeffer identifica desenfadadamente al superhombre con el hombre liberado a que se refieren Pablo y Lutero: el que, estando más allá del bien y del mal, crea su propio mundo de valores y no tiene que buscar fuera de sí mismo la justificación de sus actos. A la luz de estos principios, Bonhoeffer vuelve su atención sobre tres grupos de problemas de resonancia ética: la guerra, la relación entre verdad y amor y la sexualidad. Las cuestiones eran de ardiente actualidad; las sugerencias ofrecidas por el joven orador, muy condicionadas por su mentalidad del momento. La evolución ulterior le habría de ayudar a distanciarse de algunas de ellas por una profundización y elaboración mejor de los motivos capitales de su teología.

### 3. *Epistolario*

Una relación exhaustiva del legado barcelonés de Bonhoeffer no puede pasar por alto un último grupo, reducido, de escritos. Se

<sup>12</sup> *Jesus Christus und vom Wesen des Christentums*. GS V 134-156.

<sup>13</sup> *Grundfragen einer christlichen Ethik*. GS V 156-180. Algunos fragmentos de la misma habían sido publicados anteriormente en GS III 48-58.

trata de algunas cartas, de las cuales una está dirigida a su compañero Helmut Rössler<sup>14</sup>, dos a su director de tesis Reinhold Seeberg<sup>15</sup> y una más, llena de gratos recuerdos del seminario de Historia Eclesiástica dirigido por el anciano profesor, a Adolf von Harnack<sup>16</sup>. A éstas habría que añadir los fragmentos insertos por Bethge en su biografía, y que esperan su próxima publicación íntegra en el tomo VI de los *Gesammelte Schriften*.

Las cartas no son especialmente relevantes desde un punto de vista teológico. Su interés es más bien biográfico, en cuanto que sirven de vehículo a la confidencia personal o completan y pormenorizan nuestro conocimiento del escenario en que se desarrollaba la vida y trabajos de Bonhoeffer en esta época; al mismo tiempo nos permiten una visión de esas actividades desde el interior de quien las protagonizaba.

## II.—LOS TEMAS

La precedente relación de los trabajos realizados por Bonhoeffer en su etapa barcelonesa ha podido ofrecernos ya una primera panorámica general de los temas tocados en ellos. Sin embargo, se hace necesaria una aproximación mayor a algunos de dichos temas, para considerarlos en sus pormenores de enfoque y aun formulación. Sólo así podemos obtener una imagen suficientemente precisa de las inquietudes teológicas específicas de aquella primera época, y estaremos al mismo tiempo en situación de constatar su presencia, desaparición o matización en períodos posteriores de la vida del teólogo alemán.

Una enumeración que pretendiera ser completa mostraría una abundancia de temas que sería más bien causa de desorientación. La escasa documentación textual que respalda a algunos de ellos —reducida en ocasiones a una frase o párrafo aislado— los hacen irrelevantes a la hora de establecer un cuadro de la primera teología de Bonhoeffer que ofrezca un mínimo de garantías científicas. Por ello preferimos limitarnos a estudiar más de cerca tres de esos puntos. Característica común a todos ellos es, por una parte, el disponer de una base textual relativamente considerable, y por otra, el tratarse de la aparición temprana de temas característicos de la teología bonhoefferiana.

<sup>14</sup> 7-8-1928, GS I 51-53.

<sup>15</sup> 20-7 y 10-10-1928, GS III 15-17.

<sup>16</sup> 13-7-1928, GS III 18.

### 1. *La reacción frente a la teología liberal*

La Facultad berlinesa, en que Dietrich Bonhoeffer cursa sus estudios entre 1924 y 1927, había conservado especialmente vivo el legado teológico de su fundador Friedrich D. Schleiermacher. La voz del gran patriarca continuaba percibiéndose a través de todas las modulaciones con que la habían pronunciado sus discípulos y continuadores a lo largo del siglo XIX. El joven teólogo pudo recibir todavía el magisterio directo de los últimos representantes de la teología liberal: Karl Holl, redescubridor de Lutero; Reinhold Seeberg, con su dogmática basada sobre el apriori religioso del hombre; Adolf von Harnack, encarnación del optimismo cultural-burgués de su época.

Desde el primer momento, sin embargo, otra corriente de signo bien distinto viene a perturbar la influencia hegemónica que aquellos reconocidos maestros pudieran haber ejercido en Bonhoeffer. A comienzos del curso 1924-1925, éste entra en contacto con la obra de Karl Barth. El estudiante queda pronto fascinado por ella. Siente hasta qué punto los vehementes alegatos del profesor suizo responden a sus más íntimas convicciones teológicas. Con sus discípulos sigue ávidamente las incidencias que se suceden en la agitada escena teológica de la época: son los años de «Zwischen den Zeiten», y todavía resuenan los ecos de la violenta discusión protagonizada por Barth y Harnack en las páginas de «Christliche Welt» en 1923. Desde entonces, para Bonhoeffer no hay duda: la línea iniciada por el autor de la *Römerbrief* será la suya; con todos los inevitables reparos críticos, sin dejarse absorber ciegamente por la ardiente vorágine que tiene su centro en el dogmático de Basilea, él será un barthiano<sup>17</sup>. En los postulados de la teología liberal verá sólo algo perteneciente al pasado, incapaz de recoger los anhelos del hombre moderno y de darles una respuesta satisfactoria, al mismo tiempo que expresión inadecuada de los datos de la revelación.

Bonhoeffer utilizó la ocasión que le deparaban sus homilías y conferencias barcelonesas para manifestar claramente su postura

---

<sup>17</sup> No podemos referir aquí en detalle los pormenores concretos de estas relaciones, con todos sus sugestivos aspectos biográficos y doctrinales. Véase, entre otros circunstanciados estudios sobre el particular, R. PRENTER, *Dietrich Bonhoeffer und Karl Barths Offenbarungspositivismus*, *Mündige Welt*, München 1960, III, 11-41. Una buena visión panorámica de los años que nos ocupan ofrece E. BETHGE, *o. cit.*, 103-120.



a este respecto. Sin ser nombrada directamente, la teología liberal es con frecuencia aludida en varios de sus postulados centrales, de los que Bonhoeffer se distancia resueltamente. En el «sentimiento absoluto de dependencia» de Schleiermacher, en el «apriori religioso» de Seeberg, ve toda una dimensión antropocéntrica que falsea la auténtica perspectiva de las relaciones entre Dios y el hombre. El peso no reside en realidad en el esfuerzo de éste, en el punto de partida no se halla su aspiración hacia lo sobrenatural, ni la elevación de su conciencia:

«Cristo habla sola y únicamente de la dirección de Dios a los hombres, no del camino humano hacia Dios, sino del camino de Dios hacia los hombres»<sup>18</sup>.

El joven vicario no se cansa de repetir esta idea que él considera fundamental para restablecer el recto orden de la relación Dios-hombres, trastornado a su juicio por anteriores concepciones teológicas:

«Nuestro camino hacia lo eterno es interrumpido, nos precipitamos en lo profundo... Pues otro camino se abre, el camino de Dios hacia los hombres, el camino de la revelación y la gracia, el camino de Jesucristo, el camino de la justificación por sola gracia. Mis caminos no son vuestros caminos, se nos dice ahora. No somos nosotros los que vamos a Dios, sino que Dios va a nosotros..., tal es el sentido del cristianismo»<sup>19</sup>.

En la diversidad radical entre estos dos caminos ve él la distancia que separa al cristianismo de la ética. Sus oyentes, en la medida en que le entendieran, quedarían, sin duda, sorprendidos ante estas vigorosas afirmaciones:

«En la última conferencia sonó una palabra que quizá no fuera del todo comprensible: que el cristianismo es en el fondo amoral, es decir, cristianismo y ética no son primordialmente magnitudes coincidentes, sino divergentes... ¿Y por qué? Porque el cristianismo habla del único camino de Dios a los hombres, partiendo del amor misericordioso de Dios hacia lo no-santo, pecador; mientras que la ética habla del camino del hombre hacia Dios, del encuentro del Dios santo con el hombre santo... Caminos del hombre hacia Dios hay innumerables, y por eso hay también innumerables éticas, pero sólo hay un camino de Dios hacia el hombre, y es el camino del amor en Cristo, el camino de la cruz»<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> *Jesus Christus...*, GS V 149.

<sup>19</sup> Homilía de 11-3-1928 sobre Rm 11,6. GS V 420. Cfr. *Jesus Christus...*, GS V 148, 152.

<sup>20</sup> *Grundfragen...*, GS V 160-161. Cfr. *Jesus Christus...*, GS V 152.

La última razón de este cambio de perspectiva aplicado a uno de los pilares básicos de la teología liberal reside en la trascendencia divina. Con una torrencialidad verdaderamente barthiana acumula cuantos conceptos pueden subrayar la lejanía inaccesible del Dios distinto, inaccesible para el pensar y querer humanos. Ningún lugar queda para la analogía, ninguna posibilidad se reconoce a la antigua búsqueda de Dios a partir de la contemplación de la conciencia humana: «Todo saber, toda pretensión moral ante Dios hiere los derechos de Dios a ser el único glorificado, atenta a su honra y majestad... Lo que el hombre sabe sobre Dios sigue siendo, en efecto, un saber humanamente limitado, relativo, antropomorfo; el deseo humano de creer sigue siendo justamente un querer humano que en último término se fija metas y motivos humanos...»<sup>21</sup>. En la aceptación de esta soberanía de Dios, en su alejamiento del mundo consiste la «esencia del cristianismo». ¿Es consciente Bonhoeffer de que está utilizando el título del famoso libro de A. von Harnack para referirse a contenidos diametralmente opuestos? Si el anciano profesor hubiera podido escuchar estas expresiones de su alumno preferido, se hubiera acentuado más aún la melancolía con que poco después le había de escribir sobre las amenazas que a su juicio gravitaban sobre la existencia teológica en aquella época de cambios y nuevas opiniones<sup>22</sup>.

No hubiera sido éste, con todo, el único punto de conflicto entre ambos teólogos. El axioma medular del pensamiento de Harnack es objeto de los resueltos ataques del vicario barcelonés. La obra de Harnack, de una imponente unicidad y consistencia interna, había girado en torno a la reconciliación entre cultura y fe cristiana. Para él es el evangelio el fundamento único de toda cultura moral<sup>23</sup>. Por el contrario, la crítica de Bonhoeffer se dirige explícitamente contra un maridaje que juzga insostenible. «El cristianismo no descansa sobre el optimismo de la cultura ni sobre la fe en el progreso». El optimismo cultural ha acarreado más bien funestas consecuencias al cristianismo, sobre todo favoreciendo «a su peor enemigo de siempre: el humanismo».

<sup>21</sup> *Jesus Christus...*, GS V 147-148, 149.

<sup>22</sup> Carta de 22-12-1929, GS III 20.

<sup>23</sup> Cfr. las palabras de Goethe, que Harnack hace programáticamente suyas: «Por mucho que la cultura del espíritu avance, por mucho que el espíritu humano se expanda, nunca sobrepujará la elevación y la cultura moral del cristianismo, tal como resplandece en los evangelios.» Cit. en A. von HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1929, 3.

«Es el espíritu que nosotros, hijos del siglo XIX y XX, hemos absorbido junto con la leche materna; encontró su más fuerte difusión después del Renacimiento e Ilustración, a través del período clásico de la poesía y filosofía alemana. Nació de la conciencia de un optimismo cultural, cree en lo divino en el hombre, en las ilimitadas posibilidades de evolución del espíritu humano y en un avance de la Historia hacia Dios...

Humanismo y mística, aparentemente los más bellos brotes de la religión cristiana, adorados hoy como los más altos ideales del espíritu humano, y con ello también frecuentemente como coronación de la idea cristiana, tienen que ser rechazados precisamente a partir de la idea cristiana como divinización de la creatura y ataque a la sola gloria de Dios»<sup>24</sup>.

Por eso la reducción cristológica habitual en Bonhoeffer coloca a la cultura allí donde también ella debe encontrar, a través del juicio y del perdón, las posibilidades de salvación: bajo la cruz de Cristo:

«En la cruz de Jesucristo no solamente es avergonzada nuestra vida religiosa y moral, en cuanto queda convicta de culpabilidad; sino que toda nuestra cultura es juzgada»<sup>25</sup>.

## 2. *La crítica de la religión*

En íntima conexión con algunos postulados representativos de la teología liberal está la crítica que Bonhoeffer hace de la religión. Al fin y al cabo, ésta es «la coronación de la obra cultural del hombre»<sup>26</sup>.

El interés de este capítulo es tanto mayor cuanto que nos permite adentrarnos en un aspecto de su teología temprana que adquirirá un desarrollo y una firmeza cada vez mayor con el paso de los años, hasta constituir el tema dominante en las cartas desde la prisión y contribuir a que, en definitiva, Bonhoeffer fuera ante

<sup>24</sup> *Jesus Christus...*, GS V 150, 152.

<sup>25</sup> Homilía de 8-4-1928 sobre 1Cor 15,17, GS V 426. Cfr. homilía de 11-3-1928 sobre Rm 11,6, GS V 420. No es posible pasar por alto hasta qué punto Bonhoeffer coincide con Fr. Gogarten en considerar a la cultura objeto de crítica y juicio; con la significativa diferencia, sin embargo, de que para éste (en su resonante conferencia de 1920) es la religión quien juzga a la cultura, mientras que para Bonhoeffer, como veremos a continuación, ambas magnitudes están por igual sometidas a juicio. Cfr. Fr. GOGARTEN, *Die Krisis unserer Kultur*, en J. MOLTMANN (Hrsg), *Anfänge der dialektischen Theologie*, München 1967, II, 101-121. E. Brunner, entre otros compañeros de ruta de aquellos años, se manifiesta en el mismo sentido.

<sup>26</sup> *Jesus Christus...*, GS V 150.

todo conocido dentro y más allá de las fronteras alemanas como el portaestandarte del «cristianismo arreligioso».

La raíz de donde proviene su crítica es la misma que le movió a condenar todos los esfuerzos del hombre por acercarse a Dios, para traspasar por propia iniciativa el espacio inconmensurable que lo separa de la trascendencia. La religión condensa y densifica antonomásicamente esas tentativas: «es al mismo tiempo el más grandioso y el más tenaz intento del hombre para alcanzar lo eterno a partir del miedo y del desasosiego de su corazón»<sup>27</sup>. Los sentimientos expresados por Agustín en su conocida frase se convierten así en el origen de una iniciativa del hombre, de la que lo menos que se puede decir es que es equívoca, que invierte de nuevo las situaciones tal como éstas deberían ser en una perspectiva puramente evangélica<sup>28</sup>. Equiparada a la ética y a la moral, la religión, en cuanto camino del hombre hacia Dios, es objeto del mismo juicio negativo que aquéllas; el camino se muestra inviable, «la religión no conduce a Dios»<sup>29</sup>. Más bien constituye un obstáculo en las relaciones entre Dios y el hombre, es «el más peligroso enemigo de la venida de Dios al hombre»<sup>30</sup>, porque al mantenerse de hecho y a pesar de las apariencias en una dimensión humana, remite al hombre constantemente a sí mismo, le mantiene en su pecado, «es un trozo de su carnalidad»<sup>31</sup>, afirma Bonhoeffer recogiendo una expresión de Lutero. El germen de «hybris» que late en la presunción religiosa, el orgullo de pretender disponer sobre Dios, de encontrar por sí mismo la forma de acceder a él, hacen de la religión y la moral «los mayores peligros para el reconocimiento de la gracia divina»<sup>32</sup>.

En la historia del pueblo escogido encuentra Bonhoeffer un claro ejemplo para ilustrar su tesis. La convicción de poseer a Dios, el carácter interesado, estrecho y nacionalista de la religión, la autoseguridad religiosa del pueblo, fueron funestos, y acarrearón la ruina de Israel. La lección de este pasado es manifiesta:

«La religión se vuelve inmediatamente contra el que abusa de ella, contra el que piensa disponer de ella como de una firme posesión

<sup>27</sup> Homilía de 11-3-1928 sobre Rm 11,6, GS V 419.

<sup>28</sup> Pero véase, dentro de esta misma etapa, dos utilizaciones de la cita agustiniana de contexto y orientación totalmente distintos: Homilías de 15-7-1928 sobre Sal 62,2 y de 3-2-1929 sobre Flp 4,7, GS V 438, 480.

<sup>29</sup> *Jesus Christus...*, GS V 148.

<sup>30</sup> *O. c.*, *ib.*

<sup>31</sup> *O. c.*, *ib.* Cfr. 154. Homilía de 11-3-1928 sobre Rm 11,6, GS V 421, 422.

<sup>32</sup> *O. c.*, *ib.* Homilía cit., *ib.*

personal o nacional, y cree poder descansar sobre esa posesión. La religión esconde en sí un aguijón de muerte para el que la profana... Profanar la religión quiere decir creer que se la posee. No es que nosotros poseamos a Dios; Dios es quien nos posee. No dispone el hombre de Dios; Dios dispone del hombre. Ser religioso quiere decir reconocer que uno no lo será jamás; tener a Dios significa ver que el hombre no le puede tener nunca»<sup>33</sup>.

Pero el malentendido respecto del papel de la religión no es menos rico en consecuencias negativas en la actualidad que lo fuera en tiempos pretéritos. La religión sigue siendo para el hombre del siglo XIX y XX un lugar de reposo<sup>34</sup>, el «cuarto de estar» a donde se retira durante un par de horas para proseguir luego su trabajo, esto es, para enfrentarse de nuevo con la vida «real» en todas sus dimensiones. Frente a la realidad de esta vida, la religión aparece como un adorno. Esto acentúa su carácter aleatorio, periférico, parcial<sup>35</sup>.

Peligrosamente, la figura de Cristo queda incorporada a esta concepción, y, en consecuencia, radicalmente falseada. Por el deseo de atribuirle un predicado que parece serle especialmente debido, se le excluye de hecho de la auténtica vida del espíritu. Pues Cristo no es un genio religioso, no viene a traer una nueva religión; su don no es la religión cristiana (que en cuanto tal no es sino una más junto a las demás religiones), sino el amor y la gracia de Dios, que culmina en la cruz. Ni su persona ni su doctrina son un complemento, «la golosina después del pan», sino que presentan una exigencia de totalidad, de absolutez, que no admite competencia alguna<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> *Not und Hoffnung...*, GS V 127-128.

<sup>34</sup> Sin embargo, nada tiene que ver la religión con la obtención de dicha. Véase sobre todo este tema la homilía de 9-9-1928 sobre 2 Cor 12,9, GS V 458-463, esp. 460.

<sup>35</sup> *Jesus Christus...*, GS V 135, 154. Con todas las innegables diferencias de acento, son patentes las coincidencias, a veces casi literales, con expresiones de las cartas desde la prisión. «El acto 'religioso' siempre tiene algo de parcial», «tiende a reservar un ámbito a la religión en el mundo». A E. Bethge, 18-7 y 8-6-1944. D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Barcelona, 1971, 213, 192. (RS). En la misma línea va su afán de «no hablar de Dios en los límites, sino en el centro», de que él «sea reconocido en medio de nuestra vida y no sólo en el límite de nuestras posibilidades». A E. Bethge, 30-4, y 29-5-1944, RS 163, 186.

<sup>36</sup> *Jesus Christus...*, GS V 135, 154. Compárese BONHOEFFER, *Sociología de la Iglesia. Sanctorum Communio*, Salamanca, 1969, 112-113, y las formulaciones posteriores: «Jesús no llama a una nueva religión, sino a la vida.» «Cristo toma al hombre en el centro de su vida», «reivindica para sí y para el reino de Dios toda la vida humana en todas sus manifestaciones.» «Cristo ya no es el objeto de la religión, sino algo por completo diferente, realmente

La conclusión a que llega Bonhoeffer es clara: «el mensaje cristiano es básicamente... arreligioso, por muy paradójicamente que esto suene»<sup>37</sup>. El punto de partida para las futuras sugerencias sobre la «interpretación no religiosa de los conceptos bíblicos» queda ya firmemente establecido en esta primera época de su reflexión teológica.

Aquí reside también la diferencia que distingue al cristianismo de todas las otras religiones que históricamente han entrado en competencia con él. En contraste con los intentos religiosos de buscar verdad, justificación, santidad, felicidad, el cristianismo remite a los hombres a la revelación divina, a su donación de gracia, en una palabra: al solo e incomparable acontecimiento que es Jesucristo y su cruz. Lo mismo que la cultura y que toda iniciativa humana en la búsqueda de lo trascendente, la religión queda sometida al juicio pronunciado desde esta cruz<sup>38</sup>.

### 3. *La afirmación del mundo*

Si Bonhoeffer ha sido conocido como profeta y portavoz de un «cristianismo arreligioso», lo ha sido asimismo como redescubridor de la «mundanidad del mundo» y respetador máximo de las «estructuras profanas» de lo creado.

Entre ambos aspectos de su pensamiento existe, sin duda, un nexo lógico. De aquí que también en esta primera época a la afirmación rotunda de la trascendencia divina, y a la consideración negativa de cuanto —moralidad, cultura o religión— parezca poner en peligro la imagen del «Dios distinto», acompañen con no menor vigor expresiones que subrayan el valor de lo terreno y exhortan al hombre a vivir, en plena conciencia de la legitimidad

---

el Señor del mundo.» A E. Bethge, 18-7, 30-7, 27-6 y 30-4-1944; RS 213, 201, 198, 161. Sobre el carácter «central» de la fe y de la «toma de posesión» de Dios en contraposición a la parcialidad de la actitud o del acto religioso, confróntese, además, RS 163, 186.

<sup>37</sup> *Jesus Christus...*, GS V 149. Aquí emplea Bonhoeffer el término «areligiös», que más tarde será sustituido por «religionslos». Respecto de la idea, en sus reflexiones de Tegel partirá de la hipótesis de que «la religión es sólo un ropaje del cristianismo» y, por tanto, «no es el acto religioso lo que hace que el cristiano lo sea»; «el cristiano no es un *homo religiosus*». A E. Bethge, 30-4, 18-7 y 21-7-1944, RS 161, 212, 214.

<sup>38</sup> Homilías de 11-3-1928 sobre Rm 11,6, GS V 420, 422; de 9-9-1929 sobre 2 Cor 12,9, GS V 458. La pregunta sobre la diferencia entre cristianismo y religiones queda respondida en RS también a la vista de la cruz, aunque en este caso el tema es tratado con acentos propios: A E. Bethge, 16-7-1944, RS 210.

cristiana de su postura, su vida en el mundo. Tales conceptos nacen preferentemente en un contexto ético, y encontrarán de hecho más tarde en la *Ética* su pleno desarrollo.

Un punto central dentro de este capítulo es constituido por el empleo que hace Bonhoeffer de la fábula de Anteo. De su predilección por la misma da pruebas el hecho de que la utilice tres veces, en distintos momentos de sus obras<sup>39</sup>. Sólo el contacto con su madre Tierra daba al mitológico gigante la fuerza que lo hacía invencible. Pero tan pronto como alguien conseguía alzarlo lo suficiente para que este contacto vital desapareciera, Anteo quedaba reducido a la impotencia. Bonhoeffer hace la aplicación al mundo de ideas que ahora le ocupan:

«El hombre que quiere abandonar la tierra, que quiere evadirse de la indigencia y menesterosidad del presente, pierde la fuerza que le mantiene todavía por medio de eternas y misteriosas fuerzas. La tierra sigue siendo nuestra madre, como Dios sigue siendo nuestro padre; y solamente quien permanece fiel a la madre se arrojará en los brazos del padre. Este es el «Cantar de los Cantares» del cristiano sobre la tierra y su indigencia»<sup>40</sup>.

Toda insistencia le parece poca a Bonhoeffer para recordar el aspecto positivo, que pide sea conscientemente aceptado y asumido, de nuestra condición terrena. Al mismo tiempo insinúa la base dogmática que esta situación tiene en una disposición divina:

«Dios quiere ver hombres, no espíritus, que evitan la tierra firme; Dios ha amado la tierra y nos ha hecho de tierra; ha hecho a la tierra madre nuestra, él, que es nuestro Padre. No hemos sido creados como ángeles, sino como hijos de la tierra, con culpa y apasionamiento, con fuerza y debilidad; pero somos hijos de la tierra amados por Dios, amados por Dios precisamente en nuestra debilidad, en nuestras pasiones, en nuestra culpa...; precisamente en nuestro agarrarnos a nuestra madre la tierra y a lo que ella nos ofrece, en la solidaridad con el género humano... nos quiere Dios»<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> *Grundfragen...*, GS V 179 (=GS III 57-58); homilía de 23-9-1928 sobre Rm 12,11c, GS V 467-468, y en uno de sus fragmentos dramáticos de 1943, GS III 494.

<sup>40</sup> *Grundfragen...*, GS V 179; GS III 58.

<sup>41</sup> Homilía cit., GS V 467. Habrá que esperar a obras posteriores para encontrar una fundamentación dogmática más plena y profunda. A través de la concreción terrena del Reino de Dios ardientemente postulada en *Dein Reich komme!* (GS III 270-285) y de la valoración cristológica de lo real que forma el núcleo de la *Ética*, el tema alcanza sus más altos niveles en las cartas de prisión: «La esperanza cristiana en la resurrección se diferencia de la esperanza cristológica por el hecho de que remite al hombre, de un modo totalmente nuevo y más tajante que en el Antiguo Testamento, a

Quizá nos sorprenda la resonancia nietzscheana de esa apasionada llamada a la terrenidad, que parece sugerir una excesiva dependencia de Bonhoeffer respecto del autor de *Así habló Zaratustra*<sup>43</sup>. Las coincidencias de tono son innegables:

«¡Sed siempre fieles a la tierra, hermanos míos, con todo el poder de vuestra virtud! ¡Que vuestro amor que da y vuestro conocimiento sirvan al sentido de la tierra!

No dejéis que vuestra virtud volando se aleje de las cosas terrestres y que bata las alas contra los muros eternos. Ha habido siempre, ¡ay!, tanta virtud perdida...

¡Volved a traer, como yo, a la tierra esa virtud perdida; sí; volvedla al cuerpo y a la vida, a fin de que dé un sentido a la vida, un sentido humano...!

En verdad va a ser la tierra todavía un lugar de curación. Y ya ahora se percibe un nuevo olor que la envuelve, un olor saludable, una nueva esperanza»<sup>43</sup>.

Lo que, más allá de las sintonías verbales y aun temáticas, marca una esencial diferencia entre ambas posturas, es la diversidad de motivaciones en la común afirmación de lo terreno. Nietzsche permanece en un cerrado inmanentismo, en un universo estático que se agota con la autocreación de valores y la preparación para el advenimiento del superhombre, «la magnífica bestia rubia que ronda con ansia de victoria y de botín...». En su perspectiva, no sólo no hay lugar para una apertura a horizontes trascendentales, sino que esa posibilidad queda explícitamente negada: es la tierra en sí misma, o en todo caso, por su orientación hacia el hombre superior, quien posee su propia finalidad<sup>44</sup>.

Por el contrario, Bonhoeffer, sin sacralizar el mundo, sin pri-

---

su vida en la tierra.» A. E. Bethge, 27-6-1944, RS 198. Estos son sólo algunos puntos de referencia dentro de una temática que por su abundante documentación y la riqueza de sus sugerencias exige un estudio aparte.

<sup>42</sup> Bonhoeffer conocía y admiraba de hecho la obra del solitario de Sils Maria, aunque creemos poder detectar un progresivo distanciamiento de él a lo largo de su vida. En la época que estudiamos se esforzaba todavía en poner de relieve los aspectos cristianos de las teorías nietzscheanas: Cfr. *Grundfragen...*, GS V 165 (=GS III 53). Una apreciación evolucionada se advierte en *Das Recht auf Selbstbehauptung* (1932) GS III 265 y *Ética*, Barcelona, 1968, 159; cfr. 180-181.

<sup>43</sup> Fr. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*. Obras completas, Buenos Aires, 1965, III 282-283.

<sup>44</sup> «Amo a los que no buscan detrás de las estrellas un pretexto para perecer u ofrecerse en sacrificio, pero sí a los que ofrendan a la tierra para que ésta pertenezca un día al superhombre... Amo a aquél que labora y descubre que trabaja para construir una morada al superhombre, y para preparar la tierra, los animales y las plantas a su venida, porque así es como quiere su propia perdición.» Fr. NIETZSCHE, *O. c.*, 246.



varle de su condición profunda y auténticamente mundana, ve en él y en la afirmación de sus estructuras una base, incluso una condición indispensable para acceder a otros niveles. El último texto citado nos lo ha sugerido con audaces imágenes. Sólo la fidelidad a la madre tierra posibilita el hallar el camino hacia los brazos del padre. En un lugar paralelo se explicita más su pensamiento:

«Sólo aquél que se coloca con ambos pies sobre la tierra, que es y permanece por completo hijo de la tierra, que no emprende desesperanzados intentos de fuga hacia alturas que le son inalcanzables, que se contenta con lo que tiene y se adhiere agradecido a ello, sólo ése posee la plena fuerza de su condición humana, *ése sirve al tiempo y con ello a la eternidad*»<sup>45</sup>.

El mundo aparece revestido de toda su complejidad, erizado de problemas éticos; a él pertenece esencialmente la contingencia, la menesterosidad e incomplección de todo lo creado. Sin embargo, el creyente no se evade de él, «permanece atado a la tierra, si es que quiere (acceder) a Dios»; asume sus paradojas, sus temores y toda la problematicidad de las decisiones éticas.

«Vivimos en un mundo sorprendente y queremos, con todo, ser cristianos. Entonces no sirve de nada la huída del mundo, sino sólo el adentrarse en plena consciencia en esta complicada realidad con la firme confianza de que Dios, si nosotros por otra parte permanecemos en él, nos quiere conducir a sí también a través de este mundo»<sup>46</sup>.

Por eso el cristiano permanece gozoso en el mundo, escuchando el paradójico principio: «si quieres lo eterno, agárrate a lo temporal; *si quieres a Dios, agárrate al tiempo*»<sup>47</sup>. Al hacerlo así, no obra como un pesimista resignado, puesto que para él, el mundo es «terreno de siembra de eternidad». En ese campo vive y actúa, sin angustia ni sobrecogimiento, fiel a la tarea a que se sabe invitado con la mirada puesta en lo que constituye su meta:

<sup>45</sup> Homilía cit., GS V 468 (Subr. nuestro). Cfr. *ib.* 463, 466. Ni siquiera el retiro y las apariencias monásticas de su seminario de jóvenes pastores en Finkenwalde supondrán una contradicción con estos principios. Tampoco en aquella pequeña comunidad se buscaba una huída del mundo, sino una profundización que permitiera insertarse en el mundo aportándole un nuevo enriquecimiento. Al solicitar en 1935 autorización para abrir aquella casa, escribe Bonhoeffer: «La meta no es un apartamiento conventual, sino la más íntima concentración para el servicio hacia fuera», GS II 449.

<sup>46</sup> *Grundfragen...*, GS V 175-176.

<sup>47</sup> Homilía cit., GS V 464 (Subr. del autor).

«Solamente a través de las profundidades de nuestra tierra, sólo a través de las tempestades de la conciencia humana se abre la mirada hacia la eternidad.

Sólo quien ha bebido alguna vez hasta las heces toda la seriedad y toda la profundidad e indignancia del reino del mundo, del reino de lo ético, sólo éste anhela salir de él, ése conoce sólo un deseo: ¡Que pase este mundo, venga tu Reino!»<sup>46</sup>.

### III.—CONCLUSION

El recorrido que acabamos de hacer a través de las manifestaciones de Dietrich Bonhoeffer durante su breve período de vicario en Barcelona nos ha puesto en contacto con algunos temas especialmente significativos dentro de su línea de pensamiento. La insistencia con que una y otra vez vuelve sobre ellos nos da la medida de la importancia que les atribuía en aquellos primeros años de su existencia teológica.

Estos temas no poseen, desde luego, una consistencia absoluta, que permita considerarlos adquisiciones definitivas dentro del contexto teológico bonhoefferiano. El paso de los años, las nuevas reflexiones, y sobre todo, la atención constante al reto presentado por la existencia en todas sus dimensiones, contribuirán a madurar lo que en 1928 son más que nada intentos del teólogo incipiente por aclarar su mundo de ideas, por estructurar y presentar a sus oyentes, no sin vehemencia juvenil, con el producto de años de estudio, algunas convicciones hondamente sentidas.

De este caudal teológico inicial, algunos puntos obtendrían más adelante un relieve menor; otros en cambio permanecerán como una constante a lo largo de toda su obra, y las matizaciones o desplazamientos de acento que reciban no deben hacernos olvidar que ya tempranamente contribuyeron a diseñar los rasgos del perfil teológico del joven Bonhoeffer.

Probablemente, el autor de las cartas de prisión sonreiría ante

---

<sup>46</sup> Homilía de 26-8-1928 sobre 1 Jn 2,17, GS V 457; *Grundfragen...*, GS V 179, 180. Tal es también la plegaria «de la comunidad de los hijos de la tierra, que no se aíslan..., sino que aguantan unidos en el medio, en la profundidad, en la cotidianidad y sometimiento del mundo, precisamente porque de manera maravillosa son fieles en esa existencia y dirigen imperturbables sus miradas a ese extraño lugar del mundo en que perciben asombrados el desmoronamiento de la maldición y el más profundo sí de Dios al mundo, en donde, para el que puede creer, algo se hace visible en medio del mundo moribundo, desgarrado y sediento: ¡la resurrección de Jesucristo!» *Dein Reich komme!* (1932) GS III 276.

algunos conceptos y expresiones de su producción barcelonesa; quizá al escribir *El precio de la gracia* le hubiera costado reconocer ideas suyas de sólo diez años atrás. Pero a través de unas y otras, es siempre el mismo Bonhoeffer quien aparece: y este Bonhoeffer se manifiesta, en 1928 como en 1944, como un resuelto mantenedor de la trascendencia divina, un apasionado denunciador de los equívocos religiosos y un ardiente propugnador de que el hombre asuma, creyente y valerosamente, como lo haría él mismo hasta sus últimas consecuencias, su tarea en la tierra.

Universidad Comillas, Madrid

JOSÉ J. ALEMANY, S.J.