alonSofia.com

UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS - MADRID
FACULTAD DE TEOLOGIA

HONESTIDAD INTELECTUAL Y COMPROMISO POLÍTICO DE DIETRICH BONHOEFFER

Tesis doctoral
AUTOR: **Bernardo Alonso Alonso**
DIRECTOR: Prof. Dr. D. José Joaquín Alemany
Madrid, 1990

Jesús y Eufemia

C O N T E N I D O

Presentación
PARTE INTRODUCTORIA
I. Introducción metodológica
A. Medios técnicos
B. Presentación gráfica
C. Criterios interpretativos
II. Introducción argumental
A. La unidad del tema
B. Las secciones de cada parte
III. Introducción temática
A. Concepto de sinceridad
B. Actualidad y motivación del tema
C. Tratamiento del tema de la sinceridad
D. La Iglesia ante la sinceridad
E. Dietrich Bonhoeffer como referencia de sinceridad
F. Actualidad y relevancia de Dietrich Bonhoeffer
PARTE PRIMERA: DIETRICH BONHOEFFER
I. La persona
A. La familia "Bonhoeffer"
1. Ascendientes
2. En familia
B. La personalidad de Dietrich Bonhoeffer
1. Rasgos de carácter
2. Aficiones
3. Sentimiento de la vida
C. La relación interpersonal
1. Las amistades confidenciales
2. La amistad sincera
II. Vida y escritos
A. Periodo de formación
1. Tubinga
2. Oh felix Roma!
3. Berlín, 1924-1927
4. Barcelona, los hombres tal como son
5. Berlín, 1929-30
6. Un curso en América, 1930-1931
B. Profesor y pastor
1. Berlín, 1931-33

2. Londres
3. El Seminario de Finkenwalde
C. Durante la guerra
1. América, ida y vuelta, 1939
2. Los años de la conspiración
D. Prisionero en Tegel
1. Circunstancia
2. La situación en la cárcel
3. Actividad y escritos
PARTE SEGUNDA: DINAMICA TEOLOGICA Y REALIDAD CONCRETA
I. Honestidad intelectual del cristiano: La teología
A. Condiciones de la teología
1. Teología inauténtica
2. La teología auténtica
B. Componentes de la teología
1. Portadores de la teología
2. Reguladores lógicos y éticos
C. Reflexiones al tema de la teología
II. El análisis de la situación real
A. La situación concreta actual
1. Coordenadas de los concreto
2. Dinámica temporal
3. Reflexiones sobre la situación concreta actual
B. Valoración de la realidad histórica y social
1. Valoración temática
2. Valoración de la coyuntura
PARTE TERCERA: EL COMPROMISO
I. Compromiso activo
A. La lucha eclesial
1. Lucha contra la Iglesia
2. Lucha por la Iglesia
B. Política
1. Frente a la maldad del Estado
2. Dialéctica Estado e Iglesia
3. Las dos opciones
C. Hacia el compromiso
1. La Iglesia en política concreta
2. Compromiso de lucha constante
3. Con la propia vida

II. Compromiso intelectual del cristiano D.Bonhoeffer
A. Objetivo Sinceridad
1. Los términos de lenguaje
2. El incentivo de la honestidad intelectual
3. El secreto de Dietrich Bonhoeffer
B. Sinceridad última
1. El tema teológico de Dietrich Bonhoeffer
2. El tema teológico en Tegel
3. La sinceridad definitiva

INDICES
I. Indice temático
II. Indice bibliográfico
III. Indice general

Índice completo al final, y vista panel de navegación.
Las notas a final de texto se reinician en cada una de las partes.

PRESENTACIÓN

Contribuir a la sincera configuración de la teología, a una realización de la vida cristiana comprometida personal y comunitariamente, es el propósito de este trabajo.

El objetivo concreto de la tesis es hacer patente la convicción de que las reflexiones teológicas de Dietrich Bonhoeffer en la cárcel de Berlín-Tegel en 1944 son la culminación de una voluntad de honradez integral, testimoniada a lo largo de su vida[1].

La elección como objeto para este estudio de la persona concreta y del tema específico, se debe a la impresión suscitada por las cartas que Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) escribió desde la cárcel[2], leídas por el autor del presente trabajo en el curso de teología sobre "Dios uno y trino" impartido en 1970 por el profesor D. Angel Fernández en el "Centro Superior de Estudios Eclesiásticos de Salamanca", filial de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma.

A este primer contacto siguió, tras algunas lecturas, el trabajo de Bachillerato en Teología presentado en 1973 en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, Centro de Estudios "San Esteban", bajo el título de "Las variaciones del tema de la religión en Dietrich Bonhoeffer", guiado por el profesor del curso sobre "Teología Protestante" D. Luis Lago Alba.

Los dos años siguientes en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, concluyeron con la presentación en 1975 del trabajo de Licenciatura: "La situación de Dietrich Bonhoeffer en Tegel. Para una valoración de 'Resistencia y Sumisión'", guiado por el profesor D. José Ramón García-Murga.

La preparación específica del trabajo prescrito por la Universidad Pontificia Comillas para la obtención del doctorado en Teología se inició con seis cursos, tres de ellos realizados como labor de investigación en colaboración con el profesor D. José Joaquín Alemany, que tuvo a bien asumir la dirección de la tesis doctoral.

Como proyecto inicial en la inscripción de la tesis se propuso:

"Investigar el proceso lógico y vital que lleva a Dietrich Bonhoeffer a los planteamientos teológicos de las cartas escritas en la cárcel de Tegel-Berlín, particularmente desde el punto de la radicalidad del compromiso y de la honestidad intelectual".

Y como enunciado provisional:

El planteamiento teológico de Bonhoeffer en Tegel revela un punto culminante del proceso permanente hacia la honestidad absoluta en la realización y comprensión de la fe.

La elaboración del trabajo comenzó con la colaboración en el catálogo de la Exposición Bibliográfica Conmemorativa (9 al 19 de abril de 1975): "Dietrich Bonhoeffer en su contexto teológico", promovida en Madrid por el profesor D.José Joaquín Alemany con ocasión del XXX aniversario de la muerte de Bonhoeffer.

Esta colaboración proporcionó un conocimiento de los comentarios teológicos surgidos hasta entonces sobre los escritos de Bonhoeffer y especialmente del contexto de la

teología protestante alemana. La constitución por parte de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, de un departamento especializado en el tema de Bonhoeffer y la Teología Protestante, facilitó la primera exploración amplia de la materia de la tesis.

Continuó esta fase de estudio del campo teológico en el que surge la figura y el pensamiento de Bonhoeffer, y la compilación de materiales, con la asistencia en condición de "Gasthörer" a la "Philosophisch - theologische Hochschule der Salesianer Don Boscos" de Benediktbeuern/Obb., Alemania, y la consulta en la "Bayerische Staatsbibliothek, München".

Es el tiempo de la primera lectura completa y análisis detenido sobre la edición alemana de los escritos de Bonhoeffer en trece volúmenes, publicados hasta 1975.

No sólo en virtud de la racionalidad metodológica del empeño, sino sobre todo como opción por una labor verdaderamente directa y personal, se delimitó, además del tema, el campo concreto de investigación material: todos y sólo los escritos de Bonhoeffer con la exhaustividad posible y con la exclusividad permisible.

El valor de haber decidido realizar una labor de traducción propia sobre la edición de los textos en alemán, y en algún caso en inglés o en francés, es de esperar que no desvirtúe su autenticidad. Este mismo criterio se ha seguido para la traducción de las citas de la Biblia. Bonhoeffer empleaba normalmente la Biblia de Lutero. Para no alterar el razonamiento se ha intentado alcanzar el sentido que daba Bonhoeffer y que, como consta expresamente en algunos lugares, difiere, aunque sólo sea en matices, de cualquier otra traducción española reconocida.

La lectura de todos los escritos enfocada ya con la intención de discernir los resortes que mueven el mecanismo intelectual, la actividad y las vivencias de Bonhoeffer, fue proporcionando una serie de conceptos clave que una vez seleccionados y ordenados fueron configurando el plan de conjunto y los primeros esquemas.

Así se aborda una primera redacción. El proceso, llevado sistemáticamente, valorando cada cita en su contexto de situación y de tiempo, poniendo cada afirmación de Bonhoeffer en relación con todas las demás dentro de cada tema, es largo, en parte también debido a la labor de traducción y a la abundancia de textos.

Las sucesivas e ineludibles encomiendas del autor de este trabajo, primero como profesor en el "Centro Salesiano de Estudios Eclesiásticos Martí-Codolar" de Barcelona y actualmente del "Centro Salesiano de Estudios Teológicos" de Madrid, ambos Filial de la "Universidad Pontificia Salesiana de Roma", y la no menos comprometida de catequista y profesor de religión, si bien han alargado el tiempo de ejecución del trabajo, deben haber favorecido la maduración y la profundización. El contacto permanente con los expertos en el tema de la interpretación de Bonhoeffer ha mantenido viva la elaboración durante este período.

Además de la inestimable constante aportación del director de la tesis Dr. D. José Joaquín Alemany, fue notablemente orientadora la participación en la "Third International Bonhoeffer Conference" celebrada en St. Edmund Hall, Oxford University en 1980, impulsada por "The International Bonhoeffer Society for Archive and Research" con sede en Lynchburg, U.S.A. integrante del "Internationales Bonhoeffer Komitee" que tiene en Düsseldorf la sección alemana, y que ha promocionado los sucesivos congresos sobre la persona y la obra de Bonhoeffer.

Especialmente significativos han sido los alentadores encuentros en 1985 con el profesor Dr. Ernst Feil, animador y focalizador de gran parte de la actividad en torno a la interpretación de Bonhoeffer en el ámbito de lengua alemana, y por quien tuve acceso, amablemente concedido por la Chr.Kaiser Verlag-München, al archivo bibliográfico acumulado sobre Bonhoeffer con vistas a la publicación de la "Internationale Bonhoeffer Bibliographie".

De capital importancia fue la consulta en el Bundesarchiv - Koblenz en 1986 de todo el material microfilmado de los textos originales y manuscritos de Bonhoeffer, facilitada por el elenco de D. Meyer, "Nachlass Bonhoeffer"[7]. En él pude examinar y analizar pasajes esenciales para el propósito central de la tesis.

De extraordinaria importancia considero los tres breves contactos personales con el Prof. Dr. Eberhard Bethge, primero por su aliento al exponerle en 1975 mi propósito de hacer patente con una tesis doctoral la honestidad intelectual y el compromiso radical de Bonhoeffer. En una segunda ocasión, en 1980, al atender amablemente la solicitud de algunas explicitaciones puntuales que sólo él podía ofrecer. Y ya en 1986 su consentimiento para acceder a la consulta del Legado Bonhoeffer.

De la mayor sinceridad posible quisiera hacer ejercicio al expresar encarecidamente mí agradeciendo a tantas personas que con su colaboración y su aliento han hecho posible esta labor.

La presento como modesta aportación a la comprensión y a la vivencia auténtica del EVANGELIO DE JESUCRISTO.

Bernardo Alonso Alonso S.d.B.

Madrid 1990.

SIGLAS DE LAS OBRAS CON LOS ESCRITOS DE DIETRICH BONHOEFFER

WE "Widerstand und Ergebung", Chr. Kaiser Verlag, München, 1970.

SC" Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche", Chr. Kaiser Verlag, München, 19694, (1930).

AS Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie", Chr. Kaiser Verlag, München, 19643, (Gütersloh, 1931).

SF "Schöpfung und Fall"."Versuchung", Chr. Kaiser Verlag, München, 1968.

N "Nachfolge", Chr. Kaiser Verlag, München, 197611 (1937).

GL "Gemeinsames Leben", Chr. Kaiser Verlag, München, 197314 (1939).

E "Ethik", Chr. Kaiser Verlag, München, 19758 (1949).

F "Fragmente aus Tegel", Chr. Kaiser Verlag, München, 1978.

I GESAMMELTE SCHRIFTEN. Erster Band. "Ökumene: Briefe, Aufsätze, Dokumente. 1928 bis 1942", Chr. Kaiser Verlag, München, 19652 (1958).

II GESAMMELTE SCHRIFTEN. Zweiter Band. "Kirchenkampf und Finkenwalde: Resolutionen, Aufsätze, Rundbriefe. 1933 bis 1943". Chr. Kaiser Verlag, München 19652 (1959).

III GESAMMELTE SCHRIFTEN. Dritter Band. "Theologie-Gemeinde: Vorlesungen, Briefe, Gespräche". 1927 bis 1944", Chr. Kaiser Verlag, München 19662 (1960).

IV GESAMMELTE SCHRIFTEN. Vierter Band. "Auslegungen-Predigten. 1931 bis 1944", Chr. Kaiser Verlag, München 19753 (1961).

V GESAMMELTE SCHRIFTEN. Fünfter Band. "Seminare-Vorlesungen, Predigten 1924 bis 1941", Chr. Kaiser Verlag, München, 1972.

VI GESAMMELTE SCHRIFTEN. Sechster Band. "Tagebücher, Briefe, Dokumente. 1923 bis 1945", Chr. Kaiser Verlag, München, 1974.

SK "Schweizer Korrespondenz 1941 - 1942", Chr. Kaiser Verlag, München, 1982.

DBW "Dietrich Bonhoeffer Werke", Chr. Kaiser Verlag, München, 1986[8].

EB Bethge, Eberhard, "Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie", Chr. Kaiser Verlag, München, 19835.

MW I-V "Die Mündige Welt", Chr. Kaiser Verlag, München, 1955-1969.

PARTE INTRODUCTORIA

I. INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA

La concentración del estudio de la sinceridad exclusivamente en la persona y los escritos de Dietrich Bonhoeffer hace oportuna una presentación del tema en general y de sus implicaciones en los distintos campos del conocimiento y de la vida. El pensamiento y la acción de Bonhoeffer no son un meteorito en la historia de la Iglesia o de la cultura alemana. Más bien se sitúan en un carrefour ideológico cuyas avenidas afluyen de muy lejos y se abren a horizontes insospechados; es un punto de incandescencia que concentra y expande un densísimo haz, de amplia proyección.

Al explorar el paisaje intelectual donde surge la pregunta de Bonhoeffer, hacemos un recorrido por los terrenos donde aparece el concepto de la honestidad intelectual y comprometida. Con ello cumplimos dos objetivos: presentar el marco general desde donde interpretar a Bonhoeffer, y presentar al mismo tiempo las conclusiones, las aplicaciones de la propuesta de Bonhoeffer a los diversos ámbitos de la teología, de la vida personal, eclesial o social.

Ofrecida como presentación, trata de extender el mapa de campo para señalar los enclaves concretos de la investigación sobre la vida y el pensamiento de Bonhoeffer, a cuya descripción pormenorizada se dedica el cuerpo del trabajo, dividido en tres partes. En la introducción describimos el amplio panorama del tema general de la honestidad intelectual y la honradez, la veracidad y el compromiso.

Leída posteriormente, esta parte introductoria es como la conclusión y aplicación del tema presentado en Bonhoeffer. Es una una aportación, que no intenta en modo alguno ser exhaustiva, sino que está hecha a modo de apuntes o grandes rasgos, a veces comprometidos, de lo reflexionado en Bonhoeffer. Algo así como una valoración del tema de la sinceridad comprometida, desde la perspectiva de Bonhoeffer.

En cada punto de la exposición que constituye el cuerpo de la tesis, está implícita la pregunta: "¿Cómo este pensamiento, esta coyuntura, esta iniciativa, esta decisión determinada de Bonhoeffer, se enmarca entre los aspectos señalados en la descripción general de la sinceridad y veracidad que se hace en la introducción? ¿De cuáles procede, con cuáles coincide, frente a cuáles incide, y en qué sentido?. Las respuestas se deberán dar puntualmente ofreciendo interpretaciones específicas. Pero ni el volumen del trabajo permite esa confrontación detallada, ni el alcance personal del que lo realiza puede pretenderlo. Nosotros nos conformamos con presentar los elementos estructurados del pensamiento y la vida de Bonhoeffer para acceder a una interpretación general adecuada. Hasta ahí hemos llegado y nos aventuramos a algo más sólo en contadas ocasiones. Por eso, el trabajo, más que investigación terminada, realización concluida, es la presentación de un objetivo, un propósito, un reto, un proyecto. Es como la iniciación de una tarea, el planteamiento de una cuestión permanente, de un problema esencialmente abierto. Tan

concentrado que no abarca más que un aspecto de Bonhoeffer, y tan amplio, que implica toda la teología y la vida cristiana.

Esta parte introductoria consta de una introducción argumental, que presenta el entramado intencional, el guión que sostiene el esquema de trabajo, y conduce el razonamiento general, y, finalmente, sirviéndonos de autores significados, una introducción temática que presenta el tema en los distintos ámbitos de la vida, especialmente en la teología.

II. INTRODUCCION ARGUMENTAL

Procedemos a la presentación del argumento concreto de nuestro trabajo describiendo primeramente la estructura esencial que lo sostiene, y la trabazón que va ligando el desarrollo en cada una de las partes. El objetivo que da unidad a todo es el tema: la honradez integral que Dietrich Bonhoeffer postula en las reflexiones teológicas escritas en la cárcel.

En cuatro partes dividimos la investigación. En la Parte Introductoria se ha presentado el contexto del tema, la Parte Primera se refiere al autor, la Parte Segunda al análisis de la realidad, y la Parte Tercera a la actuación concreta. Entorno, agente, dato, suceso.

LAS CUATRO PARTES DEL TRABAJO

1. En la Parte introductoria situamos el tema de la autenticidad en el horizonte general del pensamiento, junto con las motivaciones, la actualidad y la incidencia que tiene especialmente en los problemas teológicos y eclesiales.

2. En la Parte Primera describimos en una primera sección la persona, el ámbito familiar y la personalidad de Bonhoeffer, y en una segunda sección el desarrollo de su actividad y sus escritos, procurando destacar los rasgos que denotan una especial sensibilidad e interés por la veracidad.

3. En la Parte Segunda desarrollamos en dos secciones la presentación del dato intelectual, la teología, y del dato histórico-social, la realidad concreta.

4. En la Parte Tercera se presenta el doble compromiso intelectual y activo, conclusión de cada una de las dos partes anteriores: en una primera sección, como resultado de toda su vida, la lucha eclesial y política que termina en la conspiración, y en una segunda sección, como resultado de sus escritos, el compromiso de honestidad intelectual en las cosas de la fe, que lleva a las reflexiones teológicas de Tegel.

LAS SECCIONES DE CADA PARTE

LA INTRODUCTORIA: LA SINCERIDAD

Hemos presentado en primer lugar las cuestiones de método e interpretación. Siendo tan concentrado el estudio sobre la persona y la obra de Bonhoeffer, se hacía necesario encuadrar globalmente el concepto de la sinceridad, la actualidad del tema y la problemática en que surge, especialmente en el ámbito de la teología y vida de la Iglesia.

LA PARTE PRIMERA: PERSONA

Dentro de la PRIMERA SECCION, en tres títulos hacemos una breve descripción de los rasgos familiares de los Bonhoeffer, de las características propias de la personalidad de Dietrich, y de las relaciones personales más significativas que entabló.

Dentro de la SEGUNDA SECCION, en cuatro títulos hemos dividido la descripción biográfica.

Primero, la época de formación: los años de estudio en Tubinga y Berlín, la estancia en Roma, el año de ejercicio pastoral en Barcelona, el curso en Nueva York, y el final de sus estudios en Berlín con la publicación de la disertación sobre "Sanctorum communio" y del trabajo de habilitación sobre "Acto y ser".

Segundo, la misión en Berlín como pastor, teólogo, ecumenista y luchador eclesial; las encomiendas de Londres en la predicación, el ecumenismo y la lucha por la Iglesia; el encargo de director del Seminario de Finkenwalde y los escritos de este tiempo, como son cartas, sermones, conferencias, cursos, artículos y obras: "Seguimiento" y "Vida comunitaria".

Tercero, tras la breve ida a América, el período de la guerra en los seminarios clandestinos, en la labor teológica, especialmente los apuntes de la "Etica", y en las misiones conspirativas.

Cuarto, el tiempo de cárcel: la situación concreta de prisionero y las reflexiones teológicas finales.

LA PARTE SEGUNDA

LA PRIMERA SECCION sobre la honestidad intelectual del cristiano, la teología, la dividimos en dos títulos.

En el primer título sobre las condiciones y requisitos de la teología presentamos un capítulo sobre la teología inauténtica para Bonhoeffer: teología no es estudio acerca del hombre, elaborado por el hombre, dirigido para ensalzamiento del hombre, y otro capítulo sobre la teología auténtica como expresión posible de la Revelación, con características definidas.

En el segundo título desentrañamos las categorías teológicas, que si bien salen de la lectura directa de los escritos de Bonhoeffer, están calcadas de los tópicos de la metodología teológica: en un primer capítulo los portadores de la materia teológica como son la Palabra, la Biblia, la Predicación, la Tradición, en un segundo capítulo los reguladores teológicos como son por una parte la ley, obediencia y libertad y por otra la fe, razón y tentación.

LA SEGUNDA SECCION sobre el análisis de la situación real la dividimos en otros dos títulos.

En el primer título sobre la situación concreta y actual del hombre estudiamos, siguiendo siempre las indicaciones de Bonhoeffer, en un primer capítulo las coordenadas de lo concreto y en un segundo capítulo la dinámica histórico-temporal del pasado, el presente, lo nuevo y lo último.

En el segundo título sobre la valoración que hace Bonhoeffer de la realidad histórico-social presentamos en un primer capítulo la valoración temática de la realidad del mundo en proceso de autonomía y secularización, y en un segundo capítulo la valoración coyuntural de la situación presente crucial y crítica en la que se encuentra el cristianismo.

Resaltamos en estos análisis que hace Bonhoeffer las características de encarnación en la situación histórica concreta, de lucidez de análisis y de enfrentamiento sincero.

LA PARTE TERCERA

LA PRIMERA SECCION sobre el compromiso activo muestra un aspecto de la consecuencia honesta de la personalidad y del análisis de la realidad que hace Bonhoeffer. Se desenvuelve primeramente en el ámbito de la lucha eclesial contra toda simulación, humillación y opresión en favor de una Iglesia auténtica, y en segundo lugar en el ámbito de la lucha política hasta la conspiración con la entrega total de la propia vida. Constituyen el doble e inseparable compromiso de la acción, el eclesial y el político.

LA SEGUNDA SECCION sobre el compromiso intelectual teológico destaca en primer lugar la opción prioritaria de Bonhoeffer por atenerse a la sinceridad, honradez, rectitud, claridad, apertura, veracidad, en las cosas de la fe, empeñado en la búsqueda de lo real con un impulso propio que le animaba desde siempre y que nunca llegó a expresar fehacientemente. En segundo lugar, presentamos la punta de flecha de nuestra argumentación: las reflexiones teológicas de la cárcel son la eclosión, apenas iniciada, de la sinceridad definitiva del cristiano Dietrich Bonhoeffer. Son el legado testimonial, convertido en un reto para la honestidad integral de la vida y de la teología de los cristianos.

III. INTRODUCCION TEMATICA

A. EL CONCEPTO DE SINCERIDAD

1. TEMA DE LA TESIS

a. Enunciado

Alguna frase textual de Bonhoeffer es el título más adecuado. Indagaremos qué alcance tiene su invocación a la honradez en algunas de las reflexiones al final de su vida, como cuando insta al compromiso de "preguntarse y constatar con toda honradez en qué cree uno mismo de verdad" (WE 415), cuando invita a reconocer: "Dios nos manda mirar la realidad tal como es y hacer una decisión honesta y definitiva" (IV, 179), a "afrontar veraz y honradamente la realidad" (F, 154), a "mirar sencillamente la realidad del mundo de modo abierto y libre" (E, 73).

Nuestro empeño consiste en descubrir el origen de ese planteamiento ante la fe en Dios, ante la realidad, ante la acción[10]: qué implica, qué se requiere, qué supone, qué significa esa propuesta de "preguntarse", de "mirar", de "afrontar" el mundo y la fe.

Adelantamos la respuesta. Hay una actitud esencial a la base de esas propuestas. Es lo que llamamos la honestidad personal de Bonhoeffer a lo largo de su vida y en especial en las reflexiones de la cárcel. "Honestidad personal" que comprende "la honestidad intelectual y el compromiso activo del cristiano Bonhoeffer", "la honradez y sinceridad del cristiano Bonhoeffer", "la veracidad del cristiano Bonhoeffer", "la veracidad del cristiano", "la veracidad"[11].

Así pues, estudiamos sólo la parte más concreta y reducida, no como modelo absoluto, sino como aplicación ejemplar. Tampoco lo tomamos como la clave exclusiva de interpretación de Bonhoeffer, sino como uno de sus componentes más significados, como una actitud fundamental en su vida. No ofrecemos a Bonhoeffer como ideal de veracidad. No definimos la veracidad por el comportamiento de Bonhoeffer. Ni definimos a Bonhoeffer por un concepto de veracidad establecido de antemano.

El primer término, "Bonhoeffer", aunque inabarcable en su personalidad y sus escritos, está ya determinado, dispuesto al análisis y es el objeto de las tres partes del trabajo; el segundo término que es el que vamos a explorar en esta introducción, no está definido ni verbalmente. Por eso presentaremos a continuación el abanico semántico del concepto veracidad, sinceridad, honradez, honestidad.

Desde ahí enunciaremos el objetivo último: La veracidad integral. Vivir la realidad desde el compromiso y la libertad, desde la responsabilidad radical. Aplicado a la vida personal y comunitaria del cristiano.

b. Enfoque

El planteamiento está orientado desciplinarmente desde la problemática de la Teología Fundamental.

Muchos temas de la teología están implicados por el concepto de veracidad integral. Pero es quizá desde la Teología Fundamental desde donde se puede entender en el sentido que buscamos y se puede estudiar conjuntamente, dado el carácter abarcador de este tratado que según K.Rahner busca una "justificación de la fe cristiana con honradez intelectual"[12], "conducir a un 'sí' intelectualmente honrado a la fe cristiana" [13] responder a la pregunta: "¿Qué es un cristiano, y por qué este ser cristiano puede realizarse hoy con honradez intelectual?"[14].

La Teología Fundamental trata de exponer los condicionantes que posibilitan la Teología[15], como expresión que origina, sostiene y recrea el ser cristiano, y que incluye el estar dispuesto a aclarar(se) la pretensión cristiana de la fe en Dios, de vivir y hablar de Dios, dar fe de la razón de vivir en cristiano[16].

c. El autor elegido: Dietrich Bonhoeffer

Podía haber sido otro. U otros muchos conjuntamente. Abundan en la teología católica y española personajes, obras, corrientes de pensamiento, muy significados por la sinceridad comprometida. Y en el ámbito no cristiano. Podía haber sido también el campo de estudio la sinceridad en algún sector de la teología, si no en general de toda la estructura teológica.

Una pensamiento de Miguel de Unamuno, que siempre estuvo como otra posible opción, junto con Ortega, y Gasset, X. Zubiri, o K. Rahner, justifica la concentración del estudio en un individuo:

"Y es que creo que un hombre es una idea concreta y absoluta, un pequeño universo cerrado que se basta a sí mismo y que el hombre que llegase a comprender a otro sabría toda la historia que hay que saber"[17].

Antes de conocer esta cita me había ya aprestado a indagar el universo de la fe cristiana en el microcosmos de la fe del cristiano Bonhoeffer.

La vía de acceso al autor y su tema fue directamente alguna expresión de "Resistencia y sumisión"[18], leída en 1970, que a partir de 1963 se había constituido en "símbolo de discusión franca y abierta" en la teología y en la sociedad[19].

Aún reconociendo lo aleatorio de la coyuntura concreta, fue una simpatía-compasión, lo que me llevó a los escritos y a la persona de Bonhoeffer. De ahí partió la investigación personal sobre toda su obra leída luego, en 1975, dentro del contexto de los estudios de Licenciatura en Teología Sistemática.

Consciente de que buscaba algo siempre vigente, siempre necesario, inicié el tema ajeno al impacto Bonhoeffer en Europa y América en los años sesenta. A.Richardson comenta la recensión de H.Gollwitzer en junio de 1964 en "Der Spiegel" sobre la presentación que del libro de J.A.T. Robinson hizo el editor del "Observer" (Londres, el 17.3.63), como provocadora del sensacionalismo del tema[20]. Esa verdadera convulsión teológica, mitigada, alcanzaría a España en los años setenta[21]. La "Bibliografía hispánica de Bonhoeffer"[22], revela que el tema "Bonhoeffer" había sido introducido antes de la edición española de "Resistencia y Sumisión" [23], el año 1966 con los estudios de "Concilium 16", M.Gesteira, P.Aldaz, y el año 1967 con los comentarios de A.Alvarez Bolado en Actualidad Bíblica 4, y la "Antología de teólogos contemporáneos" de editorial Kairós[24]. Algunas obras de Bonhoeffer como "Vida en comunidad"[25], "El precio de la gracia"[26], "Sociología de la Iglesia"[27,] y la "Etica"[28], habían sido publicadas en español antes que "Resistencia y Sumisión"[29.]

En la teología española se recibió a Bonhoeffer con fervor y reticencia. Fernando Sebastián, que habla en 1975 de "repercusiones variadas y discutibles" de los pensamientos de Bonhoeffer, dice que no les guía una "preocupación teológica, sino sociológica y pastoral", pero a él mismo le suscitan una pregunta netamente teológica: "¿Qué tenemos que hacer ante la disolución histórica y cultural de este presupuesto religioso?"[30].

Después de iniciado el tema hace tanto tiempo, debo concluir ya, ajeno ahora a la relegación del nombre de Bonhoeffer, envuelto aún en el halo misterioso de la veneración y del recelo. Quizá se pueda aplicar aunque sólo sea como consuelo, otro pensamiento de Unamuno:

"Sucede muy comúnmente que cuando no se pronuncia ya el nombre de un escritor es cuando más influye en su pueblo desparramado y enfusado su espíritu en los espíritus de los que le leyeron"[31].

DESIGNACION DEL TEMA EN GENERAL

En cristiano la veracidad definitiva es la "fe": la energía del amor que hace la verdad[32]. Hombre veraz intelectual y vitalmente es "un hombre de fe". Pero no estudiamos el concepto de "fe", sino la veracidad, la sinceridad, la autenticidad en la fe de Bonhoeffer. Y nos disponemos a encuadrar primeramente la serie de vocablos que contribuyen cada uno con sus connotaciones peculiares a definir el concepto central de nuestro tema.

d. Delimitación del concepto

1). Los términos del lenguaje

Entre los términos "veracidad", "sinceridad", "rectitud", "honradez", "probidad", "honestidad", "autenticidad", la Real Academia Española indica una gran red entre las

acepciones, que implican la persona y la comunidad, la realidad y el conocimiento, la expresión y la acción, la prudencia y el riesgo, la simplicidad y la integridad, la libertad. En general son los matices de nuestro "tema"[33].

En la consulta de un diccionario español de sinónimos se comprueba el trasvase de acepciones y connotaciones entre los vocablos reseñados[34]. La exploración se puede completar con la consulta a un diccionario de palabras afines y contrarias como el de S.Pey[35].

El diccionario alemán DUDEN dice de "wahrhaft": "echt, wirklich": auténtico, real, y de "wahrhaftig": verdadero, lleno de ímpetu por la verdad; de "redlich": "rechtschaffen, aufrichtig, ehrlich (offen, treu), verlässlich", es decir, algo de lo que se puede responder, honrado, sincero, auténtico, fiable (Drosdowski, G., 1983). Estudiamos en la Parte Tercera cada uno de los vocablos originalmente empleados por Bonhoeffer en alemán alrededor del concepto de sinceridad: "Redlichkeit", "Erhrlichkeit", "Aufrichtigkeit", "Wahrhaftigkeit", "Klarheit", "Offenheit". El tema central no se encierra sólo en esos vocablos. El índice temático intenta explorar más ampliamente la complejidad de soportes lingüísticos de la sinceridad integral.

El Larousse pone como sinónimos de "vrai": "authentique, avéré, effectif, exact, juste, positif, réel, tangible, véridique, véritable". Es significativo el término "véridique": "que tiene la costumbre de decir la verdad", y el término "mauvaise foi": falta de franqueza, de sinceridad, de rectitud [36].

El vocablo inglés "honesty" (veracity, truthfulness, sincerity), pudo ser el punto de partida del lanzamiento de Bonhoeffer al ámbito de la teología protestante y católica, europea y americana, incluso más allá de las esferas eclesiales.

G.Müller en el "Lexikon für Theologie und Kirche" dice en el concepto "Wahrheitsethos":

"(mejor: "Wahrhaftigkeitsethos"). El obligado reconocimiento de la verdad, el amor a la verdad y la veracidad pertenece, a las actitudes éticas más fundamentales, que hacen una vida humana digna"... "Sin la obligada referencia a la verdad, la personalidad, la vida comunitaria o la religiosidad pierden su autenticidad y credibilidad. El cristiano comprende el amor a la verdad y el atenerse al ser y a la realidad como amor al prójimo referido a la summa veritas en Cristo (Agustín, De Trin. XV 16, 26)"[37].

2). Precisiones del término

Un solo vocablo no abarca todo el significado del tema que nos proponemos analizar. Nos hubiera ahorrado todas las demás palabras. Pero hemos tomado algunos términos como "sinceridad", "honradez", "honestidad", o "veracidad" para orientar la redacción.

Así es como podemos entender por "sinceridad" un campo semántico amplísimo: entregarse a la verdad de la realidad, plantearse las posibilidades y las limitaciones de una configuración (comprensión y realización) adecuada de la realidad, decidir adecuadamente a la verdadera percepción de la realidad. Sinceridad y veracidad decimos del entendimiento, y es también previa a él. Sinceridad y veracidad decimos de la voluntad, y es también previa a ella.

En el trato con textos sobre la materia comprobamos que otros vocablos señalan en diversos autores el mismo objetivo. Al "andar en verdad" lo llama Sta. Teresa "humildad"[38], término al que recurre Unamuno cuando se sincera en su diario íntimo en la búsqueda de la verdad[39]. Con "rectitud" designa S.Anselmo la verdad de conocimiento y

la verdad de acción[40], también Cervantes emplea la correspondencia de verdad, rectitud y honradez, y como "rectitud" entiende el Budismo su óctuple camino al nirvana. La fusión de honradez y verdad la expresa César Vaca así: "Partiendo de la búsqueda y del uso de la verdad, la primera de sus hijas y su muestra de autenticidad es la honradez"[42].

Tampoco los mismos vocablos identifican los mismos conceptos para diversos autores. Heinrich Vogel escribe treinta y dos proposiciones sobre "Wahrheit und Wahrhaftigkeit" y las diecinueve veces que utiliza "redlich-" es en sentido peyorativo, incluida la expresión "intellektuelle Redlichkeit"[43], que para Bonhoeffer tiene, como veremos, sentido positivo.

3). Indicaciones para una definición

Rahner precisa el tema centrándolo "en cristiano": "la rectitud, la autenticidad, la radicalidad religiosa sin compromisos, el efecto arrebatador del mensaje de Jesús"[44], y que tiene su reflejo en el concepto teológico-antropológico de la "honradez existencial" del cristiano[45].

En versión más profana de Ortega, la veracidad existencial supone atenerse a "la autenticidad del ser"[46].

Aplicado a las preocupaciones del tiempo presente la veracidad puede definirse como la actitud propuesta recientemente por C.F. von Weizsäcker inspirado en una convocatoria de Bonhoeffer en 1934: "...en primer lugar una firme decisión moral, luego una inagotable disposición al diálogo, a escuchar, al compromiso razonable, a la razón autocrítica, esto es, a un pensamiento racional, expresable"[47].

Una definición cabal de hombre cristiano sincero la da J.J.Alemany al presentar el "auténtico Bonhoeffer":

"Vital en su intelectualismo, creyente en su racionalismo, teórico capaz de poner en práctica sus ideas hasta las últimas consecuencias, actuante que encuentra en sus esquemas ideológicos el punto de partida y la razón de ser de sus realizaciones" [48].

4). Descripción global de la sinceridad

Virtud de alcance social.

Tiene una descripción del amplio espectro en que se descompone la luz de la sinceridad, especialmente en el ámbito social, y contemplada desde su lado oscuro, la insinceridad, el P.Zaragüeta[49]. Distingue insinceridad seria o lúdica, positiva o negativa, de conducta o de lenguaje, entre sujetos individuales o colectivos, en privado o en público, en interés propio o con pretexto de interés social, en lo doctrinal, histórico, filosófico, artístico, institucional, religioso, comercial, profesional, jurídico, político (en la propaganda, las elecciones, la legislación)[50]. La opresión y la dictadura se sostienen con el engaño o con la seducción.

En el campo de la jurisprudencia también se dan las deformaciones de la realidad de los hechos, declaraciones, confesiones y exculpaciones, la parcialidad de los testigos, el soborno de los jueces, la corrupción, más si está al servicio de un grupo político o ideológico. La tortura y la violencia pueden pretender estar al servicio de la verdad como están al servicio de la mentira.

La sinceridad consigo mismo consiste en ser consecuente, libre para investigar, pensar, decir, hacer. Conformidad entre lo que se cree-quiere y se dice-hace. Sinceridad como

ofrecimiento de la objetividad de la verdad subjetiva y de reconocimiento de la subjetividad de la verdad objetiva.

Lo dice muy bien Helder Cámara: "Me enriqueces, cuando eres sincero y buscas la verdad e intentas encontrarla tal y como puedes, con la honradez y la modestia de completar mi pensamiento con el tuyo, de corregir errores, de ahondar mi visión" [51].

Sobre la insinceridad religiosa señala también el P. Zaragüeta las "piadosas mentiras" o leyendas favorables a la fe o a la devoción, que prenden en el alma popular exaltadas por personas no siempre convencidas de su valor histórico, y el disimulo de las convicciones o la simulación de lo que no se cree, la actitud de los escépticos o incrédulos que ven bien que se mantenga la religión sólo por sus efectos morales, o psicológicos. No se cree en las verdades religiosas pero se actúa como si se creyera[52].

5). Virtud aplicada a la institución

Especialmente sensibilizado respecto a la sinceridad de la Iglesia Católica como institución, H.Küng[53], denuncia lo que le aparece "autoritarismo del sistema", falsía, debilidad, condescendencia, docilidad, "oportunismo de los muchos que facilita el autoritarismo de los pocos y el autoritarismo de los pocos que fomenta el oportunismo de los muchos" [54]. Y define la veracidad como:

"Esa actitud fundamental, en la que un particular o una comunidad, pese a todas las dificultades, se mantiene veraz, transparente a sí mismo, está en consonancia consigo mismo; entendemos la probidad absoluta consigo mismo y consiguientemente también con sus semejantes y con Dios, la probidad absoluta en el pensar, en el hablar y en el obrar" [55].

La Biblia y el mundo moderno, dice H.Küng, no buscan la 'adaequatio intellectus et rei' sino el engagement, la verdad captada y vivida como decisión existencial, "el esfuerzo consciente por la franqueza y la autenticidad, contra todas las resistencias que se le ofrezcan" [56]. Propone así Küng un engagement en el que la valentía, el riesgo, el compromiso activo es un componente esencial de la sinceridad integral.

Falta, decimos nosotros, para que el subjetivismo de la veracidad no se convierta en "fanatismo de la veracidad" (hay fanatismo trágico y fanatismo dilettante de la veracidad), contar con la realidad, con la verificación del testimonio, para que no haya lugar a "una mentira 'sincera' y a un 'sincero' mentiroso" [57]. El "fanatismo de la veracidad", es la deformación sin discreción, recato ni responsabilidad, con impertinencia, hiriendo o perjudicando, zahiriendo con arbitrariedad subjetiva, sin amor: "veritas homicida", dice Küng, citando a S. Agustín, o "verdad de Satanás", citando la "Etica" de Bonhoeffer[58].

"Se puede ser tenebroso siendo únicamente sincero", dice al respecto A.Alaiz, que habla de una "sinceridad radical y total", recomienda la valentía y el compromiso contra el miedo al cambio, a la conversión[59], y distingue entre sinceridad, "decir la verdad a los demás", autenticidad, "decirse la verdad a sí mismo" [60], y veracidad, "búsqueda de toda la verdad sobre cuanto nos atañe" [61].

No es nuestro propósito hacer referencias precisas a la candente actualidad sobre la honestidad intelectual y comprometida en la Iglesia como institución. Precisamente por reconocer lo inabarcable del tema, hemos seleccionado un caso concreto, Dietrich Bonhoeffer, y sobre él arriesgamos nuestro análisis. Conscientes de que en él confluyen elementos en los que se dilucidan puntos claves para el presente y el futuro de la fe cristiana, propuesto no necesariamente como modelo ni siquiera como aplicable inme-

diatamente a la circunstancia actual, pero sí hecho con la convicción de que puede ser una reflexión fuertemente sanadora para la Iglesia, para la honestidad en la proclamación, en la adhesión de fe, para la política eclesiástica y estructural así como para la función teológica en dogmática y ética, o para la política informativa, que será de saludable efecto aplicada a la relación entre los miembros en sus distintos ministerios, a la relación con otras instituciones, con los otros creyentes, con los no creyentes, con los poderes públicos, y no menos beneficiosa para la sinceridad consigo mismo.

Delimitacion del estudio de la veracidad

1). En la moral

M.Vidal trata la veracidad y la mentira entre las actitudes de la comunicación, de la verdad en la relación interpersonal, y dentro de las actitudes de concienciación habla de la autenticidad cristiana como plenitud de la autenticidad humana (existencial y psicológica), aunque luego señale dudosos guías[62].

En un tratado no actual de iniciación teológica se considera la veracidad como virtud de la voluntad, como "deuda" de verdad en las palabras así como la justicia es "deuda" de verdad en obras. Se cita a Sto. Tomás para avalar las honestas limitaciones de la verdad, como el secreto, la discreción, la oportunidad, la restricción o la mentira más o menos explícita[63]. Donde más creemos ver identificado el núcleo de nuestro tema, en el mencionado tratado, es en el apartado de la virtud de la fortaleza entendida como valor, firmeza, grandeza de ánimo[64], y al atribuir a la virtud de la prudencia el dominio del acto humano "cuando una vez dirigida eficazmente la voluntad al fin elegido, comienza la deliberación" [65], o al definir la prudencia como "virtud de la inteligencia práctica, que supone un apetito (la voluntad y las pasiones) rectificado, una adhesión estable de todo mi ser a Dios" [66].

J.Pieper, que no trata expresamente de la sinceridad en "Las virtudes fundamentales", habla en el apartado de la prudencia sobre "el conocimiento de la realidad y la realización del bien", en el de la fortaleza dice que "la interpretación falsa de la realidad lleva a su falseamiento" [67]. G.Taliercio presenta en un buen esquema las exigencias de la verdad: pensar la verdad, honrar la verdad, decir la verdad, hacer la verdad[68].

Tampoco otros textos sobre moral tratan expresamente la sinceridad y veracidad en este sentido de compromiso personal y comunitario con la verdad, el bien y la justicia. El tema se ha de buscar en los principios de fundamentación ética como responsabilidad y libertad[69].

2). En la espiritualidad

El concepto de discernimiento creemos que toca el centro del tema de la

veracidad. S.Ignacio de Loyola propone la conquista de la libertad interior, escucha de la palabra y compromiso dinámicos, prontitud para el cambio, la experiencia de consolaciones y desolaciones y la elección (decisión)[70]. El tema de la "madurez espiritual" no puede quedar lejos de la sinceridad[71]. Y desde luego el camino espiritual de una ascética y una mística andariega como la de Santa Teresa o recia y leve como la San Juan de la Cruz tienden a trasponer el horizonte último de la sinceridad total.

3). En la filosofía

En el cuadro del saber filosófico, la honradez integral se asienta primeramente tanto en Teoría del conocimiento como en Etica, y secundaria pero necesariamente en los otros

campos de la Metafísica, la Filosofía natural y la Psicología filosófica, dentro del problema de la realidad, del objeto y del sujeto del conocimiento y de la acción[72].

Ferrater Mora aplica al término "autenticidad" el sentido metafísico y existencial, y al de "veracidad", el lógico:

"Se ha considerado a menudo que la veracidad es equivalente a la 'verdad moral', a diferencia de la 'verdad ontológica', 'verdad metafísica', 'verdad gnoseológica', 'verdad lógica', 'verdad semántica' o cualesquiera otras formas de 'verdad'" [73].

Habla Ferrater de la veracidad siguiendo a Ortega como "la correspondencia de lo que se dice con quien lo dice", referido al otro más que a sí mismo, la confirmación de que algo es lo que se supone que es, lo que está en relación a la existencia: "Ser o llegar a ser lo que verdadera y radicalmente se es", el yo auténtico, que es "el yo insobornable". Siguiendo a Heidegger, habla del ser auténtico, que equivale a ser real, ganarse a sí mismo. Siguiendo a Hegel-Marx, autenticidad como lucha contra la alienación. Y siguiendo a Jaspers y Zubiri, autenticidad como "voluntad de verdad", concepción que no parece viable a M.Foucault, por convertirse a sí misma en el fundamento objetivo, a que aspira[74].

La disolución o explosión sangrienta de los socialismos reales quizá abra una grieta de sospecha a los obnubilados por la esencial falsificación marxista de la realidad, de la historia, del hombre. Algunos ya están pensando en la política de tierra quemada, cuando la humanidad continúa comenzando (Is 11, 1; Lc 13, 3).

J.Balmes centra la sinceridad en la filosofía al hablar de los "deberes relativos al entendimiento", y que no son sólo del entendimiento:

"El amor de la verdad no es una simple cualidad filosófica, sino un verdadero deber moral; el procurar ver en las cosas lo que hay y nada más de lo que hay, en lo que consiste el conocimiento de la verdad, no es sólo un consejo del arte de pensar, es también un deber prescrito por la ley del bien obrar"..."Esta obligación de buscar la verdad se hace más grave cuando el conocimiento no se limita a la pura contemplación, sino que ha de regirnos en la práctica" [75].

Si hemos destacado este autor es porque quizá la motivación original de este trabajo nuestro provenga del criterio de Balmes "para conocer la verdad", leído en los primeros años de formación:

"La verdad de las cosas es la realidad. La verdad en el entendimiento, es conocer las cosas tales como son. La verdad en la voluntad es quererlas como es debido, conforme a las reglas de la sana moral. La verdad en la conducta es obrar por impulso de esta buena voluntad. La verdad en proponerse un fin es proponerse el fin conveniente y debido según las circunstancias. La verdad en la elección de los medios es elegir los que son conformes a la moral y mejor conducen al fin"... "Una buena lógica debiera comprender al hombre por entero, porque la verdad está en relación con todas las facultades del hombre"... "El entendimiento sometido a la verdad; la voluntad sometida a la moral; las pasiones sometidas al entendimiento y la voluntad, y todo ilustrado, dirigido, elevado por la religión" [76].

M.Blondel entre las "exigencias filosóficas del cristianismo" considera el establecimiento de la autenticidad de los hechos cristianos con imparcialidad y libertad de espíritu, examinando la trama de la enseñanza dogmática y ofreciendo una apologética integral de la credibilidad[77], con el fin de concitar el máximo de inteligibilidad en la propuesta del catolicismo para que pueda ser ofrecida a "la rectitud" la opción definitiva, "de modo que

la certeza acerca del camino a seguir exima a las almas de buena fe y de buena voluntad del riesgo de una especie de apuesta dudosa" [78]. Esta opción requiere "un acto de voluntad, una rectificación de intención, una resolución y una sumisión" [79]

4). En la psicopedagogía

La veracidad se considera una condición para la salud y la madurez psíquica de las personas y de los grupos. C.Rogers se propone para alcanzar la autenticidad de sí mismo y del otro, una actitud de "coherencia", esto es, congruencia entre experiencia actual, consciencia y comunicación[80]. Para "convertirse en persona" Rogers se propone primero, escucharse con tolerancia y ser uno mismo: "cuando me acepto como soy, puedo modificarme"... "no comportarme como si fuera distinto de lo que soy" [81]. Para facilitar la maduración personal, propone la autenticidad (coherencia, sinceridad), junto con la aceptación y la empatía[82].

"Sincerarse" en las terapias de grupo es desinhibición, como alivio del bloqueo psicológico. Más valiosa humanamente creemos que es la búsqueda de sentido en la logoterapia de V.Frankl, lejos de la desinvención patológica de "ellos", "infrayós" o "superyós".

La despersonalización, sea como exaltación, represión, desdoblamiento o dispersión del yo, y hasta como locura, puede deberse a insinceridad religiosa más o menos consciente, pero no quita que se dé una impasible insinceridad acomodada en lo religioso, y una sinceridad torturada, de dentro y de fuera, un afán de sinceridad (también religiosa) con un cierto impulso enfermizo que no necesariamente es santa locura.

M.Rodríguez cita la obra de Bonhoeffer, "Seguimiento", entre los nueve autores 'devocionales' de la literatura cristiana sobre los cuales no diagnostica en conjunto una buena salud mental. Pero sitúa a Bonhoeffer en la 'process theology' como posible réplica a la objeción de que los dogmas son desfavorables a la maduración intelectual[83].

4). En la sociología

La solidaridad institucional de cohesión natural (familia, paisanaje), o voluntaria, sea social, política, ideológica o religiosa, requiere sinceridad en el vínculo, es decir, integración efectiva, libre y coherente. La adhesión incondicional irrefleja o interesada puede forzar a la insinceridad precisamente por solidaridad. Y más la pertenencia impuesta o fingida. La permeabilidad de la envoltura grupal al tiempo integradora y diferenciadora propicia la sinceridad y la tensión a la identidad última del todo en las partes.

Una corriente de la crítica sociológica de las religiones procedente de diversas tradiciones ideológicas intercomunicadas da en considerar la religión como producto social, algo así como fidelidad tribal, solidaridad de grupo no fundada en la consciencia y la libertad, sino en razones materialistas: Marx, Mannheim, Weber, Durkheim, Scheler, Mead, Schutz, Luckmann, Berger[84].

La pasión (el amor-odio) por lo propio y contra lo ajeno, sea el pueblo, la raza, la afición, la amistad, la fe, puede llevar a la insinceridad. Los grupos pueden eutoengañarse a satisfacción. La pertenencia a la comunidad, la disciplina externa, el reconocimiento de la autoridad, la obediencia, no debe de estar nunca separada de la convicción libre plena y total al menos en proceso [85].

E.Levinas presenta la sinceridad en un cuadro más amplio que la sociología: en el juego de la subjetividad, el otro, el conocimiento, el lenguaje, el ser y el tiempo[86].

6). En la política

Weber sentó el axioma de la vinculación del capitalismo con el protestantismo, fundado en el dogma del primer capitalismo: "La honradez es la mejor política" [87], entendido como utilización de la honradez para la política económica, que es en realidad política del poder, especialmente si no está confirmada "la franqueza de su 'religiosidad'", lo que la convierte en la hipocresía del oportunismo material[88]. Más todavía si se trata de la defensa práctica del sistema, o de "las razones de Estado" para imponer el éxito:

"Mezclar el nombre del Señor en un conflicto político violento de este tipo equivale a tomar su nombre en vano. A este respecto, la única decisión honesta, y la más correcta, tal vez sea la total exclusión de la ética del terreno del raciocinio político" [89].

Queda así excluida toda posibilidad de que la honradez promueva un cambio del sistema principalmente de modo violento:

"Cuando los hombres infringen la voluntad divina, particularmente en lo que atañe a la fe, los fieles se deciden a una revolución religiosa activa, debido al principio que exige que se obedezca a Dios antes que a los hombres. El luteranismo eclesiástico por su parte ha tomado una posición diametralmente opuesta. Ha rechazado la cruzada y el derecho a la resistencia activa contra toda coacción secular en materia de fe... En este sentido el luterano sólo ha admitido la resistencia pasiva" [90].

Las dos formas que hacen posible el que la religiosidad virtuosa tenga consecuencias revolucionarias, dice Weber, son el ascetismo intramundano, la obligación de cruzada de las revoluciones puritanas, y el caso místico, el anomismo radical del que posee a Dios y eso es lo que le salva, mientras la forma de acción es secundaria[91]. Es la otra salida a la sinceridad, la acción revolucionaria, en la que veremos a Bonhoeffer debatirse con los compromisos de la fidelidad luterana.

La sinceridad en la confrontación de la opciones políticas es tema de permanente actualidad. El engaño de la honradez secular y el señuelo de las promesas puede encubrir la total carencia de ética. Mientras el ciudadano, los grupos sociales, los políticos y los gobernantes no se entreguen a la sinceridad (verdad, consciencia, libertad, responsabilidad y verificación) de los propósitos y de las realizaciones políticas, no habrá ejercicio de poder por el pueblo, sino mesianismo, explotación, incluso a gusto del pueblo. La democracia tiene resortes para evaluar la sinceridad de los políticos y de los votantes. Pero la insinceridad puede primar la insinceridad y consentir o propiciar la complicidad, el engaño, el disimulo, la táctica, la estrategia, la demagogia, la seducción y el descaro. No hay falacia ni desfachatez que no abone la falta de honradez, más si se asienta en el poder, aprovechando en unos casos la confianza, el afecto, la ilusión, la debilidad, la ignorancia, y en otros el miedo, la dejadez y el egoísmo del pueblo, que es cada individuo. A la insinceridad sólo la consiente la insinceridad. Los dictadores los hacen, los mantienen, los glorifican y los destruyen los pueblos que se autoengañan.

5). 7). En la profesión

G.Marañón en los ensayos sobre vocación y ética trata temas de honradez profesional médica extensibles a la deontología en general. Además de los párrafos sobre, "la mentira como necesidad", "la invención del deber", "la necesidad de la limpieza moral", habla de un tema clásico español en el titulado "El alma inaccesible a la ley":

"Y en realidad, el progreso humano sería lentísimo si no hubiera un fondo de nuestra alma inaccesible a la ley, capaz de volar a sus anchas, sin otros límites que los impuestos

por Dios. Ese fondo libérrimo es nuestra conciencia, para la cual no hay reglamentos: el honor, 'patrimonio del alma' de nuestro alcalde de Zalamea, que, al hacer tan claramente la diferencia entre la ley del rey y la de Dios, mantenía en alto, como un cáliz sagrado, la esencia de la civilización" [92].

El honor ante sí mismo es la honradez de la conciencia, el honor ante Dios.

En la honradez profesional comprendemos la actitud natural (ordinaria e irrefleja) de la persona que vive con integridad en sus relaciones personales y laborales, por muy complicadas que se hayan hecho en la vida moderna. En la cual, la diplomacia ha venido a ser sinónimo de duplicidad; vida social, plataforma de las apariencias; los negocios, éxito de los manejos; la propaganda, arte de camuflar el producto; marketing, chalaneo tecnificado; relaciones públicas, intereses privados, etc.

La falta de veracidad en los profesionales de los medios de comunicación social, basada en el pragmatismo económico teñido de ideología, renuncia por principio a la objetividad y recurre a las medias palabras, la ideologización solapada, al engaño en la selección, exposición, valoración y transmisión de las noticias por medio de la tendenciosidad, la tergiversación, y la manipulación[93]. Lo peor de un medio concreto no es que persiga un fin, el que sea, incluso ideológico, sino que sea lo que sea falazmente. Es el caso del periódico que se subtitula independiente, y puede llegar a ser el más vendido, al poder económico y político, que acapara con prepotencia el discurso ético, estético y religioso, que camufla la realidad de sus deseos con la deformación de los hechos[94].

La sinceridad en las profesiones de creatividad estética, sea literaria o plástica, también merece consideración particular. Basta aludir al eco de la propaganda de la novela de historia falseada con mucha documentación, o a las aventuras de un escritor otrora realista revestido con las plumas del sufismo. El peligro del caballo de Troya en la ciudad de Dios es encontrarlo como número uno durante años en la lista de libros de "no ficción". Algún resorte habrá que utilizar para zafarse de la seducción publicitaria y el papanatismo. El primero la lucidez y la decisión.

B. ACTUALIDAD Y MOTIVACION DEL TEMA

1. EPOCA DE SINCERIDAD

En el artículo "Fraseología y sinceridad" Ortega describe la "época del sincerismo", que, según dice, comienza de 1500 a 1902, como "nudificación de las cosas y de los individuos" [95]. "Virtud de tiempos modernos" llama O.F.Bollnow la veracidad, "sólo posible desde que se logró la subjetividad" 616[96]. "Tiempos de sinceridad", dice A.Alaiz[97]. "Moderna sinceridad" dice repetidamente Yves M.J.Congar en "Falsa y verdadera reforma en la Iglesia" [98].

Si es cierto que "la hora de la verdad para la Iglesia es la hora de la veracidad y la sinceridad", es porque la hora de la sinceridad es la hora de la verdad, señalada ya en Jn 17[99]. Küng habla de "la pasión por la sinceridad en el siglo XX en todos los campos de la cultura y del arte, de la sociología y de la política:

"Caracteriza el siglo XX un nuevo sentido de la sinceridad, franqueza, espontaneidad, autenticidad, veracidad en la más amplia acepción de la palabra" [100].

Aunque en sentido menos interesado por conflictos institucionales, algo parecido dice G.Baum, apoyado en Blondel, Rahner, Tillich y el obispo Robinson, que se inspira en Bonhoeffer, quien, sin embargo, dice en la Etica lo contrario a esto:

"Después de un período de fuerte resistencia, la Iglesia ha aprendido de esta sociedad moderna muchos valores sociales e intelectuales que forman parte de la conciencia cristiana"... "Me refiero a la autocrítica sistemática moderna, a la libertad de investigación, a la honestidad intelectual..." [101].

2. SINCERIDAD TEOLOGICA: EXIGENCIAS INTERNAS Y EXTERNAS

a. Sinceridad en la comprensión

1). En los distintos pasos que recorre toda revelación hasta el creyente interviene la (in)sinceridad: en la proclamación que hace el profeta de la revelación recibida, en el testimonio del apóstol, en la administración por la institución, en la explicación y la enseñanza[102].

2). En cada uno de los tres momentos de la credibilidad de la revelación: la aceptación, la comprensión y la decisión, se precisa sinceridad[103]. La evangelización y la teología sólo puede ser creíble, en palabras de H.Thielicke, "si me la apropio de modo que no me cree un conflicto con la comprensión del mundo y de la existencia fundado racionalmente, tal como me pasa en los otros aspectos de mi vida profesional o científica, si no se rompe la unidad de mi yo. Esa credibilidad no se salva si me siento oprimido intelectualmente para poder creer" [104].

3). La inteligibilidad depende en la teología de la función hermenéutica, que tiene como misión comprender y hacer comprensible los contenidos de la fe[105]. Desde comienzos de siglo, decía R.Eucken, y desde una integración eclesial mayor o menor, se postula en el cristianismo una "búsqueda sincera y diligente que formule las viejas y eternas preguntas con vigor y frescura" [106].

Se trata de la posibilidad actual del Cristianismo. Teilhard en 1933 escribe en Pekín sobre el Cristianismo en el mundo:

"No parece que ningún hombre, profundamente penetrado por la cultura y las evidencias modernas, pueda ser sinceramente confucionista, budista o musulmán (a no ser que lleve una doble vida interior, o que modifique profundamente, y para su uso, los términos de su Religión). Este hombre puede no obstante decirse y creerse absolutamente cristiano todavía" [107].

b. Sinceridad efectiva en la iglesia

1). Instancia política

J.B.Metz propone para el reto de la fe, la prueba de fuego de la sinceridad la práctica, la transformación de la polis, "los frutos" y no sólo las teorías:

"Hoy, con un 'pathos' ilustrado mejor o peor refrenado, se aboga en contra de la tradición y la autoridad y a favor de la democracia, la opinión pública, la honestidad intelectual, la libertad de conciencia, la libertad de opinión y la mayoría de edad en la Iglesia; todo ello, por supuesto, plenamente justificado. Pero los apologetas liberales del 'ser cristiano', al tomar las armas de la Ilustración, han cargado también con sus aporías" [108].

No propone Metz luchar contra este "frente emancipatorio de la teología actual" sino desprivatizarlo y desaburguesarlo, comprometerlo en la praxis y en la crítica. Metz, que lee entonces a T.R.Peters, ve en Bonhoeffer "el advenimiento de una religión cristiana postburguesa" [109], y presenta los elementos de "una hermenéutica práctica del cristianismo" en lugar de histórica (Pannenberg), escatológica (Moltmann), trascendental (Rahner)[110].

La prueba de la sinceridad teórica es la práctica, ¿y la prueba de la práctica? Es el problema de liberaciones sinceramente opresoras, favorecidas por sinceras ingenuidades o complicidades.

2). Instancia social

También una "teología como reflexión crítica sobre la praxis" [111], una "teología de la liberación" tiene que pasar esa prueba de sinceridad, no ya de pureza ni de eficacia quizá imposibles, para poder responder al propósito de servir a una vida de fe "que busque ser auténtica y plena" [112].

Así es como se testimonia que "la liberación, la justicia y el amor", conllevan la entrega de la vida por la realización de la historicidad como autenticidad real y como efectividad histórica, y remiten a la "historicidad como esperanza de un futuro escatológico" [113].

3). Instancia secular

No menos necesaria es esta verificación de sinceridad para una "teología de la secularización" empeñada en vivir como cristianos con "una actitud honesta, libre en lo posible de prejuicios clericales, teóricos, clasistas, sentimentales"... "en una espacio social donde coexisten estos tres factores: la dificultad de la experiencia religiosa, la voluntad de mantener lo cristiano y la sinceridad de no aceptarlo como lenguaje y rito montado en el vacío" [114].

4). Instancia existencial y estructural

Más amplio y comprometido es el requerimiento de Rahner por la honestidad interna y externa de una "Iglesia del futuro": Una iglesia abierta, ecuménica, desde la base, democratizada, con actitud crítica ante la sociedad [115]. "Competencia y honestidad intelectual" (más bien "humildad intelectual") recomendaba R.Voillaume[116].

c. Sinceridad de la fe en medio de la increencia

Esa confianza interna del que cree de verdad en Dios predispone para la solidaridad hacia afuera, hacia los no creyentes:

"Una iglesia que paradójicamente no buscara en cada momento 'como si' pudiera perderlo (a Dios) (yo diría: como si no lo tuviera todavía), sería una iglesia muerta que se disolvería en seguida en pensamientos humanos" [117].

1). J.Gómez Caffarena expone las exigencias para "creer desde la increencia ambiental":

"Fe lúcida, dialogante y crítica"... "serena y sin complejo de inferioridad en su nueva situación social, a la vez que despiadadamente 'honesta', (que) se siente más preocupada - de actuar que de hablar. Lo que está en desarrollo, lenta pero esperanzadamente, es la 'lucidez de la fe'. Tal me parece ser una de las cualidades que no pueden faltarle cuando surge desde la increencia ambiental, y es y quiere mantenerse auténtica. 'Lucidez' significa conciencia realista tanto de lo externo a nosotros como de nosotros mismos. Supone que superamos los espejismos y autoengaños provocados por nuestros intereses o

por la presión social ambiente. Esto necesita una ascesis, como es bastante evidente. Pero necesita también, a mi entender, el 'humus' de una enérgica y pacífica decisión por la verdad, de una auténtica 'mística de la verdad'" [118].

Diálogo infatigable "cargado de mansedumbre intelectual por su misma confianza en la fuerza de la Verdad que lo supera", crítica, autocrítica, fe gozosa y libre, sigue recomendando Caffarena que en este contexto menciona a Barth y Bonhoeffer sobre la distinción entre "fe" y "religión".

2). Martín Velasco traza el marco de "la Iglesia, hogar de la libertad" para evangelizar en la increencia:

"Una Iglesia intelectualmente habitable será una Iglesia que, en contra de las acusaciones de oscurantismo que las sucesivas ilustraciones han lanzado contra ella, aprecie la verdad, promueva con sinceridad y honradez su búsqueda, sepa descubrir los elementos de verdad dondequiera que se encuentren; defienda la verdad sin claudicaciones; la afirme sin dogmatismos. Que ofrezca su verdad a los demás y se deje iluminar por los destellos de verdad que haya en otras creencias o sistemas" [119].

3). W.Hamilton, de quien J.A.T.Robinson dice: "Bill Hamilton, un teólogo de integridad" [120], y de quien Heinrich Roos dice que "le caracteriza una sinceridad y honestidad indoncicional" [121], entiende "la nueva esencia del cristianismo", comentando a Bonhoeffer, como un nuevo "estilo teológico" que "comprende la cuestión sobre la estructura y la forma y la cuestión sobre el tono de nuestro lenguaje teológico" [122].

Algo de esto, percibió el iluminado de Berkeley, al hablar del "talante religioso" precisamente espigando en Bonhoeffer, a quien llama "revolucionario teólogo", siguiendo a J.A.T.Robinson:

"Hay, pues, y por de pronto, una jerarquía de estados de ánimo que se deja reducir a la 'autenticidad' y a la 'profundidad'; mi temple anímico fundamental, aquel 'desde' el que vivo o me desvivo es el que por debajo de los pasajeros humores, importa y decide" [123].

C. TRATAMIENTO DEL TEMA DE LA SINCERIDAD

1. AUTORES SIGNIFICADOS

a. Los que tratan de la sinceridad

Vamos a presentar unos autores representativos en la teología, la filosofía, la literatura, que tratan sobre la sinceridad y la honradez, para que nos sirvan de punto de referencia al estudiar luego a Bonhoeffer.

1). **J.H.Newman**, que vive en el fuego cruzado del catolicismo con el agnosticismo y el protestantismo, hace de la sinceridad la razón de su vida, pues precisamente de insinceridad se siente acusado.

"Piensan, (nuestros críticos), que los católicos nos hallamos en perpetuo conflicto con nuestra razón, a causa de las poderosas objeciones que surgen sin cesar en nuestro interior y que nos vemos forzados a reprimir"..."y que conseguimos un cierto equilibrio mediante la violencia injusta que aplicamos a nuestras mentes, o con el recurso de apartarlas de toda cuestión religiosa"..."Cuando ve (el mundo) a un sacerdote católico le observa con -dureza, como si quisiera descubrir su grado de insensatez o de hipocresía" [124].

La sinceridad en la conversión, en el cambio, sin embargo, no lleva a Newman al doble juego, a la desintegración de las opiniones, a la fluctuación permanente. Pasa de la indecisión a la convicción de la fe asumida, de la incertidumbre de la búsqueda a la certeza de la gracia de la fe: "La búsqueda precede a la fe, pero no debe seguirla" [125]. Sinceridad en la conversión, sinceridad en la coherencia.

2). **K.Barth** invoca la libre investigación de la verdad para enfrentarse "sin miedo" a la inversión de Revelación y religión operada por el protestantismo modernista, el moralismo kantiano, el sentimiento de Schleiermacher, el ilusionismo de Feuerbach, la crítica bíblica de Strauss, F.C.Baur, Harnack, que llegaron a ello, dice Barth, no como fruto de la libre investigación de la verdad, sino por haber perdido el objeto de la teología: la Revelación[126].

La realidad y posibilidad de la Revelación corresponde totalmente a Dios, dice Barth. "En el peor de los casos toda posibilidad teológica puede ser en cuanto tal pura paja y vacío, pura comedia y tragedia, puro engaño y autoengaño"... "reloj sin péndola" [127]. La sinceridad posible es "la sinceridad y fidelidad de la infatigable y permanente 'pregunta' humana que en las más altas decisiones se aviene a decir 'basta, como si ya lo hubiera comprendido', en correspondencia a la definitiva y satisfactoria respuesta divina" [128].

Barth contrapone a las religiones ("conjunción de ciegos dioses con ciegos"), al discípulo "consciens... sabedor junto a Dios", que no tartamudea, ni calla, sino que habla con una fe "desenvuelta" por la que el hombre con conciencia inamovible es llevado a pensar[129].

La realidad del hombre nuevo es para Barth "el criterio permanente y eficaz de la autenticidad de cuanto se denomina cristianismo", y requiere sinceridad en la proclamación: claridad, valor, decisión y humildad en la recta exposición del mensaje del hombre nuevo[130].

De la desmitologización propugnada por Bultmann como necesidad de sinceridad, dice Barth: "Escucho y me maravillo, quisiera seguirlo y no puedo" [131]. Otros, sin embargo, no pueden seguir a Barth, como reconoce por ejemplo A.Fierro, obsesionado por el supuesto recorte de sinceridad del "positivismo de la revelación" que Bonhoeffer detecta en Barth[132]. Sin embargo A.Torres alaba en Barth "la lucidez e honestidade teolóxica" precisamente al comentar el reproche de Bonhoeffer al "Offenbarungspositivismus" (="come, paxaro, ou morre"), en el que ve un reconocimiento de la razón humana[133].

3). La honestidad de **R.Bultmann** es resaltada, entre otros, por A.Vögtle en "Revelación y mito", al comentar la apropiación por aquél de los dos "existenciales" de Heidegger: autenticidad e inautenticidad del existir[134] y más aún en la propuesta de desmitologización:

"Querer restaurar la visión mítica del mundo sería un 'violento sacrificio del entendimiento'. Quien lograse hacerlo sería extrañamente incoherente e insincero, porque afirmaría para su fe y para su religión una concepción que niega para el resto de su vida" [135].

4). "También la honradez es virtud de la teología", dice **K.Rahner**[136] para quien la veracidad es la actitud existencial y vital del oyente de la Palabra de Dios, que le lleva a dar un "libre sí a la Verdad" [137].

Primeramente, para Rahner, la veracidad es "la voluntad de la verdad, el sentido permanente, la actitud que penetra todo nuestro pensar y hacer, moverse y actuar, de respeto ante el valor de la verdad y ante los demás hombres..." [138]. También es "la actitud adoptada permanente y libremente, de decir la verdad al prójimo y de evitarle el engaño y

la mentira" [139]. Pero más profundamente la veracidad es "la capacidad originaria, libremente realizada o culpablemente omitida de tender a la verdad 'en cuanto' tal, a la verdad en su más propia naturaleza", de dar un "libre sí a la Verdad" [140].

Esta veracidad radical propuesta por Rahner requiere la veracidad interna, del hombre frente a sí mismo:

"Se habla de sinceridad consigo mismo, se pone en guardia al hombre contra las ilusiones que 'se hace' a sí mismo. Actualmente todo el mundo conoce los fenómenos de la represión, de la conciencia larvada, de la interna mendacidad frente a sí mismo, de la inautenticidad, de lo artificial, de la sentimentalidad, de la falta de naturalidad, y otros semejantes, en los que el hombre huye de su esencia propia y verdadera, es decir, posibilitada y exigida por la verdad originaria" [141].

Aceptar la realidad como es, no es sinceridad sino un ideal pervertido de verdad al que sigue un ideal pervertido de veracidad: cinismo.

"La verdadera veracidad es la de la crítica de sí mismo, la crítica de los prejuicios superficiales, la crítica del clamor de lo puramente instintivo, la veracidad como valor para aceptar lo más verdadero por ser lo más real, para aceptar el espíritu" [142].

Veracidad es "metánoia", abnegación de sí mismo y eso requiere superación de la subjetividad desde fuera, desde el punto de Arquímedes de la autoridad, la comunidad, la sana tradición, la Iglesia[143]. Veracidad es voluntad de verdad por medio del respeto a la verdad del otro. Desde este punto de apoyo, cuyo desconocimiento hace tan inverosímiles algunas veracidades, habla Rahner en "Tolerancia, libertad, manipulación" [144]. En los conflictos doctrinales se ha de tener en cuenta, dice, que por la conciencia que de sí tiene la Iglesia católica, "existe una substancia de fe obligatoria, que es constitutiva para la Iglesia misma" [145]. Para una mayor sinceridad y honradez en la Iglesia en materia de opiniones y declaraciones, Rahner aconseja, en casos de conflicto atender a la tolerancia de ambas partes: al magisterio, la tolerancia y la honestidad de reconocer el carácter revisable de las declaraciones, y al teólogo particular, la autocrítica y la honestidad de reconocer su propia falibilidad[146]. En ocasiones resultará inevitable, dice Rahner, "la intolerancia de la conciencia libre, que estima no poder ni deber someterse a la decisión de la jerarquía en la doctrina y en la práctica; y la intolerancia de la otra parte, que no puede tolerar tal decisión dentro de la Iglesia" [147].

La veracidad es una exigencia del cristiano ante la sociedad y ante la Iglesia para evitar la manipulación, que si no toda es inevitable, sí debe de serlo una manipulación pecaminosa, incluso institucional, y también de tipo gnoseológico. Por eso Rahner propone dejar "el espacio libre" de que dispone el creyente y el teólogo para decidirse respecto a la verdad, ante la doctrina del magisterio eclesiástico tanto en lo que respecta al dogma (libertad de creer) como a las declaraciones eclesiásticas auténticas pero no definitorias[148].

Honestidad intelectual, sigue Rahner, no es descompromiso, escepticismo, dejar en suspenso los problemas, sino decisión espiritual. La fe ha de dar razón de sí ante la conciencia de veracidad intelectual, esto es, el creyente debe de ser intelectualmente honesto, pero eso no quiere decir que tenga que haber estudiado científica y reflejamente la fe. "Es lícito que nos confiemos a esa síntesis que nos es dada previamente de experiencia místico-trascendental de la fe y contenido material cristiano de esa misma fe, y que la realicemos plenamente en la fe como algo absoluto" [149].

"El conjunto fundamental de la fe cristiana puede mantenerse perfectamente ante la honestidad intelectual", dice Rahner como había dicho Teilhard, o Blondel[150].

"Si la honestidad intelectual manda, y no prohíbe, no identificar la plenitud de la realidad y verdad con la suma de las realidades y verdades tenidas o de las posiblemente cognoscibles y manejables, si por su parte el misterio no es un fenómeno marginal de la existencia intelectual, ni es un residuo aún no elaborado para el conocimiento, sino que constituye su fundamento permanente, lo que en primer lugar lanza al conocimiento a sus posibilidades manejables, ¿'qué' honestidad intelectual podría prohibir creer en la experiencia trascendental de la gracia y en el mensaje de la revelación que interpreta esa experiencia?" [151].

Como vemos, la experiencia transcendental viene como exigida por la conciencia de sinceridad.

5). **X.Zubiri**, en un sentido todavía más metafísico y gnoseológico que existencialista, personalista y ético, comprometedor de toda la persona desde su radicalidad más profunda, habla de "voluntad de verdad real" que es voluntad (sentiente) de realidad, positiva voluntad de fundamentalidad, libertad de opción por la intelección. "Es la actitud de entregar mi propio ser a aquello que se muestre intelectivamente ser su fundamento" [152]. Se trata de una honestidad radical intelectual volitiva:

"De esta suerte la voluntad de fundamentalidad como actitud, es el principio unitario del proceso intelectivo de Dios y de la entrega personal a El en cuanto persona verdadera"..."La voluntad de fundamentalidad como principio de actitud es, pues, en sí misma, la unidad radical no sólo posible sino real del conocimiento de Dios y de la fe en El como opción libre por lo razonable. He aquí lo que tan penosamente buscábamos" [153].

Para Zubiri la veracidad está a la base de las actitudes. Y actitud es una respuesta ante lo previo de la realidad dada en impresión, de la verdad real.

Autenticidad es "coincidencia del parecer y del ser real, fundada en la realidad actual" [154]. La voluntad de verdad real lleva a la realidad-fundamento, Dios. Realidad que se manifiesta, que es fiel y es efectiva. La dimensión teologal del hombre es, pues, según Zubiri, anterior a toda posición teórica y a toda religión particular. Cualquier teología estará apoyada en esa dimensión y cualquier religión será una figura concreta, social e históricamente, de experiencia en la dimensión teologal. La trascendencia es para Zubiri, como para Rahner, como para Jaspers[155], la meta de la radical voluntad de veracidad[156]. La sinceridad está en la raíz de la experiencia fundamental religiosa[157].

6). Más radical todavía que la honestidad ante la muerte, de que habla **Jaspers**, es la honestidad ante la nada de que habla B.Welte, en el extremo opuesto del loco nihilismo de Nietzsche, o de la rebelión enrabietada de Sartre:

"El abismo de la nada, que se avecina hacia nosotros y nos amenaza, es una realidad innegable, por muy repulsiva que nos parezca. No es nada fácil, en consecuencia, ver la realidad de este hecho, aunque seriamente tampoco se pueda negar. Por su carácter repulsivo se necesita para ello una honradez intelectual y una audacia de espíritu que resuelvan considerar con toda franqueza, y no por razones de evidencia, sino por así decir, contra corriente, lo incontestable del hecho: que todos dejaremos de existir; se necesita la honradez y la valentía de exponerse a esta experiencia y aguantarla realmente" [158].

Es la sinceridad ante la nada, "signo y vestigio de una realidad incondicionada y absoluta, aunque sustraída y encubierta" [159].

7). **J.Ortega** fundamenta la verdad del existir, pensar y hablar en la autenticidad del ser, esto es, lo que se tiene que ser, proyecto en realización, tarea, programa vital[160]. El afán de verdad aparece a Ortega como condición de la especie humana:

"Zoológicamente habría, pues, que clasificar al hombre, más que como carnívoro, como 'Wahrheitsfresser' (verdávoro). La opinión contraria, la idea de que el hombre puede vivir de mitos sin verdades, por tanto, puede vivir de falsedades, tiene, entre otras desventajas, la de ser un síntoma típico que se ha producido en la historia siempre que acontecía la rebelión de las masas y la consiguiente apoteosis de lo colectivo. Las masas y las colectividades pueden, en efecto, vivir sin verdad: no son de ella ni menesterosas ni capaces. Lo cual hace sospechar que las masas y las colectividades no son el hombre o son sólo un modo extraño, deficiente, de lo humano, ¿Quién sabe?" [161].

Estas palabras del "Prólogo para alemanes" no las leyó Bonhoeffer porque su autor renunció a publicarlas ante los hechos de Munich de 1934. En la cárcel de Tegel pidió con insistencia que le enviaran "La rebelión de las masas" e "Historia como sistema" [162].

Este fue el primero de los propósitos de Ortega y de sus compañeros de estudio[163]: "Primero. Resolución de veracidad, de someter estrictamente la idea a lo que se presenta como real, sin añadiduras ni redondeos" [164]. Ortega aplicó esta norma a sus profesores neokantianos de Marburgo hacia 1911:

"Aquellas filosofías nos parecían serias, agudas, llenas de verdades y, 'no obstante, sin veracidad'. En ellas no sólo se admitía lo que francamente se presentaba como verdad, 'además se forzaba' a tomar el aspecto de tal a muchas cosas que no lo era...Había mucho de ortopedia en aquel estilo de pensar. Se tomaba un autor o una ciencia -Descartes o la matemática o la jurisprudencia- y se la obligaba a decir 'velis nolis' lo que previamente se había resuelto dijesen. El caso de Natorp respecto de Platón es ejemplar e increíble" [165].

"Virtud gremial de su oficio", dice Ortega de la veracidad, referiéndose a los filósofos[166]:

"Cuando se habla de filosofía no suele pensarse más que en el dilema verdad-error. No solemos recordar que hay además otra cuestión: la veracidad del filósofo. Esta es la cuestión difícil de enunciar sin dar motivo a malas inteligencias. Y, sin embargo, es muy sencilla: basta con reparar en que veracidad no es sino el afán de verdad, el ansia de llegar a estar en lo cierto. Por consiguiente, quien carece de veracidad no es, sin más ni más mendaz. Puede acaecer, simplemente, que sienta otras ansias, otros afanes distintos de los que se dirigen exclusivamente a la verdad. La historia de la filosofía no ha sido investigada más que con respecto al más o menos de verdad o error en las doctrinas. Era natural. ¡Es tan constante en el hábito filosófico la veracidad, que parece de tal modo la actitud constitutiva del filósofo, que nos resistimos a admitir la existencia de filósofos, de épocas de la filosofía que no fuesen veraces! Si alguien insinúa lo contrario, le decimos que lo que llama insuficiente veracidad es simplemente el error que tal o cual filósofo pueda haber cometido. Mas se reconocerá que no es lícito negar el interés que tendría estudiar la historia de la filosofía con ánimo de determinar el más o el menos de veracidad que ha inspirado a los filósofos y las escuelas" [167].

Con tanto o con mayor motivo podemos decir que la veracidad es virtud constitutiva del teólogo. El trabajo sobre la veracidad del cristiano Bonhoeffer, que vamos a presentar, aunque no hubiera podido ser más honroso, no surgió de esta propuesta concreta de Ortega, pues no pretende analizar el grado de veracidad del teólogo Bonhoeffer, sino, desde su lucha por la veracidad, comprender mejor la teología y la vida cristiana.

8). De M.de **Unamuno** damos por descontado que se tienen en cuenta, los diversos períodos de su situación religiosa íntima y pública al aducir tan sólo algunos apuntes que conciernen nuestro tema.

a). Unamuno parece profesar la religión de la sinceridad:

"Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aún a sabiendas de que no he de encontrarlas mientras viva (?); mi religión es luchar incesante e incansablemente con el misterio...Si se tratara de algo en que no me fuera la paz de la conciencia y el consuelo de haber nacido, no me cuidaría acaso del problema; pero como en él me va mi vida toda interior y el resorte de toda mi acción, no puedo aquietarme con decir: ni sé ni puedo saber..." [168].

La religión de la sinceridad unamuniana, también en su sentido agónico, la percibió R.Schneider (cuyos sonetos, leídos en la cárcel, parecen a Bonhoeffer algo tremendistas (WE, 212):

"Yo me creía sin fe; fue cuando comprendí que el lenguaje 'religioso' de Unamuno era lo que me había impulsado, no su filosofía, sino la sinceridad con que fundamentaba su fe en su desesperación" [169].

La agonía de la sinceridad consigo mismo y con los demás, la resistencia y la sumisión de la sinceridad ante Dios, o ante la muerte, la expresa Unamuno en "El sentimiento trágico de la vida":

"Y tendremos que preguntar como Pilato: ¿qué es la verdad? Así preguntó, en efecto, y sin esperar respuesta, volvió a lavarse las manos para sincerarse de haber dejado condenar a muerte al Cristo. Y así preguntan muchos, ¿qué es verdad?, sin ánimo alguno de recibir respuesta, y sólo para volver a lavarse las manos del crimen de haber contribuido a matar a Dios de la propia conciencia o de las conciencias ajenas. ¿Qué es verdad? Dos clases hay de verdad, la lógica u objetiva, cuyo contrario es el error, y la moral o subjetiva a que se opone la mentira. Y ya en otro ensayo he tratado de demostrar cómo el error es hijo de la mentira. La verdad moral, camino para llegar a la otra, también moral, nos enseña a cultivar la ciencia, que es ante todo y sobre todo una escuela de sinceridad y de humildad. La ciencia nos enseña, en efecto, a someter nuestra razón a la verdad y a conocer y a juzgar las cosas como ellas son; es decir, como ellas quieren ser, y no como nosotros queremos que ellas sean"..."La ciencia nos enseña a doblegarnos ante el hecho"... "La ciencia es pórtico de la religión" [170].

b). Apelando a la virtud de la honestidad postula Unamuno un cristianismo ateo, mundano. El cristiano es el ciudadano, y el ateo ¡cristiano!.

"Y ello exige 'civilizar' el cristianismo, esto es, hacerlo civil deseclesiastizándolo, que fue la labor de Lutero, aunque luego él, por su parte, hiciese iglesia" [171].

En la conclusión del "Sentimiento trágico de la vida", titulada "Don Quijote en la tragicomedia europea contemporánea", Unamuno, asiduo lector de Harnack y de Troeltsch, profesores de Bonhoeffer, dice:

"En el cuarto de estos ensayos os hablé de la esencia del catolicismo. Y a 'desesenciarlo', esto es, a descatolizar a Europa, han contribuido el Renacimiento, la Reforma y la Revolución, sustituyendo aquel ideal de una vida eterna ultraterrena por el ideal del progreso, de la razón, de la ciencia. O mejor de la Ciencia, con letra mayúscula. Y lo último, lo que hoy más se lleva, es la cultura" [172].

c). El convencimiento de la insinceridad de la religión y de la insinceridad de la gente que la acepta, no siempre lo expresa tan claramente Unamuno:

"El mundo quiere ser engañado -'mundus vult decipi'-, o con el engaño de antes de la razón, que es la poesía, o con el engaño después de ella, que es la religión" [173].

Convicción que no le lleva a dejar de ser poeta o religioso. Honestamente no comprende entonces Unamuno que se pueda ser honestamente religioso. Es el tema no sólo de Don Manuel Bueno, como se desprende de este párrafo:

"¡Si se entrara por los claustros a inquirir qué sea eso de la vocación de pobres hombres a quienes el egoísmo de sus padres les encerró de pequeñitos en la celda de un noviciado, y de repente despiertan a la vida del mundo, ¡si es que despiertan alguna vez! O los que en un trabajo de propia sugestión se engañaron" [174].

Hay quienes son tan sinceros que reconocen no entender el que otros, pensando distinto, creyendo en algo, siendo fieles a algo expresado concretamente, sean también sinceros, según se puede detectar en una línea imaginaria: Voltaire, F.Nietzsche, B.Russell, M. de Unamuno, E.Tierno, J.L.L.Aranguren, A.Fierro mismo.

d). La sinceridad de Unamuno se aplica a plantearse los más espinosos problemas de la fe, en formulaciones que tienen gran parentesco con las de Bonhoeffer. Así por ejemplo la ausencia de Dios, como cuando el don Manuel de Unamuno, "varón tan cotidiano, tan de cada día como el pan que a diario pedimos en el padrenuestro" [175], mezcla de gran Inquisidor y Zaratustra sanabrés, dice que "Blasillo el tonto iba repitiendo en tono patético por las callejas, y como en eco, el '¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?'[176], o cuando se pregunta: "¿Cómo voy a salvar mi alma si no salvo la de mi pueblo?" [177], o cuando ataja dificultades dogmáticas: "-Sí, hay que creer todo lo que enseña a creer la Santa Madre Iglesia Católica, Apostólica Romana. ¡Y basta!" [178]. Pero de la íntima sinceridad del personaje alberga dudas el progresista anticlerical venido de América, Lázaro: "A mí no me la da; es demasiado inteligente para creer todo lo que tiene que enseñar. -Pero ¿es que le cree un hipócrita? -le dije. -Hipócrita..., no; pero es el oficio del que tiene que vivir" [179.] Y Lázaro resucita, se convierte, al decirle el párroco la verdad: que no cree pero finge, al proponerle a él que fingiese creer si no creía, que diese buen ejemplo y se incorporase a la vida religiosa del pueblo. Pero si Don Manuel engaña ("si esto es engañar"), no es por interés, sino por la paz, la felicidad, el consuelo, la ilusión de los que le están encomendados, para que sueñen". Al final, el bueno de don Manuel, desespera de la verdad, le coge miedo, y se queda con su resignada insinceridad: "Con la verdad, con mi verdad no vivirán"... "¿La verdad? La verdad, Lázaro, es acaso algo terrible, algo intolerable, algo mortal; la gente sencilla no podría vivir con ella" [180].

La lectura original de Kierkegaard le llevó a Unamuno a compadecer más que a compartir la contundente sinceridad del pensador danés tanto en sus escritos como en su postura exterior ante la Iglesia y ante la situación histórica.

9). De modo más drástico y empírico que Unamuno resuelve el problema de la honestidad y el pragmatismo ante la religión B.Russell, que invocando la sinceridad, manifiesta una "profunda reprobación moral por los que dicen que hay que creer en la religión porque es útil" [181]:

"Es la cuestión de si las sociedades pueden conservar la moral suficiente si no están ayudadas por la religión dogmática. Yo no creo que la moral dependa de la religión tanto como cree la gente religiosa. Incluso creo que algunas virtudes importantes suelen darse

más entre los que rechazan los dogmas religiosos que entre los que los aceptan. Creo que esto puede aplicarse especialmente a la virtud de la sinceridad o integridad intelectual. Entiendo por integridad intelectual la costumbre de decidir las cuestiones problemáticas en base a una prueba, o de dejarlas por decidir cuando la prueba no es concluyente. Esta virtud, aunque es menospreciada por casi todos los partidarios de cualquier sistema dogmático, es, para mí, de la mayor importancia social y probablemente esté más destinada a beneficiar al mundo que el cristianismo o cualquier otro sistema de creencias organizadas" [182].

Lo sospechoso (¿insincero?) de todo dogmático de la heterodoxia, que no quiere ser ni ecléctico ni escéptico, es la reivindicación de cualquier opinión, con tal de que no se crea en ella ni se la exponga en forma de sistema, costumbre, doctrina, convicción, ley, dogma o fanatismo, que todo le es igual:

"En el primer apartado me he ocupado de los males que resultan de cualquier sistema de dogmas que es expuesto para su aceptación, no porque sea verdadero, sino porque tenga una utilidad social. Lo que tenía que decir podía aplicarse igualmente al Cristianismo, al Comunismo, al Islam y al Budismo, al Hinduismo y a todos los sistemas teológicos, excepto cuando se apoyan en razones de interés universal, del tipo que suelen emplear los hombres de ciencia" [183].

Y da por hecho que la teología carece de "razones" no interesadas:

"Cualquier sistema moral que tenga una base teológica se convierte en uno de los instrumentos a través de los cuales los poderosos conservan su autoridad y dañan el vigor intelectual de los jóvenes" [184].

Es lo que Russell ve personificado en el cristianismo y en el comunismo: "El renacimiento del fanatismo en occidente no debemos considerarlo como una solución feliz" [185]. Y, más rotundamente: "Los comunistas falsifican la historia, y lo mismo hizo la Iglesia hasta el Renacimiento" [186].

La propia obra de Russell nos abre al tema de la sinceridad del historiador o de la manipulación resentida, pragmática o ideológica. Si no fuera porque la fobia a la ortodoxia lleva a caer en el fanatismo de la heterodoxia, la reivindicación del "pensamiento sincero" no puede sino servir a la veracidad, que rompe muchas rígidas ortodoxias. En ese sentido creemos que va la irritada ironía de Russell ante lo que llama "indiferencia hacia la verdad en la actualidad":

"Si en algún momento de descuido, la duda levanta la cabeza, debemos reprimirla enérgicamente. Si el pensamiento sincero es fuente de duda, debemos evitar el pensamiento sincero" [187].

El ostentoso cinismo de Russell brilla por ejemplo en "La educación y el orden social" al criticar a ciertos "pensadores liberales":

"Muchas personas que intelectualmente no aceptan los dogmas de la religión, sostienen que la religión, pese a todo, no es perjudicial y que puede incluso ser beneficiosa" [188].

Y más cuando dice:

"Puesto que la mayoría de las personas cuya inteligencia está por encima de la media son, secreta o abiertamente, agnósticos, los profesores de las escuelas religiosas deben de ser unos estúpidos o unos hipócritas, a no ser que pertenezcan a esa minoría de personas que,

por algún tipo de retorcimiento, tienen capacidad intelectual pero no capacidad de juicio" [189].

Y todavía más despiadadamente:

"Los hombres más religiosos no son precisamente los más inteligentes, la educación religiosa da valor a los estúpidos para oponerse a la autoridad de los hombres más cultos" [190].

El dogma de la heterodoxia, constituido en verdad única, anatematiza la sinceridad.

En medio de esta refriega de la ortodoxia y la heterodoxia filosófica y teológica, no exclusivamente teórica, sino sobre todo social, política, y eclesial, veremos debatirse a Bonhoeffer.

10). E.Tierno desde su satisfecha finitud, revestida en los últimos tiempos de paternalismo político, comentaba la "actitud muy honrada" de **Ruiz Jiménez** desde los años 50:

"Si hemos de considerar esto con objetividad, era una actitud muy honrada. Cualquier católico que entra en la sima del drama consigo mismo, porque esté insatisfecho de lo que el mundo le exige, es un hombre honrado" [191].

Inmediatamente dice sobre la "conciencia intranquila" de Laín y su "esforzada conducta moral": "Más bien intentó mostrar cuánto sufre un hombre honrado cuando tiene dudas respecto de la opinión de los demás acerca de la rectitud y claridad de su propia conducta" [192]. También cita a Víctor Martínez Conde, como otro "hombre honrado", "cristiano convencido", de una iglesia "ambigua", es decir, nada sincera, para E.T.[193].

b. Los sinceros

Hay algunos personajes o autores reconocidos y alabados por el tratamiento de la honestidad intelectual y vital, y sobre todo por su ejercicio.

1). Voluntad de realidad

Para juzgar sobre la sinceridad o insinceridad de las personas concretas hay que contar con la parte de subjetividad esencial de tal actitud, que somete a revisión toda valoración. Pero también es esencial en la sinceridad la objetividad al menos como objetivo, sin la cual es arbitrariedad no siempre coincidente con la verdad.

Es proverbial poner como ejemplos de sinceridad al niño, al loco, al borracho, porque dicen o hacen sin miramientos lo que ven y sienten. Y sin embargo, no hay más solemnes mentirosos, que se dan atrevidamente contra la realidad de la consciencia, de la sensatez, de la lucidez[194].

Personajes ejemplares en la pasión por la verdad menciona, por ejemplo A.Alaiz, después de Jesucristo y los profetas de Israel, a Natanael, Pedro, Nicodemo, Pablo, Agustín, Francisco de Asís, Teresa, Pascal, Francisco Javier, Garaudy, Lacordaire, Bea, Gandhi, Chenu, Juan XXIII[195]. La ambivalencia de la pretensión de sinceridad obliga a plantear los criterios de sinceridad. No basta, por ejemplo, autoproclamarse sincero. Tampoco es suficiente estar abierto a todo, sumarse a todo y convertirse a todo: burgués, comunista, cristiano, musulmán... Como tampoco es encerrarse en sus convicciones. Ni siquiera hacer profesión de profeta certifica la sinceridad[196]. La exigencia de garantía de autenticidad de los profetas es inherente a su misión. Pero tanto los verdaderos[197], como los falsos, son tanto ensalzados como perseguidos. Y "los frutos", la confirmación de la veracidad de la profecía, sólo llega con la recolección.

2). La duda de la sinceridad

Con lo cual se plantea la sinceridad de la sinceridad: de la proclamación o de la designación de sinceridad. Hay quien incluye entre los sinceros a los pensadores de "la sospecha y la duda creadoras" refiriéndose a Marx, Nietzsche y Freud "a pesar de sus grandes errores", sin atender al estrecho parentesco entre gran error y grande, devastadora mentira[198]. O menciona a J.J.Rousseau[199], llamado por Unamuno, hombre de sinceridad agónica, "hombre de sinceridad dolorosa", porque confiesa en su "Emilio" que el filósofo está dispuesto a engañar y preterir la verdad a la distinción y a la fama[200]. J.Möller, al comentar a Hegel, Feuerbach, Marx y Freud sobre "la destrucción de la teología filosófica" resalta la honestidad intelectual propuesta por Sartre, y Nietzsche[201].

H.Küng ensalza la sinceridad de Lutero según F.Lau[202], la de K.Jaspers[203], la de K.Barth[204], la sinceridad en los escritos póstumos de F.Kafka[205], y la voluntad de verdad de Nietzsche, la autenticidad de Heidegger, la de Sartre (no cita la de Camus[206]), y la de Gide, de quien precisamente dice B.H.Levy en "El testamento de Dios":

"Su 'honestidad de espíritu' le había impedido afiliarse al catolicismo, a pesar de lo cual pasó por alto 'todos los argumentos de razón, todos los escrúpulos de su conciencia, toda su repugnancia, muy pronto, ante los campos de concentración, los procesos, el terror, para no "retenerse más ante la inclinación del comunismo" [207].

Y así tantos dudosos sinceros. ¿Podremos contar a Bonhoeffer entre los aceptados y reconocidos hombres sinceros? Nuestro trabajo pretende ofrecer elementos para responder.

2. CORRIENTES DE PENSAMIENTO

Más difícil aún que valorar la sinceridad de las personas y de las obras concretas es juzgar sobre las corrientes, escuelas y épocas. Pero sí que por la frecuencia y el entusiasmo con que enarbolan las palabras pueden presentarse algunos movimientos como abanderados de la sinceridad o del sincerismo, y que nos sirvan para encuadrar el tema y situar mejor el alcance del concepto de sinceridad en Bonhoeffer.

a. La ilustracion

G.Gusdorf en "La conciencia cristiana[208] en el siglo de las luces" presenta los casos como el de Buffon que cumplía externamente, no chocaba de frente con la religión, como decía éste mismo que hacían Voltaire, Diderot y Helvetius a quien aconsejaba moderación, que en definitiva era fingimiento[209], consecuencia del convencimiento de que la "radical autonomía de juicio y de acción queda reservada a una minoría de espíritus lúcidos y animosos, que pueden prescindir de los consuelos de la fe", mientras que la masa, con palabras de Diderot, tiene que atenerse a los marcos doctrinales y disciplinares de las iglesias constituidas, bajo el arbitraje de los clérigos "guardianes de locos" [210], y propone como Voltaire distinguir entre "las personas honradas que piensan y el populacho que no está hecho para pensar" [211].

La modernidad alemana tiene otro cariz. W.Dilthey, inspirador inmediato de los pensamientos teológicos de Bonhoeffer en Tegel[212], resalta la "inconmovible exigencia de claridad intelectual" de Lelio y Fausto Sozzini, precursores de la Ilustración, que combinan el reformismo luterano con el humanismo renacentista moderno[213].

H.Thielicke en su estudio sobre "El pensamiento y la fe en la modernidad", muestra cómo "la credibilidad de lo que se cree es el objetivo de los honestos buscadores de la

Ilustración", como Reimarus, Semler, Lessing, etc., cuyo propósito es "ser cristiano sin perder la honestidad intelectual" [214]; pone H.Thielicke a Lessing en la línea de Pablo y de Lutero en la consideración histórica de la verdad[215], aunque no comparte como "honesta" la religión privada de que habla J.S.Semler: uno asume libre y responsablemente lo que le parece de la religión "oficial" [216]; plantea las dificultades del problema de la prudencia pedagógica ("en atención a los débiles), y más agudamente el problema esotérico, especialmente en Reimarus, que mantiene la máscara de cristiano ante los contemporáneos cuando su rostro es de apóstata convicto, dice Thielicke. Ante la cuestión "¿Debo ocultar a los hombres que confían en mí los móviles de mi fe, o mejor, los móviles de mi 'comprensión' de la fe?" [217]. Reimarus, dice Thielicke, se acoge a la hipocresía y la mentira: la existencia teológica en la insinceridad, la ruptura del "ser en la verdad", contra la relación necesaria entre existencia y teología[218]. Hemos visto actitudes contrapuesta al respecto, como las de Unamuno y Russell frente a las de Kierkekaard, Newman y el mismo Ortega.

E.Spranger, al hablar del "espíritu de la veracidad" y de la objetividad científica de las personas responsables, dice de Lessing que rehúsa el regalo de la absoluta verdad y pide a la divinidad fuerza para buscar incansablemente la verdad[219]. D.Sölle habla también del planteamiento de G.E.Lessing, en "Anti-Goeze":

"O bien, ¿cree usted también, señor párroco, que no importa lo que piensan ocultamente las personas sensatas, con tal de que la plebe siga en el carril por el que sólo saben llevarla los clérigos? ¿Lo cree usted así?" [220].

El giro pietista de Schleiermacher sigue al propósito de la Ilustración e invoca la "Conciencia y credibilidad de la fe para posibilitar la honestidad intelectual del creyente" [221].

Movimiento de Oxford

J.H.Newman, como vimos, personaje característico de una postura teológica, que hizo lema de su vida la credibilidad de la fe, fundado en la conciencia como órgano de la realidad, sufre el problema de la sinceridad de la fe personal y social:

"La gente no cree que los católicos estemos realmente convencidos de las verdades que decimos profesar, y supone que, si son personas cultas, se mantienen en su creencia por influencias externas, superstición, temor, orgullo, interés u otros motivos despreciables" [222].

Esto es, que los católicos sean hipócritas, "gente que profesa lo que no cree, para evitarse a sí mismo la confesión de su ceguera" [223].

Newman en 1865 justifica su autoapología como respuesta abierta y sincera a la vaga impresión que tenía el público de que su conducta con la Iglesia Anglicana, mientras era miembro de ella, "no era compatible con la sencillez y rectitud cristianas" [224.] Se le acusaba de que "era un 'romanista' con librea y servicio protestantes" [225.] Se le imputaba el "crimen de enseñar y de practicar el embuste y la insinceridad" [226.] Ante lo cual Newman protesta "aborrecer y detestar la mentira, el retruécano, la doble lengua, la picardía, la astucia, la melosidad, la hipocresía, el pretexto, tanto como los aborrezca un protestante" [227.] Y con no poco sacrificio:

"¡A cuántas cosas he renunciado, cosas que yo amaba y estimaba y pudiera haber retenido, de no haber amado más la sinceridad que el nombre, y la verdad más que a caros amigos...!" [228].

En otros pasajes de su apología alaba expresamente la sinceridad:

"Las virtudes naturales pueden también venir a ser sobrenaturales; tal es el caso de la veracidad; pero ello no la saca de la jurisdicción de la humanidad en general".... "El mundo me absolverá de insinceridad, siquiera no sea durante mi vida"... "Ahora, por deber conmigo mismo, con la causa católica, con el sacerdocio católico, estoy obligado a dar cuenta de mí mismo y darla sin demora, al ser acusado, tan ruda y minuciosamente de insinceridad. Acepto el reto, haré cuanto pueda para responder a él y estaré contento cuando lo hubiera hecho" [229] ..."(mi rival) pregunta sobre lo que 'pienso', no sobre mis palabras, ni sobre mis argumentos, ni sobre mis acciones, como sobre blanco último, sino sobre la inteligencia viva, por la que escribo, arguyo y obro. Pregunta sobre mi espíritu, y su fe y su sentimiento, y se le responderá"... "Voy a trazar, en la medida de lo posible, la historia de mi espíritu" [230].

La "santa libertad de pensar" personal, sin embargo, no le parecía a J.H.Newman que tuviera que conllevar la desconsideración de la obediencia, ni de la firmeza en la convicción de la fe asumida[231].

G.D.Söhngen habla en este sentido del "camino de la sinceridad" recorrido por Newman y hace una aplicación a "los años posteriores a 1933":

"En el otro gran campo de la comunidad humana vimos muy claro que un individuo que no entra en el coro, por temor a la violentación de la conciencia y por respeto a la libertad y veracidad, suscita las salvas y aplausos de la gente. La libertad de conciencia no debe convertirse en mero medio de defenderse de la opresión estatal; libertad de conciencia debe de ser en la iglesia cristiana un valor originario por sí mismo sin otra finalidad apologética, eclesiástica o política"..."La verdadera veracidad sirve a la verdad y la verdad veraz nace de la veracidad".

Söhngen, que pone como misión del creyente: "la verdad cristiana por el camino de la veracidad cristiana" nos acerca así al terreno donde se desenvolvió la sinceridad de Bonhoeffer[232].

El modernismo

Los modernistas ondean la bandera de la sinceridad en medio de su amplia propuesta teológica y eclesial: en la apologética, la exégesis, el dogma, la filosofía. Y, como siempre, sobre la protesta de sinceridad revierte la denuncia de insinceridad, dejando aparte la cuestión, en cuanto fuera posible, de la ortodoxia. Así recoge E.Poulat la requisitoria del arrepentido modernista Scotti contra la duplicidad e insinceridad moral de los que se ocultan bajo un pseudónimo o anónimo:

"El movimiento que quería ser como un gran soplo purificador en la Iglesia, una afirmación de virilidad sincera contra todo lo que es simulación y debilidad del eclesiasticismo corrompido, se ha adaptado a estas formas de prudencia humana, gracias a las cuales alguien ha podido creer legítimo conciliar en sí lo inconciliable: el sacerdote que celebra en el altar y puede ser incluso que reciba un sueldo del Vaticano, el escritor anónimo que mina las bases mismas del cristianismo; el hombre que por un lado presta el juramento antimodernista y, por otro, en la sombra, excita contra la autoridad..." [233].

A C.Tresmontant tampoco le fascina la sinceridad de que hacen gala los modernistas, y reprocha la insinceridad del autor de "L'Évangile et l'Église" y de "Autour d'un petit livre", porque, según dice, Loisy "disimulaba su pensamiento profundo, a saber, que Jesús es solamente un hombre" [234].

Liberalismo

El principal representante del liberalismo protestante A. von Harnack ensalza en K.Holl, ambos, en sus últimos años de vida, profesores de Bonhoeffer, su "lucha interior por la verdad", su condición no tanto de "teólogo típico suevo cuanto libre investigador histórico-crítico y al tiempo investigador basado en la doctrina de Lutero" [235]. Y es K.Holl quien ensalza la sinceridad de los modernistas católicos, y dice de Loisy: "Tuvo la valentía de decir claramente que se precisa una revisión de los conceptos fundamentales de Dios, creación, redención, autoridad de la Iglesia" [236].

C.-J. Kaltenborn, que resalta el interés de Harnack por la "pureza intelectual" como rechazo de todo sincretismo, alegoría y sofismas, y por la "conciencia intelectual", dice que "la sinceridad de Bonhoeffer en las cuestiones de fe es una consecuencia de su anticlericalismo. Se palpa el influjo de Harnack en relación al credo apostólico" [237].

En contra de Kaltenborn y del artículo de G.Krause en la "Theologische Realenzyclopädie" dice A.Pangritz que Bonhoeffer no busca la restauración, sino la superación del liberalismo[238].

R. Bultmann en 1924 decía que a la teología liberal se debe esencialmente "haber no sólo aclarado la idea de la historia, sino sobre todo el mérito de la educación en la crítica, o sea, en la libertad y la veracidad. Nosotros, los que procedemos de la teología liberal, no hubiéramos podido aspirar a ser teólogos, de no haber encontrado en la teología liberal la seriedad de la veracidad radical". Agradece Bultmann a G.Krüger[239] el que viera "la vocación de la teología en poner a las almas en peligro, en inducirlas a la duda, en quebrantar la credulidad ingenua" [240]. Actitud muy diversa a los reparos "pedagógicos" de Newman o "sociales" de Unamuno, o al fingimiento de los ilustrados.

Los documentos pontificios detectaron y condenaron buena parte de los males de la época en el liberalismo y el modernismo, dejando muy poca opción a considerar la pretensión de sinceridad de estas corrientes: Libertas praestantissimum de León XIII, Mirari vos de Gregorio XVI, el Syllabus de Pio IX, Lamentabili y Pascendi de Pio X.

La teologia critica

G. Baum define así "la teología crítica":

"...el diálogo constante con el pensamiento crítico de la Ilustración tardía. La teología crítica es la aplicación crítica de las diversas teorías de la alienación al autoconocimiento en la fe de la Iglesia cristiana. Este método crítico puede conducir a los teólogos al descubrimiento de los indicios de falsa conciencia que pueden mostrar su percepción de la realidad, lo que producirá en ellos un significativo cambio de pensamiento y de corazón" [241].

Aunque más que las conciencias, analice las consecuencias estructurales de la doctrina o de la institución[242].

José María Castillo al tratar el discernimiento cristiano postula una conciencia crítica "que no esté modelada según los intereses y exigencias del sistema establecido. Por lo

tanto, una conciencia que sea capaz de enjuiciar, pensar por sí misma, ver la vida a fondo y actuar con la libertad que siempre tiene que caracterizar a los hijos de Dios" [243]. Es una conciencia crítica que lleva a "la lucidez de la fe, que nos orienta y nos impulsa por el auténtico camino a seguir en la vida, para proceder en todo rectamente y de acuerdo con las exigencias de nuestra fe en Jesucristo" [244]. Castillo encuentra en la Etica de Bonhoeffer "la clave del discernimiento": la renuncia a saber por sí mismo la voluntad de Dios[245].

Entre el crepúsculo y la perseverancia A.Fierro, que no desespera de una imposible teología crítica considera la teología actual pura cháchara, y la Iglesia el grupo de alelados ante el charlatán de Hyde Park[246,] mientras que la "teología crítica o no dogmática" le parece, insobornablemente sincera, incluso "veraz más que verdadera": "La palabra 'verdad' resulta demasiado grande y solemne para ella: no se atrevería a reivindicarla para sí de inmediato. A una teología crítica le conviene más propiamente la 'veracidad' como inmediato objetivo, como medio y método único por el cual tal vez se hará viable el difícil camino hacia la verdad" [247].

José I. González aporta algunos detalles que se le habían pasado a H.Küng sobre la libertad de crítica y opinión en la Iglesia. Invoca la sinceridad de grandes santos, incluso "hoy tenidos por conservadores", que critican en sus escritos los defectos, lujo y autoritarismo en los demás ministros de la Iglesia: S.Bernardo, Sta. Catalina, Sta. Brígida hasta Rahner, Congar y Balthasar[248].

Alardean de sinceros grupos comprometidos desde la base, automarginados por prurito de disidencia, que al andar, en éxodo fuera de camino, se constituyen en conciencia crítica de la Iglesia institucional. Y no menos sinceros se tienen quienes confunden las obras de su puro fariseísmo con la obra de Dios.

No es posible, aunque sin embargo sería necesario, hacer una tipología actual de la veracidad acerca de las corrientes, tendencias, grupos eclesiales de liberación o de presión, en cada uno de los campos de la teología, la moral, la doctrina, la institución, la exégesis, la pastoral, la cultura, la relación con el mundo, con los no creyentes. Si resulta arriesgado, y obligado, ofrecer la conciencia de honestidad propia a la conciencia de honestidad de cualquier otra persona, más difícil aún analizar la conciencia de sinceridad en los grupos o en la Iglesia en general. Pero ahí es donde se prueba la sinceridad de vida y de palabra. Ahí Dietrich Bonhoeffer es una figura paradigmática, como esperamos mostrar en este trabajo.

D. LA IGLESIA ANTE LA SINCERIDAD

1. PROBLEMATICIDAD PLANTEADA A LA RELIGION

a. El hecho religioso

Se podría hacer un enfoque concentrado sobre la fenomenología y filosofía de la religión para valorar la sinceridad intrínseca o coyuntural, personal o estructural de la religión, de las religiones, de sus experiencias, de sus actitudes y de sus formas concretas racionales, éticas, vivenciales o cultuales[249].

S.Agustín, bien que no para todos, modelo de búsqueda de la verdad y de la conversión sincera, desde "La ciudad de Dios" denuncia la falacia de las religiones y sus misterios[250,]

lejos de otra orientación cristiana más universalista que "reconoce sinceramente" en ellas "el destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres", según proclama también el Vaticano II[251].

M.Meslin comenta la antigua denuncia de Lucrecio contra las múltiples manipulaciones de lo sagrado por los ambiciosos del poder, especialmente las imposturas clericales y la superstición ante las divinidades fruto de la ignorancia humana[252:]

"Para Lucrecio la verdadera 'pietas' ya no puede consistir en la observación escrupulosa de unos ritos sin significado alguno, ni en la oblación de sacrificios materiales. Sólo puede consistir en la consideración lúcida y serena del hombre respecto al mundo, sabedor de cuan miserable es el lugar que en él ocupa" [253].

En el siglo XVI Arnold Gottfried explicaba el dogma como resultado de la situación privilegiada de unos clérigos a cambio de apoyo incondicional a los poderes políticos: "La lucidez no permite, pues, aceptar el engaño de un vocabulario teológico que no es sino mentira" [254].

b. La critica a la religion

Los reproches, cuya réplica o reconocimiento no nos corresponde hacer aquí, que vierte la crítica de la religión desde la Ilustración, y la negación de Dios en el ateísmo moderno, sea en nombre de la autonomía de la naturaleza ("La ciencia ha pretendido en nombre de la 'integridad intelectual', ser la única posible concepción racional del mundo" [255),] y más aún en nombre de la autonomía del hombre[256,] coinciden en la denuncia de falta de sinceridad por diversos motivos, desde la ignorancia más o menos disculpable, a la mala fe y los intereses materiales, únicos que reconocen los detractores[257]. No porque sea ejemplar citamos a Nietzsche en "Sobre la genealogía de la moral": la sinceridad rigurosa ha vencido al Dios cristiano, "indecoroso, deshonesto, mentira, feminismo, debilidad, cobardía..." [258]. Desde la debilidad mental o física descalifica Nietzsche a todo pensador tachándole de insincero: "Leibnitz y Kant. ¡He aquí las dos trabas mayores, los dos obstáculos más grandes de la veracidad intelectual en Europa!", luego llamará "monederos falsos" o "fabricantes de velos" a Schleiermacher, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, [259]. Es la tan socorrida por sus epígonos postmodernos sinceridad de Nietzsche, el hombre que se dice a sí mismo tan sabio, tan listo, tan calamidad[260].

c. Critica al clero

La veta del anticlericalismo es la más socorrida para resaltar el pecado de insinceridad en la religión.

Sobre ello abunda G.Gusdorf en su estudio sobre "La conciencia cristiana en el siglo de las luces", en el que aduce reiteradamente el reproche de los ilustrados a los ministros de la iglesia como manipuladores de la credulidad pública, mañosos y políticos, impostores, falaces y mistificadores[261].

Desde la "Teología política" lo describe así D.Sölle:

"El reproche ilustrado y marxista contra la religión es que los cristianos, especialmente los teólogos, son 'engañadores engañados', engañados por el pensamiento dogmático mitológico que se les impone institucionalmente; engañadores porque el engaño no dilucidado o quizá semidilucidado lo utilizan para sancionar la tranquilidad y el orden establecidos. La desmitologización ha podido desmentir sólo el primer reproche y, si no

progresa y llega a una interpretación política del evangelio, ha creado sólo un espacio resguardado de asaltos" [262].

Confluyen diversas corrientes ideológicas de la crítica de la religión en la requisitoria de P.L.Berger:

"Es decir, al plantear lo ajeno por encima y contra lo humano, la religión tiende a alienar lo humano de sí mismo. Es en 'este' sentido, y 'no' en el sentido de considerar las aserciones religiosas como tales epistemológicamente inválidas, que nos consideramos con el derecho de asociar la religión con la falsa conciencia por lo menos en términos de gran frecuencia estadística en sus manifestaciones históricas. Cualesquiera que sean los méritos trascendentes de las explicaciones religiosas sobre la totalidad del universo, es evidente que su tendencia empírica ha sido falsificar la conciencia humana respecto de la parte del universo configurada por su propia actividad, es decir, el mundo socio-cultural. Esta falsificación puede muy bien ser definida como mistificación" [263].

En seguida ahonda la denuncia: "La mistificación religiosa de los papeles interiorizados aliena aún más a éstos según los términos de la duplicación de conciencia de que antes hablábamos, pero facilita también un proceso posterior de falsificación que podemos calificar como mala fe" [264].

M.Weber tampoco encuentra más noble razón de ser de los clérigos:

"La persecución de la salvación individual o la buscada por las comunidades libres a través de la contemplación, orgías, o ascetismo, fueron consideradas demasiado sospechosas y tuvieron que ser controladas por el rico y, particularmente, reguladas a través de la hierocracia. Esto es obvio a partir de los intereses de los sacerdotes en el poder" [265].

Denuncia contra los clérigos que abarca a los teólogos. De un reconocido propugnador de la honestidad intelectual, tampoco para todos, como es R.Bultmann, dice desde su escéptico "racionalismo crítico" H.Albert:

"Estos representantes de la teología son capaces de ser críticos y dogmáticos a la vez: críticos en lo que para ellos no es tan importante, dogmáticos en lo que les parece más importante" [266].

Pero hasta para la teología política de D.Sölle tampoco la hermenéutica existencialista está en la línea de la veracidad[267].

El teólogo de "La ciudad secular" ve también en el reproche anticlerical la solución al problema de Dios:

"La única manera de que los clérigos puedan cambiar la forma en que la palabra que ellos usan ("Dios") sea entendida, es negándose a representar el papel de anticuario y curandero en que la sociedad les coloca; pero esto es difícil, porque es precisamente por lo que son pagados" [268].

Una dolorosa pero benéfica aplicación de la sinceridad tiene que hacerse al masivo abandono del ministerio (y la masiva permanencia) por parte de tantos clérigos y religiosos en la época postconciliar ante el ruido de tormenta o los cantos de sirena. Y no menos beneficioso ha de ser el test de sinceridad al corrimiento de masas de cristianos al letargo de la fe, a la increencia, por dejadez o por interés, sin plantearse siquiera la honradez de su actitud. En otros tiempos para estas situaciones se reservaban términos que llevan una grave carga. Tanto mayor mérito para cuantos afrontando sinceramente la convicción de fe e integración eclesial, sin traumas aunque quizá con no poco

sufrimiento, resolvieron y resuelven vivirla profundamente, o cuantos con semejante honestidad, deciden entender el misterio que envuelve la vida de otras formas.

Aplicado el criterio de la sinceridad y la lucidez a dirigentes y prosélitos de tanta secta como prolifera en el mundo civilizado, se desintegraría una gran red de multinacionales o minifundios pseudoreligiosos que parasitan la ignorancia y explotan la ingenuidad, en el mejor de los casos.

d. La institucion eclesiástica.

El carácter social corporativo de la Iglesia plantea dificultades para entender la sinceridad de la institución y de los miembros.

Uno de los escritores de los últimos años implicado en los problemas de la sinceridad institucional, H.Küng, preocupado por "una profunda conversión de la Iglesia a la veracidad y a la sinceridad", descubre como "antecedentes históricos de la falta de sinceridad" en la Iglesia católica, la poca atención prestada a la veracidad dentro de la teología moral (S.Agustín y Sto. Tomás), el pensar ahistórico de la teología ("que el magisterio eclesiástico no se permita la honradez y franqueza de reconocer que se ha equivocado") y el triunfalismo[269]. Diferentes de los de "La Iglesia de la verdad", en la Iglesia evangélica como "Iglesia de la veracidad" advierte también H.Küng algunos peligros: el caos doctrinal, desprecio o desestima del discernimiento de los espíritus, del canon, de las profesiones de fe, el no tener en cuenta "las señales de peligro" (herejías) ni la teología del pasado, la ingenuidad intelectual, el aislamiento teológico, el debilitamiento de la Iglesia (teólogos pequeños papas), el fanatismo de la veracidad a costa de la verdad, de las personas, de las comunidades cristianas, de la Iglesia, del Ecumenismo[270].

Para que las situaciones de conflicto se afronten con sinceridad, Küng da muy buenos consejos: "(El teólogo) deberá ante todo examinarse él mismo, examinar sus presupuestos, su material, su método, sus implicaciones, sus resultados y consecuencias. Si después de haberlo hecho honradamente, sigue todavía en su convicción, no deberá simular hipócritamente, sino que con veracidad y sinceridad mantendrá la verdad conocida sin decir ni escribir nada que en realidad no crea. En ningún caso deberá permitirse manipular con la verdad" [271].

Sólo falta, añadimos nosotros, que se proponga decir lo que en realidad cree, y desde dónde lo cree, viviendo coherentemente. Pero desde luego no es rendir servicio a la sinceridad mantenerse en la cuerda floja, jugar a despistar, ceder a la resignación o al resentimiento, y constituirse en el garante exclusivo de la sinceridad y de la verdad. No hay verdades a medias entre el creyente y la Iglesia. Sólo hay una inabarcable verdad que es la que funda la Iglesia y hace al creyente. Por eso no se trata de soportarse sino de "buscar en común la entera verdad con una sinceridad y veracidad radical dentro de la Iglesia: nada de manipulaciones de la verdad, sino 'decir la verdad en caridad' (Ef 4, 15)" [272].

Son notorios y dolorosos al tiempo que esperanzadores los conflictos entre la institución y los particulares, por afán de progreso, o de conservación, tanto en temas dogmáticos como éticos, y también es notable la falta de conflicto que pudre las estructuras fijadas en el miedo o la comodidad. Unos pueden desgarrar y los otros paralizar la vida eclesial. Para ambos la sinceridad es la mejor medicina y estímulo.

2. SINCERIDAD EN EL ESTUDIO DE LA TEOLOGIA

a. Del Dios veraz al creyente veraz

Como propiedades morales de la voluntad divina se consideran en dogmática la veracidad ("concordancia entre lo dicho y lo conocido") y la fidelidad ("concordancia de lo hecho y lo dicho") de Dios. Es un tema corroborado con afirmaciones bíblicas y conciliares, y con testimonios de toda la dogmática compendiados en la frase catequética, "Dios no puede engañarse ni engañarnos" [273]. Dios es el que es y el que tiene que ser. Y si Dios es veraz, es veraz su Palabra, es veraz su Revelación, su Creación, su Historia de Salvación, su Gloria.

1). Santo Tomás

El reconocimiento que en la Suma Teológica Sto. Tomás hace de la Verdad entre las operaciones inmanentes de Dios uno, y la conversión recíproca de ens, verum et bonum, incardina los componentes materiales (el Ser, el hombre <unidad de alma y cuerpo, entendimiento y voluntad>, el prójimo), y modales (prudencia, justicia, fortaleza, templanza) de la veracidad integral, como la verdad posible para el hombre[274].

2). Martín Lutero

En el "Tratado de la libertad cristiana" considera Lutero la honra que se tributa a la veracidad y justicia de Dios en quien creemos y confiamos como "el culto más alto". Eso impide desconfiar de las afirmaciones y promesas de Dios:

"Pues ¿Qué significa eso, sino poner a Dios por mentiroso o dudar de su veracidad? Significa atribuirse a sí mismo la veracidad y a Dios la mentira y la ilusión"..."Donde Dios ve sinceridad, confianza y fe, honra con la sinceridad y la confianza" [275].

b. tratamiento teológico

1). La historia de la Teología

Toda la historia de la teología con la multitud de escuelas, corrientes y opiniones de los grandes escritores, gira sobre la búsqueda sincera de la comprensión y expresión auténtica de la realidad de Dios. No otra cosa son las disquisiciones nada vanas de S. Anselmo sobre la importancia de la "rectitudo voluntatis" para la génesis de la fe[276,] o las "rationes honestae" o "verisimiles" de Abelardo (pg. 17), más modestas que las "rationes necesariae" de S. Anselmo, pero que no deben excusarse en la "auctoritas" como coartada para "la pereza mental" (PL 76, 1197). S. Bernardo no confía ni en la ciencia, ni en la duda, sino en el "cor purum", "una conciencia pura y una fe no fingida" (PL 183, 668). Escoto busca más bien las rationes credibilitatis.

Entra en juego la sinceridad, coherencia y libertad de la fe en aquellas construcciones teológicas donde la autoridad de Dios se considere necesaria pero no exclusiva para creer, donde la fe sea, por tanto, dependiente en alguna medida, de las facultades intelectiva y volitiva, donde el entendimiento se considere movido por la voluntad que es preparada por el entendimiento[277].

El tema cobra otro impulso con Ockham y Nicolás de Cusa, que toma de Raimundo Lulio el principio de que la razón ensalza la fe, no la empequeñece. La "sapientia christiana" de Roger Bacon supone desterrar las cuatro causas de la ignorancia: la falsa confianza en la autoridad, la costumbre, el prejuicio de la masa inexperta y la sabiduría presuntuosa[278].

"Por amor a la verdad" propone el diálogo teológico de Wittenberg el "reverendo padre Martín Lutero" en 1517[279]. Por la "sinceridad íntegra y pura de la fe" expone Trento la doctrina del pecado original, y para entenderla "honrada y sinceramente" presenta la doctrina de la justificación[280,] para que el pueblo cristiano no sea llevado por vientos de doctrinas. El Concilio Vaticano I precisa la participación de la razón y la voluntad en la aceptación de la Revelación, y por tanto de su explicitación dogmática[281].

En el debate de la integración de la fe auténtica y la justificación en tiempo de la Reforma y la Contrarreforma o de fe auténtica y conocimiento de Dios en la teología posttridentina, luego en la Ilustración hasta el Concilio Vaticano I y hasta en el debate teológico actual por la realización práctica de la fe, en todo impulso teológico, late el imperativo de la autenticidad de la fe expresada y vivida, personal y eclesialmente, ante Dios y ante el mundo.

2). La fundamentación de la Teología

El tema de la veracidad del cristiano impregna toda la teología. Como dice Rahner, es algo más que el octavo mandamiento del tratado de moral[282]. No hay tratado del que se pueda descartar la sinceridad, pero como tema de estudio se encuadra en la Teología Fundamental, desde donde se asienta la Dogmática y la Moral, la Exégesis, la Historia y la Pastoral[283]. La sinceridad implica todos los campos de la Teología Fundamental: Introducción a la Teología, Epistemología teológica, Hecho religioso, Revelación, Fe, Escritura, Tradición, Magisterio, Credibilidad de la fe.

La sinceridad obliga en todos los pasos del método teológico: investigación, interpretación, historia, dialéctica, explicitación de los fundamentos, establecimiento de las doctrinas, sistematización y comunicación. La veracidad es como la prueba de la corrección del "método transcendental" según lo describe B.Lonergan, que en el concepto de interioridad sustituye la distinción entre potencias sensitivas e intelectuales, aprehensivas y apetitivas por los términos de actos intencionales y conscientes en cuatro niveles: experimentar, entender, juzgar y decidir. En este cuarto nivel (deliberación, evaluación, elección), que es el nivel de la libertad y la responsabilidad, de la auto-transcendencia moral y, en ese sentido, de la existencia, de la auto-dirección y del auto-control es donde actúa, como catalizador integral, la sinceridad. La falta de funcionamiento correcto produce la conciencia intranquila o la mala conciencia[284].

También en relación al contexto, en la pretensión propia de la teología ante el ateísmo y las religiones, ante el mundo, la historia y la cultura, es esencial la honestidad intelectual y la coherencia tanto en la buena dinámica apologética, como en la hermenéutica o en el diálogo[285].

3). La credibilidad de la fe

En cada uno de los pasos del proceso de fe interviene decisivamente la sinceridad total, la "rectitud humana de la opción de fe" [286:] en la escucha y encarnación de la Palabra, esto es, en el contacto con las mediaciones, en el aprovechamiento de la experiencia múltiple, en la profundización por la reflexión, en la libre opción y en la consecuente realización de la fe en la vida personal y comunitaria en medio del mundo.

En la vida ordinaria interpersonal asumimos afirmaciones que no comprobamos, que creemos, dependiendo de la confianza, de la credibilidad, de la fidelidad, de la veracidad más que de la verificación. La sinceridad de los demás inicia la sinceridad de la fe, fe-confianza en otro. Según esto, determinadas personas reconocidas como veraces,

creíbles, (Cristo, profetas y apóstoles, y en otra categoría, también teólogos y predicadores) hacen afirmaciones cuya verdad (¡verdad afirmación!), es reconocida provisionalmente con 'fe'. Pero esta fe es un una adhesión provisional, creemos en principio. Así la teología cristiana, que surgió en los primeros siglos de la fusión del pensamiento bíblico y filosófico, ha comprendido la fe del cristiano también como ese recurso provisional, pero al que tiene que seguir la visión racional y la convicción lúcida, responsable y madura, aunque no sea completa en principio.

El problema está cuando se desconecta la credibilidad concedida razonablemente con la confirmación debida.

"Queda descartada una prueba crítica radical, pues la autoridad de la revelación se sobrepone a la razón independiente, de forma que durante la Escolástica se llegó a 'tener' que creer más y más frases como mysteria fidei, cuya comprensibilidad racional ya no se tenía como posible y a las que no cabía más que someterse ciegamente con un 'sacrificium intellectus'" [287].

Este "tener que" tiene múltiples imponderables previos que penden tan sólo de la sinceridad del que propone y de la sinceridad del que asume (credibilidad como garantía de autenticidad o al menos como verificabilidad). La pureza de estas garantías ha preocupado siempre a la teología, que se mueve entre el "si no lo veo no lo creo" y el "creo por absurdo", pero incluso este viejo eslogan busca un refrendo de credibilidad.

La concepción católica y la protestante tienen distinta tradición en la importancia dada a los motivos de credibilidad y a la función de la razón y la voluntad en la opción de fe. Harnack en "Misión y expansión del Cristianismo" empieza así el capítulo sobre "La religión de la autoridad y de la razón, de los misterios y de los conocimientos transcendentales": "Algunos cristianos no quieren dar cuenta ni recibirla de lo que creen; se atienen al refrán: 'Cree y no pruebes' y 'Te salva tu fe'" [288]. Tanto menos se esforzarán en aclarar las dudas y dificultades, por otra parte inherentes a la fe, o más bien, los problemas que suscita la fe. Sobre ello dice H.Küng:

"La fe se corrompe si no es intelectualmente sincera, si por tanto sofoca, olvida, reprime como dudas ilegítimas las auténticas dificultades racionales en lugar de encararlas con veracidad" [289].

Queda abierta la tentación de atajar las soluciones.

N.Hoerster, al hablar del sentido y verificabilidad de las afirmaciones religiosas, sobre B.Williams, A.Flew, B.Mitschell y J.Hick, previene en nombre de la "claridad y sinceridad intelectual" frente a algunas soluciones falsas que gozan de predilección modernamente en amplios círculos teológicos. Precisamente el párrafo seleccionado de Bernard Williams citando a J.A.T.Robinson se refiere al "Dios de los agujeros" [290].

Es de suma importancia para la sinceridad de la fe, la sinceridad en los proyectos de evangelización y de las distintas formas de establecer un proceso catequético tanto de maduración y educación de la fe como de conversión[291]. Se trata de "hacer creíble" la proclamación de la fe y la vida cristiana, ofreciéndola sinceramente desde la libertad, la claridad, la responsabilidad.

Sinceridad de la Iglesia conciliar

La correspondencia católica moderna a los "tiempos de sinceridad", si bien en contrapuestas actitudes, viene de lejos, de Trento al Vaticano I. Toda reforma y contrarreforma protesta sinceridad.

Pero no es propósito de esta introducción hacer historia de la sinceridad eclesial, ni en la ortodoxia ni en la heterodoxia.

Quizá fue en el cambio de siglo cuando más agudamente se planteó en la Iglesia el tema de las dificultades de conciencia y de la sinceridad de la fe personal-eclesial[292]. Algo de ello exponemos al hablar de la sinceridad en las corrientes de pensamiento.

Recoge en gran medida las aspiraciones extra e intraeclesiales sobre la sinceridad a lo largo de la historia, el Concilio Vaticano II. Un fenómeno que no sucede por azar sino que viene alentado, siempre por el Espíritu, desde tiempos atrás.

1). Antes y después del Concilio

Tendríamos que tener en cuenta la presencia del tema de la sinceridad en la teología del siglo XX, al menos de la teología posterior a la última guerra mundial, específicamente en la preparación del Concilio. En ese sentido están las reiteradas invocaciones a la sinceridad en la Iglesia por parte de Yves M.J.Congar en "Falsa y verdadera reforma en la Iglesia" [293].

Como símbolo próximo escogemos el doble testimonio de Olegario González sobre la década postconciliar, 1968-78:

"Lo que había sido el programa establecido por el Concilio se vivencia estos años como una gran necesidad de veracidad, de sinceridad con uno mismo, con los demás y con el mundo" [294].

El otro testimonio concreto de este talante eclesial que precedió al Vaticano II en España consiste en la afirmación recogida de J.A.Maravall por O.González sobre el espíritu de las reuniones de Gredos convocadas desde los años cincuenta por el P.Querejazu: "Siempre desde la más rigurosa conciencia de autenticidad, de honestidad, de claridad intelectual" [295]. En este período y su consecuencia, la sinceridad se jugó entre la ingenuidad de los cristianos, la astucia de los marxistas y la eficacia de los advenedizos. Lástima de incoherencia que acabó con los profetas.

2). Los documentos del Concilio Vaticano II

El mensaje de los padres conciliares el 20 de octubre de 1962 expresa la sinceridad de su propósito:

"Queremos buscar la manera de renovarnos a nosotros mismos... nos esforzaremos en mostrar a todos los hombres de estos tiempos la verdad pura y sincera de Dios, de tal forma que todos la entiendan con claridad y la sigan con agrado" [296].

El Concilio antepone el ejemplo de Cristo que viene a "dar testimonio de la verdad" (Jn, 18, 37: G.S., 4).

a). La sinceridad del creyente es reconocida en la voluntariedad del acto de fe, al manifestar que "la dignidad humana requiere que el hombre actúe con una elección libre y consciente, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa" [297;] al ensalzar la dignidad de la inteligencia, la verdad, la libertad, "la sabiduría, que atrae con suavidad la mente del hombre a la búsqueda y al amor de la verdad y del bien" (G.S., 15); al exhortar

a la fidelidad a la conciencia "que une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad" (G.S., 16); al proclamar la libertad para la búsqueda de la verdad (D.H., 1-3), "mediante la libre investigación, con ayuda del magisterio o enseñanza, de la comunicación y el diálogo, por medio de los cuales los hombres se exponen mutuamente la verdad que han encontrado o juzgan haber encontrado para ayudarse mutuamente en la búsqueda de la verdad, y una vez conocida, hay que adherirse firmemente a ella con el asentimiento personal" (D.H., 3); al reconocer a fieles clérigos o laicos "la justa libertad de investigación, de pensamiento y de hacer conocer humilde y valerosamente su manera de ver en los campos que son de su competencia" (G.S., 62), con "veracidad, fortaleza y prudencia" (L.G., 37).

b). El espíritu crítico purifica el concepto mágico del mundo y "exige cada vez más una adhesión verdaderamente personal y operante a la fe" (G.S., 7). La declaración sobre la libertad religiosa funda ésta en la "dignidad humana", sin más limitaciones que la responsabilidad personal y social (D.H., 7), para actuar según la conciencia libre de coacciones (D.H., 2).

c). La atención a la sinceridad intelectual y activa es recomendada explícitamente en la formación de los sacerdotes:

"Cultivar en los alumnos la necesaria madurez humana, cuyas principales manifestaciones son la estabilidad de espíritu, la capacidad para tomar prudentes decisiones y la rectitud en el modo de juzgar sobre los acontecimientos de los hombres. Habitúense los alumnos a dominar bien el propio carácter; fórmense en la reciedumbre de espíritu y, en general, sepan apreciar todas aquellas virtudes que gozan de mayor estima entre los hombre y avalan al ministro de Cristo, cuales son la sinceridad, la preocupación constante por la justicia, la fidelidad a la palabra dada, la buena educación y la moderación en el hablar, unida a la caridad" (O.T. 11).

Sinceridad y honradez recomendadas también a los seglares:

"Tengan en sumo aprecio el dominio de la propia profesión, el sentido familiar y cívico y todas aquellas virtudes que se refieren a las relaciones sociales, esto es, la honradez, el espíritu de justicia, la sinceridad, los buenos sentimientos, la fortaleza de alma, sin las cuales no puede darse una auténtica vida cristiana" (A.A., 4).

d). La actitud sincera de la Iglesia en relación con el mundo y el tiempo actual queda expresada en el prólogo de la constitución pastoral "Gaudium et Spes" al instar el Concilio a que se escruten y se interpreten los signos de los tiempos según el Evangelio (G.S., 4) y al proclamar la solidaridad íntima y real de los discípulos de Cristo con todo el género humano (G.S., 1). En relación al Ecumenismo propone el Concilio a los católicos atender con ánimo sincero a la renovación propia (U.R., 4) y a la conversión interior, implorando del Espíritu Santo la gracia de una sincera abnegación (U.R., 7), y procediendo con amor a la verdad (U.R., 11).

Propone el Concilio un diálogo "sincero y prudente" de la Iglesia con los ateos, a quienes pide también "un corazón abierto" (G.S., 21). Aplicado a la catequesis: claridad en el lenguaje y diálogo donde la verdad vaya unida a la caridad (C.D., 13).

e). A los políticos se recomienda luchar "con integridad moral y con prudencia contra la injusticia y la opresión, contra la intolerancia y el absolutismo de un solo hombre o de un solo partido político; conságrense con sinceridad y rectitud, más aún, con caridad y fortaleza política al servicio de todos" (G.S.75). "No hay autoridad que no provenga de

Dios" (Rm 13, 1-2; 1 Ped 2, 13-17) debe entenderse con la premisa: "Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres (Hech 5, 29)" (D.H., 11). La Iglesia proclama la libertad de los hijos de Dios, rechaza todas las esclavitudes (G.S.41) e insta a una "mayor responsabilidad social" (D.H., 8).

f). En el decreto "Inter mirifica" se recomienda incesantemente "la honestidad" en el "recto uso" de los medios de comunicación social, y en su contenido (I.M. passim). Pero la honestidad en la información no se dará mientras no se dé una auténtica formación para la libertad activa en todo el proceso, mientras no se cuente con...

"hombres que acatando el orden moral, obedezcan a la autoridad legítima y sean amantes de la genuina libertad; hombres que juzguen las cosas con criterio propio a la luz de la verdad, que ordenen sus actividades con sentido de responsabilidad y que se esfuercen por secundar todo lo verdadero y lo justo, asociando de buena gana su acción a la de los demás" (D.H., 8)

Sinceridad en la biblia

Una exploración bíblica de los conceptos de sinceridad nos llevaría a otro trabajo. Aunque no fuera más que el estudio de las citas bíblicas de Bonhoeffer sobre el tema a lo largo de su obra.

La veracidad del cristiano se funda en la veracidad de Cristo. "Yo soy la verdad" (Jn 14, 6)". "Yo he venido al mundo para dar testimonio de la verdad" (Jn 18, 37). "He hablado abiertamente ante todo el mundo..." (Jn 18, 19-21). "Maestro, sabemos que eres veraz y que enseñas el camino de Dios con verdad" (Mt 22, 16)..."no tienes respetos humanos" (Mc 12, 14). Jesús se enfrenta a la religiosidad insincera, al ritualismo y al legalismo insinceros, a la hipocresía (Mt 6, 1-18, Mt 23). Y la veracidad le lleva a la muerte: "Tratáis de matarme porque os he dicho la verdad" (Jn 8, 40).

A los creyentes Jesús les pide la misma veracidad: "Vuestro sí sea un sí y vuestro no sea un no" (Mt 10, 16), que no es imprudencia ni ingenuidad (Mt 10, 16). Quien es la luz (Jn 9, 5; 12, 46; 1, 4.9) hace que sus discípulos vengan a la luz cuyo fruto es la bondad, honradez, sinceridad (Ef 5, 9). "Así seréis sinceros y llegaréis sin tropiezo al día de Cristo, colmados con ese fruto de rectitud que viene por Jesucristo, para gloria y alabanza de Dios" [298].

Del Antiguo Testamento hacemos tan sólo una referencia al término hebreo "Emet" en el que coinciden los tres conceptos de verdad, autenticidad, sinceridad[299]. En el AT "Emet" es aplicado a Dios: "Dios de la verdad" [300] y se le relaciona con "Amen" en cuanto fidelidad, fe, confianza, seguridad, que también es denominación de Dios: "Dios del amén" y que como "Emet" es entendido en el NT como acuerdo, conformidad, verdad, sí[301].

Habría que comenzar por enfrentarse sinceramente a los Libros Sagrados para captar la sinceridad del Evangelio. Lohfink, en el tema del método histórico-crítico invoca la "honradez intelectual" no sólo por solidarizarse con la visión de la realidad de los contemporáneos, sino también para que no se silencie la verdad que uno cree ver[302].

La aplicación de la sinceridad a la exégesis no será la menor de las preocupaciones de Bonhoeffer.

CONCLUSION: D.BONHOEFFER REFERENCIA DE SINCERIDAD

Ya hemos hecho en esta introducción repetidas alusiones a Bonhoeffer en el tratamiento de la sinceridad teológica en los diversos campos. Ahora presentamos algunos autores que han valorado expresamente ciertos puntos de la honestidad teológica y personal de Bonhoeffer y han dado una interpretación sobre el origen y las consecuencias.

G.Ebeling es el alumno y el teólogo que mejor recoge en su obra la indicación que Bonhoeffer hace del mandato de la "honestidad intelectual", cuyo alcance se propuso investigar ya en 1955. No le parece a Ebeling que ésta sea un elemento propio de la Modernidad y la Ilustración, puesto que los tiempos precedentes (Edad Media) no fueron deshonestos ni la Ilustración tuvo en cuenta la conexión con la realidad de los conceptos de historicidad y de libertad, que definen la honestidad intelectual: atenerse a la conformidad entre mi pensamiento y mi realidad total. Tampoco le parece a Ebeling que la propuesta de Bonhoeffer lleve a malinterpretar la fe en competencia con la razón, "ciega ante Dios", sino más bien a reconocer que la fe promueve y exige la recta utilización de la legítima autonomía de la razón, necesaria "en las cosas de la fe". La fe no impone a la razón lo que "tengo que" creer, ni depende de la razón para lo que "puedo" creer, sino que es algo en lo que creo realmente, con responsabilidad propia. Todo lo que se proclama fe tiene que ser refrendado por el testimonio original y final de la fe, que es la Palabra de Dios. Y, claro está, como función de la Iglesia.

Según Ebeling la honestidad intelectual que propone Bonhoeffer no se ha de interpretar según la Ilustración ni contra la fe, sino en favor de la vivencia existencial de la fe dentro de la dogmática eclesial[303].

Eberhard Bethge desde el comienzo interpretó a Bonhoeffer desde el compromiso incondicional de la fe y no desde la ambigüedad del liberalismo: "Así se deshace la contraposición liberal - ortodoxo; lo que queda es un hombre con Cristo, libre y dotado de mirada despierta" (MW II, 100). De ahí que Bethge se alegre al ver que los católicos, vayan descubriendo, 1968, la 'praxis pietatis' de Bonhoeffer, "cuando durante años tan sólo habían escuchado el eslogan de 'la interpretación no religiosa" y lo habían malentendido en el sentido modernista" [304].

H.Zahrnt sí entiende el mandato de la honestidad intelectual como consecuencia de la autonomía de la razón humana en la modernidad:

"Lo que lleva a Gogarten y a Bonhoeffer a una confrontación de la fe cristiana con la transformada realidad del mundo es su respeto ante el mandato de la honestidad intelectual. Intelectualmente honrado significa mantener la conformidad de su entendimiento con la realidad. Y nuestra realidad está determinada por el hecho de la secularización" [305].

J.W.Woelfel reconoce explícitamente el alcance de este tema en Bonhoeffer: "En su visión final de un "cristianismo arreligioso" para un mundo "adulto" Bonhoeffer mostró una honestidad radical e introspectiva honestidad intelectual que asustaría a no pocos" [306]. Y lo relaciona con el liberalismo:

"La influencia más duradera de Adolf Harnack sobre su joven vecino en Berlín y estudiante universitario Bonhoeffer fue su pasión por la verdad y su integridad intelectual"..."La pasión por la verdad y la honestidad intelectual que Bonhoeffer aprendió de Harnack aparece una y otra vez en sus escritos. Todos los escritos de Bonhoeffer, los grandes temas de la Iglesia y Estado, la guerra y paz, la historia y filoso-

fía, así como los temas puramente teológicos y exegéticos, muestra una concienzuda y esmerada preocupación por clarificar con precisión las consecuencias que entrañan y por ofrecer soluciones concretas basadas en premisas explícitas" [307].

También C.-J.Kaltenbborn, analiza la relación de Bonhoeffer con A.von Harnack, y resalta la "honestidad en cuestiones de confesión" como una corriente subterránea que aflora intermitentemente en los escritos de Bonhoeffer[308].

W.Huth invoca a Bonhoeffer para advertir que si no queremos ser intelectualmente deshonestos tenemos que reflexionar nuestra fe:

"Es necesario reconocer como 'su propia fe' aquello en lo que uno cree, por lo que vive y si es preciso, muere. Ese dilema entre una apertura a las formas de creer y pensar de los otros y la obligación para lo propio tiene que mantenerla el hombre de nuestro tiempo que está en una 'sociedad abierta' pluralista, si no quiere acabar en un fanatismo dogmático o en un indiferentismo o nihilismo sin referencias" [309].

B.Mondin, denuncia "lo absurdo de la secularización del Cristianismo", que toma excusa en Bonhoeffer, pero resalta la sinceridad intelectual de éste al plantearse, aunque sin responderlas, "las grandes cuestiones teológicas de los años veinte" [310].

U.Neuenschwander reconoce en Bonhoeffer a "una de las figuras más fascinantes de la historia de la fe en nuestro siglo" y no sólo por la profundidad y honestidad de su pensamiento, sino todavía más por la fuerza que emana de su compromiso[311].

H.Küng recoge el sentido integrador del tema en Bonhoeffer:

"Según Bonhoeffer, que como teólogo conservó su veracidad hasta la muerte, lo importante por encima de todo es que en la comunidad se diga la verdad en la debida forma, de modo que una veracidad sin consideraciones no destruya la verdad viva entre los hombres y traicione la comunidad" [312].

A.Alvarez en la III Semana de Teología de la Universidad de Deusto identificaba a Bonhoeffer como "el" inspirador radical del autor de "Sincero para con Dios", J.A.T.Robinson, obispo de Woolwich, y más aún, "el" hombre de los otros teólogos radicales" esto es, el propulsor del "despido" de la teología protestante precedente y del lanzamiento de la teología radical post-moderna, post-neo-ortodoxa, post-existencialista, post-culturalista, post-confesional. Alvarez Bolado resalta lo decisivo que para van Buren es el texto de Bonhoeffer en Tegel (WE 394) sobre las exigencias de la honestidad intelectual[313] y él mismo destaca "el auténtico rigor teológico" como una de las tres pasiones de Bonhoeffer[314].

J.J.Alemanay, al precisar en las concepciones de Bonhoeffer las implicaciones recíprocas de los conceptos realidad y verdad, unificados en Jesucristo, que llama a un vivir responsable en el mundo, señala los presupuestos sobre los que interpretar la obra y la vida de Bonhoeffer[315].

La relevancia actual in crescendo de Dietrich Bonhoeffer, es un hecho, especialmente en su patria y en su Iglesia. Y precisamente por eso, en todo el mundo y en toda la Iglesia.

Tiene múltiples focos y múltiples efectos el remolino de influencia contagiosa debido a las diversas facetas de su personalidad, sus intuiciones y sus realizaciones.

La liberación política y social, la espiritualidad, la paz y el desarme, la pastoral, los principios y las decisiones éticas, la catequesis, el ecumenismo, la integración racial, la

función teológica, la fe comprometida en el mundo increyente, y tantos otros temas de la candente actualidad encuentran en Bonhoeffer estímulo y provocación.

Entre protestantes, católicos, creyentes y paganos, de Alemania, Estados Unidos e Inglaterra, como de Japón, pero de modo enormemente significativo, en Sudáfrica, en la República Democrática Alemana, en Hispanoamérica, y en Cuba, puntos de especial efervescencia mundial en el tiempo presente, se busca la inspiración de Bonhoeffer.

Siempre dentro de las proporciones reconocidas, podemos decir que se está realizando una verdadera eclosión tangible de su influencia. No es sólo el material de edificios, iglesias, escuelas, centros y asociaciones que reclaman el nombre de Dietrich Bonhoeffer, ni tan sólo el cúmulo de personas que congrega en comités, congresos, jornadas, convivencias, exposiciones, es además, la incalculable audiencia que demuestra la publicación copiosísima de sus obras, la producción ya inabarcable de estudios científicos, comentarios especializados y citas en artículos, conferencias o predicaciones, y sobre todo es la invocación personal a su mensaje, lo que lleva a reconocer que la herencia de Bonhoeffer se está convirtiendo en riquísimo patrimonio común. Las iniciativas externas son tan sólo la parte aireada, el ramaje del bosque. La eficacia real es la profundidad invisible, las raíces y la tierra firme.

Dietrich Bonhoeffer, es hoy un brote fecundo de la semilla plantada por Dios en la tierra por Dios creada.

PARTE PRIMERA

DIETRICH BONHOEFFER

* Breslau, 4 de febrero de 1906
+ Flossenbürg, 9 de abril de 1945

I. LA PERSONA

La biografía fiel y exhaustiva de Dietrich Bonhoeffer ya ha sido compuesta por Eberhard Bethge[1]. Son muchos los estudios sobre su personalidad. Sus abundantes escritos difícilmente pueden conformar un sistema, pero están de modo tan íntimo implicados en los avatares de su propia historia, que constituyen una verdadera autobiografía. De estos testimonios directos, casi exclusivamente, nos vamos a servir para dar vida al personaje y mostrar el impulso que la anima.

A. LA FAMILIA "BONHOEFFER"

1. ASCENDIENTES

En Dietrich Bonhoeffer la familia influyó "extraordinariamente", esto es, más allá de lo común, por herencia y por decisión consciente[2]. Vamos a advertir tan sólo algunos rasgos de sinceridad e integridad que se indican en sus familiares más próximos y que pueden haber inducido y predispuesto sus propias actitudes.

Dietrich, que tuvo un gran sentido de familia, asumió consecuentemente la relevancia social e histórica de sus antepasados. Así lo reconoce por las palabras que pone en boca del protagonista del drama que, esbozado en 1943, "tiene mucho de personal", según dice él mismo (WE 109):

"Provengo de lo que se dice una familia bien, esto es, de una vieja y considerada familia burguesa y no soy de los que se avergüenzan de reconocerlo. Al contrario" [3].

Del abuelo Friedrich Bonhoeffer decía Karl, padre de Dietrich: "Desearía que mis hijos heredaran la sencillez y la sinceridad de su persona" (EB 30). Se cumplió tal deseo en Dietrich pues según el testimonio de su hermana Sabine, si la sencillez de éste no fue innata, la sinceridad fue consustancial[4].

De la abuela Julie Bonhoeffer, nacida Tafel, pudo Dietrich heredar y asumir directamente los genuinos valores de la familia. Entre los Tafel se cuentan republicanos, francmasones, pietistas, socialistas bajo el influjo de la lectura de "El Capital", y algún allegado próximo, Gottlob, había compartido la prisión de Hohenasperg con el bisabuelo por parte de la madre, Karl August von Hase. De la abuela Julie alabará Dietrich: "La claridad y sensatez de sus palabras, la sinceridad y sencillez en la vida personal y pública" (IV 458).

Por parte de madre, el mencionado bisabuelo Karl August von Hase, que había sido un recio "defensor de la antigua y fiel alianza establecida entre la libertad y el Cristianismo", según expresión de E. Bethge, participó en las vicisitudes del Concilio Vaticano. Fue devoto de Schleiermacher como devengador del racionalismo y él mismo sentenciador del Kulturkampf[5]. Su hijo, Karl Alfred von Hase, abuelo de Dietrich, fue también teólogo, luego profesor en Jena, predicador en la corte hasta que por resistirse a la pretensión del Kaiser de mediatizar su misión de predicador y tras reconvenirle al haber tratado de "canaille" al proletariado, presentó su dimisión (EB 27s).

La abuela Clara von Hase de la noble ascendencia Kalckreut y emparentada York, aporta a la familia de Dietrich algo más que el gusto por la pintura y el ambiente refinado[6].

El padre, Karl Bonhoeffer, como titular de la cátedra berlinesa de psiquiatría y neurología propugna un método científico "dentro de los límites de la observación empírica" y juzga

indispensable en su profesión el respeto a las opiniones ajenas y el dominio afectivo de sí mismo. Es personalmente exigente y parco en palabras[7]. La madre Paula Bonhoeffer, nacida von Hase, se revela como una mujer de costumbres cristianas, aunque no piadosa, y aún teniendo empleadas, atendía personalmente la educación de sus ocho hijos. Dietrich dirá que recuerda a sus padres no sólo unidos, sino además juntos durante toda su vida (WE 219).

Una fotografía familiar de 1908 presenta en escala los siete hermanos, aún no había nacido Susanne (luego casada con Walter Dress). Los más pequeños son los gemelos Sabine y Dietrich, nacidos en Breslau (=Wroclaw) el 4 de febrero de 1906. Sabine luego se casará con Gerhard Leibholz. Siguen en fila: Christine, que se casará con Hans von Dohnanyi, Ursula, luego casada con Rüdiger Schleicher, y finalmente los tres hermanos mayores: Klaus, que se casará con Emmi Delbrück, Walter (+1918), y Karl-Friedrich, casado luego con Grete von Dohnanyi, hermana de Hans. La influencia y el estímulo permanente de cada uno de los hermanos y sus consortes será para Dietrich algo de su propia vida. El hermano Klaus y los cuñados Schleicher y von Dohnanyi compartirán el destino de Dietrich en abril de 1945.

2. EN FAMILIA

Dietrich portaba un anillo con el sello heráldico de los "Boenhoff" de Holanda: un león con una mata de alubias en la zarpa[8].

Aunque la ocasión no fuera feliz, Bonhoeffer redacta en 1940 un pregón de las glorias familiares, de la notable y noble contribución de los Bonhoeffer al bien del pueblo alemán (II 363). El se siente heredero, responsable y valedor de los inestimables bienes que le ha reportado la herencia familiar.

Al cumplir la abuela Julie noventa y dos años le escribe Bonhoeffer reconociendo:

..."el don que supone ser una familia tan grande, tan feliz, que vive unida con tan poquísimas excepciones, como la nuestra"... "Es indudable que el haber mantenido esta vida de familia se debe a ti y a los padres" (VI 298).

Y, pensando hacia adelante, escribirá a su sobrino Hans Walter: "Tú conoces, aunque no sea con toda consciencia, pero eso no hace al caso, los supremos bienes que supone una buena vida de familia, unos buenos padres, el derecho, la verdad, la humanidad, la cultura y la tradición" [9].

Cuando Dietrich tiene seis años la familia se traslada a Berlín, esa compleja ciudad que Bethge describe de esta manera:

"El Berlín imperial, el republicano y el lentamente convertido al nacionalsocialismo, el liberal y el eclesiástico, el conservador y cosmopolita Berlín con sus barrios académicos y proletarios, sus salas de concierto y museos; el Berlín de las luchas callejeras y la conspiración" (EB 45).

Algo así como "Casa Bonhoeffer S.L." hubiera puesto el hermano Klaus con cariñosa sorna en el frontispicio de la Wangenheimstrasse 14, en el distrito junto al bosque de Grunewald, residencia de profesores al oeste de Berlín. La presidencia honoraria de la sociedad le hubiera correspondido a la que llegaría a ser nonagenaria abuela Julie. Todos los demás cargos con sus respectivas funciones y horarios serían rigurosamente establecidos en una constitución doméstica solidariamente refrendada (F 171).

Desde los siete años Dietrich frecuenta el colegio y se entrega con todo entusiasmo al estudio, como deja anotado en sus memorias el padre, quien da también testimonio de la vivacidad del hijo menor (EB 47).

Tenía ocho años cuando jugaba a la guerra en el jardín de su casa y cuando estalla la Gran Guerra. Los tres hermanos mayores van al frente de batalla, donde cayó Walter (EB 52).

Dietrich se inicia en la música, elemento de formación imprescindible en la familia y a los trece años ejecuta a Mozart, compone, y canta en las veladas familiares. Desde 1919 Dietrich se integra en asociaciones juveniles que le permiten desarrollar sus capacidades y enfrentarse a nuevos tipos y situaciones. Va mostrando un cierto aplomo y espíritu combativo (EB 57).

Es a los catorce años cuando Dietrich se plantea su vocación de teólogo-pastor[10,] un camino tradicional en la familia de su madre, y que no era el más recomendado por el padre, al menos en aquellas fechas, según confiesa en febrero de 1934. Tampoco era del gusto del hermano mayor, según da a entender la respuesta de Dietrich en una carta de enero de 1935 (III 25). Emprender este camino constituye la primera gran decisión-indecisión de su vida.

Las notas íntimas bajo el título "Vocación" escritas posteriormente, nos dan a entender lo misterioso que para él mismo resultaba la razón e intención con que emprendía ese camino[11]. Sin duda algo más que por romper el cerco protector de sus hermanos o por lograr una realización personal independiente[12]. A los diecisiete años Dietrich opta decididamente por ser teólogo y se traslada a Tubinga para comenzar su carrera.

Aunque Dietrich esté distante desde ahora, de modo intermitente, de la casa familiar, nunca estará separado. La morriña es una debilidad de la que dice no avergonzarse (II 424). Navidad y las fechas de cumpleaños son las ocasiones en que más se intensifica. Y más aún cuando esté en prisión[13].

Bonhoeffer siempre estará próximo a su infancia.

B. LA PERSONALIDAD DE DIETRICH BONHOEFFER

1. RASGOS DE CARACTER

No pretendemos definir la identidad personal de Bonhoeffer y menos ofrecer un análisis psicológico[14]. Quien más personalmente le conoce, E. Bethge, recurre a contraposiciones para expresar la diversidad de facetas (MW II 103). Ofrecemos tan sólo un conjunto de testimonios del mismo Bonhoeffer o de sus más allegados, sobre su personalidad, pero que tan sólo cuando presentemos el contexto de su vida revelarán el alcance que encierran.

a. Identidad

"¿Quién soy yo?" se pregunta a sí mismo Bonhoeffer para contestar a quienes asombrados, llevan viviendo con él más de un año en la cárcel en 1944. Y tras reconocerse varios a la vez en sí mismo, siempre desconocido, termina:

"Quienquiera que sea Tú me conoces. ¡Soy tuyo, Señor!" (WE 381).

1). En alguna ocasión él dice que su personaje de identificación es Witiko de Adalbert Stifter[15,] o que se siente tocado por el "Oliver" de Santayana[16]. Sus preferencias estéticas, no sólo las literarias, algo podrían decirnos de su sensibilidad: Bach le trasporta, mientras que Wagner le altera[17;] van Gogh le inquieta y Miguel Angel le atrae[18].

Su paisaje dice que es la media montaña, "burguesa" en el sentido de lo natural, lo no exaltado, lo concreto: el Harz, los bosques de Turingia y los montes del Weser (WE 237).

2). Bonhoeffer se identifica a sí mismo como alemán. Con su pueblo comparte, reivindica o lamenta las virtudes y defectos plasmados en su historia: fuerza y bondad, según él. K.Barth en una decisiva ocasión apelará a este sentimiento suyo diciéndole: "un tipo alemán como usted" [19].

b. Dotes intelectuales

Fue apreciado por algunos de sus notables profesores. A. von Harnack, en concreto, cifró en él grandes esperanzas[20]. Puede dar una idea de la gran estima que suscitaba su persona, la presentación de algunos testimonios:

1). El párroco de Barcelona en 1929 dice en su informe sobre el joven vicario: "es una persona amable y de carácter tratable". Y hace notar "la asombrosa seguridad para su juventud, como si fuera un párroco de larga experiencia" (VI 165).

2). Otra ocasión: al dejar de enseñar en la Universidad de Berlín e irse al extranjero en 1933. K. Barth le conmina a volver porque le juzga necesario en Alemania (II 135). R. Seeberg lamenta esta decisión cuando la Facultad había pensado en él para la cátedra de sistemática (II 124). Th. Heckel ya lo había presentado a F.W. Singer, párroco de Londres, como "un estupendo joven eclesiástico" (II 121). H.L. Henriod, secretario general del Consejo Mundial, que había quedado impresionado en la reunión ecuménica de Sofía por la intervención de Bonhoeffer, lo presenta a G.K.A. Bell, obispo de Chichester, como "uno de los jóvenes más prometedores en Alemania" (EB 413). Luego es el propio obispo quien lo define para las comunidades inglesas como "joven pastor excelente teólogo, que me presentó el profesor A. Deissmann como uno de sus mejores hombres en los últimos años" [21]. El mismo Bell escribe a la redacción de "The Round Table" recomendando a Bonhoeffer para escribir un artículo sobre la crisis del Protestantismo en Alemania: "ningún otro con más autoridad" (EB 420). En busca de la recomendación para Gandhi Bonhoeffer recurre a Bell quien le califica de "persona absolutamente formal" (II 185).

3). Una tercera ocasión: cuando Bonhoeffer se dispone a dejar Alemania en 1939 se origina también una cadena de alabanzas. El panegírico de H.S.Leiper que recoge la convicción de R. Niebuhr y de P. Tillich para recomendar a Bonhoeffer ante el Dr. Samuel McCrea Cavert, intenta "no perder a un hombre con esa enorme experiencia eclesial, esa excepcional capacidad y aptitud pastoral" (I 289). Paul Lehmann escribe en una circular del Departamento de Religión del Elmhurst College de Illinois:

"El reverendo Bonhoeffer es uno de los teólogos jóvenes más capaces y uno de los pastores jóvenes más entusiastas entre los que han asumido la tarea de exponer y perpetuar fielmente la fe cristiana en esta época crítica de Alemania. Procede de una línea de distinguidos predicadores y profesores de universidad" (II 352).

4). Donde la consideración de Bonhoeffer en vida llega a un punto culminante es en la garantía que merece al obispo Bell la persona de Bonhoeffer en el caso de la mediación

en 1942 entre el grupo de la conjuración antinazi y los aliados: "Pero sobre Bonhoeffer no cabía albergar la menor duda" (I 394).

c. Caracteristicas personales

1). Desde los veinticinco años Bonhoeffer asume responsabilidades serias en la pastoral, en la docencia, en la lucha eclesial y a nivel internacional dentro de las organizaciones del Ecumenismo dejando siempre la impronta de una adelantada **madurez** en los juicios y en las actitudes.

A partir de los treinta años Bonhoeffer presume de mayor con un cierto aire entre resignado y suficiente[22].

2). Otra característica personal notable es la **decisión en la indecisión**. El mismo lo reconoce alguna vez:

"Ultimamente he tenido la impresión de que las decisiones que he tomado no han sido mías. Ante un dilema lo dejo hasta que se hace la luz y llega la decisión no de modo intelectual, sino como por instinto" (VI 100).

Ejemplos concretos de ello son la elección vocacional (VI 229), su propósito de ser párroco en Berlín (I 23), su ida a Londres[23,] su segunda ida a América cuando confiesa: "Es curioso, nunca termino de aclararme en mis decisiones" (I 303); luego en su noviazgo (VI 569). Precisamente por estas fechas, 1942, reconoce laintervención del decano M.Diestel en importantes decisiones de su vida (VI 577). Ya en Tegel, reconocerá ante Bethge: "Bien sabes lo que me cuesta decidirme en las cosas más nimias" (WE 356). Ello le parece connatural, como heredado de su abuelo Karl Friedrich.

3). Otro rasgo peculiar de su personalidad es su afán por encontrar un **maestro** y al mismo tiempo la permanente contraposición a sus profesores, incluso tan consagrados como K. Barth, A.von Harnack, Ritschl o K.Holl[24].

4). La ardorosa emotividad y una cierta fuerza **temperamental** también son rasgos reconocidos en Bonhoeffer. Barth lo vio como un joven "pensador impulsivo y visionario" (MW 121). En su actividad se mostraba vibrante, entusiasta, bien en sentido positivo, bien en sentido crítico (II 73). El profesor Fr.Baumgärtel quiso prevenir a las autoridades eclesiásticas contra el peligro que para los seminaristas supondría dejarles a merced de un director de tal celo y "pasión religiosa" (IV 339). En las relaciones de amistad él adoptaba el papel preponderante o "dominante" como dice a su hermana Sabine, quien por su parte ve en el hermano un compañero de juego ambicioso y cortés[25]. En su relación con E. Bethge se reconoce "presuntuoso y cerrado"... "cosa que tú bien conoces", le dice (WE 166).

5). De **soberbia** se arrepiente repetidas veces. Por el año 1933 y 1934 lucha contra la soberbia en sus pretensiones (II 132), y habla contra la soberbia en la oración (VI 102), en la fe[26,] y sobre todo en el conocimiento y en el amor:

"Todo auténtico conocimiento es algo de amor. Pero un amor totalmente recubierto de soberbia, deseo de fama y búsqueda de sí mismo. Aunque también es cierto que lleva dentro un ansia de plenitud, de que acabe lo precario y surja lo definitivo, la verdad, el conocimiento, el amor" [27].

Al reflexionar sobre su decisión vocacional dice de sí mismo:

"él conocía su lamentable soberbia"... "soy un mentiroso soberbio"... "¿Quién habla?, ¿mi fe?, ¿mi soberbia?"... "entre soberbia y humildad" (VI 229-VI 232).

A una conocida suya escribe en 1936 sobre el mismo punto: "Sé que hice de la causa de Cristo una ventaja para mí mismo, para mi loca soberbia" [28]. Pero aquí ya hablaba como de un pecado de juventud superado por una nueva actitud basada en el sermón de la montaña.

6). Otto Dudzus, discípulo de Bonhoeffer en el seminario de Finkenwalde, para resaltar la resolución comprometida de Bonhoeffer a lo largo de su vida, dice que le gustaba más el orden que luchar contra el desorden[29]. El padre en su diario anotó sobre el pequeño de nueve años: "Se pelea con muchas ganas" (EB 47). Sin duda que en otro terreno, pero con la misma actitud lo define treinta y tres años más tarde R.Niebuhr: "Encarna en sí el espíritu de lucha" (I 287). Está claro que Bonhoeffer es un espíritu **combativo**, polémico y polemizante. Así lo reconoce ante Bethge:

"No conozco a nadie que no se lleve bien contigo, mientras que yo conozco a muchos que no me pueden aguantar. Pero para mí no es grave. En todas partes donde encuentro enemigos también encuentro amigos y eso me basta" (WE 212).

Lo que no quiere decir que se buscara enemigos. Pero sí se los atraía[30].

7). Porque le gustaba el orden y la **exigencia**, le exasperaba el desorden, la negligencia o la indisciplina. No se han de elevar a categoría ciertos detalles sueltos, pero hay constancia suficiente para afirmar que a Bonhoeffer no le importaba enfadarse ostensiblemente cuando el caso lo requería:

"Cuando en una situación así (esto es, cuando se trata del camino recto o equivocado de la Iglesia) se llega a pequeñas explosiones psíquicas, no me inmuto. Hay cosas más importantes"... "las salidas de tono o de compostura son reparables"... "Pero la reparación es más difícil cuando la Iglesia en su testimonio de Cristo abandona el camino de la fidelidad y de la verdad"[31].

Testimonios de enfados serios e irritaciones menores no faltan en cartas y diarios[32].

8). El **tesón y el aguante**, es otro rasgo de su personalidad. Se nota sobre todo en "tiempos de espera": como en 1939 en América (VI 463), o en 1941 en Ettal (VI 519). Y de modo sobresaliente en la cárcel donde se pone a prueba todo su temple [33].

9). Bonhoeffer hizo innumerables **amistades**. Es realmente asombroso el número de relaciones personales que entabló en su no larga vida con gentes de países, credos y de condiciones tan diversas. Pero su trato no es espontáneo, ni lo que se dice abierto, su compostura es más bien distante y reservada[34].

10). Se puede afirmar de Bonhoeffer que es un luchador solitario y al mismo tiempo **solidario**. Al cumplir treinta y cinco años dice a Bethge:

"¡Qué hermosos cuatro de febrero hemos tenido en Finkenwalde, en Schlönwitz y en Sigurdshof! En este aspecto me ha ido muy bien en los últimos años. Siempre estuve arropado por el grupo de hermanos que le daba a este día una cierta fuerza espiritual"... (II 396).

Había ya escrito sobre "la vida comunitaria":

"Quien no sabe estar solo, que tenga cuidado con la compañía" ..."Quien no sabe vivir en compañía que tenga cuidado con la soledad" (GL 64s).

11). Por eso, con ser tan viajero, la lejanía de los suyos y de la patria le da verdadera fiebre, le produce la **añoranza**, "una verdadera enfermedad" [35]. A pesar de la solicitud de sus anfitriones y amigos en América el año 39 escribe con cierto desgarro: "Se está menos

solo estando solo" (I 399), y luego: "Es de gran ayuda tras estar solo unos cuantos días, ir a la Iglesia y rezar, cantar y escuchar junto a los demás" (I 301).

El orden, la disciplina y el equilibrio personal son una obsesión constante en Bonhoeffer y es una necesidad que se hace más conflictiva en determinados momentos de su vida:

"El día bien programado facilita el trabajo y la oración , así como la relación con los hombres y me ahorra los perjuicios anímicos corporales y espirituales que nacen del desorden. Con todo, hace poco una fuerte tormenta de otoño me ha deprimido el ánimo y no ha sido fácil reencontrar el equilibrio" (VI 485).

Al poco: "La vida ordenada vuelve a sentarme bien" (VI 489).

2. AFICIONES

a. El arte

Sabine dice que a su hermano no le costaba reconocer, aunque con pesar, que no sabía pintar[36].

La casa familiar estaba ambientada con paisajes y retratos pintados por el bisabuelo Stanislaus conde de Kalckreuth[37]. Bonhoeffer mira las obras de arte "teológicamente", le suscitan reflexiones sobre el tema de la finitud "que en el fondo es escepticismo sobre la cultura y el hombre" (V 184), intento por romper la estrechez de la existencia, insensatez. Esta pugna la ve también en van Gogh[38] y en el cuadro de Rembrandt "Hundert-Gulden-Blatt" del que se sirve para ilustrar los cansados y agobiados de Mt 11, 28. Incluye "los aparentemente felices", dice Bonhoeffer inmerso a la sazón en el mundo goghiano de Bruais-en Artois[39].

Miguel Angel le transmite otra sensación:

"Esa mano de Dios en esa imagen de la Sixtina revela más sabiduría sobre la creación que una profunda especulación" (SF 53).

Bonhoeffer ve cómo Dios alarga su mano creadora al hombre, y cómo el hombre tiende su mano a Dios atraído por el amor solícito en que se ha convertido la fuerza creadora (Cf. V 455). El arte, en el ámbito de Dios: "lo que enfrentamos con Dios es un ídolo" (WE 368). Eso es la técnica para Bonhoeffer[40].

Lo que admira Bonhoeffer en la obra de arte, también en la de tema religioso, es la naturalidad, la serenidad, la simplicidad: una belleza ni "apolínea" ni "dionisíaca", sino "simplemente terrenal" [41].

Algo de la personalidad de Bonhoeffer se puede confirmar destacando su canon estético: no es un espíritu atormentado, aunque sí intenso; no es eufórico, aunque sí enérgico; no es desbordado, aunque sí dinámico; no es complicado, aunque sí denso[42].

b. La musica

Se cultivaba la música grandemente en la familia Bonhoeffer, y por la capacidad y sensibilidad que mostró desde pequeño estuvo a punto de no llegar a ser teólogo[43]. Con muchas de sus amistades comparte el gusto por la música y el canto[44]. Algo que valorará intensamente en su actividad pastoral dondequiera que esté[45].

Dos experiencias peculiares narra el mismo Dietrich. La Pascua de 1924 celebrada en S.Pedro de Roma, le supuso una verdadera conmoción espiritual, según dan a entender las

expresiones superlativas de su diario: "...jamás escuchado"..."increíblemente impresionante" ..."sencillamente indescriptible" ..."inimaginable" ..."impresionado al máximo" ..."algo así ni lo había soñado, el coro cantó como los ángeles, sobrenaturalmente bello, y contesta la estrofa toda la comunidad de S. Pedro. Terriblemente impresionante. Al fin vi de nuevo lo que es el catolicismo y reavivé mi amor por él" [46].

Otra vivencia similar de este mismo año recuerda Bonhoeffer en Tegel. En Berlín, al entrar en la Philharmonie le invade la música del Kyrie de Bach, le conmueve y quizá en esa experiencia decide su destino personal como teólogo en el momento en que Harnack le había propuesto que hiciera con él la licencia en Historia (WE 145). La misa en si menor será considerada por Bonhoeffer "la música más bella de Bach" (EB 383), el músico por excelencia, ya que le da el sentido de fugacidad de toda obra del hombre, por no ser para sí misma, sino "Soli Deo Gloria", muy distinto de como la hacen Beethoven o Wagner, según dice: con pretensión prometeica[47].

El sentido de la música en la liturgia, como apoyo, y no carga para la Palabra de Dios, lo expresa Bonhoeffer en el domingo Cantate (22.4.34), en la comunidad de Forest Hill en Londres, sobre Ps. 98, 1: "Cantad al Señor un cántico nuevo" (V 510-515): "El adorno [de la Palabra de Dios] no es nada de extraño, nada de falso, nada de inauténtico, nada de baratija con brillo, nada de maquillaje, nada de lo que oculta la propia belleza, sino lo que la revela y hace patente" (V 512).

En el seminario de Finkenwalde promoverá el canto al unísono por su claridad, pureza, sencillez, sobriedad al servicio de la Palabra de Dios y del sentido comunitario[48].

No al azar escogió Bonhoeffer como tema de la liturgia contraoficial de la Olimpiada del 36 en la Apostel-Paulus Kirche el tema de la música litúrgica en la historia de la Iglesia, que comienza: "Los primeros cristianos cantaban hasta cuando eran echados a los leones" (IV 385). Y que termina:

"No nos es permitido mirar atrás a no ser a la Cruz de Cristo. La visión del futuro nos está vedada a no ser la del último día. Así hemos sido de nuevo liberados para alabar y para cantar" (IV 390).

Con tan fuerte vivencia musical la soledad de la cárcel le resulta en verdad "sonora". Le sonaba a la familia[49,] a los amigos[50,] a la vida. Sobre el motivo de la "polifonía" y el "cantus firmus" construye Bonhoeffer un harmonioso tema teológico: la vida terrena y la vida divina, la vida fragmentaria y la vida total, la presente y la futura, la individual y la comunitaria, la separación y la convivencia, el sufrimiento y la alegría, la añoranza y los deseos, la desesperación y la confianza[51]. Frente a los inquietantes ruidos de la cárcel Bonhoeffer se construye un muro de harmonía con la fantástica sonoridad interior de Bach, Händel y Schütz[52:]

"La música escuchada con el oído interior, con intensa concentración, puede ser casi más bella que la escuchada físicamente. Es maravilloso. Es más limpia, pierde toda impureza, en cierto modo ¡toma nuevo cuerpo!" (WE 269).

c. Otras aficiones

Nos referimos especialmente a su afición por la naturaleza, a su gusto por vivir en el campo, en la montaña y su disposición a las excursiones y marchas con amigos o alumnos para disfrutar del aire libre. Lo mencionamos aunque sólo sea como signo de su espíritu abierto, sensible y dispuesto a la convivencia. Su predisposición a viajar indica un afán

por conocer y experimentar. Su movilidad profesional es prueba de desarraigo y de entrega. Nunca se mantuvo residente en un lugar más de dos años.

3. SENTIMIENTO DE LA VIDA

a. La salud

Las condiciones físicas de una persona, la salud y la enfermedad, dan una idea de su actitud y sentido de la vida. Tener en cuenta este rasgo concreto de Bonhoeffer servirá a perfilar mejor el retrato que estamos diseñando.

A.Schönherr pondera con envidia la dotes atléticas de que Dietrich hacía gala a los treinta años[53,] y E.Bethge lo describe físicamente como "de fuerte complexión" (EB 19). Practicaba el tenis, el esquí y el excursionismo con los riesgos y las consecuencias propias del deporte.

Algunos achaques normales no hicieron mella notable en la salud de Bonhoeffer, quien llegó a la cárcel en buena disposición física[54]. En la cárcel, las primeras cartas a los padres pueden contener exageraciones intencionadas: hablan de asma en mayo y junio (WE 51, 69), lumbago de julio a septiembre[55,] catarros y constipados de julio a octubre[56,] gastroenteritis en agosto (WE 111), reumatismo que arrastra desde mayo (WE 152) hasta octubre y que continúa en noviembre, según atestigua el mismo Dietrich a Bethge sin necesidad ya de exagerar (WE 152), problemas gástricos en diciembre[57,] y una gripe con efectos prolongados en febrero y marzo ya de 1944[58].

Los cuidados médicos fueron prontos y efectivos como le parece a Bethge (EB 957), o fueron solícitos pero poco efectivos como dice el mismo paciente (WE 152).

La muerte

La muerte no es el último dato biográfico de Bonhoeffer. Es una vivencia permanente y profunda desde la infancia.

1). Vivencia de la muerte

No son las enfermedades el motivo de la fuerte presencia de la muerte en la vida de Bonhoeffer, al igual que él dice de Lutero (V 66), sino una peculiar experiencia de ella. A partir de 1928 son continuas las alusiones a la muerte, en cartas, predicaciones, conferencias, cursos y escritos más largos, como "SF", "N", "E", "F".

En la novela que Bonhoeffer esboza en Tegel, aparece un niño que ante un un pajarito agonizante entre sus manos prorrumpe en una salva de preguntas sobre la muerte (F 88s). El venado del drama esbozado también en Tegel mira serenamente a su matador (F 23s). Refleja, se dice en el drama, a quienes no olvidan la muerte ni les obsesiona, sino que han recibido el don o castigo de Dios de ver venir a la muerte, le sostienen la mirada y llegan a verlo todo con los ojos de la muerte. "Son distintos de los demás hombres" (F 24).

Desde los primeros años de la infancia el qué, cómo, porqué y cuándo de la muerte ocupan la mente de Dietrich. Sabine nos habla de este secreto compartido por los dos gemelos. Alguna desgraciada experiencia de entonces y sobre todo los efectos de la Gran Guerra hicieron trágicamente familiar la muerte, de modo que llegaron a convertir el

"exercitium mortis" en tema de sus juegos y reflexiones infantiles[59]. En 1930 el mismo Dietrich comunica en América esas "fuertes impresiones" de su niñez (I 71).

Los apuntes personales de Bonhoeffer sobre la muerte, que Bethge fecha en 1932, referidos a su infancia, muestran a un niño que ha visto lo insoslayable: él en persona tiene que morir. Eso le ha llagado para siempre. El miedo de esta revelación le ha hecho pasar del juego y la fantasía a la realidad sobrecogedora: la enfermedad mortal de mirar realistamente la realidad (VI 232).

Después de la muerte de la abuela Julie en 1936 (VI 369), la guerra va a traer muchas y fuertes experiencias. Antes de iniciarse la guerra Bonhoeffer proponía para las "Croall Lectures" de Edimburgo el tema "La muerte en el mensaje cristiano" (II 362). Desde 1939 se vuelve a hacer patente en todo el mundo "el señorío de la muerte" [60]: "de nuevo está entre nosotros", decía (II 557). Conocidos, amigos y próximos, sus "mejores discípulos", van cayendo y dejando un vacío sentido y respetado. Al padre de G. Vibrans escribe: "Siento un dolor y vacío como si fuera un hermano carnal" [61]. La carta desde Ettal a Bethge después de asistir al entierro del ministro de justicia Franz Gürtner en febrero de 1941 es un testimonio del efecto de tanta muerte a su alrededor: "Constantemente me acucia la pregunta de qué es lo que permanece ante la muerte" [62].

En Tegel Bonhoeffer ve que la muerte le cerca:

"Vimos hermanos en angustia fuerte

y sólo temimos la propia muerte" (WE 387).

En la tercera escena de su drama describe el acoso despiadado de la muerte encarnada en un loco extraño, demagogo, carroñero inexpresivo y provocador, que con unos argumentos mezcla de cordura y dislate, le descubre los nuevos ojos para ver todas las cosas y los hombres de modo plenamente distinto, totalmente desapasionado, desprendido, con seriedad y con fuerza, con madurez y sinceridad. La muerte no engaña. La muerte no precisa máscara, ella es su propio rostro (F 49-59). La clave del secreto del personaje Christoph [Dietrich] oculto hasta para el amigo Ulrich [Eberhard] y para Renate [Maria]:

"Hay una norma que no engaña para distinguir lo grande de lo exiguo, lo válido de lo fútil, lo auténtico de lo falso, la palabra con peso de la ligera: la muerte" (F 47).

La clave es la lucidez, y la lucidez la da la muerte.

"Y ¿qué es la muerte?" pregunta "el niño".

"Pues estar ante Dios y pedir que te reciba" (F 88).

2). Presentimiento de la muerte

De los veintidós a los veintisiete años Bonhoeffer asumió responsabilidades en la Universidad, en la pastoral eclesial, en el Ecumenismo. Debió de aplicarse la actitud del profeta a quien el Señor responde ante la disculpa de su juventud:

"Irás. No digas que eres muy joven. Irás donde yo te envíe y predicarás lo que te diga yo; no les temas pues yo estoy contigo para salvarte" [63].

Bonhoeffer dejó pronto de ser joven y pronto presumió de mayor[64]. "Miraba a la muerte" como el venado del drama (F 24). Decía que no viviría mucho, que "le hubiera gustado una muerte temprana" (VI 232), ensayaba los últimos momentos (VI 232s), y le gustaría saber de antemano la fecha (F 89), escribió que es privilegio de nobleza saber morir más que saber vivir (F 32).

Resulta asombrosa la unanimidad con que los testigos confirman el presentimiento que de la muerte próxima tenía Bonhoeffer: Jørgen Glenthøj recoge la aseveración de W.Maechler de que ya antes de 1933 Bonhoeffer decía que con treinta y seis o treinta y siete años de vida un cristiano tiene suficiente (MW II 147); Julius Rieger confirma la convicción de Bonhoeffer en 1934 en Londres, de que sería terrible llegar a los cuarenta[65;] W.-D. Zimmermann asegura que por 1936 Bonhoeffer (de treinta años) solía decir que no pasaría de treinta y ocho y que no se lo tomaba como un destino o un proyecto, sino como un hecho[66;] la hermana Sabine aporta la sentencia de Dietrich a su marido Gerhard enfermo el año 37: "tú y yo no vamos a tener una vida muy larga" [67]. No es lo más importante el que se averase el vaticinio en lo que a él mismo se refería, sino el que Bonhoeffer vivía ante la muerte.

Al aproximarse la fecha que él se ha marcado, recién cumplidos los treinta y cinco y con ocasión de una enfermedad incurable de un familiar, se prepara concretamente:

"Me ronda por la cabeza el pensamiento de qué es lo que haría yo si supiera que esto se acaba en unos cuatro o seis meses: creo que procuraría volver a dar clases de teología y predicar frecuentemente" (VI 523).

Con esta vivencia fuertemente intensificada se enfrentará a la muerte inminente durante los dos años de cárcel.

C. LA RELACION INTERPERSONAL

1. LAS AMISTADES CONFIDENCIALES

En la amistad sincera surge la sinceración. Y de ella nacerán las actitudes y los textos teológicos más comprometidos de Bonhoeffer.

Bonhoeffer no es una personalidad hermética, pero tampoco se da fácilmente. Con ser tan extensa la red de contactos personales[68,] sólo algunos accedieron al círculo más íntimo de la amistad. Bonhoeffer considera ser de los que han tenido la gran suerte de encontrarse realmente con personas en su vida (WE 420).

a. Familiares

1). La relación con los hermanos mayores es algo competitiva, pero con la gemela Sabine es más efusiva y propicia para compartir secretos absolutamente personales en el sentido más pleno: sus primeras reflexiones sobre la muerte y la eternidad[69]. La amplitud del círculo familiar excusó a Dietrich de buscar amistad estrecha entre los compañeros de clase o entre los vecinos de Grunewald[70].

2). El hermano Karl-Friedrich, científico, escéptico, agnóstico, era una constante interpelación crítica para Dietrich como teólogo pastor, y al mismo tiempo era un acicate pues éste conocía que la lucha por la verdad incluso en circunstancias difíciles era una característica de su hermano mayor[71].

3). La abuela Julie con quien Dietrich vivió de estudiante en Tubinga fue hasta que ella murió a los noventa y tres años, confidente especial[72].

b. Compañeros de estudios

Entre los compañeros de Tubinga la relación con Ernst Fritz Schmid no parece haber ido más allá de las aficiones comunes[73].

De entre los profesores de la Facultad de Teología durante sus estudios de 1924 a 1927 Bonhoeffer tuvo una relación algo más que académica con A. von Harnack y con R. Seeberg. Con compañeros en este período no consta que estrechara una especial amistad[74,] sino con Franz Hildebrandt, también teólogo. Después del año como vicario en Barcelona[75] y ya como asistente en Berlín en 1929 surge entre ellos esa relación de auténtica amistad, "el primer amigo íntimo de su vida", como testifica Bethge (EB 161), "mi más estrecha amistad", como lo define para Barth el mismo Dietrich (II 131), quien es designado a su vez por Franz (en lenguaje de Lutero) como "meyne libe tawbe" (VI 291) y ambos por el obispo Bell, como "My two boys" (EB 419). En la relación Dietrich-Franz se dan los elementos típicos de la mejor amistad: un desdoblamiento antagónico de sí mismo en el otro que invita a una recíproca interferencia espiritual, que propicia la expansión de la intimidad y que lleva a compartir sentimientos, pensamientos y decisiones. Además desde 1937, la amistad Franz-Dietrich se aquilata con la separación. A Londres le envía entonces Bonhoeffer (24.10.1937) la clave que explica su comunión y su separación: "Lucha por la verdad hasta la muerte y el Señor peleará a tu lado" (Eclo 4, 28)[76]. El compromiso por el amigo eclesiástico judío Franz marca el inicio concreto de todo compromiso de Bonhoeffer.

Durante la permanencia en el Union Theological Seminary de Nueva York en 1931 se inició la amistad con Jean Lasserre, testimonio de una ejemplar confidencia espiritual (WE 401). Es bien posible que la presunción de Dietrich sobre el cumplimiento del propósito que Jean, se haya realizado.

Erwin Sutz, suizo, compañero también en Nueva York, fue otro de los buenos, sinceros amigos de Bonhoeffer hasta ahora mismo. En él halló también identificación y confrontación; él participó también en la revelación acotada del secreto personal de Bonhoeffer, e igualmente del secreto político: en febrero de 1941 le dijo Bonhoeffer: "Descuida, derrocaremos a Hitler" (EB 817). También la separación enriqueció la mutua amistad. De la correspondencia que mantuvieron regularmente hasta 1938 destacamos la carta de Bonhoeffer el 27.10.1932 (I 35s) contestando a otra en la que Sutz le había hecho partícipe del trasfondo íntimo de su existencia y de sus preocupaciones sobre la posibilidad de que la Iglesia anunciara concretamente el mandamiento de Dios al mundo (I 30-33). En la misma carta Bonhoeffer llama a Sutz "asilo de un teólogo sin hogar", dice que siente deseos de descubrirle también sus preocupaciones personales pero que lo deja "para otra vez", como hace siempre que está a punto de revelar algo profundo, aduciendo que carece de "fresca energía". Al final le dice: "Me asusta pensar a veces que coincidimos en que ambos somos seres de algún modo marginales en nuestra Iglesia, aunque en situaciones distintas" (I 36).

Cuatro años después Bonhoeffer, aún más marginado, escribe a Sutz: "soy la figura más denostada de nuestra dirección" (I 47). En esta carta presenta Bonhoeffer ante su viejo y joven amigo su nueva y definitiva amistad: Eberhard Bethge (I 45).

Durante la guerra Sutz tramita desde Suiza el correo de Bonhoeffer para su hermana y cuñado Leibholz huidos a Inglaterra, y con quienes comparte también la preocupación sobre la posibilidad del anuncio del Evangelio al mundo[77].

E. Sutz arregló el primer encuentro personal de Bonhoeffer con Karl Barth en 1931 (EB 190), y otro fallido en 1936, pero que inicia el tercer intercambio epistolar Bonhoeffer-Barth (II 283).

c. Especial amistad

1). Karl Barth

Cala en Bonhoeffer más todavía que los escritos, la personalidad de K.Barth.

La teología de Barth entra en el campo intelectual de Bonhoeffer desde sus estudios universitarios en Berlín sobre todo en el tema de la Revelación y la justificación "in Christo" de todo hombre[78].

Desde el Union Theological Seminary informa Bonhoeffer de un cierto interés y una incomprensión cierta de la teología de Barth en América. Ocho años más tarde no será tan pesimista[79]. El encuentro en el verano de 1931 no dejó tranquilo a Bonhoeffer, ni tampoco Barth veía claro sobre el joven teólogo[80]. Un segundo encuentro de Bonhoeffer con Barth se da en Berlín y otro posterior, junto con Sutz, en la residencia de verano de Barth en Bergli en 1932[81].

La teología de Barth es la base de toda la labor académica de Bonhoeffer en Berlín durante los cursos 1931-1933[82].

La felicitación de la Navidad de 1932 es uno de los documentos clave de Bonhoeffer. La escribe desde la distancia y la reverencia, desde la confianza y la reserva, y se refiere a los problemas teológicos que realmente le preocupan: sus "pensamientos", el "centro" de su "tema" y que Barth califica de "obstinados", "impíos" (bis), "inmunes". Bonhoeffer, más satisfecho por la acogida y la profundidad de Barth que por sus respuestas concretas, no se entrega y continúa con su tema: ¿Hay sólo una luz, la de la Gracia, como cree Bonhoeffer entonces, o "también otras pequeñas luces"?[83].

En febrero de 1933 es Barth el que agradece a Bonhoeffer el quite teológico ante K.Heim y el gesto académico en Berlín mucho más atrevido. Barth le da ánimo ante los malos presagios: "El mundo está en el maligno, pero eso no nos va a hacer perder la compostura" [84]. En septiembre de 1933, cuando ya estaba desencadenada la tormenta política y eclesial, Bonhoeffer envía a Barth el manifiesto firmado con M. Niemöller y el documento de Bethel preparado con H. von Sasse para pedirle consejo sobre la viabilidad teológica y práctica de la "Iglesia libre" [85]. Barth contesta "sí" al status confessionis, "todavía no" a la Iglesia libre y "no" a una Iglesia intermedia (II 127-130).

Bonhoeffer resuelve irse para Londres y desde allí, temiéndose ya la respuesta, expone a Barth sus motivos. Barth se toma muy a mal la evasión de su colega Bonhoeffer, le mienta a Jonás[86,] le dice: "Coja Ud. el primer barco, o si no, el siguiente", llama a sus excusas: "elucubraciones y arabescos intelectuales", "necesidades personales", "tragedia privada", "escrúpulos y complejos" y termina por soltarle una arenga auténticamente bélica que no debía esperarse Bonhoeffer de un teólogo del que decía que "no ha salido de las trincheras sino del púlpito de una Iglesia de pueblo" (V 216). Barth excita el patriotismo de Bonhoeffer, le dice que la guerra está declarada y la oposición precisa del empeño contundente de todos sus efectivos decididos; hay que jugarse el tipo para salir del caos, no caer en las dialécticas teológicas del "puede que sí, puede que no", sino que hay que "¡creer, creer, creer!" (II 134-137).

Bonhoeffer ya había tomado posiciones; pero ante el poco efecto de sus inquietadoras escaramuzas desde la otra orilla del canal, confiesa a su hostigador hermano mayor Karl-Friedrich: "No puedo creerme la expulsión de Barth"..."Si se confirma, tendré que volver para que quede al menos alguien que diga esas cosas en la Universidad" [87]. Así

que Bonhoeffer vuelve "no en el primer barco, pero sí en el siguiente" (II 283), casi dos años después.

Bonhoeffer confiesa a Barth en la carta del 19.9.1936 que los problemas que le sugería la Biblia le apartaban de él. Sobre todo la interpretación del sermón del monte y la doctrina paulina de la justificación y la salvación. El mismo problema de 1931 que será el de 1944. Y después del descargo, la queja: Bonhoeffer se siente dolido por no haberse contado con él para el escrito de homenaje a Barth[88,] le expresa sus ilusiones y temores sobre el proyecto de Seminario en Finkenwalde, y le menciona las críticas que recibe por el artículo sobre la "comunión eclesial". Barth le responde el 14.10.1936 (II 287) diciendo que esperaba su visita o que le escribiera a pesar de su "viraje teológico", bromea sobre el propósito de ir a aprender de Gandhi, disculpa el olvido de E.Wolf por no haberle incluido en el volumen de su homenaje, y le dice:"para mí Ud. está de lo más cercano". Respecto de los problemas de la justificación y la salvación, Barth se muestra atento, abierto y dispuesto a aprender y corregirse, pero muestra a Bonhoeffer su preocupación de que otros quieran volver a "los ajos y cebollas de Egipto", camino ya reandado por E. Brunner y que tienta a la Iglesia Confesante, y le advierte a Bonhoeffer que puede estar llamado y capacitado para ser el portavoz y guía de esta tendencia. Sobre Finkenwalde ofrece su ánimo y no oculta sus reservas (II 287-291).

Cumpliendo la misión encomendada en la central del contraespionaje del ejército, Bonhoeffer viaja a Suiza en marzo y septiembre de 1941 y en mayo de 1942, y recurre a K.Barth para obtener el visado. Barth lo hace "con mucho gusto" , "sin sospecha" y "con plena confianza" [89]. Bonhoeffer dialoga con Barth, le cuenta "la pura verdad" sobre su misión (EB 817), y estudia los tomos recién aparecidos de su "Kirchliche Dogmatik": II/1 y II/2.

Ya en la cárcel Bonhoeffer, ante el puro que E. Bethge le lleva personalmente como regalo de Barth exclama: "una realidad auténticamente increíble, ¿estuvo atento y comprensivo?" [90].

Conclusiones sobre la relación con Barth:

Bonhoeffer valoró en Barth tanto su pensamiento teológico y su decisión comprometida como la fuerza de su talla humana: uno de esos personajes de la historia, decía Bonhoeffer con "hilaritas", con confianza en la propia obra (WE 257). Barth aparece en las "cartas teológicas de Tegel" en el tema de la Revelación. El mismo con que iniciaron en 1931 sus contactos[91]. "Barth fue el primero", dice Bonhoeffer en sus cartas teológicas queriendo dar a entender que él mismo quiere ir más allá. Pues, como pensaba de Bultmann, Barth fue "no demasiado lejos, sino demasiado poco lejos" (WE 311). Bonhoeffer confió un tiempo haber hallado en Barth el maestro y consejero que buscaba[92]. De ahí la admiración. Pero eso le hubiera exigido prescindir de lo que no prescindiría jamás: atenerse a las propias convicciones. De ahí la distancia, que más que respeto es reserva y libertad.

Barth, por su parte, comprendió que se había encontrado con una joven personalidad de grandes posibilidades pero no alcanzó a penetrar en el secreto personal e intelectual de Bonhoeffer Por eso se sorprende de las preguntas "impías" de 1931 en Bonn y de 1932 en Bergli; del viaje a Londres en 1933; del proyecto de Finkenwalde en 1935; del libro "Seguimiento" en 1937; no poco, a pesar de la "confianza", de sus actividades conspirativas

en 1941; y sobre todo, de que califique Bonhoeffer como "positivismo de la Revelación", que es "restauración" el proyecto teológico de la "Kirchliche Dogmatik".

Pero Barth después de 1945 entre orgulloso y ruborizado se deshace en elogios para Bonhoeffer. En la continuación de la Kichliche Dogmatik cita Barth a Bonhoeffer una veintena de veces, para ensalzar su personalidad, y sus escritos[93].

2). George Kennedy Allen Bell

El lord obispo de Chichester, entra en el círculo de las verdaderas amistades de Bonhoeffer en 1933 en Londres: "En seguida nos hicimos buenos amigos", dice Bell (I 400). Bonhoeffer lo considera, en efecto, "un fiel amigo" (VI 448), según confiesa: "Jorge es una de las grandes personalidades de verdad, que me he encontrado en la vida" (VI 60). La mutua credibilidad fundamenta la mediación de Bell ante la misiva que Bonhoeffer trae de parte de los conjurados contra el régimen de Hitler, con destino al primer ministro inglés Mr. Anthony Eden en mayo de 1942 (I 383). Pero el Foreign Office, según la opción expresada por Mr.Churchill en 1940, la victoria "at all costs", cueste lo que cueste, o sea, a toda costa, tras reconocer la incuestionable bona fides de los confidentes, exige la evidencia de "active steps" y les predispone para que carguen con "la responsabilidad de los crímenes que el régimen está cometiendo en nombre del pueblo alemán" (I 384-387).

Cuando todo ha fracasado, y el holocausto está a punto de consumarse, Bonhoeffer cita como punto de reencuentro y nuevo comienzo a "oncle George" [94].

3). Eberhard Bethge

Bethge es el alter ego de Bonhoeffer. "La imagen de las cuatro personas que están más en mi vida me acompañará siempre" (WE 162). Son: el padre, la madre, la prometida y el amigo. Y a la hora de la sinceridad, queda el amigo: "Tengo que tratar con cuidado a mis padres y a Maria, pero a ti no te puedo engañar, como tú tampoco a mí". Líneas antes: "De haber estado tú, me hubieras prestado el servicio del amigo: la verdad" (WE 194).

Eberhard fue del primer grupo de seminaristas de Finkenwalde en 1935 y se quedó en la comunidad de hermanos como "imprescindible". Su amistad no suplanta la de Hildebrandt, Lasserre, Sutz, Barth, Bell, sino que tiene de todos. Eberhard es para Bonhoeffer "el mejor amigo", el mejor "hermano", confidente y confesor, sufrido y clarividente. (WE 251, WE 318, I514).

Bethge, que desde 1940 pasa temporadas en casa de los Bonhoeffer[95,] entrará a formar parte de su familia al casarse en 1943 con Renate, a quien Dietrich, ya en la cárcel le pide: "olvidar que soy tu tío y pensar en el amigo de tu marido"; y para el resobrino, que llevará su nombre y de quien hace de padrino, quiere ser "el buen amigo de tu padre" [96].

La correspondencia anterior a Tegel nos ha dejado constancia de esta estrecha relación humana, espiritual y activa[97]. Compartían "el viaje" de la vida en una misma esperanza y con una idéntica misión: el futuro de la Iglesia y de Europa (II 411). Las veintiséis cartas que le escribe a Bethge desde el refugio de Ettal en el invierno de 1940-41 son un preludio de las setenta y seis cartas que sólo en nueve meses le escribe desde la cárcel de Tegel y que incluyen las que forman el principal objetivo material de nuestro estudio, que llamaremos "CARTAS TEOLOGICAS".

Estas cartas se entienden desde esta amistad. Ocho meses llevaba ya Bonhoeffer encarcelado y al recibir la primera respuesta de Bethge a las diez cartas que él ya le había enviado clandestinamente se le abre un mundo nuevo:

"Querido Eberhard: leer ayer tu carta ha sido como si después de mucho tiempo comenzara a manar de nuevo una fuente sin la cual mi vida espiritual comenzaba a agostarse" ..."tu carta ha puesto en marcha mis pensamientos cansados y como oxidados desde las últimas semanas" (WE 179s).

El recuerdo de la vida en común, la pena de la separación, la esperanza de reencontrarse, el gozo de verse y hablar sobre sí mismos y sobre la Iglesia y el mundo, que describen estas cartas de amigo, son rasgos que se acumulan y se intensifican en las cartas teológicas[98].

Ya desde 1940 Bonhoeffer recordaba el aniversario de la amistad y fraternidad que le unía a Bethge, celebrando lo que eso suponía en lo natural y lo espiritual[99]. Precisamente la eclosión de sus pensamientos teológicos se inicia al recordar los diez años de vida en común[100].

La exclusividad con que Bonhoeffer se confía a Bethge es prueba de la singularidad de sus confesiones[101:] "Eberhard y yo hemos compartido todas las vivencias importantes" [102]. Incluso, y bien podemos decir "aún más" durante su separación:

"deseo hacerte saber que hasta lo imposible vivo en diario intercambio intelectual contigo, que no puedo leer ningún libro, escribir ningún párrafo, sin dialogar contigo, o al menos preguntarme qué pensarías tú sobre ello" (WE 250).

El temor que tiene Dietrich es que no sea así en el futuro, si bien espera que nada cambie[103]. Se siente tan identificado en el amigo que experimenta como una transposición de personalidad: ojos y manos, vida y amor y fe[104]. El amigo hace y hará lo que el amigo no puede:

"Hermano, cuando el sol me consuma

vive tú por mí" [105].

Las cartas teológicas surgen en esta vivencia de amistad íntima. Incluso superan la intimidad de la amistad, pues ni siquiera para Bethge están escritas.

Al comienzo de la primera carta:

"Te sorprenderán o quizá te preocuparán al máximo mis pensamientos teológicos con sus consecuencias y es donde te echo mucho de menos; pues no sabría con quién otro podría hablar sobre ello de modo que significara para mí un esclarecimiento" (WE 305).

Cuando va a interrumpir la primera carta:

"Ojalá comprendas lo que pienso y no te aburra. Que te vaya bien por ahora. No es fácil escribir siempre sin eco. Me disculparás que eso lo convierta algo en un monólogo" (WE 306).

Al final de la carta:

"Sería estupendo escuchar una palabra tuya sobre todo esto. Significaría mucho para mí, ¡quizá más de lo que crees!" (WE 308).

Al final de la segunda carta:

"Perdona que te haya escrito hasta ahora en gótico, como sólo lo hago cuando escribo para mí sólo; y quizá está escrito más para clarificarme yo mismo que para instruirte a ti. No quiero ni mucho menos inquietarte con problemas pues tú ni tendrás tiempo de meterte con ellos y que quizá lo que hacen es atormentarte; pero no puedo sino darte parte de ellos, a ver si así se me aclaran. Si no te parece bien me lo dices" (WE 313).

Al haber recibido contestación de Bethge sobre estos temas, las cartas se hacen más dialogales y académicas pero sigue Bonhoeffer intentando dar vueltas a los problemas que le preocupan aunque se refiera a ellos diciendo "nuestro" "tema" ..."nuestros" "pensamientos" [106].

Al final de la carta del 18.7.44:

"Perdona, ya veo que está dicho de forma terriblemente pesada y mal. Pero quizá así tú me ayudas a ponerlo más claro y sencillo, y aunque sólo sea para poder hablarte sobre ello y escuchar tus preguntas y respuestas" (WE 396).

Al final de la carta 21.7.44:

"Lo mismo te sorprendes de una carta tan personal. Pero, si me permites, ¿a quién otro se lo voy a decir? Andando el tiempo quizá con Maria puedo hablar así, bien lo espero. Pero aún no puedo pedírselo" (WE 402).

Bonhoeffer escribe las notas teológicas tan sólo para sí mismo y después de mucho. Son un secreto que excede el ámbito de la confianza máxima. Son el secreto personal de Bonhoeffer efecto de su honestidad interior que termina aflorando en las condiciones que presta la intimidad de la amistad y la situación concreta del encarcelamiento, efecto de su compromiso.

4). Maria von Wedemeyer

Maria llegó a encarnar para Bonhoeffer su ideal y su esperanza: "El matrimonio se convierte para nosotros en algo nuevo, grandioso, magnífico para los que queremos ser cristianos en Alemania", escribió a su amigo Sutz el 21.9.41 (I 50).

De 1940 a 1942 Bonhoeffer efectuó varias estancias en Klein-Krössin donde residía la joven Maria von Wedemeyer(*23.4.24), uno de los nietos que la señora Ruth von Kleist-Retzow, hija del conde Zedlitz llevaba consigo desde Stettin (=Szczecin) a Klein-Krössin y Finkenwalde y que habían sido confirmados por Bonhoeffer el 9.4.38 en Kieckow[107]. La relación se va estrechando con no poca indecisión mutua y al poco de anunciarse el compromiso en la familia, Bonhoeffer es encarcelado[108].

No podemos disponer aún de la correspondencia de Maria y Dietrich en Tegel. Pero sabemos que ella iba a visitarle a la cárcel[109,] que juntos van haciendo planes para el hogar[110,] y después de superar en diciembre de 1943 un intervalo de dudas[111,] hacen preparativos de boda[112]. En la primavera de 1945 Maria buscaba inútilmente a Dietrich por los campos de concentración de la Alemania arrasada (WE 439).

Si tiene gran valor esta opción de Bonhoeffer por el amor en el matrimonio en las circunstancias dadas, (bien puede considerarse un episodio "profético"), también lo es, y en no menor medida para él, su apuesta precedente por el celibato. Hasta Finkenwalde 1935 no aparece decisión expresa de Bonhoeffer por el matrimonio. Había tenido siempre algunas jóvenes próximas por razón de estudio, de amistad o de profesión[113] y teóricamente estima Bonhoeffer el matrimonio según dice en "SC": "la unidad sociológica más pequeña" de la Sanctorum Communio (SC 168); en "SF" la mujer es la primera referencia puesta por Dios del otro, de los demás como compañía y limitación[114].

Desde que decidió formar la comunidad fraterna de Finkenwalde en 1935, sin que fuera una exigencia para todos, él personalmente opta por el celibato a conciencia. Sus intervenciones concretas son diversamente interpretadas por sus discípulos de entonces[115,]

pero su postura en esta época parece ser explícita al acogerse a 1 Cor 7, 7.33-40[116]. Esa es su "apuesta" de entonces, 27.6.1936 (II 488).

En 1938 cuando comenta con P. Lehmann la boda del amigo común, Jean Lasserre dice: "Nuestra vida excesivamente nómada no nos lo permite" (II 348). Pero al mes siguiente a su hermano Karl-Friedrich, que se alegrará cuando Dietrich se decida por casarse (WE 49), le confiesa que para no sucumbir a la inseguridad de estos tiempos no sabe si para los casados será más duro o más fácil (II 346). La valoración del matrimonio en la Etica no es distinta teóricamente, pero sí vivencialmente[117].

No sólo rasgos de su personalidad, sino sobre todo motivaciones personales nacidas de compromisos eclesiales y políticos, sociales, éticos y teológicos se perciben más claramente en la actitud de Bonhoeffer respecto al matrimonio. Para Bonhoeffer el matrimonio sociológicamente aparece como compañía al mismo tiempo que como limitación esencial para el individuo. Eticamente pone a prueba la vivencia de la libertad y la responsabilidad. Eclesialmente testimonia la capacidad de entrega y exclusividad. Históricamente aparece como asunción de la tradición y como esperanza para el futuro, cosas que exigen un compromiso arriesgado en el presente.

En la cárcel no sólo es la relación concreta con Maria un apoyo psicológico, sino un surtidor de vivencias espirituales en el sentido más pleno: la alegría de la vida, la afirmación de lo terrestre y la confianza en el futuro, la aportación palpable del individuo al proceso de la historia de los hombres, la convicción presentida en toda su tragedia de que el pasado de dichas y desdichas, de enigmas y oscuridad, no está perdido, sino que será recobrado en Dios[118].

2. LA AMISTAD SINCERA

El sentido de la amistad para Bonhoeffer es la verdad, como demuestra la decisión y el sentimiento con que rompe la amistad con Helmut Rössler, compañero desde los tiempos de la universidad:

"Antes me llevaba amistosamente con Heckel y por eso mi dolor es doble. Humanamente lo siento muchísimo, pero no hay nada que hacer. Nuestros caminos divergen. Sinceramente me preocupa ahora que también nuestra amistad esté amenazada por una ruptura así. Por eso le pregunto: ¿podemos encontrarnos? ¡Arreglaría tanto! Saludos a su señora" (VI 337).

Esta toma de postura la había justificado cinco años antes en "Problemas fundamentales de una ética cristiana": "La separación de los amigos se ha de hacer sin sentimentalismos cuando nos lo exige Dios o el propio desarrollo espiritual" (V 174).

Esta actitud tiene repercusiones teológicas. De ahí la extrañeza de Bonhoeffer al entender que en América se prefiere la camaradería a la verdad, y al desconfiar de que en el Ecumenismo la amistad entre las iglesias pueda salvar la divergencia respecto a la verdad.

De la relación entre S. Pablo y Timoteo deduce Bonhoeffer lo que es la verdadera amistad: pide la presencia física, pero no se pierde por la separación[119;] no se queda en la simpatía, sino que lleva implícito un ministerio espiritual ejercido ya sea de persona a persona (dirección espiritual), ya desde arriba (pastoral) (V 364).

Bonhoeffer tuvo muchísimas relaciones, muchos amigos, pocos realmente próximos, y siempre uno sólo íntimo.

Bethge le había escrito en 1941 al refugio de Ettal deseándole buenos y estimulantes amigos a lo que responde:

"El corazón humano está hecho de tal forma que no lo calma la muchedumbre, sino la individualidad. La exigencia, límite y riqueza de una auténtica relación humana consiste en alcanzar la individualidad y asentarse sobre la fidelidad" (II 399).

Y en Tegel:

"No hay sentimiento más gozoso que sentir que uno puede ser algo para otras personas. No depende del número, sino de la intensidad. "La relación personal es lo más importante en la vida"..(WE 419).

La amistad pertenece a las relaciones estables como el matrimonio, le apunta Bethge, y Bonhoeffer sitúa la amistad como un concepto dentro de cultura, así como fraternidad pertenece a Iglesia, camaradería a política y parentesco a matrimonio[120].

Eberhard Bethge es el amigo insustituible por quien, impotente en la cárcel, teme Bonhoeffer cuando se pregunta por sí mismo[121]. En la cárcel ensaya Bonhoeffer la expresión poética de lo que es la amistad: el amigo es como la flor espontánea en el trigo necesario, el compañero de aventuras, el espíritu que comprende, recipiente, fortaleza, ámbito íntimo donde el espíritu busca confiar el secreto de los pensamientos libres y del corazón sincero (WE 422-425).

En la novela esbozada en Tegel aparece la amistad: Christoph, de carácter decidido y de entendimiento vivo, busca la comunicación personal en el alma transparente de Ulrich. Ambos se llevan como hermanos y son impensables el uno sin el otro (F 92s).

En los retazos del drama que escribió en Tegel, el concepto de amistad se define por la fidelidad, la confianza, la claridad, la apertura y la entrega de lo más íntimo, a lo que sólo Dios es accesible (F 118). Pero hay algo de lo que ni siquiera el amigo recibe participación: "tan sólo una cosa no", un secreto secreto incluso para el amigo, una zona de silencio: "no puede decirse todo". El personaje del drama "solitario e incomprendido cumple con el deber y ofrece su sacrificio. Se va a la montaña" con el misterio. Ha dejado tan sólo unas líneas, clave orientadora para el amigo, la joven y el hermano menor. "Claro que voy contigo", responde el amigo[122].

II. VIDA Y ESCRITOS

A. PERIODO DE FORMACION

1. TUBINGA[123]

Bonhoeffer se va a estudiar a Tubinga con grandes deseos de hacer nuevas experiencias.

La convivencia, junto a su hermana Christine, con la abuela Julie, es el primer gran enriquecimiento de Bonhoeffer en Tubinga. La minuciosidad en sus cuentas monetarias se debe, aparte los problemas económicos de aquellos años, a su espíritu estricto y ordenado[124].

El ámbito de relaciones personales se extendió. Las cartas a los padres revelan que estudiaba, cultivaba la música, el remo, el tenis, las excursiones, y hacía visitas a los

conocidos de la familia. Participó en las actividades de la agrupación juvenil de los "Igel" y pasó quince días como soldado con los "Jäger" de Ulm.

Con satisfacción y crítica reacciona Bonhoeffer ante los cursos recibidos en los dos semestres por parte principalmente de A. Schlatter (Evangelio de Juan), K.Groos (Lógica: Kant), J.W.Hauer (Historia de la Religión: Schleiermacher), y sobre todo de K.Heim (Dogmática), con quien estará ya para siempre en disputa.

Se ha ampliado el paisaje geográfico, personal e intelectual, y se ha puesto en evidencia el sentido crítico y la capacidad de estudio.

2. "O FELIX ROMA" [125]

Dietrich tenía ansia de Roma. Así escribió a su hermana Sabine:

"No está descartado que vaya a estudiar a Roma el próximo semestre. Sería lo más fabuloso que me podría ocurrir" [126].

La realidad le hizo superar lo imaginado. De esta primera estancia se despedirá diciendo:

"Roma, la ciudad que en veinte días he llegado a conocer y a amar más que ninguna otra ciudad y que en dos semanas me ha enseñado más que cualquier otra ciudad" [127].

Años más tarde, en agosto de 1936 aprovecha con Bethge la reunión ecuménica de Chamby para volver a Roma (EB 627).

En 1942 retorna, junto a su cuñado Hans von Dohnanyi, ya en misiones conspirativas, al Vaticano y a Roma: "Esa ciudad maravillosa" [128].

Al año siguiente, desde la cárcel de Berlín, temía por la destrucción de Roma: "Esa parte del mundo que tanto amo" [129].

a. Relaciones

En su primer viaje a Roma están su hermano Klaus y su compañera de estudios Maria Weigert[130]. La pensión es verdaderamente internacional: un ruso, una italiana, una griega, una francesa y alemanes (VI 63). Lo que aprendió de italiano le sirvió para palpar la situación social del país, y le permitió expresar algunos juicios espontáneos, sinceros, y no siempre favorables. Se procura contactos con seminaristas, sacerdotes o monseñores con quienes entabla diálogo entre comprensivo y capcioso[131]. En este aspecto Bonhoeffer se muestra abierto y sensible, tan dispuesto al descubrimiento y al asombro, como sujeto a tópicos y prejuicios.

Aprovechó Bonhoeffer esta primavera de 1924 para acercarse hasta Trípoli después de visitar Bolonia, Palermo, Nápoles y Siena (VI 51s, 78).

b. Experiencias

1). La antigüedad

Dietrich palpó en Roma la antigüedad: "El dicho Pân ò mégas îétheken es falso" (VI 61). Bonhoeffer cree hallarse ante un arte cristiano que parte de cero, sin elementos de la Antigüedad, como comienzo de una era espiritual "totalmente nueva", y al tiempo encuentra modelos paganos para representaciones cristianas[132].

2). El catolicismo

Aparte de las animadas conversaciones familiarmente ecuménicas con el clero y de la observación detenida de los vestigios históricos y artísticos de la Iglesia de Roma,

Bonhoeffer vive el culto católico con una intensidad devota. Asiste impresionado a las confesiones (VI 49), a las misas (VI 48), al canto de Vísperas[133], a las ordenaciones sacerdotales (VI 70s), a la celebración del Triduo Sacro en las solemnes ceremonias vaticanas[134].

En este encuentro con el catolicismo de monumentos, ritos y personajes Bonhoeffer revela, junto a su predisposición al diálogo, firmeza en sus convicciones y al tiempo una cierta permeabilidad. Es ejemplar la controversia que sostiene con el seminarista Platte-Platenius. Bonhoeffer pierde su simpatía hacia él por sus "consabidos circuli vitiosi" [135], y porque, según dice, tiene ganas de convertirle, "y su convencimiento es muy sincero a su manera" [136].

Cree el joven Bonhoeffer, recién iniciado en la teología, que el Catolicismo revela la universalidad de la Iglesia pero que en definitiva, "espiritualiza la tradición de 1900 años e incluso la ha transfigurado, pero en esa espiritualización ha falseado lo que originalmente era de más sentido" [137].

Hubiera deseado Bonhoeffer que "el Protestantismo se hubiera conformado con ser una amplia secta"... pero, sigue diciendo:

..."el caso es que ahora se esconde bajo el nombre de "Protestantismo" mucho que clara y sinceramente sólo se puede llamar materialismo, esto es, tan sólo se valora y se observa la posibilidad del librepensamiento en el Protestantismo, en sentido muy distinto al de los reformadores" [138].

Como vemos, la acusación de insinceridad cae sobre el Catolicismo y sobre el Protestantismo. Y en ambos casos en el tema del conocimiento de la fe y de la libertad intelectual bien entendida.

3). Adquisiciones

Entra en contacto directo con otra manera de entender la historia de la Iglesia (VI 55). Vence un primer rechazo ante el rito de la misa y queda impresionado por lo apropiado de los textos bíblicos[139]. La audiencia del papa le resulta decepcionante porque "carece de 'lo papal' y de toda grandezza" (VI 89).

Del mismo viaje es interesante mencionar la experiencia de Africa, que más que experiencia sorprendente fue un susto en el descubrimiento del mundo (VI 78s).

Reflexiones

1). Crítico y observador

Bonhoeffer no pasa insensible ante lo que experimenta, sino que todo lo enjuicia. Y lo hace sin miramientos: la teatralidad de la liturgia católica, la escrupulosidad en la confesión, la fría pomposidad de los papas, el mal gusto en la restauración de monumentos, la sucia trattoria, la miseria y arrogancia de los árabes, la gandulería de los italianos tan peseteros. Claro que se han de entender en su contexto confidencial y no extralimitar su alcance.

2). Cartas y diario

Los textos que nos permiten seguir las actitudes y las opiniones de Bonhoeffer son muy personales: diario y cartas a la familia, que no están redactados para ser utilizados públicamente al cabo de cuarenta años. No tienen mayor pretensión que compartir unas impresiones en confianza. Y por eso también tienen todo el valor de ser espontáneos y

sinceros. Hacer notar la "juventud", dieciocho años, de Dietrich no es para disculpar la desenvoltura y la contundencia, el ardor y el frescor de sus juicios. Leerlos sin tener en cuenta esta circunstancia sería una indiscreción. Con esta situación nos encontraremos siempre que presentamos textos no preparados por Bonhoeffer para su publicación, como es el caso de las cartas teológicas de Tegel.

3. BERLIN[140]

Los estudios universitarios y las prácticas pastorales van a caracterizar este período.

a. ESTUDIOS

1). Cursos

Durante siete semestres Bonhoeffer se inscribe a unos cuarenta cursos sobre Teología, Historia de la Iglesia, Biblia, Etica, Filosofía, Pastoral. Realizó trabajos con K.Holl sobre la valoración que hace Lutero de su propia obra; con A. Deissmann, hizo una comparación entre Jn.15 y S.Pablo; presenta un análisis de la 1ª Clem. y del concepto "chará" a A. von Harnack[141].

Estudia los temas de la Iglesia y Reino de Dios, las realidades últimas, la razón y Revelación, la sociología religiosa y el movimiento social[142]. La predilección por los temas que se refieren al ser cristiano como ser en comunidad le lleva a presentar la disertación "Sanctorum Communio. Una investigación dogmática sobre la sociología de la Iglesia". La hace con R. Seeberg aconsejado por su padre y a pesar del "Suficiente" con que le había calificado un primer trabajo[143]. Ya entonces miraba a Escandinavia para salir del círculo de influencia de sus profesores de Berlín.

2). Profesores

La relación con sus profesores hace ver la independencia, la libertad y hasta el atrevimiento del joven estudiante. Los testimonios de sus compañeros de clase son unánimes: Bonhoeffer no se entrega incondicionalmente a los profesores ni a los autores que se le presentan: contradice y replica a Harnack, no aprueba las concordancias teológicas y sociológicas de Seeberg, discrepa de E.Troeltsch, A.Ritschl, F.H.R. Frank y expone sus reparos sobre K. Barth de quien conoce "La Palabra de Dios y la teología", de 1924[144].

b. Actividad

1). Ejercicios de clase

Las catequesis eran alabadas por el profesor F. Mahling por contener ricas referencias a la vida real. Si bien alguna otra es calificada de verdaderamente deficiente por estar poco adaptada a los niños (EB 120s). Las predicaciones son ardorosas y combativas. Dice en una de las transcritas y publicadas: "Adán, no te ocultes; el Señor ve detrás de las trincheras. Sal, hombre, del refugio y ponte donde sopla el viento y silban las balas" (EB 121). Mahling ve en ellas "gran vigor y calidad, veracidad pura y concienzuda seriedad" (EB 122). Los examinadores ponen algunos reparos: "le falta la noble naturalidad"... "se le recomienda que cultive la noble y estricta sencillez" (EB 122). Dietrich recibe decepcionado en Barcelona las calificaciones junto con el consuelo de su padre[145].

2). Actividad eclesial

El servicio religioso con los niños en la Iglesia de Grunewald-Berlín donde pronto se hace acompañar por la hermana Susanne, va a acaparar la atención de Dietrich. Se previene a sí mismo de que no entre demasiado lo psicológico y personal, prepara amenas historietas para los niños y se esfuerza en acomodar para ellos la más profunda teología (EB 124).

El grupo de los jueves con adolescentes en la Wangenheimstrasse desde abril de 1927 es un test muy satisfactorio para Dietrich pues experimenta su poder personal de captación y la reacción de los niños con su mundo intelectual al desarrollar con ellos temas de religión, ética, política y cultura, además de cultivar la música y el contacto con la naturaleza[146].

Con añoranza recordará más tarde Bonhoeffer estos años como los más esperanzadores de su vida: "Se podía aprender y trabajar en libertad; se viajaba y se veía algo de Europa"... (VI 414).

4. BARCELONA: "LOS HOMBRES TAL COMO SON" [147]

"Una llamada telefónica en diciembre de 1927 puso mi vida en un cauce que nunca dejó ni dejará ya más" (VI 577). Era el decano M.Diestel para proponerle la vicaría de Barcelona. Se realizaba así lo que había intentado en 1924 con su deseo de quedar en Roma y en 1925 con su tentación de marchar a Escandinavia: "Salir del círculo de mis conocidos y asentarme por mi propio pie" (VI 99).

Las vacilaciones, como cada una de las veinte veces que cambia de destino en su vida, no son pocas. Y como siempre, va con ilusión y retornará con satisfacción[148].

a. Ambiente

"Una hermosa ciudad moderna" [149]. Bonhoeffer se aposentó en la zona alta de la ciudad, en una pensión poco cómoda y que le atraía menos que la plaza Cataluña, el Barrio Gótico, las iglesias y claustros "increíblemente bellos" y los alrededores, "de lo más hermoso de España": el Tibidabo "de acertada etimología" y Monserrat: "En su formación hay algo de magia fantástica e inverosímil" [150].

En abril Bonhoeffer hizo una gira hacia el sur: tres días en Madrid (el Prado y el Rastro), luego Toledo, El Escorial, la feria de Sevilla y finalmente Granada: "De lo más bello que he visto" ..."algo único en este país desértico" (VI 125). Ya no quería visitar más. A una invitación de San Sebastián dice: "No creo que me depare nada nuevo" (VI 161).

Algunos objetos comprados en España se convirtieron en entrañables para la familia Bonhoeffer: un brasero antiguo, una mantilla, una labor toledana, un casi Picasso, un Cristo.

b. Experiencias pastorales

1). El pastor párroco Fritz Olbricht es la primera experiencia: "muy amable y muy poco eclesiástico" [151,] simpático y rudo, "sin afectación ni tópicos, sin displicencia ni superioridad" (VI 167), pero que, según sentencia Bonhoeffer "ha errado de vocación; militar o guardabosques le hubiera ido bien" (VI 168). El informe que haga al final Olbricht sobre el joven vicario es notablemente elogioso. El celo en las funciones del joven vicario entregado, capaz, emprendedor y abierto le hace "abrigar las mejores esperanzas" (VI 165).

2). Los feligreses asiduos eran unos cuarenta, de doscientos inscritos entre los seis mil que componían la colonia alemana en Barcelona (VI 140). No falta la contribución económica pero la vida eclesial es muy pobre y se lamenta:

"No hay labor pastoral ninguna"..."Mucho trajín, mucho ruido, mucha 'moralina', algo de literatura, y como remate, unas pintas de tono eclesial: eso sí, todo con gran honradez y dignidad, nada de pose tonta o displicencia" (VI 131).

3). La catequesis dominical se fue animando progresivamente dado el entusiasmo, el poder de captación y de iniciativa del vicario[152]. Vinieron luego las clases de religión en la escuela y las actividades con el coro que sirvieron para hacer feligresía (VI 106).

4). Una ausencia prolongada del párroco hizo que el vicario dirigiera a la comunidad hasta quince predicaciones. Son de gran fuerza. En ellas se abre la temática más central de Bonhoeffer. Puede variar el acento o el tono pero aquí están enunciadas las preocupaciones teológicas esenciales de Bonhoeffer hasta el final de su vida: la religión y la justificación, la religión y la felicidad, el tiempo presente y las últimas cosas, la presencia y la ausencia de Dios, el individuo y la comunidad (V 416-484).

Se dan las condiciones propicias para que Bonhoeffer dé rienda suelta a sus fervores e inquietudes como pastor y teólogo.

5). Las tres conferencias dirigidas a la comunidad, señalan el camino teológico y vital de Bonhoeffer:

"Dificultades y esperanzas en la situación religiosa actual" [153]. El tiempo presente es tiempo de crisis y tenemos que ser solidarios y comprometernos en los problemas actuales éticos, sociales, políticos, religiosos, para hallar una respuesta en Dios, en el Cristianismo. Cobra plena actualidad la función de los profetas, esos hombres elegidos por Dios, unidos a Dios y que con espíritu combativo influyen en la historia de su pueblo aún a costa de ser encarcelados, y ser tenidos por locos. Como Jeremías, que llama a la purificación de la religión y del culto por medio de la fe en el Dios de todos los pueblos.

"Jesucristo y la esencia del Cristianismo" [154]. Estamos en una época de crisis y el problema consiste en ver si Cristo es realmente decisivo para la vida actual de los pueblos. La única esencia del Cristianismo es Jesús mismo, no como hombre revestido como fue de las formas religiosas, cultuales, místicas y míticas de su tiempo, sino Jesús en su historia auténtica, como Revelación de Dios, enviado de Dios para traer el Reino de Dios al mundo y que emplaza al hombre a responder a su favor o en su contra con un claro sí o no, dando todo o nada. Jesús no se dirige a los superhombres que quieren parecerse a Dios, sino a los débiles, a los niños, que sin fiarse de sus propias fuerzas éticas o religiosas, buscan el camino por el que Dios viene al hombre.

El Humanismo, como enemigo acérrimo del Cristianismo desde siempre, se opone a esto. Primero hay que dejar claro que Cristianismo no tiene nada de cultural o progresista, no se basa en la ética, la religión, la Iglesia, la ciencia, la mística. Después ya veremos cómo el Cristianismo restablece el limitado y relativo derecho de eso.

La respuesta del Cristianismo no es otro camino del hombre a Dios. Es el camino de Dios al hombre, hecho visible y presente en la Cruz, donde el hombre aparece desesperado, vacío, abandonado y creyente en el amor de Dios al mundo. Eso es la Resurrección: el camino de Dios al hombre. "¿Qué nos va a decir la Cruz hoy a nosotros?" (V 154). Que no hay soluciones humanas, sino que honrando a Dios, fiándose de El y no de uno mismo, sólo con el signo de la Cruz se vencerá.

"Problemas fundamentales de una ética cristiana" [155]. Existe una convulsión en las generaciones presentes en busca de la verdad, la libertad, la sinceridad y la veracidad. El Cristianismo no busca dar principios y normas para el tiempo actual, sino iluminar cristianamente los problemas presentes: no partiendo del hombre, como hace la ética, sino por el camino que parte de Dios y pasa del bien y del mal.

El núcleo del Cristianismo no es ningún principio (ni siquiera según el sermón de la montaña), sino el estar ante Dios, su gracia, su voluntad y su verdad. Eso hace que el hombre decida libre y creativamente, y afronte la complejidad de las situaciones históricas concretas que se presentan cuando entran en colisión dos órdenes de Dios como el amor y el desarrollo de los pueblos, el amor y la guerra, el amor y la justicia, el amor y la verdad, el amor y la libertad, la naturaleza y el espíritu.

La respuesta se ha de buscar siempre manteniendo la relación con Dios, siempre por decisión personal de la conciencia, siempre inmersos en la situación concreta de esta tierra y de este tiempo, nunca como un camino que va del hombre a Dios, sino como ofrenda de la debilidad del hombre ante la gracia de Dios, esperando que llegue el Reino de Dios sobre el reino de la ética y de la conciencia.

"Que pase nuestro mundo y que venga tu reino" (V 180).

c. Reflexiones particulares

Sería por las ideas preconcebidas, por las novelas (VI 147), o por las relaciones (VI 138), el caso es que Bonhoeffer sobre todo al principio, se expresa como un buen anticlerical español sobre "el país del sombrío y rudo catolicismo" [156].

1). Sobre la religiosidad

La apariencia del clero, "el reverso de Roma" (VI 129), hace que no escatime términos insultantes y que rehuya su trato (VI 141), a no ser con algún clérigo en las veladas musicales (VI 127).

Las manifestaciones de la religiosidad popular católica española para el joven vicario berlinés son un asombro. Oye hablar de justas teológicas entre moros y cristianos (VI 142), macabras procesiones con atuendos del tiempo de la Inquisición[157,] presencia ritos sorprendentes (VI 138), asiste al Corpus que describe alborotado: el Santísimo escoltado por fanfarrias militares, antorchas y confeti (VI 129).

Bonhoeffer da cuenta a su familia de lo concurridas que están las iglesias en el tiempo cuaresmal, y también 'por contraposición a Roma', celebra la Pascua entusiásticamente no en los oficios religiosos, sino en los toros, que describe como una contraliturgia pasional (VI 120-125).

2). Sobre la sociedad

Bonhoeffer creyó descubrir en los cafés una asombrosa compenetración entre las clases sociales, lo que le hacía suponer que en España, comparando con Italia, no existía "el problema social" [158].

Algunos elementos dispersos de la cultura española se incorporaron al mundo espiritual de Bonhoeffer. Se aprestó al estudio del idioma español, "nada fácil" [159] y que le propició el acceso, que sepamos, al Tenorio (VI 150), a las novelas anticlericales (VI 147), al Quijote y Sancho[160].

Se puede percibir un corrimiento en la valoración histórica, cultural y social de lo español que hace Bonhoeffer: la desconsideración inmisericorde inicial cede a la sorpresa y ésta a una cierta simpatía y reconocimiento. En el informe al decano Max Diestel, escrito más formal que las cartas a la familia, escribe: "me parece una cultura muy extraña para nosotros y que sin embargo es enormemente sugestiva y seria" [161].

Sobre los españoles, los primeros juicios son despiadados, entre la prevención displicente y el desconocimiento altivo. Pero luego se dejó sorprender y cautivar por ellos y establece curiosas comparaciones. Así escribe a su abuela Julie:

"Cuanto más conozco a los españoles más simpáticos me caen. Sólo que son totalmente distintos a como uno se los figura en Alemania"..."Se vive de verdad a gusto con y entre ellos; no riñen, no paran, son amables y agradables y a menudo muy inteligentes, a pesar de una aparente incultura, y es que la escolarización es de pena, y lo más bonito es que no se dan importancia y son de un finísimo sentido social como no he experimentado hasta ahora" [162].

Con su profesor R.Seeberg también comparte el descubrimiento sobre la idiosincrasia del español a quien no ve temperamental ni orgulloso, sino más bien tranquilo. Bonhoeffer cree ver asimiladas estas virtudes en la comunidad de inmigrantes alemanes: no se muestran con afectación intelectualista ni amaneramiento, sino que son "honrados, sinceros y sencillos" ..."De nadie se ríe tanto el español como de quien adopte una actitud presuntuosa" (VI 140s). "No se hacen pasar por lo que no son", dice por carta a la abuela Julie (VI 128). También en los jóvenes alemanes cree Bonhoeffer ver contagiadas estas virtudes:

"No hay que exagerar su inteligencia, pero carecen totalmente de arrogancia o altanería. Se nota la influencia española en su gran sinceridad y claridad" (VI 156).

3). Las relaciones personales

Con muchas personas entabló Bonhoeffer relación mayor o menor en Barcelona. Describirlas nos dará una cierta idea de la amplitud de su experiencia y de la profundidad con que se encarnó en la vida de la misión. El párroco Olbricht y familia, con un círculo propio de sociedad al que accede Dietrich pero en el que no se siente demasiado cómodo; la junta de prohombres de la comunidad formada por comerciantes que asisten a la Iglesia sólo económicamente; el grupo de practicantes; los niños y jóvenes que participan en la escuela, la catequesis, excursiones, música y representaciones; las familias de éstos que Dietrich se preocupa de visitar; la junta de profesores de la escuela; las personas del consulado, del club alemán, del coro. Además participaba en veladas musicales, reuniones sociales, deportes, viajes, espectáculos: toros, cine, teatro, ópera. Las fiestas folklóricas y religiosas, junto con las lecturas contribuyeron a que Bonhoeffer entrara en buena medida en contacto con la vida real.

4). La experiencia de la realidad

La frase más reveladora de lo que supuso este período en Barcelona para la vida de Bonhoeffer es la dirigida a H. Rössler a quien por carta le manifiesta la impresión que le ha producido...

"encontrarse con hombres tal como son, lejos de la mascarada del "mundo cristiano" ..."que se abren a uno cuando se les habla amigablemente, hombres reales que me parecen que son los que están más próximos a la gracia que a la ira, mientras que el mundo cristiano está más próximo a la ira que a la gracia" [163].

La autenticidad, la sinceridad de estos hombres es garantía de gracia, dice Bonhoeffer también refiriéndose a los tipos de Montmartre de París a quienes ve en oración sin altanería[164]. En "AS" citará Bonhoeffer la frase de Lutero sobre la oración de los impíos, que agrada a Dios (AS 138). En este mismo año 1928 cita Is 65, 1: "a los que no dicen mi nombre les digo: aquí estoy yo". El alcance de esta experiencia llega hasta el núcleo de las cartas teológicas de Tegel:

"Me avergüenzo de mentar el nombre de Dios entre personas religiosas porque me suena a falso y yo mismo me siento como insincero" ..."mientras que puedo nombrar a Dios tan tranquila y lógicamente ante los no religiosos" [165].

Aquellos tipos que iban a aprovechar de la misericordia del joven vicario provocaban su comprensión y su admiración precisamente porque en ellos veía encarnada la sinceridad: no se hacían pasar por lo que no eran, sino que se mostraban como eran incluso más de lo que eran[166].

Estas entrevistas permitían a Bonhoeffer acceder vitalmente a unas realidades sociales nuevas para él. Esta experiencia influyó en sus planteamientos teológicos sobre la religión y la vida de los hombres auténticos.

5). Juicios y críticas

Los documentos que nos permiten presentar la vida de Bonhoeffer en Barcelona son sobre todo su diario y las cartas a la familia y amistades. Como en el período de Roma, son escritos confidenciales en los que se expresa con toda desenvoltura. Adjetiva con facilidad sus juicios con términos rotundos, penetrantes, hirientes no exentos de suficiencia y que, independientemente de que se comparta su acierto, revelan un gran espíritu de análisis, que termina aplicándose a sí mismo. Objeto de acerados juicios son: el párroco Olbricht, los niños de la catequesis, los componentes del coro junto con su director, los catalanes, el clero católico, los españoles en general, los emigrantes alemanes, la junta de la parroquia, los maestros de la escuela, los empleados de la aduana. Y algunas cosas más: el tren, la pensión, el servicio, el puerto, el café, las pastas, el vermut, el tabaco, el cine, el teatro, el piano...

6). Algunas conclusiones

a). Del mundo intelectual a la vida real

Si Tubinga significó la ruptura del caparazón familiar, Barcelona quebró la envolvente intelectual y le puso en contacto con otra parte de la realidad, tal como le dice a Harnack:

"Se desprende uno de muchas cosas por las que antes se desvivía, se libera uno de doctrinas de escuela y se aprende a ver más precisamente los límites del valor de la pura ciencia por muy importante que sea" [167].

Plásticamente le escribe a su profesor R. Seeberg: "Sienta muy bien escarmentar a tiempo" [168].

Aunque Bonhoeffer se lamente repetidas veces de la soledad científica que padece en Barcelona (VI 139), no deja su formación (VI 166) y considera una suerte poder compaginar vida y trabajo, como dice a su compañero de estudios H.Rössler: "una síntesis a la que aspirábamos todos en nuestro tiempo de estudiantes, sin conseguirla" (I 51).

b). Adquisiciones personales

En conjunto se evidencia un efectivo interés por entrar en contacto con la vida real de las gentes y compartir sus experiencias.

En el campo pastoral comenzó a predicar regularmente en una comunidad y ni siquiera seis años después en Londres dispondrá de una situación semejante que le permita unas predicaciones tan vivas, tan directas y ardientes.

Se aprestó a percibir algo distinto de su propio mundo y a reconocerlo progresivamente. Ejerce la crítica sin miramientos y está atento a rectificar juicios previos. Algunas expresiones son radicales. Mentar la juventud de Bonhoeffer y el carácter confidencial de los escritos no merma, sino acentúa su veracidad.

c). Lección de vida

Fundamentalmente la experiencia de Barcelona supuso una lección de sinceridad tal como él reconoce: sinceridad, sencillez, naturalidad, claridad en la manera de ser, en el porte de la persona[169], sinceridad ante la realidad dura de la vida[170], sinceridad de la vida religiosa cristiana (I 51) y planteamiento de la sinceridad en la comprensión y transmisión de las verdades de fe. Escribe a su hermana Sabine:

"Es significativo que un reciente confirmado me miró todo asombrado y sin saber de qué iba cuando en la clase de confirmación le pregunté si le habían surgido dificultades sobre el Credo apostólico: ¿a qué me refiero? y si ahí se da alguna duda. Lo que no es obligatorio reflexionar se deja de lado; lo peor sería un pensamiento de más. Esto es una estampa de mi vida actual" (VI 124).

A Rössler le plantea una situación semejante con la adaptación del Evangelio en la predicación relacionándolo con 1 Cor 3, 2: "Os di de beber leche y no manjar sólido", que es "el problema del niño en la teología" y "el problema de la consciencia" (I 53). A su profesor en Berlín, R. Seeberg, le decía unos días antes, que estaba trabajando sobre "La cuestión de la consciencia y la conciencia en la teología", y que era una investigación sistemática y teológica, no psicológica ni histórica (VI 143).

Como vemos, las cuestiones teológicas le van surgiendo en las experiencias vividas y éstas le llevan a planteamientos teológicos. Pero por ahora el tratamiento sistemático es sólo un propósito.

Referencias posteriores

Al año de dejar Barcelona Bonhoeffer escribe a Rössler y le dice que está todavía muy unido a esa comunidad[171].

Dietrich volvió a Barcelona para la boda de su amigo el profesor H.Thumm y aprovechó el mes de abril para contemplar el atardecer desde el Tibidabo, asistir a las sardanas y bañarse en Tossa. "He sido tan bien recibido que es como si entretanto no hubiera estado fuera", dice a sus padres (VI 63).

Dos años después se sentía afectuosamente ligado a los feligreses. Desde América hizo lo imposible para enviar a sus jóvenes de Barcelona una tienda de campaña, según el testimonio personal de Erwin Sutz quien compartió la peripecia.

El 23 de julio de 1936 Bonhoeffer escribe a Eberhard Bethge: "La situación se agudiza de verdad" (VI 386).

En Tegel aflora también algún pequeño recuerdo de Barcelona[172].

5. BERLIN[173]

a. Estudios

Aunque en Barcelona le habían tentado desde noviembre de 1928 para que se quedase, Bonhoeffer permanece en su determinación de seguir el camino académico, la enseñanza de la teología en la universidad (I 54). Al retornar a Berlín en febrero de 1929 se detiene en Ginebra por insinuación de su hermano Klaus quien propicia sus primeros contactos con temas ecuménicos e internacionales.

Durante año y medio en Berlín colabora como asistente voluntario en la cátedra de sistemática, finalmente encomendada a W.Lütgert al retirarse R.Seeberg.

La misión cumplida en Barcelona le ahorra el preceptivo curso de pastoral práctica (VI 173s).

Las relaciones personales de este período son: Hans Christoph von Hase, W.Dree, H.Rössler, Elisabeth Zinn y Franz Hildebrandt. Se amplía la familia Bonhoeffer con las bodas de Karl-Friedrich, Susanne, Klaus. La boda de Klaus le plantea conflicto por su propio papel en la ceremonia y en la fiesta subsiguiente (VI 175).

Con sumo afecto responde Bonhoeffer a la despedida de A. von Harnack, profesándose con la mayor satisfacción su discípulo (III 18s), y reconoce haber aprendido de él a establecer el fundamento de la teología y de la vida cristiana. Al morir Harnack el 10 de junio de 1930, será Bonhoeffer quien en nombre de la última generación de teólogos pronunciase el elogio fúnebre. Bonhoeffer propuso al gran maestro como paradigma de buscador serio de la verdad y amante de la claridad en la ciencia teológica (III 59).

b. Trabajos

En este tiempo prepara la publicación del trabajo de disertación, "SC", que aparecerá finalmente en septiembre.

1). "Sanctorum communio"

"Una investigación dogmática sobre la sociología de la Iglesia" es el subtítulo de la disertación teológica escrita a los veintiún años.

Descarta la propuestas de interpretación sociológica cuyo fundamento no sea Dios, ya se trate de la metafísica de Aristóteles, la ética del estoicismo, el epicureísmo asumido por la Ilustración, o la teoría del conocimiento desarrollada por Descartes y Kant.

"Dios o el Espíritu Santo se inserta en el tú concreto; sólo por su efecto el otro se me convierte en el tú, en el que surge mi yo, con otras palabras, todo tú humano es reproducción del Tú divino" (SC 32).

Para Bonhoeffer, la Revelación en Cristo habla de la voluntad de Dios de crear a partir de la humanidad vieja de Adán una nueva humanidad en Cristo, esto es, la Iglesia. Luego presenta al individuo en la tensión de la persona cerrada hacia la individualidad y abierta hacia la colectividad (cita de O.Spann: "ser uno mismo siendo en el otro" <SC 45>). En la persona colectiva se mantienen los individuos, ligados no por estructura de poder, sino por voluntad asociativa. El pecado, siempre colectivo, rompe la tensión de la comunidad originaria, y la comunidad en Adán (peccatorum communio) "sólo puede ser sustituida por la persona colectiva 'Cristo existente como comunidad'" [174].

Así surge la "Sanctorumm communio", realizada por Cristo, actualizada por el Espíritu, visibilizada empíricamente en la congregación, el ministerio, el culto, la pastoral, la autoridad y la vivencia de la fe, y finalmente atraída por quien la originó, para que el reino se convierta en el Reino de Dios.

Algunos párrafos fueron luego publicados como apéndice. Utilizaremos más adelante en nuestro estudio especialmente el referido a la relación entre ministerio y comunidad y el de "Iglesia y proletariado" (SC 274-279).

2). "Acto y ser"

Presentamos el trabajo "Acto y ser" siguiendo exclusivamente la argumentación del autor. Es el trabajo para su habilitación como profesor de universidad, presentado en febrero, formalizado en julio de 1930 y aparecido este mismo año[175]. Volveremos en cada tema sobre este texto fundamental para comprender la vertebración lógica del pensamiento de Bonhoeffer[176].

La cuestión del conocimiento es la cuestión del hombre y la cuestión de Dios, de la inmanencia y la transcendencia. Si en la Iglesia como lugar de la Revelación de Dios en Cristo es posible plantearse la cuestión del conocimiento, del hombre y de Dios. Dos grandes campos en que se dividen las opiniones al respecto no satisfacen esta solución. Uno pretende la comprensión autónoma del ser, y el otro, una comprensión inadecuada de la Revelación.

Por una parte, la comprensión autónoma está sostenida por la propuesta transcendental, basada en la autocomprensión del yo. Para Kant el hombre se comprende a sí mismo desde los límites que la razón se ha establecido a sí misma, sean racionales o éticos, con lo cual el hombre queda preso de sí mismo. Fichte se libera del cerco de la transcendencia al considerar al ser como lo que es captado por el yo, quien se constituye en creador de su mundo y se queda solo con sus preguntas, sus pensamientos, sus acciones y sus decisiones, con lo cual el hombre vuelve sobre sí mismo. Hegel hace del objeto sujeto como una exigencia lógica pero en absoluto teológica y ni siquiera filosófica.

Hay otras dos propuestas. La que hace coincidir la experiencia de Dios con la experiencia de sí mismo que tiene el yo transcendental y que no deja de ser únicamente experiencia del yo. La de conceder a Dios la posibilidad de ser objetivado, por transcender la conciencia (Seeberg), pero reconociendo en ésta la capacidad interior de acceder al espíritu, como si el yo tuviera acceso inmediato al absoluto. Fracasa, pues, la propuesta transcendental-idealista.

Por otra parte, fracasa también la propuesta ontológica, basada en la confirmación del ente real como exterior a la conciencia. Sea según E.Husserl que da preeminencia a la conciencia sobre el objeto y así la essentia termina reduciendo la existencia, la conciencia a sus fenómenos, lo que es idealismo al fin. Sea según M.Scheler que da precedencia al ser ante la conciencia, pero, aún salvando la transcendencia a la conciencia de la esencia, no salva al mismo tiempo la de la existencia y así queda toda la realidad a merced del yo, lo que es finalmente inmanentismo. Sea según M.Heidegger que hace preceder la existencia del ser al pensar y al espíritu, pero la existencia en permanente decisión queda reducida a historicidad, temporalidad.

El tomismo rompe la pretensión idealista al dar preeminencia al ser sobre la conciencia y rompe la pretensión inmanentista al destacar la diferencia de esse y essentia en el hombre frente a la igualdad que se da en Dios, pero al establecer una relación de analogía del ser

entre Dios y el hombre, pone el ser de Dios a disposición y en continuidad con el ser del hombre sin determinación previa alguna (ser en Adán o ser en Cristo).

"El pensamiento cristiano rebate a cualquier comprensión autónoma de sí mismo, el que el hombre pueda darse a sí mismo la verdad" ..."Por verdad se entiende aquí únicamente aquella relación a Dios que para la teología cristiana es posible únicamente mediante la Palabra de Dios dicha en la Revelación de la ley y del Evangelio" (AS 56).

Desde la Revelación únicamente se da una comprensión adecuada. Y no en términos de acto, sea objetivable en cuanto captada por el hombre, sea contingente en cuanto acaecida y creída: según proponen Barth, Grisebach y Gogarten, cada uno a su modo dentro de un puro actualismo que no permite una neta distinción entre el pensamiento teológico, el eclesial y el profano. Tampoco en términos de ser: buscando la continuidad del hombre con la Revelación y entendiendo ésta como doctrina, libro inspirado verbalmente, experiencia religiosa o institución, sino como unidad acto-ser. Esto es, en la Iglesia.

La Iglesia como categoría teológico-sociológica concreta y visible, como lugar de la Revelación es la premisa indispensable para la comprensión del ser. La Revelación consiste en la manifestación de Dios en la Iglesia como persona: Cristo existente como comunidad. Así el ser de la Revelación es pensado "en continuidad" y al mismo tiempo próximo al hombre. El hombre sólo puede ser pensado en cuanto que alcanzado o no por Cristo. El ser del hombre es decir relación a Cristo, que es ser en Cristo en la comunidad. La persona es síntesis de acto y ser, de individuo y humanidad.

Así pues, ni Revelación inobjetivable (acto), que despersonaliza a Dios, ni Revelación objetivable (ser) que pone en manos del hombre lo que es de Dios, sino Revelación teológico-sociológica del Cristo-persona (de fuera, en comunidad), dada al hombre-persona, sin dominarlo ni violentarlo. La predicación y la teología en cuanto funciones de la Iglesia testimonian la persona de Cristo vivo y accesible, y por esto, confesable (fe). El hombre ve así su existencia fundamentada únicamente por la Palabra de Dios y nada más.

La única posibilidad de autocomprensión que tiene el hombre es entenderse como pecador que intenta comprenderse a sí mismo desde sí mismo, o como referido a Cristo, como criatura, como hijo de Dios.

Como conclusión de "AS" observamos que el punto de arranque es la cuestión del conocimiento del ser, de la verdad del ser, de la búsqueda y lucha por la verdad. El trabajo pretende una síntesis de hermenéutica y ontología, de teología y filosofía, de antropología y sociología. La clave de la bóveda que todo lo sostiene es el hombre es en Cristo, y por tanto, "el hombre conoce en Cristo".

Es notable la audacia de Bonhoeffer, veinticuatro años, al enfrentarse con los autores más significativos de las corrientes filosóficas y teológicas, y atreverse a conjugarlos dentro de su objetivo, rebatir sus sistemas y ofrecer una propuesta que aparece coherente.

La lección inaugural como profesor universitario dada el 31.7.30 explicita el tema de "AS": la pregunta que el hombre hace sobre el hombre. Bonhoeffer no considera válidas las propuestas basadas en las posibilidades del hombre (filosóficas: M.Scheler, M.Heidegger; teológicas: K.Holl, R.Bultmann), ni en las limitaciones del hombre (filosofía: P.Tillich, E.Grisebach; teología: K.Barth, Fr. Gogarten). En la antropología teológica no cabe el concepto de posibilidad o de límite, sino únicamente ser ante Dios, estar bajo su Palabra de gracia o de salvación.

La autocomprensión del hombre no se logra desde sí mismo, sino únicamente desde Cristo existente como comunidad.

Como resumen de este período, diremos que Bonhoeffer se ha introducido en la tarea que cree va a ser la misión de su vida: la enseñanza de la teología. Y parece que quiere hacerse sitio por sí mismo construyendo a su entender un edificio lógico.

Terminados los compromisos de la disertación y la habilitación Bonhoeffer comienza a pensar en serio el ofrecimiento que le habían hecho desde mediados de 1929: pasar un año en América para estudiar y dar conferencias (VI 170).

A pesar de que Max Diestel intercedió oportunamente, el Consejo Superior Eclesiástico denegó la dispensa de edad para la ordenación pedida mirando a las posibilidades pastorales de Bonhoeffer en este nuevo empeño.

6. UN CURSO EN AMERICA[177]

El curso en el Union Theological Seminary de Nueva York que hizo Bonhoeffer como estudiante alemán becado por la Sloane Fellowship significó, como dice él mismo "ni más ni menos que comenzar a conocer otra de las partes de la tierra" [178].

Para seguir este período disponemos del informe que hizo de su estancia, redactado para la Oficina Federal de la Iglesia en Berlín, de diecisiete cartas, de cinco exposiciones temáticas y de algunas reseñas de actualidad, además de otras referencias en distintos escritos posteriores.

a. Iniciativas

1). Bonhoeffer entabló en Estados Unidos muchas relaciones eclesiásticas y académicas[179] y algunas imperecederas amistades como el suizo Erwin Sutz, el francés Jean Lasserre, los americanos Frank Fisher, y Paul Lehmann junto a Reinhold Niebuhr.

2). Su actividad en los nueve meses de estancia de los que siete fueron con doce horas de clase a la semana, se repartió en conferencias dadas por él, coloquios, sermones y algunos viajes: a Filadelfia (familiares von Tafel), Washington (Federal Council of the Churches). Tuvo experiencias y contactos con la realidad social y eclesial: Settlements, YMCA, Home Missions, Playgrounds, Childrencourts, Nights Schools, Asyls, Youth Organisations, Association for Advance and Coloured People, asistencia a las iglesias de Nueva York y visitas a las comunidades alemanas de diversas ciudades norteamericanas, de Florida, Méjico y Cuba.

3). La experiencia de la problemática de los negros, en 1931, no es mera curiosidad. Frank Fisher le facilitó el acceso a las familias de Harlem, a los clubs de jóvenes negros y a la participación en sus actividades de recreo y eclesiales[180]. Leyó además literatura sobre el tema[181,] y experimentó la fuerza del sentimiento y de la expresión, no sólo musical, de su religiosidad[182,] cargando la responsabilidad de la ateización de las masas de negros a la América blanca (I 98). Comprobó que la falta de integración social no era tanta entre la población hispana[183].

b. Labor intelectual

1). Por la asistencia a los seminarios de los profesores H.F.Ward y R.Niebuhr ("socialización muy radical"), E.W.Lyman y R.Elliot ("secularización"), y J.Baillie

("teología liberal") y por el tratamiento de los temas de filosofía de la religión, ética cristiana, teología sistemática y práctica, fue captando Bonhoeffer una orientación de la teología distinta de la que él traía de Europa (VI 190s).

2). Las exposiciones del mismo Bonhoeffer son elaboraciones sobre sus propios cuestionamientos teológicos: En "La teología de la crisis y su actitud para con la filosofía y la ciencia" (III 110-126), presenta en K.Barth la línea del genuino pensamiento cristiano: Pablo, Lutero, Kierkegaard: el inicio y fin de la teología es la premisa de la Revelación de Dios en Cristo. En "Determinismo religioso" (III 85-90), rechaza cualquier determinismo filosófico o religioso en general ante la libertad que da al hombre la fe cristiana colocándole ante la omnipotencia de Dios. En "La experiencia de la gracia y la vida ética" (III 91-99), rechaza cualquier experiencia de la Gracia de tipo psicológico, sea de carácter nomista o antinomista y se atiene a la experiencia teológica: la libertad del hombre responsable ante Dios[184].

El artículo para "The Journal of Religion" titulado "Sobre la idea cristiana de Dios" (III 100-109), se centra también en problemas del conocimiento de Dios, la fe y la Revelación. En el trabajo encargado por la Federación Mundial en diciembre de 1932 sobre el "Social gospel" Bonhoeffer hace una valoración positiva y una crítica exposición de las desviaciones teológicas a que induce esta corriente[185].

3). Las reseñas de actualidad ética e histórica revelan nuevas preocupaciones intelectuales: la banca y la corrupción, la actividad de Gandhi, las deportaciones en Rusia, la situación austro-germana, el control de natalidad, el Ecumenismo, el problema de los negros (VI 193-202).

4). La conferencia dada en Nueva York sobre la paz, la colaboración internacional entre los pueblos, la estructura socio-política y la contribución de los cristianos, indica junto a los temas precedentes, una variación o al menos ampliación de sus preocupaciones, que no son exclusivamente intelectuales (I 66-75).

5). Lecturas personales significativas de esta época son las que hizo sobre autores pragmatistas y behavioristas, lógicamente poco asumidas en esta ocasión[186].

c. Reacciones y consecuencias

La experiencia americana superó a Bonhoeffer. No le llenó y le desbordó. Aspectos de su pensamiento y alguna de sus actitudes posteriores tienen su impulso en las vivencias de este año en América.

Los temas, las categorías, los métodos y los objetivos de profesores y alumnos, en general el ambiente del Union Theological Seminary, fue una sorpresa para el joven teólogo europeo que había recibido el testigo de la auténtica ciencia teológica personalmente del octogenario A. von Harnack según le había escrito el 22 de diciembre de 1929:

"El materialismo, la economía y el deporte son una amenaza para nuestra existencia intelectual y espiritual; la teológica es amenazada por el desprecio de la teología científica y por las teologías acientíficas. Con tanta mayor entereza tienen que mantener bien alta la bandera de la auténtica ciencia quienes se atienen a ella, edificando como los reyes sin avergonzarse de trabajar como peones. Estoy convencido, Sr. Bonhoeffer, de que Ud. tendrá esto muy a pecho, tengo la máxima confianza en su trabajo y en la rectitud de su camino" (III 20).

No es extraño que Bonhoeffer viera en América todos los elementos desatados y conjurados para destruir la auténtica ciencia teológica. De ahí la aguda y contundente crítica a los profesores[187] y a los estudiantes[188] que hace en las comunicaciones confidenciales a su amigo Rössler, al profesor Lütgert, a M. Diestel responsable eclesial en Berlín, a la abuela Julie[189].

Narra como significativa esta situación:

"Cuando en una sesión pública de un seminario una cita de Lutero de servo arbitrio sobre el pecado y el perdón, provoca carcajadas en un buen número de estudiantes, porque les resulta ridícula, es que el seminario ha olvidado totalmente la finalidad esencial de la teología cristiana" [190].

Esta y otras experiencias llevaron a Bonhoeffer a diagnosticar rotundamente: "Aquí no existe teología" [191]. Para Bonhoeffer el pragmatismo y la camaradería habían sustituido a la verdad; la veracidad, a la crítica y a la investigación teológica[192].

El amigo H.Rössler le vaticinó que su visión de las cosas iba a cambiar cuando volviera de América, y en buena medida se cumplió, no como el amigo esperaba. Si bien al principio le irritó que en América consideraran tan "local" la teología alemana[193,] al año lo asumía plenamente:

"A nadie se le ocurre que de todo el mundo, tenga que ser precisamente Alemania y en ella, precisamente unos pocos hombres quienes han debido comprender lo que es el Evangelio" [194].

En el informe para la Oficina Federal de la Iglesia redactado con tiempo y mar por medio, revela ya este inicio de asimilación positiva:

"El estudiante de teología americano tiene una enorme ventaja sobre el alemán: sabe mucho más sobre las cosas de la vida diaria" (I 86). Esto es, la relación entre teología y vida.

Para el otro objetivo de nuestro trabajo, mostrar lo que en Bonhoeffer le lleva a optar por la sinceridad intelectual es muy revelador el reconocimiento de que el Union Theological Seminary sea "custodia de la crítica" y "custodia de la libre expresión de unos con otros sin distinción, facilitada por el característico civilcourage del americano y por la carencia de toda rigidez" (I 84). En este tema ve Bonhoeffer la virtud y el defecto del Union Theological Seminary. Defecto porque la crítica, dice Bonhoeffer es demoledora a veces en un proceso de "infiltración de la filosofía pragmática en la teología cristiana" (I 84). Y esto lleva a confundir la veracidad con una crítica liberal racionalista que desconoce la crítica intrateológica radical y real para ceder, en caso de conflicto, las exigencias de la verdad con todo lo que comporta personal, eclesial y ecuménicamente ante la voluntad de la convivencia, convirtiéndose así en mero intercambio de impresiones. "No se comprende que la vida esté configurada por la radical exigencia de la verdad" [195].

El gran amigo de Bonhoeffer en estos meses es H.Rössler. A él le confía especialmente estas reflexiones americanas y de él recibe, probablemente junto el de Franz Hildebrandt el año 1934, el mayor estímulo, el acicate más agudo de su vida personal y teológica. Ya vimos cómo Bonhoeffer rompe la amistad con H.Rössler precisamente por coherencia con esta convicción aquí enunciada: la verdad no cede ante la convivencia[196]. Es una lástima que no contemos con la precedente carta de Rössler, recibida por Bonhoeffer el 31.12.30 y de la que dice Bonhoeffer: "me ha fascinado y preocupado como muy pocas" (I 60).

Para Bonhoeffer el horizonte intelectual en el campo de la cultura, la filosofía, la teología, la política se ha ampliado con su estancia en el Union Theological Seminary. Percibe lo positivo de una mayor sensibilización de la teología ante la vida cotidiana, ante la situación real. Con el paso de la experiencia se nota que corrige algunos de sus juicios previos, flexibiliza sus sentencias académicas y sus valoraciones sobre la vida ordinaria.

Las expresiones: "Dios Padre en América, Alemania, India y Africa" ..."ni judío ni griego" ..."todos uno en Cristo" (I 66) con las que Bonhoeffer abre la conferencia de otoño en Nueva York dan idea de una experiencia de universalismo en el Union Theological Seminary, que acogía a cuarenta extranjeros, y en la Residencia Internacional, con estudiantes de noventa y siete naciones.

Pero la transformación más profunda fue la conmoción de su propias convicciones, de la configuración teológica adquirida personalmente, del sistema teológico alemán y del sistema teológico sin más, o sea, de la interpretación global del Evangelio. Ante la aciaga perspectiva de "la gran agonía del Cristianismo", Bonhoeffer busca "otra tierra", "otras personas", "otras palabras y otros hechos" [197]. Este planteamiento no aparece en las comunicaciones oficiales, sino en las cartas a los amigos Rössler y Sutz[198].

El verdadero efecto de la experiencia americana de Bonhoeffer va aflorando a intervalos. Por ahora es como una bomba con mecanismo de relojería. En 1939, cuando vuelva brevísimamente hará la verdadera reflexión de cuanto experimentó en 1931, que de todas formas ya es desde entonces efectivo, en su desarrollo teológico y experiencial.

Bonhoeffer seguía en contacto con su familia y con las vicisitudes de la patria y de la Iglesia madre. Antes de que se cumpla el plazo previsto de permanencia se repite la situación tras su estancia en Barcelona, en Roma y en Tubinga: experiencias estupendas" ..."pero después del largo invierno en Nueva York estoy añorando volver" (I 81s). Se alegra de haber estado y se alegra todavía más de regresar.

B. PROFESOR Y PASTOR

1. BERLIN[199]

En el Union Theological Seminary E. Sutz anima a Dietrich para que haga una visita a K. Barth y le propicia una estancia de un par de semanas en Bonn para que pueda entrevistarse con el reconocido profesor. No se trata de un episodio aislado ya que Barth es constante punto de referencia para la teología y el compromiso de Bonhoeffer.

Es precisamente Barth en persona más que sus escritos lo que dice Bonhoeffer que le cautiva. Haberse sentado a su mesa y charlar con él le descubrió la apertura de espíritu y la disponibilidad para el diálogo. Se acrecienta el respeto por el gran maestro, si bien Bonhoeffer no renuncia a la debida reserva que le permita salvar su independencia y libertad.

El círculo de celosos adeptos de Barth suscita la airada crítica de Dietrich al sentirse escudriñado por ellos[200].

El material disponible producido por Bonhoeffer en estos dos años lo forman unos ciento cincuenta escritos entre cursos, conferencias, compendios, artículos, informes, manifiestos, sermones y cartas. Dar sólo la lista sería demasiado e insuficiente. Elegiremos los más significativos presentando el tema central y resaltando en el contexto cuanto hace a nuestro propósito.

a. Labor pastoral

1). Bonhoeffer ejerce de capellán en la Escuela Técnica Superior de Berlín. En julio de 1931 el decano E.Karow le había ofrecido este campo de trabajo "sin roturar". Tras dos años de labor Dietrich tampoco cosechará gran cosa[201]. Se recupera de los primeros desalientos y en enero hace diversas convocatorias a los estudiantes ofreciendo un programa de conferencias, diálogos y celebraciones como una plataforma de diálogo, teniendo en cuenta la dispersión de las ideologías y el alejamiento de la Iglesia, dice[202].

2). La catequesis de confirmación en Wedding, zona norte entonces proletaria de Berlín, desarrolla la preocupación pastoral y social de Bonhoeffer en un ámbito "social y políticamente difícil" [203].

3). De carácter aún más social es el centro para jóvenes sin trabajo en otro de los barrios de Berlín, Charlottenburg. El centro tiene una orientación "interconfesional y apartidista" como dice a H. Brandenburg al pedirle consejo sobre la organización (VI 225-228).

4). En Biesenthal Bonhoeffer se agenció un terreno para dar expansión en el tiempo libre a confirmandos, jóvenes trabajadores, parados y universitarios. Fue un proyecto, apenas nada más, en el que Bonhoeffer puso mucho empeño[204].

b. Produccion teologica

1). Compendios catequéticos

En agosto de 1933 redacta Bonhoeffer ocho tesis como resumen de su experiencia y su postura en la pastoral juvenil. Denuncia que ha faltado objetividad para decir que el espíritu de la juventud no es el Espíritu Santo, que el futuro de la Iglesia no se identifica con la juventud, que no se trata de declarar los derechos que tiene la juventud, pues en la Iglesia no tiene privilegio alguno, que lo que conviene es discernir el auténtico puesto de la juventud en la Iglesia. La crítica, el radicalismo y la modernidad de la juventud no se identifican con la crítica, radicalidad y modernidad de la exigencia de Dios al hombre (III 292s).

Uno de los primeros trabajos que hizo Bonhoeffer en Berlín fue preparar un catecismo con Franz Hildebrandt en el que se exponen los temas de la fe, el bautismo, la Biblia, la Iglesia. Es la fe del Dios que se revela en Cristo y en su Iglesia, una fe que no es prueba, sino confianza en Dios. Jesucristo es respuesta, el Espíritu Santo no es el espíritu del mundo (III 248-257).

El otro compendio de la fe lo redactó Bonhoeffer con H.Sasse en agosto de 1933[205] como borrador de la confesión de Bethel, pero se desentendió de la redacción final. Está basado en el esquema: "Rechazamos la falsa doctrina". Se hace una lectura "cristiana" de toda la Escritura. Se presenta la Reforma como defensora de ésta frente al intento de convertir la Iglesia en movimiento religioso, cultural, nacional, histórico. Se descalifica toda invocación a Lutero que sirva para hablar de germanismo, de una nueva religión, de sobreestimación de la razón y del sentimiento moderno de libertad[206].

2). Cursos de teología en la Universidad

Bonhoeffer es ordenado finalmente con la edad requerida el 15.11.31 en la Iglesia de S. Mateo en Berlín y recibe los "derechos del estado eclesiástico" (EB 268).

Ya había iniciado su actividad docente en la Universidad de Berlín. Por las cartas a E.Sutz y al hermano Karl Friedrich sabemos que no quedó muy contento de las clases

aunque el seminario le iba bastante mejor. En Berlín dice que se encuentra sin el aliciente de buenos maestros y percibe que se sospecha de sus posturas teológicas[207].

a). ''Teología sistemática en el siglo XX''

"Teología sistemática del siglo XX" es una visión de conjunto sobre una serie de autores (Schleiermacher, Feuerbach, Hume, Engels, Hegel por una parte; Kaftan, Troeltsch, Ritschl, Eucken, Natorp, Holl y Kähler por otra; Weber, Dibelius y Barth por último), de los que va exponiendo sus ideas respecto al concepto de religión y de fe en relación a la filosofía, la conciencia, la historia y la cultura en general, sobre la racionalidad, modernidad, y el carácter absoluto del Cristianismo. Cada uno recibe su crítica hasta que sólo queda Barth a quien también pone reparos. La teología es la Palabra con que Dios por Jesucristo en la Iglesia nos habla de sí[208].

''Teología actual''

Semejante es el curso sobre "Teología actual". Presenta la inteligibilidad de la fe, el esfuerzo vano por solidarizarse con el hombre moderno según hace K.Heim, y la honrada decisión de poner la Revelación como premisa imprescindible para hablar sobre Dios según hace Barth en la interpretación de S.Anselmo. Las exposición de otros autores como Gogarten, Brunner y Asmussen, sirve a Bonhoeffer para comentar los derechos del individuo frente al Estado y la primacía del mandato concreto frente a las normas y principios[209].

"¿Existe una ética cristiana?'

"¿Existe una ética cristiana?" es la pregunta a la que responde Bonhoeffer sirviéndose de Althaus, Gogarten y Barth. La única referencia posible para nuestro bien obrar es la Revelación de Dios en Jesucristo como juicio y gracia y no la conciencia, los principios, la tradición, el orden de la creación, la situación concreta[210].

"Los problemas de una antropología teológica", los plantea en el semestre siguiente. Se remonta desde los salmos, S.Pablo, S.Agustín y Lutero, que le sirven para combatir a pietistas y racionalistas, hasta llegar a la definición de Brunner sobre el yo del hombre como referido a Dios, y no como ser aislado ni estructura. Establece las diferencias entre fe y creencia, obediencia y reflexión, y hace un análisis de la relación entre "saber, pensar y conocer", pero del que no quedan apuntes[211].

"Esencia de la Iglesia"

El curso sobre la "Esencia de la Iglesia" lo lleva con dificultades. Hace una presentación de la Iglesia como realidad y premisa, como el lugar de Dios en el mundo y no como satisfacción del impulso comunitario del individuo. Está pues, centrada en Jesucristo muerto, resucitado y que ha de venir, fundamento que no fundador de la Iglesia. En este esquema entran los conceptos de predicación, sacerdocio común, perdón, mundo, Reino de Dios y de Estado[212].

"Creación y Caída"

"Creación y Caída" ("SF") pretende, a partir de los tres primeros capítulos del Génesis, ofrecer una síntesis cosmológica, metafísica, antropológica, ética, hermenéutica y teológica. El hombre es creado a imagen de Dios (semejanza de relación) y mantenido (providencia) ante su presencia libre, para los demás.

En la original interpretación del segundo y tercer capítulos del Génesis Bonhoeffer quiere ver la revelación de la clave del ser humano en el mundo. Por eso quizá aquí también se

descubra algo la propia clave del pensamiento y de la vida de Bonhoeffer. Todo empieza, dice Bonhoeffer, cuando Dios planta en medio del jardín el árbol del conocimiento, que es el árbol de la muerte (IV 221). Querer vivir por su propio conocimiento y no poder es la permanente advertencia de los límites del hombre. El saber de Adán en su libertad para Dios es obediencia, criaturalidad, vida inconsciente. Mientras el árbol está intacto el hombre está descubierto, desnudo ante Dios. La tentación surge con la pregunta piadosa: "¿Va a haber dicho Dios?". El pecado original es preguntar sobre Dios, pretender decidir lo que es y no es la Palabra de Dios. Esa es la pregunta impía, la impiedad por antonomasia y por eso el mayor engaño, la mayor falta de sinceridad: ponerse como verdad y llamar mentira a la verdad, querer ser como Dios sin poder serlo.

Los términos contrapuestos son: la verdad de Dios frente a la verdad de la serpiente; la muerte frente a la vida; la prohibición frente a la promesa; la imago Dei frente al sicut deus, Palabra de Dios frente a conocimiento propio, el hombre como criatura frente al hombre creador imposible de sí mismo.

La caída, el pecado original, consiste en querer traspasar los límites y querer saber sobre Dios. El hombre que estaba ante Dios desnudo, se viste y huye. El mundo y el hombre quedan así abandonados en la maldición de la incomprensibilidad aunque no del todo, pues no escapan a la promesa y a la bendición. Pero el hombre que comió del árbol del conocimiento y es sicut deus, conocedor del bien y del mal, se queda solo, sin Dios, y se encarama al árbol de la vida: Caín, el creador creado por los orgullosos creadores creados, arrebata la vida y la libertad de los demás hombres. El final de la historia de Caín, el fin de toda historia será cuando el hijo de Dios asesinado en el árbol de la Cruz haga surgir la vida. Frente a Eva, la conocedora, primer principio, madre de los hombres, se contrapone María, ignorante, inocente, segundo principio, Madre de Dios[213].

‘‘Cristología’’

Con esta preparación acomete Bonhoeffer el tema de la "Cristología" ante doscientos alumnos.

La Cristología, dice Bonhoeffer es logos del logos y por eso, es la ciencia por antonomasia, tiene por objeto exponer la estructura del ser personal del Jesucristo histórico total. Después de una introducción sobre la pregunta cristológica y sobre la relación entre la persona y obra de Cristo, en la primera parte presenta Bonhoeffer, frente a los racionalistas, la persona: el Cristo presente en cuanto Palabra, Sacramento y Comunidad, en medio de la humanidad, de la historia y de la naturaleza. En la segunda parte presenta Bonhoeffer, frente a los liberales, el acceso a la obra del Cristo histórico. Presenta la Cristología negativa como para delimitar lo que se ha de dejar como incomprensible de Cristo, y la Cristología positiva para presentar a Cristo, más que para pensarlo.

En la introducción y conclusión del curso plantea cuestiones de interpretación. De Kierkegaard toma la palabra del silencio para comenzar a hablar de Cristo, para seguir: el logos de Dios se presenta con su exigencia como muerte del logos del hombre, que es el antilogos, la pregunta impía, la pregunta por la transcendencia del "¿Quién eres tú, Cristo o idiota"?" y que recibe por respuesta la contrapregunta "¿Quién eres tú, hombre?" a la que sólo puede responder el hombre desde Dios[214]. Así la única formulación válida de la pregunta es: "¿Quién eres tú, Jesucristo, Palabra de Dios?". Sólo queda pensar, reflexionar y explicitar esa pregunta-respuesta tomándola como premisa. Porque el "teólogo" que

pregunta a Jesús "¿Quién eres tú?" fingiendo entrega, lo que hace es entregar a Jesucristo como Judas, dice Bonhoeffer.

Toda la "Cristología" de Bonhoeffer es una refutación permanente del "moderno arrianismo" que ve a Cristo como héroe o genio[215]. Es una exaltación del escándalo de la fe en Dios, de la renuncia a la tentación de asegurar la fe. Es una constante invocación del "Felices los que no ven y sin embargo creen" (Jn 20, 29), "Os escandalizaréis de mí" (Mt 26, 31), y "Felices los que no se escandalicen de mí (Mt 11, 6.)" [216].

Tres conferencias

De las conferencias vamos a destacar únicamente tres. "¡Venga tu reino!" se inicia con la provocadora afirmación: "ya no creemos en el Reino de Dios", el verdadero Reino, que es de Dios y es en esta tierra. Es falsedad tanto ampararse en Dios para escapar del mundo como atrincherarse tras los ídolos de la tierra, utopías, programas e ideologías, para escapar de Dios. El Reino de Cristo está oculto, pero es fidelidad y solidaridad, es seriedad y sinceridad, es el Reino establecido en la tierra por la Resurrección de Cristo y no tiene que avergonzarse ni que acobardarse ante la situación presente.

La conferencia termina con la invocación: "Venga tu reino también a nosotros" [217].

Otra conferencia significativa del período, es la ampliación hecha en la Escuela Superior de Política de Berlín, del guión radiofónico sobre la situación sociológica del Führer: "Variación del concepto de Führer en la última generación", de "Führer" a "Verführer":

El conductor se convierte en seductor si no recuerda al conducido que la responsabilidad sigue siendo del individuo y si no hace referencia permanente del servicio debido a la autoridad última que es la de Dios. En definitiva el individuo es sólo responsable ante Dios. Precisamente esta interpretación era la parte final censurada en la emisión radiada[218].

La tercera conferencia que escogemos define la postura de "La Iglesia ante la cuestión judía" en la que dice abiertamente que la creación de un derecho especial para los judíos supone una intromisión del Estado en la Iglesia, que es puesta así en necesidad de actuar acusando al Estado, ayudando a los judíos, o frenando con las propias manos la rueda que aplasta la víctima[219].

Los sermones

Los sermones son un grado más radical de la expresión de la voluntad de sinceridad teórica y activa en la situación histórica concreta.

El sermón del "Día de los caídos" alude al caso Dehn, habla del vidente que ve y dice lo que los demás no quieren ver ni oír y de la Iglesia que en esta fecha patriótica ve "más". Bonhoeffer sitúa la descripción apocalíptica de Mt 25 en el momento presente, cuando los enemigos se crecen, se ocultan con nombres cristianos y proclaman "Cristo está ahí", induciendo a error a los discípulos. Pero Cristo será vencedor único[220].

Del sermón sobre 2 Cr 20, 12: "No sabemos qué hacer" dice el mismo Bonhoeffer a su amigo Sutz que en él ha descargado toda su desesperación. El cristiano vendedor de programas dice que sí sabe lo que hay que hacer, pero no es verdad, mientras que el hombre de la Biblia, en el desconcierto y el miedo reconoce que no sabe, pero mira confiadamente a Dios y camina en su presencia[221].

Sobre Col 3, 1-4 predica dos domingos seguidos lo incomprensible y poco moderno, el escándalo y la locura que supone proclamar: "Habéis resucitado con Cristo, buscad lo de

arriba". Cristo no vino a ser comprendido pero trajo la máxima revolución[222,] no precisamente para que los cristianos actuales se pongan a soñar mirando a las nubes[223].

El sermón en la celebración de clausura del curso 1931-32 es uno de los documentos más significativos para mostrar la radical sinceridad del cristiano teólogo Bonhoeffer (IV 79-87).

El tema es "La verdad os hará libres" Jn 8, 32". "La verdad", dice Bonhoeffer es una palabra impopular nada moderna, pero es la palabra más revolucionaria y que no es para las masas. Con vivacidad y ardor va presentando a los sorprendentes "caballeros de la verdad": el niño, que dijo la verdad que todos veían y nadie se atrevía a decir, demuestra ser el único libre y sincero; el bufón loco, que es el único al que se permite decir las verdades en la corte; y el crucificado, maltratado, humillado y coronado de espinas que proclama que él mismo es la verdad.

Invita Bonhoeffer a perder el miedo ante la verdad, que es el miedo ante Dios porque al quedar sin velos, en la desnudez del último día, se descubrirá a los archimentirosos. La verdad crucificada se dirigirá a quienes habiéndose supervalorado se creían el Dios, la fuente de la verdad, el centro del mundo, cuando sólo llegan a la muerte y al odio y no a la verdad y a la libertad.

Quien, libre de sí mismo, se decide a amar, a vivir en la verdad de Dios, se convierte en el mayor revolucionario. Termina el sermón invocando: "Señor, libéranos con tu verdad que es Jesucristo" (IV 87).

A comienzos de 1933 Bonhoeffer ve que la tempestad se ha desencadenado y que el temor se va apoderando de muchos, que la tentación de la fe lleva a escapatorias, o más bien a pensar que ha pasado el tiempo de los creyentes, que Dios los ha abandonado. Pero la Iglesia, dice Bonhoeffer ha de proclamar: hay tormenta porque Cristo está en la barca y si El está, no hay temor, es fuerte. La invocación propia de esta época es: "Señor, ven en ayuda de nuestra fe" Mc 9, 24".

"No poner la confianza en los hombres" es el tema del primer sermón de Bonhoeffer tras la toma del poder por Hitler. El pasaje de Gedeón le sirve para animar a confiar en Dios que no necesita masas, sino unos pocos y desarmados, o sea, con fe, "la locura de la fe", en el Señor.

En febrero de 1933 Bonhoeffer lanza la contraseña:

"Ein Altar", "Ein Kanzel", "Ein Herr" [224].

La predicación sobre Ex 32 clarifica los frentes: la Iglesia de Aarón, sacerdotal, mundana, establecida en el valle, confiando en el abandono de Dios canta victoria, se emborracha y funde un ídolo; mientras que la Iglesia de Moisés, el profeta, llamado a la montaña a escuchar entre truenos la Palabra de Dios, congrega a la Iglesia de la fe y de la esperanza en el Señor.

Pocos días antes habían sido designados L.Müller y F. von Bodelschwingh dirigentes de las dos facciones eclesiales.

"Terriblemente actual", decía el mismo Bonhoeffer a E.Sutz[225].

Para el domingo de las elecciones eclesiales Bonhoeffer concentra los tres temas anteriores: la tormenta en el lago, la historia de Gedeón y la de Moisés-Aarón sobre la escena de Cesarea descrita en Mt 26: el pequeño grupo de seguidores de Jesús, débiles, miedosos y pecadores, a la pregunta de Jesús: "¿Quién decís que soy yo?" responde por

Pedro: "Tú eres Cristo el Hijo de Dios vivo" y sobre esta confesión se asienta sólida la Iglesia que proclama: "¡Confiesa, confiesa, confiesa!" [226].

Sobre el sentido de la predicación se hacía Bonhoeffer sus reflexiones en este período (I 35), pero hemos visto con esta selección que sus sermones son una hoguera, más que "un vaso de agua fresca para el sediento" (IV 50), son tanto una descarga de la propia vivencia personal de Bonhoeffer como una superación de ésta por el compromiso a que le va llevando la situación concreta de la Iglesia en esos decisivos momentos históricos.

Correspondencia

Más que los cursos y las conferencias, todavía más los sermones y mucho más las cartas testimonian las profundas preocupaciones de Bonhoeffer en este período. No tanto las cartas oficiales y de trámites con los departamentos de la Universidad o la Iglesia, ni las que establecen contactos formales con el Ecumenismo (Henriod, Siegmund-Schultze, Toureille, Félice), sino más bien la correspondencia con sus amistades: Rössler, Sutz, Barth. A éste le confiesa que el encuentro en Bonn ha logrado dirigir y centrar los "pensamientos" que le llevan permanentemente a "preguntas impías" (II 39). Es el mismo "complejo de problemas" que pretende discutir con Rössler, el amigo con quien debate en teología como en el tenis: "juntos y enfrentados", con quien comenta que la Iglesia no puede decir el mandato concreto, que el Cristianismo agoniza, que esto se acaba y que "la invisibilidad nos destroza" (I 60-65). También a Sutz le dice Bonhoeffer que ante "los grandes cambios en la historia del mundo" esto "se acaba definitivamente", que "algo podrido se desmorona"; le confía su decepción en la Iglesia y la soledad a que le llevan las sospechas despertadas en la Universidad por sus posturas teológicas (I 22-35).

Notas sobre la vocación y la muerte

Los apuntes personales sobre la "vocación" y la "muerte", asignados por Bethge a este tiempo, revelan un estadio aún más profundo de la problemática personal y teológica. Se replantea en ellos con cierto dramatismo interior las auténticas motivaciones de su vocación eclesiástica, la sinceridad de su opción por la teología. Parece un debate íntimo "entre su humildad y su soberbia". Escribe: "convencimiento sincero" ..."sinceridad de su propósito" ..."hombre soberbio y mentiroso" ..."Dios, aniquílame en este instante si miento" (VI 229-233). La muerte pasa de ser su "tema preferido" de pequeño, a ser una dolorida realidad.

c. Labor en el ecumenismo

En esta temporada Bonhoeffer entra de lleno en distintos movimientos ecuménicos. Participa en las reuniones como organizador, como ponente o como interpelante.

A nosotros, sin relegar otros aspectos, nos corresponde resaltar su apego a la verdad, a la verdad teológica más que a conversaciones amistosas, a su actitud crítica radical y sincera, a su empeño por una Iglesia auténtica, a su compromiso por los temas de la paz internacional, la economía, la política, la ética.

Por la actividad ecuménica amplió el campo de las experiencias de pueblos, personas e ideas ante las que Bonhoeffer reacciona siempre con vigor tanto en lo que comparte como sobre todo en aquello de lo que discrepa. Participó en la "Federación Mundial", en "Vida y Trabajo", no tanto en "Fe y Orden", y poco en la "Asociación Cristiana de Jóvenes" y la "Asociación Alemana de Jóvenes Cristianos".

1). Antes de comenzar el primer curso participó en septiembre de 1931 en la conferencia de la "Federación Mundial" en Cambridge para la que se había preparado leyendo economía y política y de la que sale nombrado secretario alemán. Según el informe de "Theologische Blätter" Bonhoeffer recalca la exigencia de resoluciones concretas y la llamada de las iglesias a la veracidad y fidelidad para no caer en un nuevo caos moral de la vida de los pueblos (I 113).

2). En las actas de la reunión de la comisión de jóvenes de la Federación Mundial en Londres el 4 de febrero de 1932 en la que funge ya como secretario, Bonhoeffer denuncia la oposición en Alemania a las resoluciones de Cambridge por parte de profesores nacionalistas (I 118), y tacha de estúpida la postura de Althaus y Hirsch que recomiendan "no participar en el Ecumenismo dada la situación internacional de Alemania" (I 18).

3). Es invitado como secretario alemán de la comisión de la juventud de la Federación Mundial a Epsom y en el informe para "Die Eiche" después de hacer constar el tema: "¿Es practicable el Cristianismo en la vida política, en la vida social, en la vida industrial?" hace una crítica interna sobre la preparación y el desarrollo:

"No hay que acostumbrarse a perder en la agradable sensación de la amistad internacional el tiempo que se precisa para trabajar en serio" (I 120).

4). En la "Conferencia teológica del 'Mittelstelle' para el trabajo de jóvenes en el Ecumenismo" en abril de 1932 tenida en Berlín, Bonhoeffer se bate frente a W.Stählin "en una confrontación típica de la situación teológica actual" según informa "Die Eiche". Las repetidas intervenciones y réplicas de Bonhoeffer en la primera sesión pretenden establecer el criterio del diálogo ecuménico exclusivamente en la verdad expresada verbalmente, frente a otras ideas o herejías. Y en la segunda sesión Bonhoeffer defiende vivamente que la base de la unidad de las iglesias es la Revelación de Dios en Cristo y que cuando un orden creacional no está abierto a ella, el quebrantarlo no es una debilidad, sino una decisión responsable (I 121-132).

5). Participó también Bonhoeffer en julio de 1932 en la conferencia de Westerburg sobre "La unidad del Protestantismo franco-alemán situado entre el catolicismo y el bolchevismo" [227].

6). Pero es en la "Conferencia juvenil por la paz" en Ciernohorské Kúpele (Checoslovaquia), también en julio de 1932, donde Bonhoeffer muestra su energía y su insobornable clarividencia respecto a la situación política y teológica. Así consta en el saludo a la asamblea donde Bonhoeffer habla de la ineludible responsabilidad de los cristianos en la hora presente respecto a Alemania y al mundo (VI 243), y sobre todo en la conferencia resumida en ocho tesis, sobre la fundamentación de la labor ecuménica: ha de estar basada en la teología de la Iglesia, dirigida a todo el mundo, con carácter concreto como exige el hablar con poder del "Christus praesens", con el respeto absoluto y exclusivo hacia la Revelación, hacia la verdad, no en diálogos de buenos amigos, sino en una predicación y una teología cristiana que sea plenamente actual. El problema está, decía Bonhoeffer en que no sabemos ni qué Cristianismo ni qué posturas concretas tomar (I 140-161).

7). Para la conferencia internacional de la juventud de la "Federación Mundial" y de "Vida y trabajo" en Gland (Suiza) intensifica la preparación para buscar una comprensión cristiana de la situación real, preocupación que ya en octubre de 1931 había expresado

(VI 244), y que se acrecienta con la decepción de la conferencia de Ciernohorské (I 33). Por eso en Gland comienza tan enfáticamente su intervención:

"!Queridos amigos¡

'La Iglesia ha muerto', me decía hace poco un alemán formal. 'No os queda más que emplear vuestra diligencia, seriedad y sentimiento en preparar a la Iglesia unas dignas pompas fúnebres'" (I 162).

Bonhoeffer asume la increpación y sube aún el tono:

"Amigos, os pregunto en conciencia y honradamente ¿quién ignorará el miedo de que todo cuanto emprendemos aquí como acción eclesial no sea demasiado tarde, sin sentido, puro juego?" (I 162s).

Pero el creyente, sigue Bonhoeffer "cree sólo en Dios", ve la realidad como es y cree contra ella, en lo imposible. Luego propone que el Ecumenismo sea "el lugar del diálogo fraterno sincero y abierto" y no una forma determinada de Iglesia, no un grupo de intereses o una sociedad de arregladores del mundo (I 162-170).

8). Existen dos apuntes para una discusión, según Bethge de diciembre de 1932 (Mittelstelle) o marzo de 1933 (Dassel) (I 179), donde Bonhoeffer propone partir del concepto de verdad para llegar al de Confesión. "Verdad que hay que entender como verdad de la Palabra, y una Palabra pronunciada, clara, unánime y comprensible" (I 179), dentro de un diálogo abierto a la crítica del otro y llevado con toda seriedad y profundidad.

9). En junio de 1933 Bonhoeffer asiste a la reunión de Basilea (EB 334), y en septiembre a la conferencia de la "Federación Mundial" en Sofía donde según anota Henriod, "Bonhoeffer très ému" informa sobre la situación real de la Iglesia alemana[228].

d. Participacion en la lucha por la iglesia

Son las opciones intelectuales y vitales de Dietrich Bonhoeffer, conscientemente asumidas, integradas en sus propias características personales, las que le van conduciendo de modo natural a una beligerancia progresivamente comprometida en la lucha por la Iglesia, que él entiende como lucha por la verdad.

Las leyes antijudías de 1933 con su repercusión concreta en la estructura y en la vida de la Iglesia, van a ir concitando masas de adhesión y grupos de oposición. De éstos Bonhoeffer va a ser uno de los más activos componentes. Forma parte después de mayo de 1933 de los "Jóvenes Reformadores" (EB 332) y desde el inicio, de la "Federación Provisional de Párrocos" de Berlín (EB 363) que forma parte luego del "Consejo de Hermanos" junto con otras asociaciones que impulsarán la "Iglesia Confesante".

Vamos a exponer algunas muestras del activismo de Bonhoeffer en los inicios de la lucha por la Iglesia: los seis meses que van de mayo hasta octubre de 1933. Meses de una intensidad febril altísima, que no fue sino el inicio de un proceso que llevó a Alemania, a Europa y al mundo hasta el paroxismo más agónico hasta hoy alcanzado por la humanidad. Entonces era evitable. En ello se empeñó y fracasó Bonhoeffer.

1). Escritos y manifiestos

La convocatoria firmada el 12.3.33 por Bonhoeffer, Hildebrandt, Jacobi, Sasse, Künneth y otros cuarenta párrocos más, comienza: "Conscientes de la responsabilidad de la hora

presente", y se propone la renovación eclesial, únicamente desde el Evangelio de la Reforma Alemana por la confesión y no por "la desviación de una organización política", según escriben utilizando las palabras del Canciller del Reich (VI 268).

A finales de junio los "jóvenes reformadores estudiantes" de la Universidad de Berlín difunden tres contrapropuestas a las tesis de Fr. Peter ("Cristianos Alemanes"), "rechazan" una constitución eclesial que someta la Iglesia al Estado y al dominio de un partido político eclesiástico y exigen recomponer los cargos, formar a los teólogos en las confesiones y "una predicación que se atreva a decir en cualquier circunstancia, apoyada por la Escritura, la palabra de juicio y gracia de Dios sin que sea un adorno del Estado" [229].

La intervención de Bonhoeffer el 22.6.33 en la reunión de dos mil estudiantes de la Universidad de Berlín con participación de "Jóvenes Reformadores" y "Cristianos Alemanes" causó impresión y fue de tono conciliador.

El 6 de julio Bonhoeffer y Hildebrandt, Niemöller, Jacobi, Lilje, Schulze junto con 116 párrocos de Berlín, firma una declaración contra el comisario estatal en la Iglesia prusiana, proponiendo la remoción de las autoridades eclesiásticas y a favor de la libertad total de expresión en la Iglesia (VI 270).

En una circular firmada exclusivamente por Bonhoeffer y Jacobi el 18 de julio después de la "entrevista" de ambos con la Gestapo, se comunica el acuerdo de no poner el eslogan "Evangelio e Iglesia" en la lista de las elecciones eclesiásticas, se advierte de las amenazas recibidas del Partido Nacional Socialista Obrero Alemán y se pide solidaridad para la protesta (II 58).

De últimos de julio es una "Convocatoria" dirigida a los párrocos, dictada en inglés por Bonhoeffer para Macfarland donde se insta a una decisión clara y responsable en nombre de la Iglesia de Cristo respecto a la cuestión judía que se ha convertido en "Status confessionis" (VI 272).

M.Niemöller asegura la autoría de Bonhoeffer de la hoja volante que salió antes del "Sínodo marrón" y del Sínodo Nacional de Wittenberg del mes de septiembre, donde a las tres formulaciones del artículo sobre los arios, se proponen tres réplicas y tres contrapropuestas: a la primera, la invitación a salirse, "si se quiere hacer el servicio de la verdad, de toda la verdad con todas las consecuencias"; a la segunda, la dimisión de los ministros que por ser arios quedarían en situación de privilegio; y a la tercera, una reconvención pública, como Pablo hizo con Pedro, a quienes quieren imponer una ley inadmisible, "por no comportarse rectamente según la verdad del Evangelio (Gal 2, 14)" (II 62-69).

El telegrama que dirige Bonhoeffer a H.L.Henriod en la sede ecuménica de Ginebra a primeros de septiembre es revelador del ánimo apremiante con que Bonhoeffer está viviendo la situación:

..."saque un memorándum en contra e informe a la prensa cuanto antes, la separación está próxima, más información en Sofía" (II 70).

Al día siguiente del "Sínodo marrón" (7.9.33), Bonhoeffer firma con Niemöller una declaración exigiendo la abolición de la Ley de Funcionarios y declarando en el último párrafo que quien quebranta la confesión de ese modo, se separa a sí mismo de la comunión de la Iglesia (II 70s).

Con Hildebrandt clava Bonhoeffer por los árboles de Wittenberg, donde se está celebrando el Sínodo Nacional a finales de septiembre, un manifiesto firmado por otros

veinte párrocos más en nombre de otros dos mil, animando a "hablar claramente por la verdad" ya que ésta se halla desde hace unos meses bajo la violencia de un grupo, denunciando las nuevas leyes que contradicen la confesión y limitan el Evangelio, protestando contra la opresión y persecución a que está sometido el ministerio eclesial, proponiendo "obedecer a Dios antes que a los hombres":

"Ante la seriedad del momento, que nos obliga por necesidad grave de conciencia a expresar esta protesta, prometemos ante Dios empeñar todas nuestras fuerzas en la proclamación pura y sincera del Evangelio de Salvación como la Revelación del Dios vivo en Cristo" (II 75).

También con Hildebrandt confecciona Bonhoeffer el borrador de la fórmula para convocar la formación de la "Federación Provisional" y de la "Federación de Hermanos":

"Bajo la opresión de la violencia se han reunido los que quieren atenerse firmemente a la Confesión de la verdadera Iglesia para formar una Federación de Hermanos que se oponga con la máxima resistencia a semejante quebranto del Evangelio, y para protestar contra toda violación de la conciencia" (VI 277).

2). Iniciativas de solidaridad concreta

Bonhoeffer había sido informado en América del caso G.Dehn y redacta ahora con Hans Fischer un manifiesto para animar a los teólogos alemanes a solidarizarse. Declara que las Facultades de Teología son los representantes responsables adecuados de la doctrina de la Iglesia y que el teólogo es responsable sólo ante la verdad del Evangelio y libre de todo vínculo extraeclesial[230]. El sermón del día de los caídos (21.2.1932), tiene de fondo la reciente demostración de Halle contra Dehn. Bonhoeffer habla del profeta "que ve lo que otros no quieren ver y que tiene que hablar de lo que ve aunque nadie quiera escucharlo" (IV 34).

También se solidariza Bonhoeffer con las dificultades académicas a que comienza a ser sometido Barth y habla de "juicio deplorable" ..."inquisitorial". Barth se había solidarizado especialmente con Dehn[231].

La solidaridad con el amigo más íntimo Franz Hildebrandt tiene mayor alcance. Todo el compromiso de Bonhoeffer su lucha y su entrega "hasta el final" tiene su arranque en el haber hecho causa contra la injusticia que sufre su "hermano" hijo de judía, Franz Hildebrandt. Ya hemos visto que muchos de los documentos de protesta los firma Bonhoeffer con Hildebrandt y veremos que el tándem va a continuar en Londres a donde ambos se trasladan compartiendo la primera decepción, la primera derrota[232].

e. Conclusiones

Los hechos y los conceptos más significativos de la actitud de Bonhoeffer en este período creemos que se van definiendo. Ahora tratamos de destacar algunos aspectos de modo temático para destacar la red de motivaciones más profundas. Bonhoeffer ha pasado de la etapa de discípulo a la de profesor y a la de pastor, predicador, ecumenista, activista social y eclesial, abriéndose al horizonte de la política internacional.

1). Orientaciones teóricas

a). Política

Presentamos algunos de los textos significativos de la dedicación de Bonhoeffer al tema de la ética política, y a las implicaciones netamente políticas: armamentismo, desarme,

nacionalismo, bolchevismo, y la búsqueda de relaciones internacionales que salvaguarden la paz.

(1). El curso "Teología actual" sobre Gogarten, Knittermeyer, Brunner etc., impartido en el primer semestre del segundo año es más bien "ética política actual" (V 316). En el estudio "¿Qué es Iglesia?" define lo que debe de ser "la política" y el apoliticismo de la Iglesia (III 289).

(2). Dos cartas personales testimonian que si bien la temática no es nueva en el campo de intereses de Bonhoeffer algo ha cambiado en lo que se refiere a su intención. La primera es la carta de la Navidad de 1932 de respuesta a Rössler en la que le dice que no malinterprete su antigua expresión sobre el "Desinteressement" y que actualmente le parece más bien frívola (I 65). En la carta a R.Niebuhr habla sobre la terrible barbarización cultural que debería llevar, dice, a iniciar una "Civil Liberties Union" en Alemania (VI 260).

(3). Casi todos los temas tratados en las numerosísimas reuniones del Ecumenismo en estos dos años tienen como tema central de las discusiones y las conferencias la responsabilidad de las iglesias en las circunstancias sociales y políticas, y su posible contribución para crear una favorable coyuntura histórica.

Seguimiento

La otra trayectoria, divergente tan sólo en apariencia, pero que en realidad parte del mismo punto y tiende a confluir en el mismo objetivo, la entrega radical en la realización de la verdad concreta desde la fe cristiana, viene señalada por "Seguimiento".

Conceptos centrales de "Nachfolge" están activos explícitamente desde 1931. En el tratado que da Bonhoeffer ese año sobre la ética cristiana ya se proponen los temas neotestamentarios del sermón de la montaña (V 275), así como en la exposición crítica de Gogarten[233]. En la predicación sobre Mt 22, 37 se habla del seguimiento y del intento de "desvalorizar" la gracia (V 359). En la predicación para el domingo de las elecciones eclesiásticas se resalta el empeño del pequeño grupo de discípulos que siguen a Jesús (IV 131). La predicación sobre Mc 9, 23 comienza proponiendo como el camino que merece la pena seguir el tomado por S.Francisco de Asís (IV 89). El tema de discusión para la reunión de la Asociación de Estudiantes Alemanes Cristianos en invierno de 1932 trata del "seguimiento de Cristo" a partir de la fe y la obediencia sencilla, desvirtuada por el intento de "abaratar la gracia" (V 360s).

En septiembre de 1933 Bonhoeffer recibió la invitación de parte de W.Stählin para acudir a Marburgo con vistas a establecer un "asentamiento monástico" que estaba en proyecto, ahora aplazado, para iniciar a jóvenes teólogos y no teólogos en un "compromiso especial en la Iglesia" (VI 275).

Teórica y realmente, como veremos, "Seguimiento" es la réplica a "Caudillismo" [234]

2). Diagnósticos y actitudes

a). Momento histórico decisivo

Bonhoeffer tiene en esta época una clara conciencia de que se está en un momento clave de la historia y de que urge actuar consecuentemente.

El 29.9.1931 en el sermón de Adviento (Lc 12, 35-40) Bonhoeffer dice que la época busca la configuración del "hombre del futuro", y que la Biblia propone "el hombre expectante" (IV 26).

Expectante ante los graves presagios, le había escrito a Rössler: "¿Nos deparará el invierno el gran cambio?" (I 61) y poco antes a Sutz: "Se está bajo la firme impresión de que nos hallamos ante enormes cambios en la historia mundial" (I 23), y apenas dos años después está convencido de que así es: "Mucho ha cambiado la situación desde la última vez que le escribí y nos hallamos en medio de las convulsiones" (I 37). Por eso veía cada acontecimiento con una transcendencia histórica que luego se confirmó con creces: "Nos enfrentamos de inmediato a la decisión", decía a Sutz una semana antes de las elecciones eclesiásticas (I 38).

Precariedad de la situación eclesial

De este período son las afirmaciones terriblemente contundentes, incluso en su contexto teológico: "Cristo está muerto" (IV 40), "La Iglesia está muerta" (I 162), "La agonía de la Iglesia en el mundo" (IV 94), "La gran agonía del Cristianismo" (I 61). De aquí nace el interrogante: "¿Se acabó nuestro tiempo?" [235] y la búsqueda de salida: "Tal vez otros hombres" (I 32). Pensaba en el Este, en la India, pero a finales de 1932 Bonhoeffer asegura a su colaboradora A.Schürmann que no se irá a la India (VI 22s), y a principios de 1933 a R.Niebuhr, quien conocía el viejo sueño de Bonhoeffer, le dice que el momento actual de Europa es muy interesante y que no lo cambiaría por nada (VI 260).

Bonhoeffer exhorta a la vigilancia clarividente en las intervenciones ecuménicas como Gland (I 164) y en las predicaciones sobre Lc 12, 35-40 o sobre Ef 5, 14. En el bautizo del hijo de Karl-Friedrich comenta:

"Vigilar significa ver el mundo tal como es ante Dios, sin juzgar. Vigilar significa estar abierto, estar dispuesto para mirar de frente al futuro y no temer" (IV 151).

Vencer el miedo

Bonhoeffer constató el peligro del miedo ante la incertidumbre por las posturas que como cristianos se debían adoptar ante los graves problemas planteados, y el consiguiente miedo a afrontar la realidad: "Tenemos miedo ante la verdad y ese miedo en el fondo es que tenemos miedo ante Dios" (IV 82).

En Ciernohorské su mensaje principal es la identificación con el escritor sagrado de 2 Cr 20, 10: "No sabemos qué hacer, pero nuestros ojos miran hacia ti". Predica sobre este mismo texto y dice a Sutz que en él descarga toda su desesperación[236]. En Gland también denuncia el miedo que se ha apoderado de la Iglesia (I 162); en la fiesta de la Reforma, el miedo ante el futuro (IV 93); en la conferencia sobre el Reino de Dios pregunta: "¿Porqué somos tan miedosos?" (III 270); en la celebración sobre el texto del Hijo del Hombre en Dan.10 recuerda la emoción de todos los asistentes a la reunión de Westerburg al leer en la Biblia un participante francés el texto de Dan 10, 19: "Mut! Mut! Courage, Courage" (IV 145). Al comentar la tormenta de los discípulos en el lago dice Bonhoeffer que el miedo se ha apoderado de la barca que es Alemania, y que el miedo es el enemigo número uno, la mayor tentación (IV 102). Los sermones sobre Gedeón y sobre Mt 16, 18 ("las puertas del infierno no la vencerán") precisamente el día de las elecciones eclesiásticas 23 de julio de 1933, resaltan el miedo que hay en la Iglesia y exhortan a la confianza[237]. Las tres últimas citas son de 1933 y además de denunciar el miedo animan a vencerlo, a luchar con las armas de la fe y del amor y a no confiar en el número o en la fuerza.

Es significativa de este período la recurrente referencia a la escena de Jacob luchando con Dios y aferrándose a El cuando le quiere abandonar[238].

El individuo

Una clave para ir distinguiendo a Bonhoeffer en el tiempo de las masas es el valor que da al individuo. La individualidad, que no el individualismo, le permite pensar y actuar con libertad y le impulsa a actuar con decisión.

En la conferencia del 4.2.1932 en la Escuela Superior indica Bonhoeffer que la "autoafirmación" del individuo frente a la masa no limita sino que potencia la responsabilidad para con los demás (III 258). La exposición y crítica de la ética de Gogarten pone de relieve la revalorización del individuo frente al Estado (V 322). La conferencia sobre las variaciones en el concepto de Führer termina dejando al individuo "sólo ante Dios" [239]. El fundamento de la antropología teológica lo pone Bonhoeffer en la relación directa del hombre con Dios (V 340). El individuo decide sólo ante Dios[240].

Hacia la soledad

(1). **Solidaridad**. La radicalidad libre y solidaria de Bonhoeffer en lo intelectual y en la acción nos parece que resalta grandemente en este período 1931-1933. El individuo ante la verdad, ante Dios, consciente y libre en la hora presente, asume su responsabilidad y se compromete en la configuración de la Iglesia y de la sociedad.

Está casi textualmente expresado en Ciernohorské (VI 243), en Gland (I 162), en el artículo "Iglesia juventud, paz" (I 178), en el bautismo del sobrino Friedrich (IV 152), y sobre todo en los manifiestos de la lucha por la Iglesia[241].

(2). **Soledad**. Siguiendo la correspondencia con su amigo Sutz, es evidente que Bonhoeffer se sentía progresivamente solitario en lo académico y en lo eclesial, y no menos en lo ecuménico y en lo político[242].

Es arriesgado precisar todo el alcance de la expresión "En el límite de nuestra Iglesia", pero sin duda se ha de situar en este contexto el proceso que se desencadena a partir de junio de 1933. En la reunión del día 30 Bonhoeffer había planteado la disyuntiva de unidad o cisma (II 55), posteriormente insiste en que la clave del problema está en que no se puede excluir a nadie de la Iglesia por motivos que no sean eclesiales (VI 272), será más bien quien apruebe estas leyes quien se separa de la comunidad de la Iglesia (II 70).

Pero a él y a los que rechazan leyes tan discriminatorias no les va a quedar más remedio que realizar el definitivo acto de solidaridad con su Iglesia: "la salida", salirse de la Iglesia a la que únicamente con la verdad entera con todas sus consecuencias se puede servir: dimitir del ministerio que se ha convertido en un privilegio, según su propia formulación[243].

Una parroquia retirada, el extranjero o la Iglesia libre eran las vías abiertas. Se irá a Inglaterra.

3). Las preocupaciones teológicas

a). Revelación Velada

La incomprensibilidad y la visibilidad son los dos polos entre los que se debate la reflexión teológica de Bonhoeffer en este período de profesor, predicador, ecumenista y pastor.

Bonhoeffer estudia y expone lo absoluto de la pretensión cristiana (V 181), lo determinante de la Revelación de Dios en Cristo para el Ecumenismo (I 121), y para interpretar y juzgar las exposiciones teológicas (V 300).

La Revelación es velada: Cristo rey oculto[244], crucificado (IV 79), muerto (IV 34), es al mismo tiempo el que con su presencia debía hacer visible la Revelación[245], y concretarla en la Iglesia (III 182). Pero Bonhoeffer comprueba desesperado la imposibilidad de esa concreción buscada y exigida. La imposibilidad esencial de encontrar el mandato concreto, aún teniendo en cuenta la limitación por los "éschata" (I 62), además de ocasionar desorientación y desadecuación ética hace perder la única posibilidad de hacer asequible la Revelación[246]. Asequibilidad que para Bonhoeffer corresponde a la visibilidad esencial de la Revelación por medio de la Iglesia y que fundamenta su credibilidad.

La invisibilidad hacia arriba está salvada o por lo menos asumida a pesar de todas las contradicciones. "Dios es amor", "Resucitados con Cristo", "Buscad lo de arriba", "Bastan unos pocos" son temas bíblicos con los que Bonhoeffer expresa la incomprensibilidad e inverosimilitud de la acción de Dios y la consiguiente locura de la fe que ve lo que otros no ven o que cree en contra de lo que ve. Siempre con la esperanza de que lo que ahora no se ve, se revele en un futuro.

A la difícil sinceridad de expresar claramente la incomprensibilidad se añade la aún más difícil honradez de preservarla de falsas interpretaciones, acomodaciones y tergiversaciones[247].

Representativos de este período son el comentario a Mc 9, 23: "¡Si pudieras creer! Todo es posible para el que cree ...Creo, mi Señor, ayuda mi falta de fe" (IV 88) y el comentario a Mt 8, 25: "Señor, ayúdanos, que perecemos" (IV 101).

Preocupación por la verdad

b). La acción y el conocimiento de la fe, se procura con la verdad. La preocupación por la verdad en estos dos años es una tensión intelectual ante las exigencias de acción de las vicisitudes históricas. La motivación es ética y netamente teológica, no meramente social y eclesial, menos aún política y eclesiástica.

Las predicaciones buscan un robustecimiento en la convicción de fe frente a la dificultades concretas. Los dos comentarios sobre Jn 8, 31s tienen una orientación académica más que litúrgica. Con la explicación de estos mismos versículos Bonhoeffer como capellán de la Escuela Técnica Superior abre y cierra el segundo semestre: La verdad, dice, es el máximo valor para la ciencia y para la religión. Pero más que la investigación libre Bonhoeffer recalca la acomodación a la verdad que es Cristo. De esa verdad nace la libertad (IV 143). No es tampoco la libertad sin más, sino la libertad de decir y hacer la verdad, ante Dios, ante el mundo, ante uno mismo. Esa es la gran revolución (IV 79-87).

En el programa para el estudiante de teología (II 243), y en el escrito de solidaridad con G. Dehn (VI 204), Bonhoeffer indica la base del trabajo teológico: la dedicación honrada, seria y responsable ante la verdad libre de compromisos externos.

Entre la razón y la fe

La relación de fe y razón está al fondo de estas preocupaciones intelectuales y vitales. La descripción de la "Teología Sistemática del s.XX" es un debate continuo sobre la relación de la filosofía con la religión y con la fe (V 181). Tema que se continúa con el estudio sobre la "Teología actual" también basado en la relación fides-intellectus según Barth[248], y en contra de "Fe y razón" de Heim, que trata además en otra ocasión (III 138). Comenta también "Razón y Revelación" de R.Jelke (III 134). Trata en el primer seminario de sistemática la relación entre filosofía y teología de M.Heidegger y E.Grisebach (III 160). En

el curso sobre la antropología teológica también pone un capítulo sobre "Fe y credibilidad" y otro sobre "Saber, pensamiento, conocimiento" (V 340), del que faltan los apuntes, como también faltan del seminario del último semestre sobre la filosofía de Hegel que trataba sobre "la superación de la razón por la fe", la verdad, la religión y el dogma (EB 266). Estamos ante una veta riquísima sobre la que Bonhoeffer golpea una y otra vez, en busca de la honestidad intelectual de la teología.

2. LONDRES - FOREST HILL[249]

Desde otoño de 1932 Bonhoeffer hizo gestiones para recibir una parroquia con actividad en el este de Berlín. Fracasaron sucesivamente los intentos de la Iglesia de Friedrichshain y Lazaruskirche, éste ya por solidarizarse expresamente con Franz Hildebrandt que al ser cristiano judío era excluido de toda función ministerial según la reciente aplicación del párrafo sobre los arios en la Iglesia de Prusia[250].

Cuando en julio de 1933 le llega a Bonhoeffer la oferta del Consejero del Consistorio Superior Th.Heckel para sustituir a F.W.Singer como párroco de emigrantes en Londres, le parece una salida oportuna[251].

Excepto el mismo Heckel y Müller por librarse de él y el obispo Ripon por creer que allí sería más útil para el Ecumenismo, todos, incluido su padre, opinan que la decisión de Bonhoeffer de irse al extranjero es un lástima, que esté una temporada, pero que vuelva pronto[252].

En su ida Bonhoeffer no quiere que se vean implicaciones directamente políticas y despeja tanto el rumor sobre su internamiento en una campo de concentración (¡1933!), como el posible malentendido de tomarlo por un emisario de los Cristianos Alemanes[253]. Son razones estrictamente eclesiales. Es decir, tanto Bonhoeffer como Hildebrandt están decepcionados ante las tímidas opciones del movimiento de oposición eclesial y ambos toman la decisión de "retirarse al desierto" antes que "navegar bajo falsa bandera" (II 132).

Bonhoeffer pide licencia de seis meses en la Universidad. Al concluir, pedirá una prórroga y otra más que ya no le será concedida[254].

La situación en el extranjero le va a permitir a Bonhoeffer mayor libertad de maniobra para sus iniciativas en la lucha eclesial pues salvaba la distancia con frecuentes visitas, llamadas telefónicas a diario y abundante correspondencia[255].

Bien pronto el Ministerio de Exteriores de la Iglesia le puso trabas. "Por suerte", diría luego Bonhoeffer no confirmó su acta de elección como párroco[256].

Bonhoeffer fijó su residencia londinense en la calle Manor Mount de Forest Hill desde donde se dirigía a la Iglesia de Sydenham y a la cercana comunidad de St. Paul. En Sydendam predicó cada quince días "no sin esfuerzo" y desempeñó sus actividades con niños, jóvenes, comerciantes, diplomáticos o artesanos y comenzó a organizar la ayuda a los fugitivos que escapaban de la opresión nacionalsocialista (EB 388).

a. Predicador en Forest-Hill

Los quince sermones de este período revelan otro nivel más íntimo de la sincera radicalidad de Bonhoeffer: el hombre, con todos sus problemas, está en presencia de Dios quien fortalece su debilidad.

Los problemas no son meramente externos, producto de las vicisitudes políticas y eclesiásticas, sino también absolutamente personales y de fe.

1). A la comprensión por el misterio

En el sermón de presentación a la comunidad Bonhoeffer invita a no fijarse en la persona del párroco sino a considerar a Cristo. Habla de que Dios busca al hombre en medio de sus problemas, y previene de la cobardía y falta de verdad (V 491). A los veinte días predica también sobre 2 Cor 5: los problemas que no nos atrevemos a decir a nadie, serán descubiertos ante Dios. Insta a un claro sí o no por Cristo (IV 154). En el sermón de difuntos convoca a la esperanza ante tantos problemas como plantea la muerte (IV 160). En el domingo de Trinidad habla del debido respeto al misterio, que es "la raíz de todo lo comprensible, claro y manifiesto" (V 516).

2). El conocimiento por el amor

Sobre 1 Cor 13 hace cuatro sucesivas predicaciones en las que apunta su propia estretagia no ya de lucha por la Iglesia, sino de la auténtica lucha por la fe. Previene de toda tentación de autoseguridad y amor propio y anima a establecer en el amor el fundamento de la calma, la espera, la paciencia y la fe. La auténtica fe se funda en el amor; la fe impía, "la fe sin Dios" (V 541), se basa en la autosuficiencia y pretende engañar al propio corazón, al prójimo, a Dios. También en el amor se fundamenta la verdad "que quiere ver las cosas tal como son" ..."pues el amor quiere crear y ver relaciones claras, se alegra de la verdad, pues sólo en la verdad puede amar de nuevo" (V 546). Y también se fundamenta en el amor el conocimiento por el que el hombre se plantea los grandes problemas del camino propio, del camino de los demás y del camino de Dios, y para los que no encuentra más que soluciones parciales. Es el conocimiento libre de toda soberbia y que es como un deseo de plenitud, es parte del amor pues "amor significa verdad ante Dios, significa conocimiento pleno ante Dios" (V 553).

3). Reconocimiento de la realidad

En una exhortación a vivir en la verdad como reconocimiento sincero y pleno de la realidad, consiste el comentario que tiene como fondo histórico el caso Röhm: "un acontecimiento que no hay que disimular, sino dejarse interpelar por él" (V 521).

4). En la oscuridad

El hundimiento de una mina en Gales por aquellas fechas, lleva a Bonhoeffer a hacer una analogía de Adviento - Apocalipsis con la situación eclesial de hundimiento, oscuridad e impotencia hasta que suenan los golpes que anuncian la salvación (IV 166; Cf. IV 226). Este tema de la liberación del débil e impotente lo desarrolla comentando el "himno revolucionario" del Magnificat y la esperanzadora invitación de Jesús: "Venid a mí los cansados" [257].

5). En la desorientación y el miedo

El tema del miedo, la desorientación y la desesperación sigue presente como en las predicaciones de Berlín. También el tema de la lucha con Dios (IV 177), y el consiguiente testimonio por la verdad de quien se siente agarrado por Dios y no se puede librar de El (V 505). Eso es la vocación: oír la imperiosa invitación a seguir el camino de Dios, escuchar la llamada de Jesús y responder de modo entusiasta[258].

La actividad ecumenica

El período de Londres es fecundo para Bonhoeffer por su labor de pastor de emigrantes y aún más por su activismo de ecumenista, según testimonia la correspondencia con de Félice, Siegmund-Schultze, Ammundsen y Bell. Bonhoeffer entendió que el Ecumenismo era el terreno más propicio para luchar por la Iglesia auténtica y en él desarrolló una gran capacidad de iniciativa, con gran tenacidad y precisión intelectual.

1). Lucha por la Iglesia y el Ecumenismo

Pronto pone en contacto a Jacobi y Niemöller, cabezas del movimiento de la oposición eclesial alemana en Berlín, con H.L.Henriod secretario general de la Federación Mundial de las Iglesias en Ginebra. Le advierte a éste del recrudecimiento de la oposición, previendo que la lucha no ha hecho más que empezar[259].

2). Conferencia de Fanö 1934

La encomienda principal de Bonhoeffer en 1934 es la preparación y desarrollo de la conferencia ecuménica de Fanö. Con gran resolución pone a los dirigentes ecumenistas ante la clara y urgente decisión de reconocer como única Iglesia Alemana legítima, teológica y legalmente, a la Iglesia Confesante según había resultado del Sínodo de Barmen. De ésta debería salir la delegación completa, sin representación ninguna del actual Gobierno Eclesial del Reich[260].

La reunión en la pequeña isla hoy danesa de Fanö, tuvo lugar el 28 de agosto de 1934 y en las resoluciones de la asamblea de la juventud de la que Bonhoeffer es secretario, se declara que la conciencia no tiene que estar ligada al Estado, sino a la Palabra de Dios. Se hacen referencias sociopolíticas a la objeción de conciencia y al papel de la Iglesia dentro del concierto internacional (I 209-223).

3). Memorandum a París

Para la conferencia prevista en París en enero de 1934 Bonhoeffer excusa su presencia y envía un Memorándum sobre los proyectos de la Iglesia Confesante (VI 356-359).

La lucha por la Iglesia desde Londres

Bonhoeffer lleva consigo a Londres la lucha por la Iglesia. Implica en ella a los ecumenistas y pastores alemanes de la emigración a quienes anima para rebelarse contra el Gobierno Eclesial del Reich en manos de Müller y Heckel.

La poca energía, según veía Bonhoeffer de la oposición eclesial en Alemania le predispone de nuevo a la tentación de ver si en la India hay más Cristianismo. Al fin se decidirá por contribuir a luchar en Europa por una auténtica Iglesia basada en el Evangelio de Jesús[261].

Por estas fechas se va configurando el nombre del movimiento de oposición eclesial: "lucha eclesial" (II 155), "disputa eclesial" [262], "lucha de Iglesia" (II 168), "lucha de fe" (V 535). Cada denominación corresponde a determinada orientación. En Bonhoeffer se dan todas esas vertientes: eclesial, eclesiástica, teológica, política y personal.

1). Dos colaboradores especiales

a). El obispo de Chichester

La relación, entre Bonhoeffer y el obispo de Chichester G.A.K.Bell, auspiciada por el profesor ecumenista profesor A.Deissmann, constituye una de los gestos más conmovedores de amistad, de cristianismo, de ecumenismo, además de ser una prueba de la

personalidad de Dietrich Bonhoeffer: su clarividencia intelectual sobre la situación histórica y su indomable temple, su tenaz empeño por hacer una Iglesia y una sociedad que promoviera y no violentara la justicia y la verdad.

Vamos a servirnos primeramente de la correspondencia entre Bell y Bonhoeffer.

Antes del encuentro personal los días 21 y 22 de noviembre de 1933 para hablar de la situación de la Iglesia Alemana, Bonhoeffer ya había escrito a Bell pidiéndole apoyo también económico para los eclesiásticos que se separarían de la Iglesia del Reich (II 138).

A finales de año Bonhoeffer le expresa su impaciencia y pasa al obispo sus propios informes sobre la clarificación de los frentes al haber contactado Müller con el Estado y haber asumido Jacobi la dirección de los Sínodos Provisionales (I 182).

A mediados de enero de 1934 le hace partícipe del telegrama que los pastores alemanes en Londres habían enviado a Hindenburg, Hitler, Neurath, Frick y Müller pidiendo la remoción de éste último. Le agradece al obispo la carta en "The Times", y le insta a que se dirija a Hindenburg como "membrum praecipuum of the Protestant Church" para descalificar urgentemente a Müller de manera drástica, definitiva (II 142s).

En marzo le informa de la citación recibida del Ministerio de Exteriores y le apremia para que dé un ultimátum "in the name of Christianity in Europe", que no calle, que el peligro es enorme y pronto puede ser demasiado tarde (I 184s).

Hasta el mes de mayo Bonhoeffer envía carta tras carta cada una más apremiante que la anterior urgiendo y hasta conminando al obispo a que diga la palabra final, definitiva, pues el Movimiento Ecuménico es la última esperanza; le da pruebas del negro futuro que se avecina para una Iglesia que coloca en su sello la cruz gamada junto a la Cruz[263,] y desenmascara la táctica tanto del Ministerio Eclesiástico de anexionarse la Iglesia al Estado y al Partido como la de Müller de dividir la oposición[264].

Finalmente el obispo Bell proclama el mensaje de la Ascensión (10.4.1934) que tuvo gran resonancia internacional, en el que incorpora alguna de las expresiones drásticas propuestas por Bonhoeffer y en el que declara que la causa de la crítica situación de la Iglesia Alemana es el haber asumido el obispo del Reich, Müller, "poderes autocráticos" impropios de una Iglesia que busca fraternalmente la guía del Espíritu Santo (I 192). El mensaje, que termina profesando la entrega de toda la Iglesia a su Señor "¡con coraje y con fe!", aunque no colma las pretensiones de Bonhoeffer le satisface pues lo ve inequívoco al apoyar a la oposición, atacar las raíces del nacionalsocialismo y optar claramente por "la libertad de la Iglesia" (I 194).

Como la reacción de Müller no se hizo esperar amenazando con acusar de traidores a los informadores eclesiales en el extranjero, Bonhoeffer vuelve sobre el obispo para que dé una pronta y clara réplica denunciando el peligro que constituyen los Cristianos Alemanes para la fe cristiana y aclarando que los asuntos eclesiásticos y el diálogo religioso no son cuestiones políticas. Para ello suministra Bonhoeffer argumentos evidentes de que la Iglesia Alemana ha dejado de ser cristiana[265].

Al ser promulgado el Decreto de Frick que sólo permite manifestaciones públicas sobre la Iglesia a Müller, Bonhoeffer escribe a Bell confiado en que "esta vez sí que los pastores se atreverán a oponerse al Estado" [266].

Más tarde, en carta al encarcelado Werner Koch, en navidades de 1936, le manda saludos de "fray Campana, uno de los más fieles" (II 513).

Es claro que el obispo Bell fuera después de la guerra uno de los reveladores de la personalidad de Bonhoeffer En la introducción a la edición alemana de "Seguimiento" define así la personalidad de Bonhoeffer: "Vio la verdad y la dijo sin miedo ninguno" [267].

Esta afirmación, dada la autoridad personal del obispo de Chichester, prueba por sí misma la razón de ser del título de este trabajo.

Franz Hildebrandt

Franz Hildebrandt es el gran amigo de Bonhoeffer desde 1929. Juntos habían iniciado la lucha por la Iglesia en Berlín[268;] juntos tomaron la decisión de marcharse a Londres desde donde ambos escriben apremiantes misivas a Niemöller y Jacobi para que tomen la dirección de la Iglesia y se aparten de una postura vergonzosa e irresponsable[269].

Bonhoeffer expresa así la actitud común en una carta con palabras de ambos a Niemöller:

"Ahora mismo tenemos que ser radicales en todos los puntos y por tanto también en el párrafo sobre los arios, y no retraernos ante las consecuencias que pueda acarrearnos. Si desertamos ahora, desacreditamos toda nuestra lucha del verano. Haga de verdad el favor de que todo discurra con claridad, valentía y dignidad" (II 152).

Hildebrandt retornará a Alemania para sustituir en la Iglesia de Dahlem-Berlín al depuesto M.Niemöller, y asumirá la predicación cual "otro Niemöller" [270].

Desde Berlín Hildebrandt se felicita con Dietrich del cumpleaños común y le manda una misiva remedando el estilo de Lutero en la que le repite el "¡aquí, aquí, aquí!" de Barth y que comienza parafraseando Is 59, 11:

"meyne libe tawbe!

ob du gleich echzed als eyn rechte tawbe/ so müssen wyr doch vil mehr brummen/ als die waren beren/ und harren/ harren/ harren/ sag ich/ aufs heyll"... (VI 291).

Desde Berlín Hildebrandt intervendrá para que Bonhoeffer vuelva a Alemania y asuma la dirección de uno de los seminarios organizados por la Iglesia Confesante.

Juntos seguirán luchando por la Iglesia hasta que Hildebrandt se vea forzado a emigrar definitivamente a Inglaterra en 1937.

2). Iniciativas

a). Ausente de Barmen y Dahlem

Bonhoeffer está en Inglaterra cuando se celebran en 1934 los Sínodos Confesionales de Barmen y Dahlem por los que se configura la oposición eclesial como "la única Iglesia Evangélica en Alemania, legitimada teológica y legalmente", esto es, la Iglesia Confesante. Bonhoeffer será un acérrimo defensor hasta el final de las conclusiones tomadas en éstos y en sucesivos Sínodos de la Iglesia Confesante[271].

Separación de la Iglesia madre

El hecho sobresaliente llevado a cabo por la intervención de Bonhoeffer fue la declaración de Bradford-Yorkshire firmada por seis pastores alemanes en Inglaterra, dirigida al Gobierno Eclesial del Reich en Berlín, manifestando la preocupación por el futuro de la Iglesia, anunciando la separación de las comunidades de la diáspora respecto de la Iglesia madre porque "se está atacando la esencia de la fe evangélica". Bonhoeffer había formulado otro párrafo aún más claro y drástico contra Müller expresamente por su desprecio de la Confesión, de la Biblia y de la Cruz de Cristo (II 147).

Desautorización de Müller

Otro hecho que prueba la iniciativa y decisión de Bonhoeffer en la lucha por la Iglesia desde Londres fue la publicación que hicieron del escrito enviado al Presidente del Reich Hindenburg, comunicado al Canciller del Reich, al Ministro del Reich y al Obispo del Reich, en el que advierten que la postura de éste, Müller, provocaría la división de la Iglesia. Una semana antes habían mandado los pastores alemanes en Inglaterra un telegrama a las máximas autoridades alemanas negando la confianza a Müller y solidarizándose con la declaración de la Federación Provisional del 7.1.1934 en protesta contra el Decreto de la Mordaza (II 158-160).

Müller envió al Ministro eclesiástico de exteriores, Heckel, para reconducir la subversión de los cuatro pastores londinenses quienes le esperaban con una borrador de declaración contra la ley del 11.7.1933, contra el empleo de la fuerza en la Iglesia, contra Müller, contra los Cristianos Alemanes y contra la "ofrenda" de la juventud alemana a Hitler. Las entrevistas son duras y muestran la inflexible tenacidad de Bonhoeffer que rebate ardientemente los reproches de Heckel, cuestiona su exposición, le replica abiertamente y ante sus amenazas, Bonhoeffer termina abandonando... la sala, negándose a firmar el documento que traía el representante del Obispo del Reich. Bonhoeffer hará una contra-acta de seis puntos y reconquista al Consejo de su comunidad de Sydenham, seducido previamente por Heckel en la recepción dada en la Embajada Alemana en Londres[272].

Adhesión a la Iglesia Confesante

El 5 de noviembre de 1934 se firma la decisión de declarar a la Iglesia Confesante como la legítima continuadora de la Federación Eclesial Evangélica Alemana a la que estaban incorporadas las comunidades alemanas en Inglaterra desde 1928. Se hace la correspondiente comunicación al Ministerio Eclesiástico de Exteriores, Heckel, y se delega a Bonhoeffer para que tramite las nuevas relaciones con la Iglesia Confesante en Oeynhausen[273].

El resultado de esta declaración quedó anulado en marzo de 1939 cuando ya Bonhoeffer se había desvinculado de estas comunidades[274].

Renuncia a su mejor amigo

La postura de Bonhoeffer en este tema de la separación de las comunidades del extranjero le acarreó la pérdida de su mejor amigo antes de Franz Hildebrandt: Helmut Rössler que está a la sazón en la misión alemana de Heerlen (Holanda). Este envía una circular a los pastores del extranjero advirtiendo del desamparo (económico) en que quedarían sus comunidades si se separaran del Ministerio de Exteriores y se ligaran tan precariamente a la Iglesia Confesante; denuncia las acciones de Londres (Bonhoeffer), como entorpecedoras, y como incursas en traición a la patria (VI 329-334).

Bonhoeffer contesta inmediatamente a su muy amigo Rössler y le dice que está seducido por los cantos de sirena de Heckel, quien ha emprendido el camino de la táctica pero no el de la fe. Bonhoeffer da pruebas al amigo de que posee buena información sobre la situación y que el camino es falso, pues lo que se pretende es entregar a las comunidades a una Iglesia falsa, la Iglesia del Reich, por "la vil soldada de pastor". Bonhoeffer propone "un no inmediato con todas las consecuencias", pues se ha esperado bastante y hay que ser consecuente, ya que la táctica no tiene disculpa alguna cuando se trata de decisiones de fe. Después de rechazar la acusación de traición al pueblo termina Bonhoef-

fer con "sincera preocupación" lamentando la inevitable ruptura de su amistad, como había tenido que romper la anterior amistad con Heckel[275].

Rössler no quiere ser menos en sinceridad para con Dietrich y salvando la amistad, que para él es cosa distinta de la fe, le devuelve las acusaciones personales y trata a la Iglesia Confesante de neoProtestantismo, sectarismo, fanatismo de la confesión, táctica, restauración (VI 337-340). Rössler desaparece del campo vital de Bonhoeffer.

Un mes antes Bonhoeffer había predicado sobre 1Cor 13:

"¿Le da lo mismo [al amor] la justicia que la injusticia? No, no se alegra de la injusticia sino que se alegra con la verdad. Quiere ver las cosas tal como son y prefiere ver claramente el odio, la injusticia y la mentira, antes que cualquier fantochada de amabilidad que tan sólo esconde el odio y la hace más odiosa. El amor quiere crear y ver relaciones claras, se alegra con la verdad, pues sólo en la verdad puede nuevamente amar" (V 546).

Contra el Gobierno Eclesial del Reich

En diciembre de 1934 los pastores londinenses todavía hacen una precisión a la declaración del 10.11.1934: la cosa no va contra la ley del 15.7.1933 y contra la Iglesia Evangélica Alemana en general, sino contra el actual Gobierno Eclesial del Reich de L.Müller. El 21 de enero reiteran esta declaración y advierten que no se debe de dudar de su sentido patrio (II 192-194).

3). Características de la lucha por la Iglesia

a). Lucha eclesial

La lucha es eclesial, no política. De la acusación de traición a la patria tuvo que defenderse repetidamente Bonhoeffer desde entonces. Al partir para Londres hubo de profesar lealtad total a Alemania ante Heckel[276,] y también profesó ante el Ecumenismo lealtad a la oposición eclesial aunque sin implicaciones políticas (VI 343).

Pero ya en enero de 1934 tuvo que responder al Ministro eclesiástico de Exteriores que él no era reportero de "The Times" contra los intereses de Alemania (II 154) y a las acusaciones de Heckel en la reunión de Londres[277], así como a las de Müller que ante el mensaje de la Ascensión de Bell, amenaza con acusar de alta traición a quien informe en el extranjero (I 196).

A Bell declara Bonhoeffer que Müller no tiene motivos para tal acusación pues la oposición eclesial no induce política, sino fraternidad cristiana (II 173). Por eso para la reunión en Fanö advierte Bonhoeffer a Ammundsen que se tomen todas las precauciones para no aparecer como malos patriotas y demostrar que se reúnen como cristianos. Es en esa misma carta donde Bonhoeffer advierte que la decisión en puertas es: "Nacionalsocialista o cristiano" (I 206).

La especial información de que disponía Bonhoeffer proveniente del Ministerio de Justicia por su cuñado Hans von Dohnanyi y sus actividades con los refugiados, nos dan a entender las implicaciones políticas de su actitud[278].

Lucha por el Cristianismo

El impulso que mueve originalmente a Bonhoeffer en este progresivo camino de compromiso es el Cristianismo.

Bonhoeffer buscó desde el principio fundar la lucha por la Iglesia en razones teológicas y no personales[279,] y menos eclesiásticas (VI 310-324) o doctrinales, más si no es por la pureza del Evangelio (II 188).

Esa teología evangélica en que se apoya Bonhoeffer es la que permite denunciar como "paganismo nórdico" a una corriente que quiere ver a Jesús como exponente de una raza[280,] y calificar de "Cristianismo herético" las opiniones de los profesores "Cristianos Alemanes" (VI 348). Bonhoeffer presiente que el verdadero Cristianismo se ve seriamente comprometido, como escribe a su abuela Julie (II 181), o como más desesperanzadamente había dicho a su hermano Karl-Friedrich unos meses antes:

"Se acaba el Cristianismo en Occidente" ..."por lo menos en cuanto a la configuración e interpretación anterior" (II 157).

La libertad de la Iglesia y el destino del Cristianismo en Europa es la fuerza que lleva a Bonhoeffer a una lucha en la que, con ser un significado combatiente, no está solo[281].

Decisión por la verdad

Sinceridad: decisión por la verdad. Las vicisitudes de Bonhoeffer en este período muestran una decidida opción por la verdad efectiva del Evangelio. Hay algunos momentos en los que él mismo profesa estar movido por la búsqueda directa y consecuente de la verdad.

A su salida de Berlín a Londres cuando arreciaban las dificultades, se le habían buscado muchas interpretaciones. El dice que es una decisión asumida libre y responsablemente, en lealtad consigo mismo, según confiesa a Barth (II 130), con Alemania, dice a Heckel (II 125), y con la oposición eclesial, dice a Siegmund-Schultze (VI 343).

Bonhoeffer piensa que su gesto contribuirá a dar mayor "claridad, sinceridad y dignidad" (II 155) a la lucha eclesial, para que todo resulte más "claro, limpio y valiente" (II 152).

Cuando ve arreciar la lucha, le queda el consuelo de que "se clarifican los frentes" (I 182), pero él sabe bien que Müller y Jaeger no emplean las mismas nobles armas, sino la táctica y el engaño[282].

La carta a Henriod el 7.4.1934 (VI 350s) es la revelación de la personalidad de Bonhoeffer. En ella le dice que antes de dejar pasar la ocasión, es preferible el riesgo: "Tarde" significa "nunca". Está en juego la causa de Cristo y no los problemas personales o institucionales: "Cristo va a bajar y preguntarnos si queda alguno que le confiese".

Y al obispo Ammundsen de Dinamarca el 8.8.1934:

"Puede parecernos terriblemente duro y difícil, pero tenemos que arremeter hacia adelante, hablando abiertamente en cristiano y sin diplomacia. En la oración común daremos con el camino. Tenía yo ganas de decir esto.

Pienso que hay que tomar una resolución, pues eludirla no servirá de nada. Y si la Federación Mundial en Alemania resulta disuelta, pues muy bien, señal de que éramos culpables. Mejor que seguir vegetando insinceramente. Lo único que vale es la total verdad y sinceridad. Bien sé que algunos de mis amigos alemanes piensan distinto. Pero le ruego encarecidamente que comprenda estos pensamientos" (I 206).

Conclusion

En el informe general que hace Bonhoeffer sobre el curso 1933/34 en Sydenham, deja a la comunidad unos interrogantes sinceros e inquietantes. Advierte que se viven tiempos de decisión y que cada cual tiene "su propia responsabilidad sólo ante Dios" (II 164-166).

En el informe del curso 1934/35, escrito ya desde Alemania, comienza con 2Cor 13, 8: "No podemos hacer nada contra la verdad, sino por la verdad" y resume así su labor en la comunidad:

"Somos conscientes de que no debíamos callar"... "Por el Evangelio y por nuestra conciencia, teníamos que expresar nuestra solidaridad con nuestros hermanos que luchan y sufren en la patria"... "No debemos preocuparnos [por las imprevisibles consecuencias] sino por nuestra responsabilidad evangélica como cristianos y como alemanes" (II 200s).

Concluimos la presentación de este período de la vida de Bonhoeffer con la reflexión que hizo sobre 2Cor 12, 9 en su comunidad y que nos hace presentir un nivel aún más profundo, más interior, de sinceridad personal:

"La naturaleza humana es proclive a relegar los problemas que nos hacen sentir incómodos. Preferimos dejar tales cuestiones en nuestro subconsciente antes de a-frontarlas con una actitud intelectual clara y responsable. Pero Dios no quiere que metamos la cabeza en la arena como avestruces, sino que nos manda hacer frente a la realidad y tomar una decisión definitiva y honesta" [283].

3. EL SEMINARIO DE FINKENWALDE[284].

Cuando sólo llevaba tres meses destinado en Inglaterra Bonhoeffer estaba impaciente por faltar de Berlín. Y a los seis meses buscaba otros horizontes. En mayo de 1934 dice que las opciones son: quedar en Londres, volver a la Universidad, irse a la India o a un convento. Como la lejanía de Londres le consumía, la Universidad no le atraía, y el plan de la India no cuajó, decidido a continuar la lucha por la Iglesia en Alemania, opta por acceder a la invitación cursada en mayo de 1934 por Hildebrandt y Jacobi para ser director formador de seminaristas de la Iglesia Confesante[285].

Bonhoeffer que en septiembre de 1933 había sido invitado por W.Stählin a Marburgo para un proyecto de comunidad conventual (VI 175), entra desde octubre de 1934 en contacto con algunos centros de vida comunitaria en Inglaterra, para los que el obispo Bell le da cartas de presentación. Incluso la recomendación para ser recibido por Gandhi ahora entra en este contexto de preparación para formar una comunidad[286]. En el Memorándum para la reunión ecuménica de París en enero de 1935 Bonhoeffer presenta el proyecto de comunidad al Ecumenismo y tiene ya claro el propósito de fundarla sobre el sermón de la montaña (VI 357-359). A E.Sutz le había escrito en septiembre:

"La formación de teólogos está encomendada hoy a escuelas eclesiástico-monásticas donde se toma en serio la doctrina auténtica, el sermón de la montaña y el culto. Ninguna de las tres cosas se dan en la Universidad y es imposible en las presentes circunstancias" (I 42).

A la hora de concluir su misión en Londres Bonhoeffer vuelve a expresar como hizo tras sus estancias en Barcelona y en Nueva York, el sentimiento de dejar su destino y la alegría de volver a su patria (VI 302). No se despedirá hasta agosto de 1935 de sus comunidades en Londres y seguirá mandando saludos por Navidad[287].

a. Formador de pastores confesantes.

Bonhoeffer parte con los primeros candidatos a la costa del mar Báltico el 26 de abril, a Zingst, y en junio, a Finkenwalde, nombre que define este período. El seminario de Finkenwalde es uno de los constituidos por iniciativa propia de la Iglesia Confesante, junto con los de Blöstau, Naumburg, Elberfeld y Bielefeld. Cuando la Gestapo disuelva definitivamente Finkenwalde Bonhoeffer seguirá desarrollando su actividad formativa en vicariatos clandestinos aunque no los dirija personalmente: Schlawe, Köslin, Gross--Schlönwitz, Sigurdshof disueltos al fin en marzo de 1940[288].

Bonhoeffer emprende esta misión con todo el entusiasmo y se entrega a ella como al objetivo central de su vida[289].

1). El espíritu de Finkenwalde

El seminario se constituye sobre los principios de una vida comunitaria cristiana, basada en la Sagrada Escritura, especialmente el sermón de la montaña, la doctrina auténtica y el culto (I 42s). El Ecumenismo y el pacifismo son también principios fundacionales del seminario[290].

La operación seminarios de la Iglesia Confesante forma parte de la estrategia de la lucha de la Iglesia, puesto que la enseñanza oficial de la teología era exclusiva de los cristianos alemanes. Se pretende crear una experiencia genuina de Iglesia cristiana que era imposible en la situación política, social y eclesiástica. En agosto de 1933 ya se había previsto la necesidad de "que la Iglesia por su cuenta abra nuevas puertas al ministerio a los judíos cristianos pues una legislación de estudios les impide ser pastores" (II 68).

No todos los puntos llegarán a ser igualmente entendidos y asumidos por los futuros componentes de la comunidad, pero el director, Bonhoeffer, veintinueve años, dará una impronta peculiar al seminario de Finkenwalde, llegando a configurar algo así como un "espíritu objetivo" que como dice el mismo Bonhoeffer tan bien expresó uno de los candidatos, A.Schönherr, en esta letra:

"¡Muéstranos, Dios, tu salvación!/ A nada pasajero prestemos adhesión/

ni queramos presunción.

Haznos sencillos/ ante Ti en este tierra/

felices e inocentes como niños" [291].

Si las dificultades institucionales supusieron un gran riesgo, que será cada vez mayor, las deficiencias materiales fueron un reto con carácter de aventura. Bonhoeffer puso sus pertenencias personales a disposición de la comunidad que además, tenía que ser mendicante de necesidad si no de propósito (EB 618).

El plan general del seminario es enviado al Consejo de la Iglesia Evangélica de la Unión de la Antigua Prusia (APU) para su aprobación en septiembre de 1935 (II 448), y unos meses después se notifica a los cooperadores y simpatizantes: El centro de todo es la Biblia, leída, meditada y rezada. El lema "APAX" preside la capilla. La celebración de la Cena, la confesión, los estudios y la vida comunitaria de los hermanos, conforman la vida del seminario (II 453).

Finkenwalde se fue convirtiendo en el centro de la vida eclesial de Pomerania sobre todo desde que los candidatos comenzaron a repartirse en las misiones populares[292].

El balance del año 1936 escrito por el director, nos da a entender la heroicidad de los componentes de la comunidad que, siempre prohibidos, a partir de 1937 serán perseguidos y muchos encarcelados (II 506-512).

2). Iniciativas del Seminario

Algunas actividades concretas dieron notoriedad al Seminario de Finkenwalde.

a). El viaje emprendido a primeros de marzo por Bonhoeffer con los jóvenes estudiantes a **Suecia y Dinamarca**, fue en verdad temerario

y provocador dada la situación política: tuvo en jaque a tres ministerios del Reich, además de las autoridades eclesiásticas oficiales tanto de Alemania como de Suecia y Dinamarca y se hizo eco de él la prensa internacional. Bonhoeffer pretendía que se tomara "sólo" como intercambio ecuménico y además trató de que la iniciativa tuviera continuidad[293].

b). Trajo también polémica y dio notoriedad al seminario de Finkenwalde el artículo publicado por su director: "La reconstrucción de Jerusalén", en el que se actualiza la decisión, según el libro de Esdras, de rechazar la colaboración de los poderes públicos para restaurar la comunidad de fe[294]. Mayor polémica aún se levantó por el artículo de Bonhoeffer sobre "La comunión eclesial", en el que, como él dice a Barth, proclama "cosas sabidas": que "fuera de la Iglesia no hay salvación" y que **"la única verdadera** Iglesia es la Iglesia Confesante en Alemania" [295] .

c). Dos escritos más, marcan la iniciativa del seminario. El primero dirigido al Consejo Fraterno de la Unión de la Antigua Prusia, firmado por veintiséis candidatos de Finkenwalde contra el sentido de un **"culto estatal pseudocristiano"** en la festividad de los caídos (II 456s), y el segundo era un memorial dirigido privadamente a Hitler y firmado por M.Niemöller y otros, pero al que dos finkenwaldeses, W.Koch y E.Tillich, decidieron dar publicidad, lo que acarreó serias dificultades (EB 602-607).

d). Haber confiado a Bonhoeffer una de las conferencias programadas por la Iglesia Confesante en la Apostel-Paulus-Kirche para la inauguración de la **Olimpiada de Berlín** como réplica a las celebraciones religiosas estatales es un indicio de su significación personal entonces[296].

e). Las **misiones populares** crearon una red de influencia y prueban que el seminario promovía una profunda vida interior para la evangelización y el testimonio en el exterior, esto es, para la lucha "con la única fuerza de la Palabra íntegra" [297].

Bonhoeffer hasta 1938 efectuó algunos otros viajes al extranjero además del de Suecia y Dinamarca, por medio de lo cuales mantiene contacto permanente con el Ecumenismo y la realidad europea: Londres, Oxford, Suiza e Italia.

3). La fama de Finkenwalde

La actividad y las iniciativas, el espíritu que irradiaba Finkenwalde, fueron haciendo del Seminario de Bonhoeffer un centro de referencia definida en los ámbitos eclesiales alemanes.

El programa de la comunidad se proponía la meta de "la máxima concentración interior para el servicio hacia fuera", también al máximo[298]. Como quiera que los dos elementos se pretendían con la mayor intensidad, sobre ambos cayeron las críticas de uno y otro bando.

H.Gollwitzer que sale en defensa del artículo "La comunión eclesial", reconoce la proclividad a errores en algunas expresiones (II 245-255). K.Barth contesta a una carta de

Bonhoeffer el 19.9.1936 y en ella se muestra abierto pero desconfiado por la orientación que podría tomar una nueva corriente eclesial para la cual Bonhoeffer estaba capacitado para ser "portavoz y guía". En el trabajo sobre la meditación salido de Finkenwalde (E.Bethge), Barth cree percibir "un cierto tufillo a eros y pathos monacal" [299].

Reparos al ambiente del Seminario ponen posteriormente algunos de los discípulos[300].

Las acusaciones de fuera, buen signo, tildaban a los seminaristas de Finkenwalde de fanáticos, radicales, pacifistas, catolizantes, legalistas y hasta de herejes. Bonhoeffer salía entonces aún con más ardor a contrarrestar esas acusaciones "no por el honor personal, sino por la preocupación común para que la lucha eclesial sea sincera, fraterna y limpia" [301].

Bonhoeffer rechazó las acusaciones de legalismo y fanatismo, unas veces en privado[302,] y otras en sus publicaciones, como por ejemplo la contrarréplica dada en "Preguntas", en "¿Herejía en la Iglesia Confesante?", en "Seguimiento", en "Vida comunitaria", en "Reconstrucción de Jerusalén" [303].

Eberhard Bethge reconoce la devaluación progresiva del empeño de Finkenwalde y asume el que Bonhoeffer hubiera deseado otra cosa, como luego se vio en lo ético y político y también en lo teológico. La autocrítica por la que ocho años después, aún reconociendo los peligros de "Seguimiento", lo asume globalmente, debe aplicarse en los dos extremos[304].

Los escritos

Son los escritos lo que nos testimonian cuanto se estaba fraguando en Finkenwalde: un Cristianismo en verdad.

La producción de Bonhoeffer en este período, teniendo en cuenta su juventud, sus responsabilidades y lo azaroso de la situación es verdaderamente notable. Contamos con material publicado por él entonces, otros escritos propios y algunos cursos y conferencias transcritos por los oyentes, además de la correspondencia recopilada.

1). Correspondencia

En el centenar y medio de cartas continúan constando como destinatarios los allegados de la Iglesia Confesante, del Ecumenismo y de la familia: Hildebrandt, Sutz, Bell, Barth, Niemöller, Koch, Hodgson, Henriod, a los que se irán añadiendo los discípulos del Seminario, principalmente Bethge.

2). Sermones

En los cuarenta sermones conservados de estos años el tema imprescindible sobre todo en 1935 y 1936 es el de la Cruz y la salvación por la Resurrección de Jesucristo. Todos los pasajes bíblicos o las circunstancias eclesiales son enfocados desde la perspectiva de la Cruz y la Resurrección[305]. Resaltamos tres sermones que reflejan la principal preocupación de Bonhoeffer y que se centran en el tema del planteamiento y vivencia de la fe:

a). El sermón de la **Ascensión** en 1935 sobre Hechos 1, 1-11 plantea "el problema de este tiempo":

"¿Qué pasará, en qué acabará todo?"..."No abandonéis la Iglesia"..."¿Dónde es visible ahora el Reino, dónde está?" (IV 184s).

b). El sermón de **difuntos** destaca con tonos apocalípticos, la fuerza única del Evangelio de Dios a todo el mundo que permanece para siempre, desenmascara los deslumbrantes y

seductores vicios de la gran Babilonia y anima a los fieles a rechazar la bestia resistiendo con la paciencia el amor y la fe (V 568-576).

c). En la plática de la **confirmación** en Kieckow de los nietos Kleist-Retzow sobre Mc 9, 24 se plantea con cierto dramatismo la fe sometida a prueba en uno mismo y desde fuera: "Cada mañana es una lucha contra la falta de fe y el miedo". Propone asumir conscientemente, confesar cada día la fe ante Dios y ante la comunidad contra toda tentación, de forma decidida, sin miedo y con humildad: "Creo, Señor, ayuda mi falta de fe" (IV 441-447).

3). "Seguimiento"

"Seguimiento" contiene el discurso programático del proyecto de Bonhoeffer en este tiempo. Es su propuesta intelectual y activa de realización del Cristianismo.

Los antecedentes textuales se remontan a 1931[306]. Desde primeros de 1934 Bonhoeffer dice que trabaja sobre el sermón de la montaña con vistas a un libro[307]. De septiembre de 1935 hasta febrero de 1936 da las últimas clases en la Universidad de Berlín y en Finkenwalde sobre el tema del "Seguimiento" (II 508). A Barth y a Hildebrandt les consulta sobre el tema[308]. El libro salió en noviembre de 1937 retrasado por las polémicas teológicas que le entretuvieron en 1936. Se lo dedicó al encarcelado M.Niemöller: "Un libro que él mismo hubiera escrito mejor que su autor" (II 307). La concepción de "Seguimiento" está en continuidad con su período anterior, más, es su explicación. Y va a ser la explicación del período siguiente. En Tegel así entiende el mismo Bonhoeffer su trayectoria, aún reconociendo "los peligros que encerraba" [309].

Resumimos los puntos del contenido de "Seguimiento" que creemos centrales, del libro y por tanto del pensamiento de Bonhoeffer. Expresan la voluntad de vivir con sinceridad y radicalidad la fe cristiana.

El **prefacio**, de 1936, dice que en estos tiempos de renovación eclesial se precisa volver a lo que de verdad interesa, a "Jesús mismo" y a la "Sagrada Escritura", y dejarse de fórmulas y conceptos extraños, institucionales, doctrinales, "demasiado "dogmáticos". El camino que propone Jesús no es un lujo pío, tiene exigencias, pero no excéntricas. La gracia es para todos y es cara. Ha sido una gran pérdida haber falseado la gracia y haber dejado el seguimiento de Cristo[310].

Las vocaciones evangélicas son el modelo de la llamada de Jesús al cristiano actualmente: debe ser respondida sin demoras ni regateos. El seguimiento supone lanzarse hacia adelante sin programa previo[311,] derribando todos los puentes que quedan atrás y quemando los barcos[312,] desechando la tentación de engañarse a sí mismo, respondiendo con total sinceridad[313]. La fe es la obediencia evangélica: inmediata, sencilla, concreta, auténtica y paradójica[314]. La frase que define la intuición fundamental es precisa y explícita:

"Sólo el creyente es obediente, dicho al que obedece creyendo; sólo el obediente es creyente, dicho al que cree obedeciendo" (N 40).

El "seguidor", que ha de decidir por sí mismo, ha de saber que el seguimiento le llevará a la Cruz, pero que el camino no lo andará solo, pues recibe la promesa de una fraternidad visible que le acompañará en las persecuciones[315].

Sobre Mt 5 presenta Bonhoeffer lo extraordinario de la vida cristiana:

"El camino de la negación de sí, el amor total, la pureza total, la veracidad total, la renuncia total a la violencia, el amor íntegro al enemigo, el amor quien no ama a nadie y a quien nadie ama, el amor al enemigo religioso, político y personal. Todo eso es el camino que llegó a su plenitud en la Cruz de Jesucristo" (N 128).

Creemos que éste es el camino que siguió, Dios sabe hasta dónde, Bonhoeffer.

"Veracidad total", eso es lo que resalta especialmente en el pensamiento y en la vida de Dietrich Bonhoeffer. En este capítulo hay un párrafo explícitamente sobre "La veracidad" (N 110-114) en el que Bonhoeffer dice que para el cristiano no existe en absoluto ningún vínculo terreno, pues sólo está ligado a la voluntad de Dios y nada tiene que esconder ante El, pues quien sigue a Jesús vive descubierto ante el Señor y todo le es claro y luminoso:

"No hay seguimiento de Jesús sin una vida en la verdad descubierta ante Dios y ante los hombres" (N 113).

Según Bonhoeffer en Mt 6 se disuade a los discípulos de entender "lo extraordinario" como afán por instaurar el reino de Dios en la tierra: radicalismo, fanatismo, soberbia; precisamente lo ordinario, regular y oculto es signo de seguimiento auténtico: una justicia oculta, una oración oculta, un culto necesario pero oculto, y una entrega confiada[316].

La consecuencia del seguimiento extraordinario pero oculto de Jesús, le parece a Bonhoeffer indicada en Mt 7: los seguidores constituyen una comunidad separada, unida exclusivamente a Jesús, aunque sin privilegios, sin prejuicios y sin proselitismo. Por el camino, estrecho, surgirán falsos profetas. Satán, lobo disfrazado de cordero, de cristiano, sabe que los cristianos son un pueblo crédulo e intentará desorientar al pequeño grupo. Jesús advierte que se distinga entre apariencia y realidad, esto es, dicho para el presente, entre falsos cristianos y auténticos y decididos (N 157-173).

Los seguidores son apóstoles, mensajeros, colaboradores, enviados con poder a todo el pueblo de Dios, comenta Bonhoeffer sobre Mt 9-10. Jesús no podía aislarse con sus seguidores de la muchedumbre como si fuera un fundador de religión, sino que dirige la promesa de Dios a todos.

El mensaje es bien corto y claro. Los enviados no luchan fanática ni heroicamente por una idea, por una buena causa, sino que se quedan donde se quede la Palabra de Dios y se marchan de donde sea echada. Porque siempre existirá el rechazo y el odio a la Palabra que llevan los enviados de Jesús.

Será bienaventurado sólo quien aguanta y resiste fielmente hasta el final junto a Jesús y su Palabra (N 174-193).

La segunda parte de "Seguimiento" describe la comunidad actual de los seguidores de Jesús. Son falsos los planteamientos que no partan del hecho de que Jesucristo no está muerto, sino vivo hoy y presente corporalmente y con su Palabra y con su Sacramento. El Hijo de Dios venido en carne humana necesita una comunidad de seguidores que no sólo participe en su doctrina sino sobre todo en su cuerpo.

Teniendo en cuenta la necesaria distinción evidenciada en la Ascensión y retorno glorioso, el cuerpo de Cristo es su comunidad. Una comunidad por tanto visible, corpórea, que ocupa lugar y que dispone de espacio propio para la proclamación y convocación, para la organización y el desarrollo de su propia vida en medio del mundo. Porque el cristiano realiza su vida diaria y profana, toda su vida "in Christo": "Estando en el mundo ataca frontalmente al mundo; viviendo su vida dentro del mundo destaca lo

ajeno que es al mundo" (N 238). Ese fue el caso de Lutero al salir del convento al mundo: hacer visible la comunidad del encarnado en medio del mundo. Así los cristianos viven como los demás hombres, pero lo que tienen lo tienen únicamente a través de Cristo, en Cristo, por Cristo. Por eso nada les ata, son totalmente libres. La comunidad cristiana que sólo espera la vuelta del Señor es una colonia en un país extranjero que se atiene a las leyes de donde vive:

"Como un tren sellado atraviesa por un país extranjero, así va la comunidad por el mundo. Como el arca de Noé hubo de ser 'calafateada por dentro y por fuera' (Gn 6, 14), para salvarse del diluvio, así se parece la marcha de la comunidad sellada, a la travesía del arca por entre el diluvio" (N 253).

Una última imagen presenta esta obra programática de Bonhoeffer: superpuestas las figuras de Cristo Dios con la del seguidor. Al asumir Dios la imagen del hombre total y auténtico, el seguidor se convierte en "como Dios" por decisión de Dios, y por tanto, en auténtico hombre (N 275-282).

"El seguidor de Jesús es el imitador de Dios. 'Sois imitadores de Dios como hijos queridos'(Ef 5, 1)" (N 282).

El seguimiento es imitación, identificación con Dios.

4). Conferencias, cursos y artículos

"Cristo en los salmos" es una conferencia para animar la oración de la comunidad y que, como todas las alusiones de Bonhoeffer a la comprensión global del Antiguo Testamento junto con el Nuevo Testamento, refrenda la toma de postura de la Iglesia Confesante en la situación política y eclesial: "Los salmos son la oración del mismo Jesucristo en su comunidad" [317].

La Iglesia Confesante en Alemania está en el contexto de la Iglesia universal, quiere decir Bonhoeffer con el escrito **"La Iglesia Confesante y el Ecumenismo".** Si el Ecumenismo es la verdadera Iglesia oculta en la diversidad de pueblos, debe serlo consecuentemente: no con un diálogo teológico descomprometido, sino con la decisión eclesial clara, responsable y concretísima. Es necesario el "confitemur et damnamus": confesamos la Iglesia única de Cristo y condenamos el anticristo. La Iglesia Confesante como Iglesia que escucha y combate, acepta sobre sí la cuestión de ser Iglesia de Cristo o de ser anticristo[318].

"Actualización de textos del Nuevo Testamento" propone la comprensión de todo el Nuevo Testamento como único testimonio del hombre Dios Jesucristo y por tanto válido siempre, hoy también, sin que necesite justificarse ante el presente ni ser "actualizado" abaratándolo o traicionándolo; sin que dependa de la situación personal o de la circunstancia momentánea de la comunidad, sino en la situación personal y comunitaria ante Dios. Al testimonio del Nuevo Testamento corresponde el testimonio de quien lo sigue con una ética exigente en una comunidad que tiene credibilidad por el servicio a los abandonados y a los que no pueden hablar (III 303-324).

"Iglesia visible en el Nuevo Testamento" determina el espacio ocupado por la Iglesia en el mundo y su configuración externa: una nueva comunidad no constituida por fórmulas religiosas, dogmas, sino por la acción práctica de lo ordenado por el Espíritu Santo. Una realidad configurada por la predicación, confesión, doctrina apostólica, fracción del pan, oración, funciones y dones, signos y milagros, mandatos, seguimiento y comunión de bienes: el lugar de la fraternidad cristiana (III 325-334).

"Homilética" es el curso de predicación dado en Finkenwalde y en los sucesivos vicariatos, en el que describe Bonhoeffer las normas para una buena homilía y los defectos de una mala predicación. Lo más significativo para nuestro propósito es el carácter interpelante, la concepción de cada predicación como una batalla en la que se enfrenta a un Satán, con un lenguaje que huyendo tanto de la falsa subjetividad como de la falsa objetividad esté basado en la veracidad y realidad (IV 237-389).

El artículo **"Rey David"** aparecido en "Junge Kirche" en febrero de 1936 presenta a Cristo como heredero de David y a éste como tipo personal de Cristo. Bonhoeffer sigue la comparación proponiendo la edificación de la Iglesia sólo por la voluntad de Dios y denunciando la deshonra de la Iglesia en sus propios hijos. El Dios del Antiguo Testamento es el Padre de Jesucristo y el Dios de Jesucristo es el Dios del Antiguo Testamento: el Dios trinitario. El pueblo de Israel es el pueblo elegido para siempre y la Iglesia es el verdadero pueblo de Israel (IV 294-320).

Esto era un lenguaje inaguantable "¡en pleno año de 1936!" como decía Fr.Imholz en su réplica de nada dudoso título: "Das Lob Judas im Dritten Reich" [319].

Pero la polémica va a crecer con la publicación de la convivencia dada por Bonhoeffer en el primer curso de Finkenwalde, **"La reconstrucción de Jerusalén por Esdras y Nehemías"**: Nadie sino sólo Dios puede reconstruir la Iglesia destruida. Dios llamó al pueblo que se levanta en su fe no fanáticamente pero sin vacilaciones y sin ayuda del poder político, fundado sólo en la obediencia a Dios. Los enemigos, los poderes políticos, ofrecen su ayuda pero Zorobabel da un ¡no!. Basta con la ayuda de Dios. Entonces los enemigos tiran la máscara y sus disfraces de oveja y comienza la persecución: difamación política, alta traición. El rey detiene la construcción.

"Sólo volviendo a la Escritura, a la obediencia a la Palabra de Dios, sólo así, podía la nueva comunidad ver su futuro ante Dios" (IV 332).

Por si hubiera duda sobre el sentido y la intención, Bonhoeffer declara:

"Todo esto está escrito para recuerdo y advertencia a la Iglesia de Cristo hasta el día de hoy" (IV 331).

Pero es la publicación de la conferencia de Bonhoeffer **"El problema de la comunión eclesial"** lo que le pone en el centro del torbellino, en el foco de la polémica teológica. El propósito de Bonhoeffer era responder a la pregunta: "¿Quién pertenece a la Iglesia?". Bonhoeffer dice que es la respuesta que apremia y que no es posible ni el bautismo ni una regla teórica ni legalista, ni el juicio personal sobre elegidos y condenados. La respuesta sólo puede venir de la decisión autorizada y concreta de la Iglesia: de la Confesión, del Credo que proclama la Iglesia fundada en la Palabra y en el Sacramento, y por el que puede proclamar: "¡Aquí está la verdadera Iglesia de Jesucristo!" con toda humildad y agradecimiento. Los Sínodos de Barmen y Dahlem parten de la premisa irrenunciable de que la Iglesia Confesante es la única Iglesia verdadera en Alemania. Con esa conciencia está integrada en el Ecumenismo: entre la ortodoxia y el aconfesionalismo.

"Lleva el peso y la responsabilidad de ser la verdadera Iglesia de Jesucristo. Clama: ¡Aquí está la Iglesia, venid aquí!" (IV 235).

La conclusión de Bonhoeffer es que la pertenencia a la comunión es pertenencia a la salvación, que "quien se separa conscientemente de la Iglesia Confesante en Alemania se separa de la salvación" (IV 238), porque la Iglesia no puede reconocer salvación fuera de la Revelación de la salvación de Dios dada en la Iglesia visible en Jesucristo.

La frase en latín "Extra ecclesiam nulla salus" centró la polémica. Fueron involucrados con Bonhoeffer su seminario de Finkenwalde y toda la Iglesia Confesante. Helmut Golwitzer bientinterpreta las afirmaciones de Bonhoeffer y muestra los errores a que podrían inducir[320].

A las críticas, Bonhoeffer responde con "Preguntas" reafirmando que la Iglesia Confesante es una Iglesia y no un movimiento de opinión, que la Iglesia Confesante necesita fundamentar el diálogo teológico en la Sagrada Escritura, que se precisa una Confesión concreta, una negación explícita de que los Comités Eclesiales recientemente creados por el Gobierno Eclesiástico del Reich sean legítima autoridad eclesial (II 255-263).

Como este último punto concreto era el núcleo de la discordia, Bonhoeffer escribe **"¿Herejía en la Iglesia Confesante?"** a favor del rechazo a los Comités Eclesiales en los Sínodos de Barmen, Dahlem, Ausburgo y Oeynhausen. Se defiende de la acusación de "tiranía papal" diciendo que la disciplina doctrinal y eclesial están fundadas en la Escritura y que cuando se da status confessionis la estructura eclesial y el Credo van unidos (II 264-275). En el retiro dado en mayo de 1937 en Finkenwalde afirma los conceptos de estructura eclesial: orden, poder de las llaves, disciplina comunitaria, disciplina doctrinal (III 369-381).

En **"La vida interior de la Iglesia Evangélica Alemana"**, una de las conferencias organizadas por la Iglesia Confesante con ocasión de la Olimpiada, dice Bonhoeffer que la Iglesia siempre ha entonado cánticos de fe y de esperanza en medio de las pruebas que sufre. En la prueba presente la respuesta es la lucha por la Iglesia, la Iglesia Confesante. La conferencia termina así:

"Ya no podemos mirar atrás si no es a la Cruz de Cristo. Nos está vedado el futuro si no es el del día final. ¡De nuevo estamos libres para entonar cánticos y alabanzas!" (IV 385-390).

El **"Plan para confirmandos"** es un pequeño catecismo (III 335-367).

"El servidor en la casa de Dios" da más importancia a la misión y a la función que a la propia persona del servidor. Este debe dejarse de dudas sobre sí mismo y con toda firmeza en la fe, con sencillez ante Dios, servir con pura conciencia a la Palabra (IV 344-357). El tema de las cartas pastorales del Nuevo Testamento vuelve a tratarlo Bonhoeffer el verano de 1938 destacando en el apóstol la entrega a su misión de defender la comunidad de la falsa doctrina, lo mismo que su firmeza en señalar a los apóstatas y a los falsos cristianos, dispuesto a sufrir por el Evangelio (IV 358-384).

"Pastoral" es el curso, bastante amplio, que Bonhoeffer daba cada semestre desde 1935 a 1939 sobre la misión pastoral concreta. En él advierte de ciertos enfoques defectuosos y orienta a los candidatos en la acción pastoral con las familias, los indiferentes, los ilustrados, los tentados sobre todo en su fe, los enfermos y moribundos (V 363-414).

En el retiro de junio de 1938 Bonhoeffer desarrolla uno de estos puntos: "Tentación". Es una reflexión sobre las pruebas a que se sienten sometidos los cristianos en su fe, las tentaciones que brotan del interior de la persona, de la propia comunidad o del exterior poniendo como ejemplo las tentaciones de Adán, de Cristo y las de la primera comunidad cristiana. Pero la máxima tentación es la de abandonar totalmente a Dios. Bonhoeffer anima a resistir con la ayuda de Jesucristo y a prepararse para tentaciones más fuertes (115-156).

Si "Seguimiento" fue el programa de vida cristiana que Bonhoeffer iba madurando para la situación histórica que vivía, **"Vida comunitaria"** es su plasmación ideal concreta. "La casa de los hermanos" es la realización ejemplar de la Iglesia que vive bajo la Palabra y que lucha contra los enemigos de fuera y de dentro. No es un movimiento, círculo privado, utopía, asociación o collegium pietatis, sino una comunión de hermanos que comparten el trabajo diario, una parte de la santa universal Iglesia cristiana que participa por el sufrimiento y la acción, de las dificultades, de la lucha y de la promesa dada por Dios, que tiene como fruto el amor auténtico, el servicio, la verdad, la libertad.

El tiempo en común de la jornada consta de la celebración matutina, la Palabra, el canto, la oración comunitaria y la unión en la mesa. El trabajo diario va unido a la oración como la oración al trabajo. La celebración vespertina hace patente la presencia del Señor.

La parte en solitario del día es dedicada al silencio y a la meditación: el individuo ante Dios medita la Escritura y ora por los hermanos: "Feliz quien está solo sostenido por la comunidad, feliz quien vive en comunidad gracias a ser él mismo" (GL 76).

El servicio a los demás parte de considerarlos como imagen de Dios y no propia: respetar la libertad y la particularidad del otro, perdonar sus pecados, dialogar y evangelizar. La confesión de los pecados es el mensaje que descubre al pecador y le quita la máscara que lleva ante los hombres. Por último, "la comunión en la Santa Cena es la plenitud de la comunión cristiana" (GL 105).

Caracteristicas de este periodo

1). En medio de la tentación

Bonhoeffer vive con gran consciencia la situación histórica como tentación en el sentido de dificultad y probación. Así lo expresan cada vez con mayor intensidad sus escritos. Las circulares que envía a los hermanos dispersos de Finkenwalde, a partir de 1936, dan cuenta de esta aceleración del acoso a la Iglesia Confesante, a los miembros de la comunidad, a él mismo. Esta tentación es interpretada dentro de la tentación personal de fe[321].

En este sentido hace el comentario de la petición del padrenuestro: "No nos dejes caer en tentación", en junio de 1938 en Zingst, cuando las tentaciones de todo tipo amenazaban gravemente la vida eclesial y no era sino el comienzo, según prevé en "Tentación":

"El Espíritu nos enseña que no ha terminado el tiempo de las tentaciones, sino que a los suyos aún les falta la tentación más grave" (SF 156).

2). La prueba de las leyes estatales

Las tentaciones son bien concretas. Bonhoeffer interpreta las leyes estatales sobre la organización de la Iglesia como una persecución, como la más seria amenaza a su existencia. Ya vimos en la activa oposición a las leyes de 1933 y 1934. Se puede decir que Finkenwalde, como Iglesia Confesante, supone para Bonhoeffer la respuesta más efectiva: la realización de una Iglesia que rechaza efectivamente esas leyes contrarias a su esencia[322].

A la serie de leyes estatales de marzo a julio de 1935 que concernían a la organización eclesial, se añadieron las leyes de Nuremberg en septiembre y la nueva sarta de leyes para el desarrollo de la Ley de Seguridad de la Iglesia Evangélica Alemana. Bonhoeffer alertó a sus seminaristas y les exhortó a atenerse a las leyes de la propia Iglesia Confesante (II 459; EB 556).

Una situación de especial tentación fue el decreto de juramento al Führer de marzo de 1938, contra el que Bonhoeffer luchó denodadamente y que la Unión de la Antigua Prusia llegó a aprobar poco antes de que desautorizara Bormann la interpretación eclesiástica del decreto. El mal ya estaba hecho: el peso sobre las conciencias y la división consiguiente (II 308-318; EB 676-682).

3). Prohibiciones y detenciones

Las autoridades estatales nacionalsocialistas y los estamentos del Gobierno Eclesial del Reich fueron presionando aceleradamente todo gesto de oposición con prohibiciones y detenciones.

Personalmente Bonhoeffer en febrero de 1936 dejó las clases en la Universidad de Berlín, donde llevaba enseñando "Seguimiento" desde su vuelta de Inglaterra, aunque la prohibición oficial no llega hasta agosto (EB 584-587).

Heckel, que no le debía de haber perdonado su enfrentamiento en Londres, hizo lo posible por impedirle la misión de formador de candidatos al ministerio (MW V 184).

Y dentro de la Iglesia Confesante fue Bonhoeffer hostigado a raíz de sus polémicos artículos e iniciativas (I 47).

Bonhoeffer fue retenido y fichado el 1.7.1937 cuando junto con Bethge y Hildebrant había ido a casa de M.Niemöller en el instante en que la negra caravana de la Gestapo se llevaba preso al impulsor de la Iglesia Confesante (EB 654).

Pronto tuvo Bonhoeffer otro incidente con la Gestapo: fue la reunión en Dahlem el 1.1.38 donde fue arrestado e interrogado con todo un grupo de pastores de la Iglesia Confesante. La Gestapo le puso en el tren para Szczecin y fue expulsado de Berlín. Bonhoeffer hizo un escrito de protesta, buscó influencias, pero no consiguió sino permiso para visitar a su familia en la capital del Reich[323].

La Gestapo se había presentado el 28.9.1937 en Finkenwalde para clausurar el seminario cuando Bonhoeffer y Bethge estaban ya de vacaciones (EB 659). A finales de año se cuentan 27 hermanos en prisión (II 520) y de toda la Iglesia Confesante unos 807 sancionados (EB 652). Bonhoeffer mantiene al corriente de la situación a los hermanos disueltos, con cartas circulares y les anima a no ceder, a superar la prueba, a orar y a seguir unidos. Mantiene también el contacto con los familiares de los encarcelados[324].

Eberhard Bethge pone el mes de agosto de 1939 como el apogeo de la persecución con prohibiciones y encarcelamientos de miembros de la Iglesia Confesante (EB 673s).

Es Bonhoeffer quien califica esta situación claramente de persecución eclesial, no sólo de dificultad y prueba. Así comenta o predica sobre David perseguido por Saúl (IV 294), y sobre Timoteo encerrado por causa del Evangelio: "pero la Palabra sigue" (IV 373). En este contexto se han de interpretar las alusiones en "Seguimiento" a la condición de los discípulos que no serán menos que el maestro (N 66) y también el comentario de la bienaventuranza de los perseguidos: chocan con el mundo y el mundo los persigue y rechaza (N 88).

4). Dificultades internas

Las persecuciones, algunas selectivas, hacían mella en miembros de la Iglesia Confesante y creaban serios problemas de unidad y cohesión. Desde 1935 Bonhoeffer prevenía de los abandonos y deserciones que iban a sembrar el desconcierto en su seminario y en la

Iglesia Confesante. Se puede considerar la herida más dolorosa en esta lucha. Bonhoeffer llama a resistir y orar[325].

Los ejemplos bíblicos que ofrece Bonhoeffer como identificación para el creyente son: Absalón que tipifica a los hijos de la Iglesia y que son su deshonra (IV 294-320), Pedro que proclama fidelidad y luego en la dificultad niega al maestro (IV 441-447), Judas que traiciona a Jesús habiendo sido su apóstol (IV 406-413), los apóstatas de la primitiva Iglesia a los que Pablo denuncia por su nombre (II 537-539).

5). Lucha de la Iglesia dentro de la lucha por la Iglesia

La implacable tenacidad de Bonhoeffer en la lucha por la Iglesia, le llevó a apurar la clarificación de los frentes y luego a depurar los propios efectivos de lucha. Eso suponía crear un frente dentro del frente, al poco de comenzar la lucha. Todo ataque le parecía débil; toda medida, corta; todo impulso, insuficiente.

Bonhoeffer estuvo desde el principio y hasta el final con los más radicales en la lucha. Propone a Niemöller una Federación Provisional dentro de la Federación Provisional recién constituida, al felicitarle por el llamamiento a los eclesiásticos: "Estoy muy contento con su nueva orden de ataque" (II 205). El Sínodo Confesional de Ausburgo (4.6.1935) decepcionó a Bonhoeffer porque no llegó a un pronunciamiento concreto (EB 479). En el Sínodo de septiembre en Berlín-Steglitz los candidatos de Finkenwalde actúan como "grupo de presión" (EB 555). Al surgir la proposición de los Comités Eclesiásticos Bonhoeffer descarga con todos los medios en contra. El documento más enardecido es la carta a Fr.Schauer (25.1.36) a raíz de la reunión de eclesiásticos de Pomerania en Szczecin-Bredow[326] y públicamente el documento enviado al Consejo Fraterno de la Antigua Prusia-Berlín en agosto de 1938: "El juramento y las negociaciones de Essen" (II 308-315), seguido del escrito dirigido a los presidentes K.Koch y F.Müller, donde Bonhoeffer opta por atenerse íntegramente a los Sínodos precedentes de Barmen y Dahlem y rechazar las negociaciones de Essen "para la reestructuración de la Iglesia Evangélica Alemana" [327].

6). Lucha por la Iglesia desde el Ecumenismo

Bonhoeffer entendió desde el comienzo la lucha por la Iglesia en Alemania como la lucha por la Iglesia universal. En concreto, quiso que la Iglesia Confesante no sólo fuera recibida en la organización del Ecumenismo como la única representación de la Iglesia en Alemania, sino que hizo lo posible porque la Iglesia Confesante se sintiera la Iglesia.

En mayo de 1935 apenas llegado a Zingst desde Inglaterra, propone crear en la Iglesia Confesante un departamento de Ecumenismo (I 224); mantiene la relación con las comunidades de Londres a las que pide apoyo (II 202, II 521); sigue las actividades del obispo Bell (VI 391); organiza intercambios intereclesiales como el de Suecia: "un buen servicio a la Iglesia Confesante" (VI 415); porfía con los dirigentes del Ecumenismo la incompatibilidad de la Iglesia Confesante con la Iglesia del Reich "que no sirve a Cristo sino al anticristo", haciendo constar rotundamente que "la lucha es por el Cristianismo, no sólo por la Iglesia en Alemania, sino en todo el mundo" (I 233).

A pesar de que Canon L.Hodgson, secretario general de la Conferencia Mundial de "Fe y Orden" le confiesa no buscar su voluntad, sino "con toda honestidad decir la verdad en el amor" (I 239), Bonhoeffer no renuncia a que se excluya a la Iglesia del Reich del Ecumenismo y con ese propósito participa en las reuniones de Hannover/35, Chamby/36, Londres/37 y las preparatorias de Oxford/37, para las cuales el Ministerio alemán niega

los pasaportes con lo que se corta la representación alemana en el Ecumenismo[328]. Bonhoeffer había renunciado durante este tiempo a Hindsgavl/35, Chamby/35 y La Borcaderie/3, aquellas por no comparecer junto a representantes de la Iglesia del Reich y a ésta, por "sobrecarga de trabajo", según dice a Henriod ante quien ofrece en carta del 19.9.1936 la renuncia a su cargo de secretario de jóvenes en el Ecumenismo (VI 427).

De todas formas asiste a Londres/37 aunque incómodo e insatisfecho por la postura de Henriod sobre los delegados alemanes[329]. En marzo de 1937 Bonhoeffer explica que el mutismo a que había optado en Chamby/36 fue debido a una cortante respuesta de Henriod a sus preguntas sobre las delegaciones: "No insista, por favor", le había dicho Henriod, y Bonhoeffer no insistió, se calló (VI 429). C.v.Dietzes anota que en la reunión de Dahlem en abril de 1937, Henriod pidió la destitución de Bonhoeffer de su cargo de secretario de juventud del Ecumenismo. La Iglesia Confesante pierde presencia en el Ecumenismo en beneficio de la Iglesia del Reich (VI 431).

7). La causa de la lucha

El foco de energía que impulsa todo el mecanismo personal de Bonhoeffer actitudes de fondo, actividades concretas y escritos es su incondicional identificación con la Sagrada Escritura que es la referencia exclusiva para la vida de la Iglesia en las circunstancias específicas del momento histórico.

Las primeras líneas de "Seguimiento" así lo expresan (N 7). "Vuelta a la Escritura" es el grito de lucha. Implica obediencia sencilla ante la Palabra y la ley de Dios, y conlleva un cuidado de la disciplina eclesial y consecuentemente una neta distinción entre creyentes obedientes y no creyentes (IV 321-335). Eso supone una determinación de la pertenencia a la Iglesia basada en el Credo, la Confesión fundamentada en la Sagrada Escritura y no en otra cosa; evitando tanto la ortodoxia como la aconfesionalidad[330].

La carta teológica de Bonhoeffer al cuñado R. Schleicher el 8.4.1936 revela el centro sobre el que pivotan las decisiones de Bonhoeffer: "Sólo la Biblia es la respuesta a todas nuestras preguntas" (III 26). La Biblia tiene preferencia frente a la propia razón y decisión. Sobre la Biblia quiere Bonhoeffer asentar la comunidad de Finkenwalde. La Biblia orientará la vida común, la oración, la teología, la conducta (II 283-287).

La Iglesia Confesante confiesa la Biblia precisamente y no otra cosa. En la Biblia y no en otra instancia debe fundamentarse la estructura de la Iglesia, el ministerio y la misión, la disciplina eclesial y la doctrina auténtica[331].

El Evangelio de Jesucristo es la razón de toda la lucha por la claridad de la teología dentro de la Iglesia Confesante, dentro del Ecumenismo, en el tiempo actual. La fijación de Bonhoeffer en buscar un diálogo realmente teológico, no tanto teórico-práctico, tiene esa motivación. Para esa misión Bonhoeffer fue designado en la Iglesia Confesante en Pomerania miembro de la comisión teológica (VI 436).

8). Resistencia y sumisión

Vemos a Bonhoeffer en lucha sin tregua dentro del Ecumenismo, dentro de la Iglesia Evangélica Alemana, dentro de la Iglesia Confesante y dentro de la comunidad de Finkenwalde. En todos los ámbitos ataca denodadamente y en todos los campos va saliendo derrotado. En la lucha por la Iglesia, que es su única lucha, no cesa de atacar mientras va siendo irremediablemente vencido. Eso es la resistencia.

Sobre el salmo 42 Bonhoeffer invita a acudir al Dios todopoderoso, mientras se aguarda a que pase el peligro (IV 399). El tema común a muchas predicaciones de 1935 y 1936 es

éste: nada de miedo, la cabeza alta, la mirada atenta[332], conscientes de la propia debilidad como el rey David (IV 294), o como los que reconstruyen la ciudad de Dios (IV 321). Lo que se requiere, dice Bonhoeffer, es que los que forman el pueblo de Dios reducido y débil, sean decididos y fieles: nada de neutrales (II 238). "Seguimiento" expresa el ánimo de Bonhoeffer en la lucha hacia el año 1935: resistir aguantando y confiando. Beber el cáliz es la forma de que pase (N 67), renunciar a la violencia y más bien sufrirla[333], confiar en la bienaventuranza de quien resiste hasta el final junto a Jesús (N 188).

Pero la situación en 1936 planteará la pregunta: "¿Aguantaremos?" que sólo se responderá afirmativamente, dice Bonhoeffer, con la esperanza, recibida de la Sagrada Escritura, la oración y el servicio a los demás (II 495). Son frecuentes en este período las exhortaciones a la oración y a la tenacidad (IV 231), a la paciencia y la esperanza (IV 434), a la paciencia y a la alegría[334].

La garantía es la confianza de que la tentación de los discípulos será asumida por la tentación de Cristo y consiguientemente la victoria de Cristo asumirá la victoria de sus discípulos. Estos son los que han llegado a vencer las tentaciones concretas con la resistencia al demonio y con la sumisión a Dios (SF 139).

La Iglesia Confesante y Bonhoeffer con ella se había ido preparando para "sufrir si fuera necesario" como dice el documento firmado por 3000 eclesiásticos contra la condena de M.Niemöller en 1938[335].

Resistencia indomable, hasta la muerte, hasta la entrega de la propia vida antes que abandonar cobardemente[336]. El 24.10.1937 había escrito Bonhoeffer a Hildebrandt: "En estos días me viene Eclo 4, 33, que tenía olvidado hasta ahora"[337].

En el día de luto nacional, "día de memoria de los héroes" desde 1936, considerando la entrega de la vida por la patria, Bonhoeffer pregunta: "¿Cómo está nuestra disponibilidad para morir por la causa de la fe?" (IV 198). Es la contestación de Dietrich a la inquietud de su madre ante el sesgo de los acontecimientos después del decreto de Himmler. Al hermano Karl-Friedrich escribe:

"Sin sacrificio no podemos resistir la causa de la Iglesia. En la guerra vosotros arriesgasteis mucho más. ¿Porqué no teníamos que hacerlo también nosotros por la Iglesia? Porqué se nos quiere disuadir? A ninguno de nosotros nos entusiasma la cárcel. Pero si llega, espero que sea de todos modos una alegría, porque la causa se lo merece" (II 295).

Dos años antes ya le había dado prueba de su resolución al mismo Karl-Friedrich:

"Hay cosas por las que merece comprometerse incondicionalmente. Y creo que algo así es la paz, o la justicia social o propiamente Cristo" (III 25).

Muy parecidos términos empleaba con su cuñado Schleicher el 8.4.36:

"¿Cómo vivo yo en este mundo real una vida cristiana, y dónde están las instancias últimas de una vida tal que merezca ser vivida por sí misma?" (II 26).

En enero de 1939 también a su hermano mayor expresa la misma resolución de forma más dramática:

"Estoy totalmente convencido de que para la Iglesia todo depende de que resistamos incluso con gran sacrificio" ..."Y es que no sabría qué merece hoy la entrega total si no es esa causa" (II 345).

Coincide esta actitud con la definición de fe cristiana dada en la "Cristología":

"Hay fe donde uno se entrega de tal modo al hombre Dios humillado que es capaz de arriesgar su vida por él, por absurdo que parezca" (III 239).

Bonhoeffer luchaba por algo que para él merecía la entrega de la propia vida. Todo va a tener su culminación en la prisión de Tegel. La pregunta clave, la pregunta de la sinceridad máxima, será enunciada en las cartas teológicas desde la cárcel con esa convicción:

"¿Qué creemos realmente, de forma que nuestra vida dependa de ello?" (WE 415).

Ya había escrito la respuesta, también en las cartas teológicas:

"el Reino por el que merece entregar la vida" (WE 333).

Y aún más explícitamente el 21 de agosto de 1945:

"Porque ha vivido un hombre como Jesús, y sólo por eso, tenemos los hombres un sentido para vivir" (WE 426).

Bonhoeffer empeñó la vida en la causa de Jesús. Ese compromiso incondicional es el horizonte que le ha marcado su sinceridad radical consigo, con los hombres, con Dios.

9). Sinceridad total

Los hechos y escritos de este período dejan constancia explícita de una singular condición de Bonhoeffer: una actitud personal lúcida, consecuente y arriesgada, que le lleva a penetrar la profunda intención de la realidad histórica y sus consecuencias a partir del Evangelio de Jesús, y a actuar coherentemente. Eso es lo que llamamos "honestidad intelectual y compromiso radical del cristiano Bonhoeffer".

La sinceridad requiere vivencia, inteligencia y decisión, percibir el sentido de la realidad y actuar conformemente, revelación y acción. De esta facultad de discernimiento y desvelamiento hemos visto a Bonhoeffer dar muestras suficientes en este período. Presentamos algunos testimonios del mismo Bonhoeffer donde invoca explícitamente la pretensión de desvelamiento de la realidad.

En octubre de 1936 Bonhoeffer habla a Sutz de la bestia que llegará incluso a tener la imagen deformada de Lutero ante la que se postran los idólatras. Estos, como quienes adornan la tumba de los profetas, tratarán de engañar, pero al sentirse descubiertos terminarán arrojando sus máscaras (I 47). Así hicieron los que con falsedad ofrecían apoyo a Zorobabel para reconstruir la ciudad. Los lobos se quitarán la piel de oveja, el ángel de luz dejará ver a Satán y comenzará el ataque abierto (IV 321). El tentador mentiroso se presenta como seductor en nombre de Dios, tanto ante Adán, ante Cristo, como hoy ante los cristianos (SF 120, 132).

Por eso Bonhoeffer advierte a los suyos que no se dejen engañar por soluciones falsas, sean tácticas o pretendidamente totalizantes (II 537).

En "Seguimiento" Bonhoeffer invita al discernimiento de los falsos profetas que esconden su secreto y se presentan con la mentira y el engaño, con la apariencia de cristianos "porque saben que los cristianos son un pueblo crédulo" (N 167). Y es precisamente la coherencia entre sus palabras y sus obras, la honradez, el criterio que propone Jesús a sus discípulos para discernir la autenticidad de los cristianos. Para lo cual se requiere "veracidad y decisión" (N 168).

Pero no sólo es eso, con ser imprescindible. Una "honradez enérgica" requiere expresión: proclamación clara y sin ambages del mensaje, manifestación sin miedo de la verdad

entera en todos los ámbitos, y si es preciso, sacudir el polvo de los pies e ir a proclamarla a otros que quieran escuchar al enviado[338].

La imagen de la ciudad en la montaña es para Bonhoeffer el signo de identificación para La Iglesia Confesante, para su seminario, para sí mismo[339].

10). Inicio en la conspiración

Bonhoeffer tenía una perspectiva supranacional de la situación alemana gracias a sus misiones en el extranjero y sus actividades en el Ecumenismo. Y tenía sobre todo una visión desde dentro de las intenciones de la política nacionalsocialista desde 1933 gracias a las posiciones de algunos miembros de su familia significados en profesiones representativas.

El camino de enlace y alistamiento en la conspiración va a ser especialmente la conexión estrecha que siempre había mantenido con su cuñado Hans von Dohnanyi, funcionario del Ministerio de Exteriores hasta 1929, luego desde 1933 alto funcionario en el Ministerio de Justicia del Reich y desde septiembre de 1938 en Leipzig. Desde agosto de 1939 a requerimiento del jefe del Contraespionaje, W.-W. Canaris, entra en el Comando Superior del Ejército y actúa como su secretario personal. Por medio de Dohnanyi Bonhoeffer estará desde el principio en conexión con el centro de la urdimbre, y pronto dispuesto a colaborar personalmente[340]. La conspiración, que tiene dos serios intentos en marzo y septiembre de 1939, se paraliza momentáneamente con la cumbre de Munich el 30.9.1939 para continuar hasta el 20 de julio de 1944.

Reemprenderemos el tema al tratar del compromiso netamente político.

C. DURANTE LA GUERRA

1. AMERICA 1939

a. Ida y vuelta[341]

1). Un tiempo fuera

Bonhoeffer se debate en múltiples frentes dentro de la misma guerra: el Ecumenismo, la lucha por la Iglesia en Alemania, las comunidades de formación de ministros, su función como predicador y escritor. En todos está siendo aislado y derrotado.

En otoño de 1938 surge el problema concreto del alistamiento militar, que le urgirá efectivamente cuando sea citado para incorporarse[342]. Consigue una demora en última instancia a primeros de mayo cuando dispone de una invitación formal para trasladarse a América[343].

Bonhoeffer comenzó a mover sus influencias en el extranjero para eludir el reclutamiento.

Escribe a Sutz el 18.9.1938 y entre bromas y veras le dice que es una pena que no le llevara con él a Zurich y que no hubiera estado mal haberle conseguido un año de sustitución para Brunner (I 48); escribe también a P.Lehmann (Elmhurst College-Illinois) diciendo que le vendría bien una invitación para un semestre (II 347; II 361); a Hodgson ("Fe y Orden") se ofrece como secretario por uno o dos años (I 282); a Bell, con quien se ve durante las cinco semanas que pasó en Londres en marzo de 1939, le insta a que le propicie contactos con Visser't Hooft y le declara que piensa dejar Alemania por un tiempo aduciendo la imposibilidad para su conciencia cristiana de coger las armas, no como escapada, sino "para servir donde realmente el servicio haga falta" [344].

En abril escribe a sus padres desde Inglaterra, la plataforma que tantos alemanes emplearon para saltar a América, y les dice que piensa estar con R.Niebuhr en junio (II 348). Fue al fin esta intervención personal de Reinhold, quien media ante Henry Smith Leiper, en Nueva York, lo que propició la ansiada invitación para poder salir de Alemania. Vuela desde Berlín-Tempelhof a Schiphol-Amsterdam el 2.6.1939 para Londres hasta Nueva York, donde el mismo Leiper le sale a recibir el 12.6.39[345].

A los doce días de estar en América la Palabra de Dios le interpela con la cita de Is 28, 16 que reza según la traducción de Lutero: "El que cree no huye". Bien puede ser que consultara el versículo precedente: "Decís: hemos hecho un pacto con la muerte, un tratado con el reino de los muertos. Cuando pase la crecida devastadora no nos alcanzará porque huimos con la mentira, nos resguardamos en el engaño".

2). En vilo

No pudo ser sino la Palabra de Dios lo que le dio el impulso para volver de inmediato, a pesar de los desvelos y diligencias de los amigos cristianos de América y del ejemplo de tantos compatriotas.

Bonhoeffer interpreta como gracia de Dios, dejarse interpelar por la cita de Pablo a Timoteo: "Ven antes del invierno" 2.Tim 4. Anota en su diario el 26.6.39:

"Nos pasa como a los soldados que van de permiso y a pesar de todo lo que esperaban, retornan de nuevo al frente. No podemos evadirnos. No es que nos consideremos necesarios, utilizados (¿por Dios?), sino simplemente porque nuestra vida está allí y arruinamos, aniquilamos nuestra vida si no estamos ahí de nuevo. No es cuestión de piedad, sino de vitalismo. Pero Dios actúa también por esos impulsos vitales y no sólo piadosos" (I 309).

Al día de llegar había dejado constancia en el diario personal de la sorpresa de sus anfitriones por su determinación de regresar como máximo dentro de un año:

"Pero yo tengo claro que tengo que volver"... "Por lealtad a la Iglesia Confesante no debo de aceptar puesto alguno que pudiera hacer imposible mi retorno a Alemania" escribe a Leiper[346].

Ahora sí que está dispuesto a coger "el primer barco" de vuelta, como le había instado Barth en 1933 (I 298). La añoranza y la impaciencia le consumen[347].

Las referencias "tío Rudi", clave entre la familia Bonhoeffer para aludir a los preparativos de guerra, eran cada vez más acuciantes. Bonhoeffer renuncia a los cursos y conferencias que habían dispuesto y comprometido para él en la Iglesia de América[348].

"Tengo que volver a las "trincheras" (de la lucha eclesial, quiero decir)" escribe a P. Lehmann el 28 de junio cuando todavía pensaba quedar hasta agosto (II 356). A los dos días le comunica la resolución de irse en las próximas semanas (II 357). El mismo 30 de junio había hablado con su hermano mayor procedente de Chicago y había hecho "la gran decisión": "En caso de guerra no quiero permanecer aquí" [349].

Por una sencilla razón:

"Tengo que estar junto a mis hermanos" (II 358).

Las vacilaciones se habían despejado. Si éstas el mismo Bonhoeffer las interpretaba como posible "falta de honestidad interior" (I 303), la resuelta, eficaz y arriesgada decisión se entiende como un acto de honestidad total.

Un testimonio definitivo de las motivaciones profundas de Bonhoeffer en este trance nos llega por mediación de R.Niebuhr. Bonhoeffer le escribió en junio de 1939:

"Durante este período difícil de nuestra historia nacional tengo que vivir con el pueblo cristiano de Alemania. Si no comparto las pruebas de este tiempo con mi pueblo no tendré derecho a participar en la reconstrucción de la vida cristiana en Alemania después de la guerra" [350].

b. Resultados de la estancia

1). Experiencias

Amigos de la Iglesia Confesante y del Ecumenismo habían propuesto a Bonhoeffer la ida al extranjero para ponerlo a salvo. El mismo se había prometido sólo un año, que ya allí redujo a tres meses y luego se quedó en un mes escaso.

Fue, con todo, una estancia sumamente fecunda a pesar de la intranquilidad y del nerviosismo. Tuvo ocasión de dialogar con muchos de los profesores del Union Theological Seminary de Nueva York, donde había estado en 1931, compartió algunas actividades en asociaciones cristianas, celebraciones en distintas iglesias y algunos ratos de asueto. A pesar de los solícitos anfitriones Bonhoeffer cuando se vea libre dirá, como en cada período que pasa fuera de su patria: "Estoy feliz de haber estado allí, y contento de volver a casa" (I 315).

Pero cuando se trata de evaluar los resultados Bonhoeffer afirma:

"En este mes quizá he aprendido más que en todo un año hace nueve años; me he dado cuenta de algo muy importante para todas mis futuras decisiones personales. Seguramente este viaje repercutirá mucho en mí" (I 315).

2). Escritos sobre América 1939

Disponemos de una quincena de cartas de este período, del diario que llevó durante su estancia (I 291-315), y del informe que redactó una vez en Berlín: "Protestantismo sin Reforma" (I 323-354), del que presentamos las ideas fundamentales que hacen al mismo tiempo a nuestro tema.

La unidad de la Iglesia y las Denominaciones. Bonhoeffer cree haber constatado aversión al concepto de Iglesia y ve la Denominación como "una asociación libre de cristianos que coinciden en unas determinadas experiencias no sólo cristianas, sino también históricas, políticas y sociales" (I 326). Sólo se da sometimiento a Dios, hay un amplio concepto de tolerancia como libertad individual, con independencia del Estado y al mismo tiempo con el propósito de establecer el Reino de Dios en la tierra.

"Las Denominaciones no son Iglesia confesional", no se da lucha por la verdad, la doctrina, la predicación , el Credo. La cuestión de la verdad no tiene relevancia. Pero ello no produce mayor unidad, sino al contrario, mayor división.

En primer lugar las Denominaciones preguntan a la Iglesia de Alemania por el pluralismo: ¿Sólo la Iglesia de un Credo concreto es la verdadera Iglesia y las demás serán falsas? Se les hace difícil comprender la lucha por una Iglesia Confesional. En segundo lugar, la Iglesia de Jesucristo en Alemania pregunta a las Denominaciones por la unidad. Aquellas reprochan la sobrevaloración del dogma, de la teología y del pensamiento, y ésta mantiene que no se trata de la razón sino de la verdad de la Palabra de Dios, de la unidad de fe, de Credo como presupuesto de un mismo pensar y un mismo obrar.

América ha sido refugio de los cristianos, asilo desde el s. XVII de las víctimas que escaparon voluntaria o forzadamente de la intolerancia religiosa. Cristianos realmente "protestantes" que prefirieron huir para vivir en libertad su fe sin tener que luchar por ella, pero cuya huida en definitiva era una lucha por mantener su fe. Por eso la tolerancia es en América el concepto básico cristiano.

América se entiende como país de la libertad en cuanto derecho del individuo a pensar, hablar y obrar independientemente, en cuanto posibilidad que tiene la Iglesia de actuar en el mundo sin impedimento.

En este punto Bonhoeffer hace una interpelación: la libertad no es una posibilidad, sino la efectiva proclamación del Evangelio y que la libertad institucional puede encadenar la libertad de la evangelización.

En América se da una separación básica entre la Iglesia y el Estado en virtud de la cual el Estado es arreligioso pero como límite impuesto por la Iglesia y por la cual el Reino de Dios es la base de la democracia y del poder. Por eso la Iglesia habla de todo no con intención secular sólo, sino con el fin de establecer el Reino visible de Dios.

Un apartado del estudio muestra las comunidades de negros y el "Black Christ" como un mal signo, resultado de la consideración de los negros como cristianos de segunda después de haberles permitido el bautismo una vez superada la justificación de la esclavitud con el paganismo de los deportados africanos. "El problema de los negros es una de las tareas decisivas en el futuro para las iglesias blancas" (I 349).

En un último párrafo Bonhoeffer se refiere a la situación de la teología en América: no sirve para definir las Denominaciones y se basa en una fe optimista en el progreso. Sin embargo cree ver un cambio desde 1933: del secularismo (modernismo, humanismo, naturalismo, social gospel) al dogma y la Revelación. Se ha dado paso a la teología alemana e inglesa[351].

Hay unas notas en borrador en las que apunta la distinción entre la corriente teológica americana ("Iglesia inmersa en el mundo", "Iglesia como provincia religiosa") y los problemas actuales de la teología continental, más dogmáticos (I 302).

La conclusión, que va en el título del informe, es que Dios no ha concedido al Cristianismo americano una Reforma por la Palabra de Dios, una comprensión de lo que es la crítica desde la Palabra de Dios[352].

2. LOS AÑOS DE LA CONSPIRACION[353]

La trayectoria vital e intelectual de Bonhoeffer le llevó a tomar la decisión de volver a Alemania cuando sabía que estaba dada la orden de invadir Polonia, que la guerra iba a comenzar. Decisión arriesgada, él dirá que no tenía otro remedio, y de imprevisibles consecuencias para su vida, por ser calificado oponente del nacionalsocialismo.

a. Situacion personal y eclesial concreta

1). Encomiendas de la Iglesia Confesante

El ministerio, la teología, la predicación eran los objetivos básicos de Bonhoeffer también en este período, aunque difícilmente los iba a cumplir. En septiembre de 1939 había solicitado ser capellán castrense pero le es denegado en febrero por no estar alistado como soldado (II 373). A los dos días de concluido el semestre de invierno (17.3.1940) la Gestapo se presenta para cerrar la sede del vicariato en Sigurdshof (II 564). Cuatro meses

después la Gestapo disuelve la convivencia de pastores en Blöstau y ficha e interroga a los presentes.

W.Staemmler, presidente del Consejo Fraterno de la Unión de la Antigua Prusia, en noviembre de 1940, confirma oficialmente a Bonhoeffer como director de las casas de formación de la Iglesia Confesante y dedicado a la investigación, si bien no pudo satisfacer el deseo manifestado por Bonhoeffer de asignarle una parroquia[354].

Reemprende su colaboración en la formación de pastores de la Iglesia Confesante retomando su misión en los vicariatos de la que estaba satisfecho. "Una de las labores más hermosas en la Iglesia Confesante", le había dicho a su sustituto al irse a América (II 551). Fue designado Bonhoeffer para participar en el Sínodo Confesional de Hamburgo pero la pulmonía de noviembre de 1941 se lo impidió. Para el Sínodo Confesional de Magdeburgo el 15.3.1943, presentó un estudio sobre el "primus usus legis" que llevaba preparando desde agosto pasado (E 323-340).

2). Las prohibiciones

Desde septiembre de 1940 a Bonhoeffer y a otros eclesiásticos más, acusados de "actividad subversiva del pueblo", se les impide hablar públicamente y escribir, imponiéndoles la comparecencia periódica ante las autoridades. Bonhoeffer elevó con esta ocasión un escrito a la Oficina Superior de Seguridad del Reich en el que hace relación de la aportación de su familia a la patria y protesta su inocencia de pastor, investigador y apolítico. No recibió contestación (II 363-366). A Jensen, hermano de comunidad, le dice que su conciencia está tranquila pues lo único que hace es anunciar el Evangelio de Jesucristo[355].

El acoso a primeros de marzo de 1941 es tan presionante que dice: "ya poco nos queda del ministerio" (VI 537). Y sin embargo en agosto hace profesión a Bethge de su vocación:

"Los hombres tienen necesidad de pastor y nosotros tenemos que ser por Cristo y como El pastores de los hombres" (II 413).

Con todo, aunque no deja de ejercer como eclesiástico, su dedicación consistirá en ponerse por entero al servicio de la conspiración.

3). Crisis personal

La difícil situación hace que su concentración interior disminuya. La carta revelación que escribe a Bethge en el tren camino de Munich en junio de 1942 expresa una gran preocupación por las consecuencias eclesiales y espirituales de su actividad en el ámbito civil: lleva días sin abrir la Biblia y no quiere estropear una experiencia auténtica violentándose a sí mismo, pero echa de menos la oración y las celebraciones sobre todo por su sentido comunitario[356]. Él mismo se aplica las recomendaciones que daba desde el comienzo de la guerra a los seminaristas en el frente: que sin dejar la oración y la meditación obren con libertad de espíritu dadas las circunstancias en que se desenvuelven[357].

4). Las amistades más próximas

Los contactos con los padres y hermanos son frecuentes pues Bonhoeffer no tiene residencia estable y recala habitualmente en Berlín, vive y trabaja en la casa paterna de la calle Marienburg Allee 43. Pasa temporadas de descanso con la familia y amistades y aprovecha algo para escribir[358].

La relación con su cuñado Hans von Dohnanyi llegará a la confidencia más comprometida de la conspiración. El cuñado G.Leibholz, de quien se había despedido en la frontera suiza el 9.9.1938 es solicitado por Bonhoeffer como interlocutor sobre la "teología natural" y el futuro de Alemania y de la Iglesia. E.Bethge es ahora el alma gemela de Bonhoeffer. Comparten las vicisitudes políticas y eclesiásticas, las vivencias internas y las experiencias espirituales.

El obispo de Chichester George A.K.Bell personifica para Bonhoeffer la solidaridad cristiana universal (VI 528), y el apoyo de la causa (VI 538).

5). La vida en la Iglesia durante la guerra

La guerra reaviva la pregunta de Bonhoeffer sobre la Revelación en la historia. Bonhoeffer preguntaba: "¿Calla Dios?" y se respondía a sí mismo: no, Dios habla en los acontecimientos. El problema de la teodicea le preocupaba ahora premiosamente. Sobre ello dialoga epistolarmente con su cuñado Leibholz. Bonhoeffer propone no relativizar la Revelación y tampoco la historia: todo en Cristo (III 33-36). Es éste también el tema de la primera circular de Bonhoeffer en la guerra[359].

En el Adviento-Navidad de 1940 la reflexión sobre el tema se acrecienta con la provocación de los hechos. Dice Bonhoeffer: la guerra hace ver claramente lo que es nuestra existencia en el mundo; la falsa Navidad es verla como una isla de felicidad, pero el velo engañoso se cae y queda la vida real: Dios viene a este mundo perdido. Bonhoeffer invita a ser como los pastores creyentes en la noche: "La noche del mundo nos resulta tan oscura como sólo entonces pudo serlo" (II 572).

La vida de las comunidades de la oposición eclesial se hizo más que difícil y Bonhoeffer anima a sus miembros para que no se desespere del futuro de la Iglesia (II 586). Muchos habían sido encarcelados, otros enviados a campos de concentración y la mayoría reclutados, de los que muchos iban cayendo. Bonhoeffer escribe cartas circulares para mantener el espíritu de los enrolados y de sus familias. Es especialmente conmovedora la carta de verdadera "condolencia" por la muerte de G.Vibrans: "como si fuera mi hermano carnal", dice Bonhoeffer de su discípulo, en quien elogia las virtudes por las que él mismo lucha: rectitud, franqueza, apertura, claridad, simplicidad y madurez[360].

Un problema especialmente grave, que amenazaba con destruir la labor de diez años de lucha eclesial en el campo de la formación de ministros en la Iglesia Confesante, fue la exigencia por parte de los Consistorios, de la "legalización" de los jóvenes hermanos militarizados y que estaban acogidos al Consejo Fraterno (II 594). También en este punto Bonhoeffer se muestra irreductible, si bien comprende las decisiones de los demás ante la falta de salida. El propone no acatar nunca una falsa autoridad de la Iglesia y mantener siempre las convicciones.

En esta situación son muchas las alusiones a la gran preocupación de Bonhoeffer por el futuro de la Iglesia, porque se mantenga lo esencial de la Iglesia: la fe y la esperanza en circunstancias tan difíciles[361].

b. Actividad teologica

1). "Etica"

Bonhoeffer se había tomado como "obra de su vida" escribir una "Etica" y a ese empeño se dedicaba desde 1939. Bajo este título E.Bethge ha reunido una serie de escritos fragmentarios de Bonhoeffer redactados con esa idea durante el período 1939-43.

Es una propuesta de construcción de la sociedad a partir de la auténtica fe en Jesucristo. Presentamos el compendio de los diversos párrafos, resaltando cómo la sinceridad es el tema guía.

a). "Amor de Dios y desintegración del mundo"

El mundo de los conflictos es el mundo que quiere saber del bien y del mal, el mundo de la ética y no el de la ética cristiana. El hombre se constituye en antidiós y queda dividido con Dios, con los hombres y consigo mismo, el hombre se encuentra desnudo y se oculta por necesidad ante los hombres y ante Dios; necesita una máscara para cubrir su vergüenza que sólo será superada con un acto de reconocimiento de su pecado. La conciencia es el signo de la ruptura consigo mismo convertido en propio juez, al separarlo todo en permitido y prohibido.

El mundo de la unidad recobrada del Nuevo Testamento basado en la certeza, la claridad y la lógica, sustituye a un comportamiento problemático y torturado representado por el fariseo fingido e hipócrita, el hombre del conflicto. Pero Jesús no se deja prender por esa situación y ni siquiera entra a responder, porque vive sencilla y abiertamente en la voluntad de Dios. Así el cristiano que sólo sabe a Cristo no precisa reflexión, es el hombre simple, de una pieza, frente al "anér dípsychos". Pero la voluntad de Dios se ha de experimentar en la vida diaria concreta: "cómo permanezco con Dios y con Jesucristo yo hoy aquí y en esta situación", sin atormentarse, sino con una libertad confiada. El que escucha la ley, la palabra, si no la cumple se engaña a sí mismo y si la cumple lo ha de hacer en Jesucristo, a quien corresponde juzgar si se escucha y se obra con autenticidad o si es apariencia. De un corazón sincero, sin que sea fariseísmo consciente que cubre con palabras piadosas su maldad, puede surgir una confesión de Cristo incluso entre sufrimiento y persecución, que es altanera y reprobada por El: falsa autenticidad de fe en Cristo. En Jesucristo se da la auténtica unidad del hombre entero que ama a Dios y a los hombres con sus pensamientos y sus obras[362].

Como vemos, en este trabajo la valoración positiva o negativa de un concepto o de una actitud está definida por su consideración respecto a la sinceridad[363].

"La Iglesia en el mundo"

> Lo más preciado del Cristianismo es Jesucristo mismo. El es el centro y fuerza de la Biblia, la Iglesia y la teología, pero también de la humanidad, de la razón, del derecho, de la cultura.

Cristo exige la totalidad y exclusividad. Hasta que uno no se convierte en justo que lucha y sufre por el derecho, la verdad y la humanidad, no puede reconocer y encontrar a Cristo. En estos tiempos desquiciados, el Evangelio se evidencia no tanto en el publicano y la pecadora como en el hombre recto y veraz. Desde el s. XIX se ha llegado a justificar el mal y el pecado y a despreciar el bien[364].

"La ética como estructura"

Hoy no sirven los sistemas. Sólo poniéndose sin más ante la verdad de Dios con una mirada sencilla e inteligente se puede reconocer la realidad ética. La realidad hoy está ocultada y de nada sirve la razón, el fanatismo, la conciencia, el deber, la libertad o la virtud privada, que sólo farisaica o quijotescamente pueden mantenerse. No se puede resistir si no se cambian las armas oxidadas por otras relucientes, si no se compagina la sencillez y la inteligencia. Esta ve lo profundo de la realidad en Dios tal como se ha mostrado en Cristo: "Ecce homo!"

Despreciar o divinizar a los hombres es no comprender que el hombre real vive ante Dios.

La figura del ajusticiado en la Cruz, a este mundo que todo lo mide por el deslumbrante éxito, le resulta extraña o a lo sumo digna de compasión. Y sin embargo la auténtica figura del hombre es Cristo en la Cruz, ajusticiado, que es también el vencedor de la muerte y portador de un hombre nuevo, de un mundo nuevo. La única forma de estructurar el hombre es reestructurarlo según la forma del Dios hecho hombre, crucificado y resucitado.

No se trata de decir lo que siempre es bueno, sino cómo Cristo toma forma hoy y aquí entre nosotros en concreto. La Iglesia es el lugar donde se proclama y donde toma forma Jesucristo de hecho[365].

"Herencia y decadencia"

Sólo en el ámbito del Cristianismo-Occidente se puede hablar de herencia histórica. Jesucristo ha hecho de Occidente una unidad histórica y esa es la herencia recibida desde los tiempos antiguos. De una parte, a través de la línea judeo-cristiana, por eso expulsar a los judíos de Europa tiene que traer consigo la expulsión de Cristo, y de otra parte, a través de la antigüedad grecorromana. El pasado como pueblo precristiano no cabe como herencia histórica sino como naturaleza, como especie o como raza si se quiere.

"El concepto de herencia histórica sólo es posible donde el pensamiento de modo consciente o inconsciente queda definido por la entrada de Dios en la historia en un determinado tiempo y lugar, o sea, al hacerse Dios hombre en Jesucristo" (E 94).

La Reforma quebró la unidad de la fe de la Cristiandad y en contra de lo que quería Lutero. Pero es que la unidad tenía que basarse no en una imposición política sino en la Palabra y en el Sacramento, cosa que no se cumplía en el Papa. El corpus christianum lo conforman el ámbito de la Palabra de Cristo, que es la Iglesia, y el ámbito de la espada que es el mundo. Sobre ambos rige Cristo. Pronto surge el proceso de secularización que hoy va tocando a su fin. La doctrina luterana (el hombre sacro y profano sólo ante la gracia de la Palabra de Dios) malentendida llevó a la liberación de la naturaleza del hombre como conciencia, economía, razón, cultura, ciencia, propiciada por la desdivinización del mundo efectuada por la interpretación reformada de la Biblia. Pero todo ello llevó a la mecanización y racionalización del mundo no contraria al Cristianismo pero que hizo disminuir la fe en Dios. En el ámbito católico el proceso, que toma visos anticristianos y antieclesiales, lleva a la liberación del hombre como razón, clase, pueblo: el culto a la razón, la divinización de la naturaleza, la fe en el progreso, la rebelión de la burguesía y las masas, el nacionalismo, el anticlericalismo, los derechos del hombre y el terror dictatorial: todo brota caótico en la historia de Occidente. Lo nuevo, entre terrible y prometedor se impone se quiera o no. La razón liberada se agiganta portando veracidad y claridad:

"Honestidad intelectual en todo, también en las cosas de la fe fue el máximo bien de la razón liberada y pertenece desde entonces a las indeclinables exigencia éticas del hombre occidental" ..."La obligación de usar honrada y limpiamente la razón permanece, aunque la honestidad intelectual no sea la última respuesta a las cosas y la claridad del entendimiento sea frecuentemente a costa de la profundidad de la realidad" (E 103).

Pero la fuerza inconmensurable de la razón liberada no se aplicó tanto a las cuestiones de la fe y de la vida cuanto al descubrimiento de la secreta correspondencia entre la razón y la naturaleza, que, utilizada como principio heurístico e hipótesis de trabajo, llevó a la

eclosión de la técnica que deja de ser artesanía al servicio de las necesidades perentorias del hombre, de la religión y del rey, y se convierte en violenta dominadora de la naturaleza. La técnica, crecida en el suelo del Occidente cristiano, reformado, por una credulidad ingenua y presuntuosa se toma como una empresa antidivina. La razón liberada impulsó el descubrimiento de los derechos del hombre: libertad, igualdad, fraternidad, liberación de la opresión económico-social, mayoría de edad frente a las tutorías del Estado y de la Iglesia, frente a la nobleza de sangre. La burguesía y detrás de ésta, la masa amenazante, instaura la ley de la miseria contra la ley de la sangre y de la razón. La revolución fue también el origen del nacionalismo actual. La nueva unidad de Occidente, la herencia de la revolución, fue el mundo del hombre: la técnica, la masa, el pueblo, conceptos unidos para lograr la liberación y que luego se destruyen entre sí: la técnica esclaviza al hombre, la masa inventa la guillotina y el nacionalismo suscita el internacionalismo y la guerra. La libertad del hombre ha llevado a su autodestrucción, al nihilismo y a un ateísmo no intelectual sino más bien religioso y enemistado con Dios: la impiedad de Occidente, que tiene al hombre nuevo como Dios.

"El gran descubrimiento de Lutero de la libertad del hombre cristiano y el error católico de la esencial bondad humana, concluyeron en la deificación del hombre" (E 109).

La herencia de una auténtica fe en Dios y de una Iglesia auténtica la propicia más, aunque en sentido negativo, una impiedad prometedora que habla de modo antirreligioso y antieclesial; mucho más que una impiedad sin remedio revestida de religiosidad y Cristianismo.

"Las salidas de la Iglesia son igualmente ambivalentes, aparte la cuestión de la posibilidad, y en determinadas circunstancias, la necesidad de la salida de la Iglesia, precisamente por una auténtica fe en Dios" (E 110).

Por otra parte, "la democracia americana basada en el Reino de Dios y en la limitación de todo poder temporal por la soberanía de Dios" (E 111), ha llevado a las iglesias a sucumbir en el mundo, aunque la impiedad permanezca oculta. Occidente está ante la diosa nada, al perder la herencia de la unidad creada en la figura de Jesucristo. La nada se ha convertido en el Dios ante el que se sacrifican todos los valores. Como ello lleva inherente la pérdida del sentido de misión futura, la vida queda a merced del azar o del instante: lo que no es heroico ni maquiavélico es puro fariseísmo, la falta de confianza en la verdad sustituye a ésta por la propaganda sofista. Sólo queda el miedo ante la nada. Dos caminos hay para eludir el salto definitivo al abismo: el del milagro y el del poder, el de un nuevo despertar de la fe en Dios, en la Iglesia, y el de una estructura potentemente armada que detenga la marcha hacia el precipicio. Occidente es enemigo de lo cristiano y se apresta a rechazar la herencia histórica. Las iglesias cristianas como portadoras y custodias de esa herencia de la Edad Media y de la Reforma son testigos del milagro de Dios, Jesucristo como Señor vivo y resucitado ante un mundo que primero lo conoció y luego lo ha abandonado. Todos los elementos estructurales buscan acercarse a la Iglesia y retornar a su origen. No bastará conservar el pasado, habrá que trabajar en colaboración y la debida distinción para transmitir la herencia al futuro[366].

"Culpa, justificación, renovación"

Perder a Jesucristo significa para el hombre perder su esencia. La conversión sólo es posible a través del reconocimiento de la culpa en Cristo, de la culpa del individuo y de la culpa de la Iglesia. Esta, de rodillas ante Cristo entona el mea culpa, mea maxima culpa:

"Yo reconozco mi culpa" en mi silencio cobarde cuando hubiera tenido que hablar, en mi fariseísmo e insinceridad frente a la violencia, en mi inmisericordia negando a mis hermanos más pobres, en mi infidelidad y en mi separación de Cristo.

"La Iglesia confiesa" no haber hablado clara y abiertamente del único Dios revelado para siempre en Jesucristo, haber abusado del nombre de Jesucristo permitiendo que con El se amparara la violencia y la injusticia, de haber perdido el servicio a Dios permitiendo la explotación del trabajo, haber permitido con la destrucción de la autoridad paterna el endiosamiento de la juventud, haber contemplado la violencia, la opresión, el odio y el asesinato sin decir una palabra, no haber encontrado una palabra orientadora sobre las relaciones sexuales, haber silenciado la explotación de los pobres, haber consentido la difamación, haber buscado la propia seguridad dando pábulo a las pasiones de los hombres. La Iglesia reconoce su culpa en los diez mandamientos y reconoce haberse separado de Cristo, no haber dado testimonio de la verdad de modo que en esta verdad se reconociera el origen de toda búsqueda de la verdad y de toda ciencia.

No valen disculpas. Si no se da esta libre confesión de culpas, la Iglesia deja de ser Iglesia de Cristo. La justificación y renovación de Occidente sólo se dará con la reimplantación del derecho, el orden, la paz, no ignorando el pasado, dando lugar a la Iglesia para que sea el origen de la renovación entre los pueblos[367].

"Lo último y lo penúltimo" [368]

La palabra definitiva es justificación, el hecho de la justificación de un pecador es la realidad última que juzga todo lo precedente, le da consistencia, lo asume o lo invalida. La gracia perdería valor, no sería ningún don, si no fuera palabra lo último. Pero lo precedente, aún no consciente, y siempre referido a lo definitivo tiene su derecho en la vida cristiana; negarlo es un piadoso autoengaño y tomarlo en serio no es pecado alguno. La vida cristiana no es ni radicalismo ni componenda. La vida cristiana significa ser hombre en virtud de la Encarnación, recibir juicio y gracia en virtud de la Cruz, vivir una nueva vida en virtud de la Resurrección. Una cosa no se da sin la otra. Lo precedente predispone para lo definitivo aunque no lo traiga necesariamente. Relegar lo último es una amenaza para lo que le antecede y quedarse en lo que antecede es perder lo último[369].

"Lo natural"

Los natural es la parte de la vida que Dios ha mantenido del mundo caído y que se acomoda a la justificación, redención y renovación a través de Cristo. Desde Cristo la vida es finalidad en sí misma como creada, y es medio para un fin en cuanto participación del Reino de Dios. Desde lo natural los derechos son expresión de la vida como fin en sí misma y las obligaciones son expresión de la vida como medio para el fin. Los derechos: el suum cuique reconoce la prioridad de los derechos naturales ante los positivos; aquellos se complementan unos con otros. El socialeudemonismus que subyuga los derechos del individuo termina por anular los derechos de la colectividad. La base de todos los derechos es la conservación de la vida corporal, contra los cuales está el matar arbitrariamente a un inocente[370]. La vida es independiente de la utilidad social. La racionalización y biologización de la vida humana destruye todo derecho a la vida y hasta a la sociedad.

El suicidio: se trata de un pecado contra la fe, no ético; es autojustificación. Junto al derecho a la vida está la libertad de darla como sacrificio por los demás de una manera consciente. Ante esos casos concretos de prisión, delación, enfermedad, violación etc., se

ha de suspender el juicio aún teniendo en cuenta que el hombre puede abusar de esa libertad pretendiendo escapar de su responsabilidad y para el creyente es un verdadero peligro, una tentación ver el sinsentido y la imperfección de la propia vida.

La procreación: el matrimonio es un derecho totalmente independiente de obligaciones sociales económicas o religiosas basado en una decisión libre entre dos individuos reconocido y también regulado por el Estado y la Iglesia. El matrimonio lleva implícito el derecho de la vida en gestación y del que no disponen los esposos. Matar el fruto en el cuerpo materno con cualquier pretexto es lesionar el derecho dado por Dios a la vida en germen y no es otra cosa más que asesinato.

La regulación concreta de la natalidad se ha de dejar a la libertad de la conciencia responsable ante Dios. El rigorismo puede llevar al fariseísmo o a abandonar a Dios. La esterilización impuesta estatalmente es un grave ataque al derecho de la persona. Puede darse una renuncia a esos derechos naturales por la fe en el reino de los cielos.

La libertad de la vida corporal: violación, explotación, tortura, esclavitud de cualquier tipo, son un ataque al derecho del hombre[371].

"Cristo, la realidad y el bien"

"El origen de la ética cristiana no es la realidad del propio yo ni la realidad del mundo, ni la realidad de las normas y valores, sino la realidad de Dios en su Revelación en Jesucristo" (E 202).

"En Jesucristo la realidad de Dios ha entrado en la realidad de este mundo" (E 207) ..."No hay más que una realidad. El mundo no está repartido entre Cristo y el demonio, sino que totalmente es mundo de Cristo, lo acepte o no, lo sepa o no" (E 217).

Esa relación con Cristo se concreta en determinados mandatos de Dios en el mundo, de los que la Escritura enumera cuatro: el trabajo, el matrimonio, la autoridad y la Iglesia[372].

"La historia y el bien". Preguntamos por lo que es bueno como criaturas que somos y no creadores, esto es, no por lo que es bueno en sí sino por lo que es bueno teniendo en cuenta la vida tal como se da.

"A la vida como respuesta a la vida de Jesucristo (como un sí o un no sobre nuestra vida) la llamamos "responsabilidad" (E 236).

"La responsabilidad para con Jesucristo ante los hombres es la responsabilidad para con los hombres ante Cristo y sólo entonces es la responsabilidad de mí mismo ante Dios y ante los hombres" (E 237).

La vida responsable está estructurada sobre la vinculación a Dios y a los hombres tanto representándoles como acomodándose a la realidad, y sobre la libertad como experiencia propia de la vida y como atrevimiento en la decisión concreta (E 236). Una acción se acomoda a la realidad cuando se acomoda a Cristo que deja al mundo ser mundo: ni secularismo pseudoluterano ni radicalismo fanático. El caso límite requiere la responsabilidad y el atrevimiento de obrar libremente sin someterse a ley alguna si no es una ultima ratio que está más allá de las leyes de la ratio, reconociendo abiertamente que se lesiona la ley y que por tanto la ley tiene su vigencia. No se puede decidir, y la cuestión queda al juicio de Dios, si lo definitivo en las acciones históricas es la ley eterna, o la libre responsabilidad frente a toda ley, pero ante Dios (E 255).

La responsabilidad lleva consigo la disposición para aceptar la culpa. Contra la conciencia propia, que preserva la unidad consigo mismo nunca se puede obrar, pero no

se ha de hablar de conciencia autónoma ni heterónoma, sino conciencia en Jesucristo: en la entrega de mi yo a Dios y a los hombres mi conciencia queda liberada. La responsabilidad con el prójimo puede llevarme a mentir, a faltar a la veracidad asumiendo la culpa que comporta. Ello en contra de Kant y según el verso "profano" que Goethe pone en labios de Pylades: "Ni una falsa palabra quieres ofrecer" (E 262).

En caso de conflicto entre la conciencia y la responsabilidad concreta, debe dejarse a la libre decisión por Cristo.

"El responsable se hace culpable sin culpa, que es lo mismo que decir: sólo el hombre de conciencia libre puede asumir responsabilidad" (E 263).

"El hombre de la libre responsabilidad, ante los hombres se justifica con la necesidad (del caso límite), ante sí mismo le libra su conciencia, pero ante Dios sólo espera de la gracia" (E 263).

Libertad es la responsabilidad de estar vinculado a Dios y al prójimo. La prueba es que sólo uno mismo puede decidir de su propio acto. La acción responsable es un atrevimiento libre que no se justifica con ley alguna. El bien según Dios sólo se da en la renuncia libre a saber del propio bien. No corresponde a unos la obediencia y a otros la responsabilidad, pues la obediencia sólo se ha de conceder en la responsabilidad, y en la libertad, para que no se convierta en esclavitud; lo mismo que la libertad sin obediencia se convertiría en capricho.

El ámbito de la responsabilidad lo configura la vocación de la Gracia percibida en Cristo, que hace llevar una vida justificada ante Dios: esclavo o libre, casado o célibe. Como la vocación es responsabilidad y la responsabilidad es una respuesta total del hombre total a la totalidad de la realidad, no se da ninguna autolimitación mezquina en la obligación de la vocación. Ni los mandamientos de Dios marcan los límites de la responsabilidad; pero la suspensión de la ley sólo puede servir a su verdadero cumplimiento. En este caso se ha de asumir la culpa pero no romper la unidad de sí mismo en un conflicto irreparable[373].

"Lo 'ético' y lo 'cristiano' como tema"

La consideración ética no es para lo común y la vida diaria concreta, sino para cuando algo es problemático. Lo que no puede ser la ética es un texto o retorta para producir el hombre ético o cristiano. Tampoco se puede fundamentar lo ético ni en la realidad tal como se da, ni en un sistema de principios.

El mandamiento de Dios es el único objetivo de la "ética cristiana", la única base para hablar de ética. Este mandato de Dios revelado en Jesucristo se nos promulga en la Iglesia, en la familia, en el trabajo y en la autoridad. El mandato de la Iglesia [único comentado aquí] es proclamar la Revelación vinculada a la Escritura interpretada por el ministro y escuchada en la comunidad. Se realiza por el perdón y por la disciplina eclesial. Sólo si es para el mundo también, es legítima la proclamación de Jesucristo, Hijo eterno del Padre que por su Encarnación lleva al hombre a vivir ante Dios no para sí mismo, sino para Dios y para los demás, Jesucristo reconciliador que por la Cruz es la liberación para vivir ante Dios en medio de los sin-Dios. Al señorío universal de Jesucristo resucitado y ensalzado se someten todos los poderes y le sirven a su modo[374].

"Doctrina del primus usus legis"

"Doctrina del primus usus legis según los credos luteranos y su crítica".

"Al primus usus corresponde el restablecimiento de una disciplina externa et honestas, al secundus usus, el reconocimiento del pecado, y al tertius usus le corresponde ser pauta de comportamiento para los convertidos y castigo de la carne que aún vive en ellos" (E 325).

Primus usus es disciplina externa y honestidad para sostener a infieles y desobedientes. Su contenido es el decálogo y todo el Nuevo Testamento. La ley natural está inscrita en los corazones y es la ratio la que la descubre sin que pueda erigirse nunca en autoridad frente al decálogo: por ser ley de Dios tiene libertad, pero también obediencia y puede exigirla en cuanto es voluntad de Dios. Quien anuncia el primus usus es primaria pero indirectamente la Iglesia, y directa aunque secundariamente la autoridad. Los que la oyen son los infieles, no cristianos, pero también el cristiano en la carne. El primus usus no puede separarse de la predicación del Evangelio, de los otros dos usus de la ley. El primus usus no es cristianización o eclesialización, sino auténtica mundanidad, naturalidad en la obediencia a la Palabra de Dios[375].

"Ethos 'personal' y 'real'"

Lo que el Evangelio anuncia es la salvación del mundo por el señorío de Cristo sobre los hombres y las cosas. La comunidad tiene la responsabilidad de anunciar siempre a Cristo, no de hacer un "estado cristiano", una "economía cristiana", sino de que el Estado y la economía estén rectamente ordenados según la voluntad de Cristo.

Seriedad de la pretensión de Cristo a todo lo creado: la autonomía de lo mundano respecto de Cristo sería anomía. El decálogo lleva a la liberación tanto de la heteronomía como de la autonomía caprichosa hacia la auténtica mundanidad. La postura respecto a la Iglesia de Jesucristo será la medida de la auténtica mundanidad. Mejor que hablar de la doctrina de los tres ámbitos: oeconomicus, politicus, hierarchicus, es hablar de los cuatro mandatos divinos. La posibilidad de que se den los órdenes mundanos sin haber escuchado a Cristo (nunca sin su presencia), lleva a la Iglesia a proclamarlo como conocido porque se ha revelado[376].

"Estado e Iglesia"

El concepto de Estado es ajeno al Nuevo Testamento. Tiene su origen en el paganismo antiguo. Le sustituye en el Nuevo Testamento el concepto de autoridad.

Fundamento de la autoridad más que la naturaleza o la situación de pecado es el mismo Jesucristo. La autoridad tiene carácter divino por su esencia pues quien la ostenta es "liturgos" y representante de Dios, y por su misión, que consiste en servir al señorío de Cristo en la tierra con el ejercicio del poder mundano de la espada y del juicio. La exigencia que tiene la función de la autoridad pide obediencia, pero no si actúa en contra del mandato divino, pues sería negar su propia función. Entonces entraría la desobediencia concreta responsable.

La autoridad y la Iglesia se implican mutuamente pues sirven al mismo Señor. La autoridad exige obediencia a los cristianos, y la Iglesia exige a la autoridad junto a la posibilidad de servir a Cristo en el mundo, la autenticidad de la gestión. La autoridad da apoyo a los creyentes y la Iglesia predica el señorío de Cristo, predica y llama a los pecados por su nombre: el cristiano, que no es responsable de la acción de la autoridad, pero sí de su ejercicio, no tiene derecho a la revolución, pero tiene la responsabilidad de que se mantenga la pureza del cargo y de la función en la polis. En resumen: ni separación ni Estado eclesiástico, el Señor es el mismo. La forma de Estado es secundaria con tal de que se adecúe a su misión. Ninguna es la mejor, relativamente lo será la que

mejor manifieste que la autoridad viene de arriba, mejor asegurado tenga su poder sobre la justicia externa, el derecho a la familia, al trabajo y a la proclamación del Evangelio de Jesucristo[377].

''Posibilidad de la palabra de la Iglesia al mundo''

"Posibilidad de la palabra de la Iglesia al mundo". La cristiandad espera una palabra de la Iglesia al mundo ante el fracaso de todas las demás propuestas. Hasta ahora la Iglesia ha fracasado en sus propuestas sociales, económicas, políticas, sexuales, pedagógicas y ahora tiene que ofrecer "soluciones" para los problemas del mundo no resueltos para cumplir su misión y restablecer su autoridad. Es un error creer que la Iglesia tiene una solución concreta. Jesús no se ocupó de la solución sino de la disolución de los problemas con la redención del hombre, que es a su vez la solución auténtica de todos los problemas humanos. Quizá para Dios es más importante la falta de solución de los problemas, o quizá es que están mal planteados. Son sospechosas las luchas organizadas de la Iglesia ("campagne", "crusade"). La misión del Evangelio y por tanto la tarea de la Iglesia, no consiste en solucionar los problemas mundanos. La única palabra de la Iglesia al mundo es la Palabra de Dios al mundo: el amor de Dios al mundo en Jesucristo como ley y Evangelio, y que constituye una única llamada con el decálogo. Cuando todo se ajusta a Cristo entonces y sólo entonces el mundo es realmente mundo y el hombre es realmente hombre. Ante Dios no hay autonomías sino que la ley de todos los órdenes mundanos es la ley del Dios revelado en Jesucristo[378].

2). Trabajos teológicos y predicaciones

El domingo de difuntos 26.11.1939 Bonhoeffer habla en Sigurdshof de la fiesta de la victoria, de **Jesús vencedor**, de la victoria de la vida sobre la muerte (IV 453).

En adviento comunica en una carta circular la muerte del hermano de comunidad E.Kahn: "¿No escuchamos hoy la noticia de la muerte de un hermano de manera bien distinta a como lo hacíamos hace pocos meses?" (II 559). Y transmite el sentido cristiano: "¿Cuándo íbamos a predicar con mayor confianza y gozo el mensaje de Navidad que en este año?" (II 561).

En la circular que va como complemento al mensaje de **Navidad 1939** del Consejo de Pomerania, Bonhoeffer habla de la teología: en el pesebre nació la teología aunque no había teólogo alguno. La teología ha de preservar el misterio como misterio y paradoja, y decir: "aquí está Dios"..."y aquí está el hombre también" (III 382-388).

De este invierno es el comentario al salmo predilecto de Bonhoeffer el 119, que medita especialmente en Sigurshof cercado por la nieve: El camino de Dios es el camino de Dios al hombre, Jesucristo. Y sólo entonces es el camino del hombre a Dios. La Palabra se capta en el corazón y no en el entendimiento, hay que cerrar los ojos de los sentidos para ver lo que Dios muestra porque El es el fundamento y no los principios propios, los deseos del alma, la piedad, la religión, el sentimiento y la soberbia ante Dios (IV 505-543; II 563).

Sobre la huida a Egipto comenta Bonhoeffer en enero de 1940 sobre Herodes, tirano dominador que quiere aniquilar a Cristo, pero muere. Jesús perseguido huye, comparte el dolor, sufre, se humilla para ser la salvación del pueblo (IV 473-479).

Presenta la Epifanía Bonhoeffer como la fiesta de la cristiandad del paganismo; Cristo es salvación para todos los hombres (III 388-392).

A petición de G.Eichholz (VI 479), que prepara como una antología de meditaciones, escribe Bonhoeffer cuatro comentarios sobre el **Evangelio de S.Juan**:

El primero es sobre la aparición del resucitado que, "estando cerradas las puertas", aporta la paz, el final del miedo y la confirmación de la fe. A Tomás no le sirve el anuncio de milagros si no experimenta él mismo, pues sabe que la muerte es la muerte, y que los deseos hacen a los hombres crédulos. Tomás plantea a Jesús problemas y pide clara respuesta, quiere hallar la fe por sí mismo; aunque el camino es falso, se pone a su disposición presentándose a la reunión y Jesús viene y se pone a prueba ante el discípulo que duda y que termina confesando: "Señor mío y Dios mío". Pero no es la duda o el palpar lo que alaba Jesús, sino la fe. La comunidad actual recibe como los discípulos para ayudar su fe, la Palabra y el signo, la predicación y el Sacramento (IV 473-479).

El segundo comentario para el domingo Misericordias Domini es sobre Jesús único pastor, unido a su rebaño, que no huye, que busca otras ovejas fuera del rebaño (donde menos se podía sospechar: donde no había sino negación de Dios y adoración de los ídolos) y las guía con su Palabra. Palabra que es la unidad de la Iglesia y no organizaciones, dogmas, liturgias y corazones piadosos (IV 486-491).

Para **Pentecostés** comenta sobre "El que me ama guardará mi palabra" y sobre la presencia de Cristo por su Espíritu, no por la razón humana. El trae los dones de la paz, la alegría y la fe (IV 491-497).

La cuarta meditación sobre el diálogo con **Nicodemo** comenta: "Tanto ha amado Dios al mundo que ha enviado a su Hijo": Jesucristo es la única Revelación de Dios al mundo entero. El efecto de la misión de Jesucristo es la división. Es Jesucristo el que juzga, y no normas o leyes. La luz descubrió las tinieblas: a un lado las obras de los hombres como bienes, conocimientos, realizaciones éticas y religiosas, y al otro lado el niño en el pesebre, el amigo de los pecadores. El mal se justifica bajo la apariencia de su propia luz y lucha contra la luz de Jesús. Llegará a la luz quien hace la verdad y no quien sólo la piensa o quiere, no por la propia razón y fuerza, no atormentándose con pensamientos insolubles y difícilmente comprensibles, no ocultándose en el problematicismo, no huyendo en preguntas sin fin, sino haciendo la verdad, dejando que "el Espíritu Santo guíe por el camino de la verdad hacia la luz" (IV 497-504).

El decano Fr.Onnasch envía como material de estudio el comentario sobre **la Sagrada Cena**, que Bonhoeffer fundamenta no en pensamientos humanos, sentimiento místico, sino en la Palabra de Cristo que determina hasta dónde se ha de pensar: "¿No se ha producido en la Iglesia más división que claridad en los mil años de razonamientos sobre la Cena?" Bonhoeffer concluye con la pregunta-respuesta del pequeño catecismo de Lutero: "¿Qué es el Sacramento del altar? Es el verdadero cuerpo y sangre de nuestro Señor Jesucristo, instaurado por Cristo mismo para que lo comamos y bebamos bajo el pan y el vino". Al final de la controversia con E.Baumann Bonhoeffer propone claramente su postura sobre cuestiones interconfesionales: la unidad vendrá más por la decisión de fe que por la teología (III 393-398; III 398-404).

Para el Consejo de Pomerania hace Bonhoeffer el comentario sobre **la Resurrección**. El sí de Dios a la persona y obra de Jesucristo es un sí a nosotros, naturaleza humana asumida por Jesucristo. Es también un sí de Dios a toda criatura, todo cuerpo, aunque el cómo nos esté vedado. La Resurrección de Jesucristo exige la fe de los suyos, no es un prueba para el mundo que hablará de "autosugestión". No hay prueba histórica de la

Resurrección ante el mundo; para la fe fundada en la intervención de Dios en la historia carece de interés; la fe ve en el testimonio de la Escritura la historicidad de la Resurrección de Cristo como acción de Dios, testimonio que es atestiguado hoy por su Palabra en la comunidad hasta que vuelva (III 405-509).

La Ascensión se presenta como la vuelta de Cristo a su origen, la participación de la humanidad en la características de la divinidad. Es el mismo Jesús el que dice a María que no le toque, a Tomás que le toque, y que se le presenta vivo a Pablo. La Ascensión es una llamada a la fe, a la confesión, a mirar al cielo aquellos que están entre el tener y el esperar (III 409-415).

El trabajo bíblico sobre **1Cor 3, 23** tiene referencias explícitas a la situación de la Iglesia Alemana en aquellos días: la comunidad a quien "todo" le está sometido, está sometida únicamente a Cristo y es libre por encima de las persecuciones. Se dan grupos y partidos en la comunidad, pero la diversidad debe llevar a todos a servir a Dios, y no basarse en fanatismos y rigorismos, en sistemas doctrinales, opiniones personales o propia teología, que suplanten a Cristo. "¿Qué son Pablo, Apolo, Pedro - Barth, Heim, Brunner? Nada, tan sólo servidores" (IV 466-472).

"La excelencia de la Palabra" radica en que por ser los hechos mudos, en medio de ellos el creyente clama por la Palabra que manifiesta la presencia de Dios. Dios propone ser "creído" por la pobreza de la Palabra y no por milagros (III 416s).

"La gratitud del cristiano" consiste en decir sí a todo lo que Dios le da sin gloriarse de la capacidad y fuerza propias (III 418).

En unas notas que prepara para Bethge, Bonhoeffer dice que la misión para los paganos enseña a la misión popular a formar una comunidad joven y animosa fundada en el Christus praesens (VI 495-497).

"La teología y la comunidad" es un estudio asignado dudosamente a este período donde Bonhoeffer habla del desprecio en que ha caído la teología y los prejuicios que las comunidades evangélicas albergan para ella: pietismo, ortodoxia, academicismo, sectarismo político-eclesiástico. Bonhoeffer que habla de la necesidad de una teología académica y científica para la que propone un cuadro de asignaturas, dice que la comunidad se basa en la Palabra y que por eso precisa de un conocimiento claro y maduro de la Palabra y del Credo. La teología tiene sus límites y está para servir a la unidad de la comunidad, no para dividirla (III 421-425).

"El libro de oración de la Biblia" presenta los temas principales de los Salmos, considerados como la oración de la Iglesia, la oración no fundada en los deseos del individuo sino en Cristo (IV 544-569).

Comentando en Navidad el pasaje de **Is 9, 5s** Bonhoeffer habla del niño débil que lleva el dominio de todo y no los reyes, estadistas, filósofos, artistas, fundadores de religión, éticos. Los múltiples elogiosos nombres dados al niño se resumen en el nombre de Jesús e invitan...

> "al silencio, sin una palabra, en adoración ante lo inexpresable, ante la presencia de Dios en la figura de una criatura humana"..."Creo que Jesucristo, verdadero hombre nacido de la Virgen María y también verdadero Dios, nacido del Padre en la eternidad, es mi Señor" (IV 570-577).

Para la "**Bädermission**" Bonhoeffer prepara unas consideraciones sobre Jesucristo como el mejor médico, y sobre la enfermedad como disposición para reconocer la situación de pecadores ante Dios (III 426-430).

Para una misión popular presenta Bonhoeffer un retrato del **evangelista S.Juan** del que resalta como en María, su actitud receptiva y pasiva: es amado por Jesús, le basta el amor de Jesús. Descansar sobre el pecho de Jesús mientras El vigila y protege (IV 585-589).

El Consejo de la Unión de la Antigua Prusia encarga a Bonhoeffer un escrito sobre el **bautismo de los niños**. En él se opone a la negativa propuesta por A.Hitzer al respecto. Argumenta sobre la Sagrada Escritura y las Confesiones partiendo de que la fe, unida necesariamente al bautismo es don, gracia y Revelación: receptividad y no algo conseguido por una decisión basada psicológica e intelectualmente. Es comprensible el deseo de una comunidad pura, auténtica, veraz y combativa, pero eso no ha de constituir un fin en sí, sino que ha de ser el fruto de la predicación del Evangelio, para lo que no sirven ni activismo, ni rigorismo, ni idealismo. Bonhoeffer concluye proponiendo no prohibir el bautismo de los niños, pero tampoco condenar a quien no bautiza; nunca, desde luego, un segundo bautismo (III 431-454).

3). Conclusión

Los escritos de este período (1939-1943) confirman el camino emprendido por Bonhoeffer en su tensión de verdad y honradez total desde su ser cristiano. Algunos de ellos son verdaderamente reveladores de la preocupación profunda por la honestidad intelectual aplicada a las cuestiones teológicas en relación a la comprensibilidad, a la adecuación al tiempo presente.

Al análisis detallado para una interpretación de estos textos que nos posibilite la adecuada valoración de los pensamientos teológicos posteriores escritos en Tegel, y de su participación activa en la conspiración política, dedicaremos la segunda parte del trabajo. Ahora resaltamos las líneas de fuerza que llevarán a la honestidad integral de las cartas de Tegel.

En el párrafo de la "Etica" titulado "Herencia y Decadencia", Bonhoeffer considera como uno de los grandes bienes de la liberación de la razón a raíz de la Revolución Francesa, "la honestidad intelectual en todas las cosas, también en cuestiones de fe". Bonhoeffer dice que si bien la "honestidad intelectual no es la última palabra", eso no exime de "la obligación interior del uso sincero y limpio de la razón" (E 103s).

En la contestación a una carta, de una señora que se debía mostrar inquieta por reformar algunos aspectos de la Iglesia, como por ejemplo, la adecuación y comprensión del lenguaje en la predicación y la teología, Bonhoeffer dice compartir su preocupación pero que duda de la oportunidad de las propuestas concretas, y que de lo que sí está seguro es de que toda renovación (no tanto reforma) eclesial deberá tener en cuenta que Cristo es la "norma de toda norma" para discernir lo auténtico, original, puro, bueno y bello en cristiano, y que a ello "se llega sencillamente por el trato diario y personal con Jesucristo crucificado" (III 37-43).

Comentando para la fiesta de Pentecostés de este mismo año 1940, el pasaje de Jn 3, 16-21, Bonhoeffer propone la recomendación del mismo Jesús a Nicodemo: "hacer la verdad" para llegar a la luz y dejarse de problematizar sobre cuestiones insolubles (IV 503).

En la primera de las cartas escritas "en el tren" a E.Bethge, con el pretexto de la cuestión católica (reside con los benedictinos de Ettal), le dice que "Cristo es más importante que nuestras ideas sobre El y sobre su presencia" (II 380).

De este tenor tranquilizante es también la recomendación personal para E.Bethge en la segunda carta "en el tren". Bonhoeffer aconseja al amigo sobre la adecuación de sus predicaciones a la actualidad: que no se preocupe de ser ni más pietista ni más moderno, sino simplemente más libre (II 416).

Esa calma intelectual teológica parece conmoverse, según dice el mismo Bonhoeffer con el traqueteo del tren a Munich justamente una semana después. Es la carta de las "confesiones" sobre su situación espiritual desde que su actividad se desenvuelve "en el sector civil": su creciente aversión a "lo religioso", el atenerse a "Cristo, a la autenticidad, a la vida, a la libertad y a la misericordia". Bonhoeffer dice: "creo que aquí ahora algo se me tiene que revelar, dejo que las cosas sigan su cauce y no me defiendo" (II 420=VI 568).

Otro revulsivo en el tema del replanteamiento teológico es la lectura del recién aparecido estudio de R.Bultmann: "Nuevo Testamento y Mitología". Bonhoeffer confiesa al editor E.Wolf que le "ha impresionado cada vez más en Bultmann la honestidad intelectual de sus trabajos", y que lamenta los reparos que le pone el "Capítulo" de Berlín (III 46). Al día siguiente lo comenta por carta con W.Krause: Bultmann "ha hecho un gran servicio a la pureza y honestidad intelectual" (VI 570).

Hemos hecho sucinta pero exhaustiva exposición de todos los escritos de Dietrich Bonhoeffer, pues creemos que sólo desde ellos se puede abordar la interpretación del alcance y los propósitos auténticos de las cartas teológicas escritas luego en la cárcel de Tegel.

c. Conspiracion activa

1). La eliminación del nazismo

a). La preocupación determinante de estos años de la vida de Bonhoeffer, y que impregna los escritos arriba presentados, es su efectiva contribución a la **conspiración** contra el sistema nacionalsocialista personificado en los dirigentes del III Reich, tramada en el servicio de Contraespionaje del Mando Superior del Ejército, y que tras una serie de atentados contra el Führer, terminó con la ejecución de los principales promotores pocos días antes de finalizada la guerra.

E.Bethge en su biografía describe los estadios progresivos de resistencia en que participa Bonhoeffer: la resistencia pasiva, la ideológica, la subversiva y la conspirativa. Nos atenemos a esta relación de los hechos[379].

La participación activa en el núcleo de la conspiración contra el régimen nacionalsocialista, en concreto contra la persona de A.Hitler, implicaba arriesgar la vida utilizando el equívoco, la mentira expresa, el engaño, la estrategia y la violencia efectiva, por la propia mano o por el apoyo real a quien la ejerce.

Este fue el objetivo de Bonhoeffer en estos años de guerra. La oposición subversiva organizada considera como indispensable la eliminación, la destrucción "de todo el régimen de Hitler, incluido Himmler, Göring, Goebbels y los líderes principales de la Gestapo, las SS y las SA, para poner un nuevo gobierno en Alemania" (G.K.A.Bell: I 372-377). Bonhoeffer le comentó en 1941 a E.Sutz la necesidad de "derrocar a Hitler"

(EB 817). También en el mismo viaje a Suiza visita a Nils Ehrenström, que anota en su block: "la oposición planea deshacerse de Hitler y del régimen Nazi" (VI 541).

b). Bonhoeffer entra en contacto desde el inicio de 1938 con el primer foco de conspiradores militares organizado alrededor del teniente general L.Beck, a través de su cuñado Hans von Dohnanyi que fue encargado primero del caso Fritsch, y luego nombrado agente especial en el departamento central del contraespionaje del ejército a las órdenes de H.Oster.

A los primeros planes para cambiar la política sucedieron los de la revocación de Hitler, luego los del golpe y más tarde los atentados directos: el 13 de marzo de 1943 debía haber estallado la bomba puesta por Schlabrendorff en el avión de Hitler y diez días después por unos minutos no se llegó a perpetrar otro preparado por Gersdorf en el depósito de armamento de Berlín. El definitivo fracaso fue el atentado del 20 de julio de 1944 con la bomba dispuesta por Stauffenberg bajo la mesa del Führer.

Bonhoeffer llevaba más de un año en la cárcel de Tegel-Berlín. Había servido especialmente para establecer relaciones con los aliados occidentales, por medio de sus contactos en Suiza, el Vaticano, Suecia e Inglaterra, y en los planes de reconstrucción para después del golpe. Estaba desde luego dispuesto a compartir los riesgos y las responsabilidades derivadas de todas las acciones previstas, incluidas las violentas. Expresamente renunció a ampararse en la Iglesia (EB 843).

2). Actividad viajera

Con motivo de la boda de su buen amigo Jean Lasserre en 1938 dice Bonhoeffer a P.Lehmann que su vida es "demasiado nómada" como para permitirse imitarlo (II 348). Tanto nomadismo le parece en 1940 una rémora psicológica y profesional, pero inicia un período en el que su principal misión será viajar (VI 487; VI 481).

a). Al llegar de América se fue a Berlín para establecerse, con el invierno, en Köslin-Sigurdshof cercado por el frío interior y exterior (II 562s). Con la primavera vuelve a Berlín y en el verano de 1940 el Consejo Fraterno de la Unión de la Antigua Prusia le envía como visitador por tres veces a **Prusia Oriental** hasta la frontera rusa. La tercera vez ya como agente al servicio del contraespionaje (EB 781-784).

b). Para la "importante e interesante misión" encomendada por el contraespionaje en Suiza, Bonhoeffer pasa en "permanente situación de espera" el invierno en el monasterio prealpino de **Ettal** acogido por mediación de J.Müller a la hospitalidad benedictina. Con la comunidad comparte la biblioteca y parte de la vida monacal, cuya pérdida por la Reforma él había intentado recuperar, según testimoniaba en "Vida Comunitaria", libro que para asombro y gozo de Bonhoeffer era leído en el refectorio (VI 519; Cf. VI 49, VI 488). Esta estancia incrementó su acercamiento intelectual y vivencial hacia el catolicismo, en la liturgia, las misiones populares y especialmente la ética.

c). Hace tres viajes conspirativos a **Suiza**, de febrero de 1941 a mayo de 1942. Para entrar en Suiza Bonhoeffer se acoge al aval personal de K.Barth quien recibe así información de la trama, junto con E.Sutz (EB 817) y Nils Ehrenström (VI 541). En Ginebra entabla relación con el Consejo del Ecumenismo, primordialmente con Visser't Hooft quien contacta con Sir Stafford Cripps que presenta a Churchill el Memorándum de A.von Trott[380].

d). En abril de 1942 viaja a Escandinavia en compañía de H.von Moltke. Se entrevista con el arzobispo sueco Erling Eidem anfitrión de Bonhoeffer y sus seminaristas de Finkenwalde en el polémico viaje de 1936 (EB 845).

e). El segundo viaje a **Suecia** (30.5.1942), constituyó la culminación de las gestiones y diligencias directas de Bonhoeffer en la conspiración: se le había confiado la responsabilidad de concertar con Inglaterra los efectos del golpe de Estado. El grupo de conspiradores quería tener garantía al menos de que los aliados no se cernirían sobre Alemania tras el derrocamiento del aparato nacionalsocialista.

Bonhoeffer se entrevista con el lord obispo de Chichester G.K.A.Bell en **Sigtuna** (Suecia), a donde H.Schönfeld había llegado al mismo tiempo aunque por otra vía el 31.6.1942, y le presenta los nombres de las personalidades civiles y militares que asumirían el gobierno. Bonhoeffer dirá de este encuentro: "uno de los días más grandes de mi vida. El espíritu de solidaridad y de fraternidad cristiana me animará en las horas oscuras" (I 382; I 372-377; I 378-381.). El obispo transmite la propuesta al ministro de exteriores de Londres Anthony Eden. Este hace saber el 17.7.42 que cualquier respuesta perjudicaría el interés nacional. El embajador americano en Londres J.G.Winnant no da ninguna respuesta a Bell.

El obispo lord escribe en la prensa, habla por la BBC, y luego en la Cámara de los Lores hace ver la existencia de alemanes contrarios a los nazis, pero los dirigentes ingleses a lo sumo dejan a la conspiración la posibilidad de que actúe en favor de ellos.

f). En julio de 1942 Bonhoeffer vuela a **Italia** junto a Hans von Dohnanyi y establece contactos en Roma y Venecia (VI 567).

El viaje de mes y medio programado para septiembre que incluiría Grecia y Suiza no se llegará ya a realizar ante los primeros síntomas serios de acoso al grupo[381].

Hasta abril de 1943 en que será encarcelado, Bonhoeffer va y viene entre Berlín y Munich.

3). Escritos del compromiso político

Del teólogo Bonhoeffer el grupo de conjurados esperaba además de su contribución testimonial y de su aportación en las relaciones internacionales, un análisis experto y fiel de la situación política y legal de la Iglesia junto con las propuestas de transformación para después del golpe.

Dirigido al Ecumenismo, el **"Confidential Report: Notes of the State of the Church in Europe"**, redactado por Visser't Hooft en marzo de 1941 basado en informaciones de Bonhoeffer, anota la situación de la Iglesia alemana acosada y perseguida por el Partido, más activo que nunca en su propaganda anticristiana, dispuesto a aniquilar a la Iglesia. Se informa sobre los "campos de concentración" y "campos de evacuación", y sobre la continuación de las medidas eutanásicas. De la Iglesia Confesante se dice que se ha convertido en una Iglesia libre pero cada vez más reducida por las persecuciones del régimen, por la guerra y los abandonos hacia la Iglesia legal. Otros, se dice, miran hacia la Iglesia de Roma, como Niemöller. Para muchos cristianos tanto la derrota como la victoria será una salida mala para la Iglesia (VI 531-534).

"Comienza en Berlín la deportación en masa" es un documento confeccionado quizá por F.J.Perels a finales de octubre de 1941, que Bonhoeffer maneja ya en esta época y que informa de los desalojos y traslados masivos de familias judías[382].

"**Memorial para el Ejército**" es un informe para W.-W.Canaris y C.Goerdeler[383] en el que se expone la serie de medidas antieclesiales con las que el régimen nazi pretendía la destrucción de la Iglesia Evangélica: los trece puntos de la Braune Haus en Warthegau, prohibición a la Iglesia de hablar y publicar, de asociarse, de impartir clases bíblicas, de

hacer pastoral de enfermos, el reclutamiento de mil quinientos de los dos mil ministros de la Iglesia Confesante en Berlín-Brandenburgo y las medidas contra los laicos. Además, en contra de los diez mandamientos, la aniquilación de las llamadas vidas inútiles. Todo ello bien conocido en las comunidades. Se pide, en consecuencia al ejército la anulación de todas las medidas antieclesiales (II 428-432).

Sobre el libro de Bill Paton "The Church and the new order" enviado por Hugh Martin, SCM-Press, a Visser't Hooft, prepara Bonhoeffer unas puntualizaciones para un comentario, donde dice que el futuro está en manos de Dios y la fe no se gana con fantasía sino en el servicio diario a los demás, que el nuevo orden civil ha de basarse en la voluntad de Dios revelada en Jesucristo, en los diez mandamientos, que ha de estar abierto a Cristo rey y Señor sin que sea por ello "cristiano", que el extranjero no apoya a la oposición eclesial alemana empeñada en desenmascarar la falsa justicia de Hitler, satán ángel de luz, y por el contrario desde 1933 lleva haciéndole concesiones.

Los dos comentaristas del libro, "dos cristianos en bando opuesto" piden a los aliados apoyo para un nuevo gobierno en Alemania basado en la eliminación del régimen Nazismo-Gestapo pero sin desarmar a Alemania. El peligro futuro, dicen, es el paneslavismo y no el pangermanismo: Rusia reconoce las libertades civiles y religiosas tanto como los nazis[384].

"**Memorandum of conversation**" lo redactó el obispo de Chichester para presentar al ministro inglés de exteriores la conversación mantenida en Estocolmo el 31.5.1942 con H.Schönfeld y con Bonhoeffer.

Bell hace primero la presentación de los confidentes, ambos viejos amigos del obispo y colaboradores en el Ecumenismo, y, en el caso de Bonhoeffer perseguido por la Gestapo. Informa de una oposición organizada anterior a la guerra formada por "fuertes personalidades cristianas" y de quienes se dan los nombres y cargos que ostentan u ostentaban antes dentro del ejército, de la administración, de los sindicatos y de la Iglesia. Los jerarcas de la Iglesia protestante y católica están en contacto con el movimiento de oposición. El propósito que se persigue es derrocar el régimen comenzando por Hitler y Himmler. Para ello se propone a los aliados que apoyen el derrocamiento, den ocasión a la retirada y reconstrucción de las zonas ocupadas, y no ataquen, sino que se vaya a una negociación legal con el nuevo gobierno, económica, política y de defensa común europea[385].

La carta de Bonhoeffer a Hans von Dohnanyi fechada el 4.11.1940, pero escrita en 1942, para explicar oficialmente las mutuas relaciones, presenta los méritos de Bonhoeffer para ser incluido en el **contraespionaje**. Hace relación de los nombres y cargos de las personalidades de las iglesias, de la economía, de la política, de la cultura, de la ciencia, conocidas personalmente en ocho países. En otra lista se citan los contactos con personas, instituciones y confesiones de gran influencia, en catorce países. Como si todo hubiera sido una preparación para la misión en la que se compromete Bonhoeffer. Porque son algunas de estas influencias las que va a movilizar a Bonhoeffer precisamente "para el interés de Alemania" (VI 581-586).

"**Fin de la lucha eclesial**" es un borrador de Bonhoeffer pedido a finales de 1942 por el teniente general Beck a Dohnanyi sobre la medidas oportunas en el terreno eclesial para después del derrocamiento.

Consta de estos siete puntos programáticos: la lucha eclesial no es contra el nacionalsocialismo, sino contra toda intromisión estatal en la vida de la Iglesia. Desde 1934 la Iglesia Confesante crea propios órganos; los órganos oficiales de gobierno usaron de la violencia estatal; la reorganización del gobierno eclesial sólo es posible a partir de los órganos de la Iglesia Confesante; disolución previsible de la oposición de los Cristianos Alemanes; reimplantación de una autoridad eclesial fuerte según la confesión, no a base de la antigua burocracia eclesial, sino de la joven generación de la lucha eclesial. Para ello se proponen quince medias urgentes: libertad y autonomía eclesial anuladas desde 1933; liberación de encarcelados, anulación de todo tipo de prohibiciones; reconocimiento de las estructuras de la Iglesia Confesante en cuanto a formación y ordenaciones; destitución de los colocados por el nacionalsocialismo; acción pastoral libre con la juventud y en obras de caridad; creación del Consejo de la Iglesia Evangélica Alemana; economía en manos de la autoridad eclesial; desautorización de todos los cargos y legislaciones posteriores al 23.7.1933; nuevas elecciones para las corporaciones eclesiásticas y nueva constitución para la Iglesia; nuevos estamentos eclesiales para el Reich: Consejo, Sínodo, Consejo Federal; asignación de las iglesias en el extranjero al Consejo de la Iglesia Evangélica Alemana; separación de los Cristianos Alemanes como comunidad religiosa aparte de la Iglesia; disolución del ministerio eclesial del Reich y transmisión de competencias al ministerio del interior; regulación económica Iglesia--Estado; reorganización de las facultades teológicas como centros de formación para pastores en colaboración con las autoridades eclesiásticas (II 433-437).

Elocuente documento que explica por sí mismo la razón de ser de la lucha eclesial en la que Bonhoeffer había empeñado su vida.

"**Proclamación solemne**" es un borrador posterior a finales de 1942 para un mensaje desde el púlpito con el fin de anunciar las bases de la nueva vida eclesial después del golpe de estado: arrepentimiento, sacramentos, oración, solidaridad, Sagrada Escritura, doctrina, unidad (II 438-440).

"**Desde abajo**" es un escrito entre la decepción y la esperanza, para que no se desaproveche la experiencia inestimable de haber aprendido a ver los acontecimientos históricos desde la opresión y la persecución (II 441).

"**Diez años después. 1943: Balance ante el cambio**", analiza para el grupo de la oposición y conspiración las experiencias compartidas en el campo de lo humano desde 1933. Es el documento más revelador del compromiso intelectual y efectivo de Bonhoeffer. Un documento verdaderamente histórico que dice esencialmente:

En la historia de los hombres, pocos pensadores responsables de una generación han estado ante un cambio histórico tan decisivo y han contado con menos apoyo y posibilidades.

La gran mascarada del mal ha trastocado todos los conceptos éticos: la razón es incapaz de reordenar la estructura de la realidad desquiciada; el fanatismo ético de los principios es burlado como el toro con la muleta que maneja hábilmente el torero; la conciencia se siente superada y termina engañándose a sí misma ante los seductores disfraces del mal; el deber termina rindiéndose a cumplir lo que disponga el mismo diablo; la libertad, por querer arriesgarse en la acción urgente, aún mancillando la propia conciencia y la vocación, prefiere la complicidad fecunda al principio estéril y el radicalismo efectivo a la sabiduría infructuosa del término medio, con lo que consiente lo malo para evitar lo

peor y ya no podrá darse cuenta de que precisamente lo peor que pretende evitar podría ser lo mejor; la virtud privada que huye de los compromisos públicos tendrá que cerrar los ojos y callar la boca ante la injusticia que le rodea engañándose a sí misma para no mancillarse con la acción responsable: en todo lo que haga le inquietará lo que deja de hacer y así, o sucumbe en esa intranquilidad, o se convierte en el fariseísmo más hipócrita.

"**¿Civilcourage?**" El alemán dio sentido a su vida entregándose confiadamente a cumplir su misión como una auténtica vocación liberándose a sí mismo para entregarse al todo, pero al no contar con que se abusara de su disponibilidad no llegaba a percibir la obligación de la acción libre y responsable contra la misión, cayendo o en una total falta irresponsable de escrúpulos o en una escrupulosidad atormentada.

El éxito no justifica los medios pero no es neutral sobre todo cuando se triunfa con malos medios; no basta la crítica teórica, la buena voluntad, el oportunismo ni la entrega de sí, sino únicamente la corresponsabilidad ante los hechos. Una rendición heroica ante una derrota inevitable no es nada honrosa pues no arriesga una mirada al futuro y no se trata de ver cómo se sale honrosamente, sino de la supervivencia de la próxima generación.

La imbecilidad es peor y más peligrosa que la maldad, pues no valen ni razones ni protestas ni siquiera hechos, no es un defecto de nacimiento sino que se gana a pulso, no es defecto intelectual sino humano, no es problema psicológico sino sociológico: el poder de unos precisa la imbecilidad de otros, a quienes le roban la independencia interna para que consciente o inconscientemente renuncien a un comportamiento propio. El único remedio es la liberación interior del hombre a la vida responsable ante Dios.

Compartir y amar a los hombres como Dios hecho hombre, y no despreciarlos pues sería caer en el error de los enemigos.

La justificación, que no siempre es inmediata, es inmanente al bien. Aún conscientes de que en la vida concreta en un caso límite se conculcan las leyes, no se puede hacer de ello un principio y ley propia.

Fe en que Dios no es el hado, sino que rige la historia y no abandona a los hombres, les pide oración sincera y hechos responsables y se sirve de ellos aunque se equivoquen.

Confianza ilimitada en los demás a pesar de la experiencia próxima de lo que es traición. Sentido de la dignidad y la valía, el respeto, la distancia y la nobleza, frente al atrevimiento de la vulgaridad personal, social y cultural.

La incapacidad de compadecer puede tener excusa ética o psicológica pero no cristiana: Cristo asumió libremente en sí el dolor de todos los hombres, y quien quiere ser cristiano, sin ser por eso Cristo, participa de su corazón y comparte el dolor de forma libre, responsable y animosa. El sufrimiento de Cristo fue difícil: en soledad, separación, vergüenza, libertad y responsabilidad propia. Muchos cristianos sufren de modo semejante desde entonces.

Se ha de vivir el momento presente como si ya no hubiera más, y al mismo tiempo pensando y actuando con vistas al futuro de la próxima generación. Queda mejor ser pesimista, pero el optimismo es una fuerza de vida y esperanza nacida de la responsabilidad con el futuro.

"Hemos sigo testigos mudos de maldades, hemos sido baqueteados para nada, hemos aprendido el arte de la falsificación y del lenguaje equívoco; la experiencia nos ha hecho desconfiar de los hombres y con frecuencia tuvimos que privarles de la verdad y de la

palabra libre; conflictos inaguantables nos han hecho flojos y quizá incluso cínicos. ¿Servimos aún? Son hombres lo que vamos a necesitar, no genios, ni cínicos, ni rencorosos, ni habilidosos, sino íntegros, sencillos, simplemente hombres. ¿Será suficientemente fuerte nuestra potencia interior para resistir contra lo que se nos impone, y de nuestra implacable honradez para con nosotros mismos quedará lo suficiente como para reencontrar el camino de la sencillez y la rectitud?" (WE 27).

D. PRISIONERO EN TEGEL[386]

1. GRAVE CIRCUNSTANCIA

Bonhoeffer estuvo encarcelado desde el 5 de abril de 1943 hasta el 8 de octubre de 1944 en la Prisión Preventiva del Ejército en Tegel-Berlín, trasladado cuatro meses a los calabozos de la Gestapo en la calle PrinzAlbrecht, y siete semanas al campo de concentración de Buchenwald, conducido a Schönberg y finalmente tras ser condenado por alta traición política en un juicio sumarísimo de las SS, es ejecutado en el campo de concentración de Flossenbürg la madrugada del 9 de abril de 1945, tras una profunda y breve oración, junto a W.-W.Canaris, H.Oster, K.Sack, L.Gehre, T.Strünck, y F.von Rabenau.

"Tegel", el nombre de la zona de la ciudad de Berlín que alberga la prisión, servirá para referirnos a este período de la vida y el pensamiento de Bonhoeffer

La vida se reduce físicamente al cerco de la prisión, pero espiritualmente la trasciende sin límites. Sus reflexiones se conservan en notas personales o en cartas dirigidas a familiares y amigos, aunque su repercusión, incluso la perceptible, es cada vez más amplia. Especialmente lo que E.Bethge presenta como "ein Exkurs": una digresión, un apéndice, y que es el núcleo, el compendio y la clave de la vida y del pensamiento del cristiano Dietrich Bonhoeffer, como toda su vida es la clave para interpretar estos pensamientos (EB 958-1000).

Son las reflexiones teológicas desde la cárcel: "reflexiones", "teológicas" y "desde la cárcel". Son la culminación de la dinámica personal de comprensión sincera de sí mismo, de la interpretación veraz de la realidad concreta, y del decidido compromiso de toda la vida por su efectiva realización, en Jesucristo.

a. Marco historico: la guerra

Mientras Bonhoeffer está encarcelado se efectúa el derrumbamiento del III Reich:

"En abril de 1944, cuando los rusos entraban en Odesa y los anglosajones en Roma, Alemania tenía virtualmente perdida la guerra. Desde la capitulación de von Paulus en Stalingrado, Hitler había sufrido varios y duros reveses y el ejército soviético, cada vez mejor equipado, se iba aproximando peligrosamente a las fronteras del Reich. Los ejércitos alemanes de Africa estaban destruidos y los aliados seguían invadiendo el continente por Italia. Su guerra submarina fracasaba, al tiempo que la ofensiva aérea aliada era cada vez más intensa" [387].

La guerra con su secuelas en la vida personal y social va a dar una fuerza especial a las vivencias y las reflexiones y decisiones de Bonhoeffer.

b. Etapas del camino de la desesperanza

El tiempo de prisión de Bonhoeffer va desde la Pascua de 1943 a la de 1945.

Un primer período comprende los cuatro meses de interrogatorios (abril-julio 1943) en los que está absorbido totalmente, preparando sus intervenciones e intentando conectar con la familia.

En el segundo período, de nueve meses (agosto 1943 - abril de 1944), se dan sucesivas largas al proceso: esperanzas que, llegada la fecha de cumplimiento, se desvanecen y dan paso a otra espera y otra renovada esperanza. Aunque con notables impaciencias y no pocos tormentos, Bonhoeffer se va haciendo cargo y consigue aprovechar el tiempo en leer y escribir.

Es en el tercer período, primavera y verano de 1944, cuando Bonhoeffer escribe las "reflexiones teológicas", mientras el proceso judicial se detiene, en una espera confiada aunque impotente, hasta el fracaso del atentado del 20 de julio de 1944. Con el hallazgo por el 20-22 de septiembre de las comprometedoras actas de Zossen, se inicia el período de la preparación del final, una vez desechado el intento de fuga para no perjudicar al hermano Klaus y al cuñado Schleicher apresados en estas fechas. La última carta desde Tegel a Bethge es del 23.8.44. Desde los calabozos de la calle Prinz-Albrecht escribirá sus dos últimas cartas, a los padres, junto con los versos: "Fuerzas benéficas" para su madre y para Maria (WE 435s).

2. LA SITUACION EN LA CARCEL

a. Prisionero

El pretexto inmediato para la prisión preventiva de Bonhoeffer fue el descubrimiento de un anormal movimiento contable en la sección del contraespionaje de Munich que implicaba también a Hans von Dohnanyi y Joseph Müller, encarcelados junto con sus mujeres al mismo tiempo que Dietrich.

La investigación, se centrará en probar la acusación de "disolución de las fuerzas armadas", una vez descartada la de "alta traición a la patria".

El propio Bonhoeffer al comenzar su segundo año en la cárcel comentaba a los padres:

"Una larga reclusión no confiere tan sólo una impresión interesante o fuerte, sino una perspectiva enorme y completamente nueva de la vida" (WE 303). "No es posible predecir ahora la influencia que ejercerá luego esta época en mi vida, pero no cabe la menor duda de que tal influencia será manifiesta" (WE 131, 302).

Hemos comprobado paso a paso la imbricación de la obra intelectual con la vida activa de Bonhoeffer. Y la vida no la constituyen sólo actitudes y decisiones voluntarias, sino también el enfrentamiento a las circunstancias históricas concretas imponderables. En este período veremos que "la cárcel" es una coyuntura esencial: impregna el sentido, el sentimiento y el pensamiento, también y sobre todo teológico de Bonhoeffer

Presentar la situación próxima exterior e interior que imprimió tan profundo sello a las reflexiones teológicas de Tegel es el objetivo de este apartado.

Ambiente

1). En general

Si bien protesta Bonhoeffer para que le oigan los censores del correo, de lo absurdo e inverosímil de su actual situación, para sí mismo está convencido de que nada de cuanto

le ha sucedido es absurdo. Se trata de una situación especial y extrema, de purgatorio y "status intermedius" de inseguridad y de intranquilidad, que se acrecienta a medida que se alarga el proceso judicial. Las sucesivas dilaciones de su liberación le ponen en un suplicio que él llama de Tántalo, aunque procure disimularlo ante la visita de la familia o del amigo Bethge.

"La celda" es su agujero y su atalaya.

De "horrible atmósfera" califica el ambiente en que ha caído (WE 233), y que describe patéticamente en un informe al año de estar en la cárcel (WE 278-283). A sí mismo se retrata:

"Inquieto, ansioso, enfermo, como un pájaro enjaulado,

luchando por un aliento de vida..."(WE 381)

Supusieron un verdadero shock los doce primeros días en los que le trataron como criminal condenado a muerte entre insultos, hedor, aislamiento y privación total. Al ser conocidas su condición y sus relaciones (el tío von Hase comandante de la plaza de Berlín, cuando todavía no había caído en desgracia, llegará a visitarle), será cambiado a una celda con una ventana por donde divisa la torre de la iglesia y desde donde ve transcurrir dos primaveras.

Por más que llegue a acostumbrarse a las privaciones físicas, el peso psíquico derrumba todas sus resistencias interiores a pesar de las violencias en contra.

2). El calor

El frío también lo siente, pero el calor es un catalizador espiritual, que le sofoca y le provoca:

"Estas largas y calurosas tardes que ahora vivo por segunda vez acaban conmigo"..."Se sienten deseos de coger y hacer alguna tontería, a pesar de ser uno tan razonable" [388].

"Quisiera que fuera (el sol) quien me cansase en lugar de los libros o las reflexiones. Quisiera que despertara en mí la existencia animal" (WE 372).

Este es el clima que propicia las reflexiones teológicas.

3). Los bombardeos

El peligro de muerte más temido son los bombardeos intermitentes sobre Berlín. La situación para los presos era angustiosa y Bonhoeffer sufría por sí y por la suerte sus familiares. En estas circunstancias habla de temores, terror, arrebatos furiosos, nerviosismo, zozobra permanente.

Ataques que por otra parte, si no fuera por las consecuencias inmediatas, Bonhoeffer consideraba liberadores.

La forma fragmentaria e imprecisa, pero aún más el contenido de los textos escritos por Bonhoeffer está determinado por esta situación de alarma, considerada unas veces estímulo para la oración y otras una evidencia de vergonzante debilidad y que activa en Bonhoeffer los temas del chantaje religioso, el hombre escindido - hombre total, la polifonía de la vida, la cobardía, el olvido de sí, la preocupación por los demás, la entrega, etc.

Relaciones

1). Recuerdos

Los recuerdos, como las esperanzas, le consumen y le alientan: "La gratitud transforma el suplicio del recuerdo en una callada alegría" (WE 198).

Bonhoeffer tiene muchas cosas que recordar: "me alegro de haberlas podido vivir" (WE 50), algunas también dolorosas. En las cartas a la familia comunica cómo le afloran los años de infancia y de juventud y también cómo revive los últimos años con sus padres y hermanos en la casa de la Marienburg Allee, los ratos en el jardín y las veladas musicales. Bonhoeffer recupera los grandes momentos familiares como los cumpleaños, las bodas, los bautizos, las vacaciones en Friedrichsbrunn y especialmente la Navidad: "Navidad ha pasado. Me ha traído unas cuantas horas de tranquilidad y paz y vivo el recuerdo de muchas cosas pretéritas" (WE 201).

Las comunes experiencias vividas con E.Bethge forma parte de sus más entrañables recuerdos.

Bien se puede decir que todos los instantes vividos por Bonhoeffer se reviven con otra intensidad en los días de prisión. En la cárcel está concentrada su vida, esenciada.

2). Objetos

Más tangibles que los recuerdos son los objetos, ropa, comida, libros, flores, regalos: "signos palpables" (WE 36) del cariño y de la solicitud de todos cuantos le quieren. "Mañana te enviamos un paquete, dentro va también nuestro amor", le escribe la madre[389].

3). Las visitas

El mismo efecto pero mucho más intenso lo tienen la visitas personales que comenzaron a ser permitidas a los cinco meses:

"Estas visitas facilitan a uno la vida de modo muy sensible durante días, aunque claro que a veces le despiertan a uno cosas adormecidas. Pero aún eso no estropea nada. De nuevo comprueba uno lo rico que era, se siente agradecido y recoge nuevas esperanzas y ganas de vivir" (WE 163s).

Aunque sólo sea un detalle, un recado, una noticia, Bonhoeffer se siente reanimado. Más si puede ver y hablar con los hermanos o cuñados, con Maria, con Bethge, y con los padres[390]. Entonces experimenta la más completa dicha (WE 261).

4). Los otros compañeros de cautiverio

Las características de los setecientos presos de Tegel las describe Bonhoeffer en el relato "Cabo Berg" (WE 288-292). Tipos duros o miedosos, desconsiderados o amables, autosuficientes o supersticiosos que afrontaban a su modo las privaciones de todo tipo y los bombardeos. Entre los presos Bonhoeffer entabla relación y amistad con alguno y se siente positivamente solidario de todos: quiere ayudar en lo posible humana y espiritualmente, especialmente a los jóvenes.

La gran consideración que se granjeó le llevaba a preguntarse:

"¿Quién soy yo, para que me digan

que llevo los días de desdicha

con soberbia y gozosa serenidad

como acostumbrado siempre a ganar?"

"¿Soy realmente lo que dicen de mí?" (WE 381).

Entre los funcionarios, carceleros, vigilantes y el personal encargado de la cocina y la enfermería, de temple no siempre acorde con la sensibilidad del pastor y teólogo

Bonhoeffer, se conquistó el aprecio, de modo que luego ellos solicitaban su compañía y le prestaban ayuda para el tráfico de la correspondencia y hasta para la fuga[391].

5). Los discípulos del seminario

Preocupan especialmente a Bonhoeffer todos cuantos han formado su comunidad en Finkenwalde o en los vicariatos, ahora dispersos, en los frentes de batalla. El sigue sus dificultades y siente dolor por los caídos.

6). La familia

No es que Bonhoeffer se sienta rodeado de su familia en libertad, más propiamente la familia Bonhoeffer se siente encarcelada en Dietrich como en Hans porque su causa es la causa de todos:

"Tú, querida mamá, me escribiste hace poco que estabas orgullosa de que tus hijos se comportaran 'dignamente' en una situación tan espantosa. En realidad lo hemos heredado todos de vosotros dos, sobre todo cuando permanecíais tan serenos en enfermedades graves dentro de la familia, y nunca lo dejabais traslucir. Se ha convertido en herencia" [392].

La preocupación mutua es la mutua alegría[393].

7). Maria

A la confianza ante el futuro encarnada en su amor por Maria von Wedemeyer quiere aferrarse Bonhoeffer a pesar de la separación de la distancia y del tiempo que siente como un desgarro personal: "parte de mí mismo, mi corazón, - ¿pasado?" (WE 351). Maria vive con la familia Bonhoeffer durante este tiempo, lo visita tres veces y está pendiente de su suerte[394].

La mutua correspondencia aún inaccesible, será otra prueba de la pasión de sinceridad y de entrega en Bonhoeffer:

"Te fuiste, gozo amado y muy amado dolor" [395].

8). Eberhard Bethge

"Hay amigos más queridos que un hermano", cita Bonhoeffer de Prov. 18, 24 para definir su relación con E.Bethge.

La existencia de Bonhoeffer para la teología y para la historia ha sido posible gracias a E.Bethge. No menos en vida de Dietrich Bonhoeffer que después de su muerte.

Ya hemos hablado de la amistad mutua. A partir de 1936 comparten todas la vicisitudes personales, materiales y espirituales así como las sociales, eclesiales y políticas.

Durante el tiempo de cárcel de Bonhoeffer E.Bethge es su doble, su prolongación vital, el sustituto y representante en el sentido más personal (WE 212). Sus dos visitas son fuente de energía para el preso: "Con la alegría de estar tú aquí todos los deseos desaparecen" [396].

> "Creo, y ha bastado un instante para comprenderlo, que todo lo ha ha sucedido en estos siete meses y medio no nos ha cambiado en lo esencial a los dos; yo no lo había dudado un momento y seguro que tú tampoco. Es la ventaja de haber estado durante ocho años conviviendo día a día y comunicándonos mutuamente nuestros pensamientos. En un solo segundo se da uno cuenta, y ni siquiera hace falta ese segundo" (WE 163).

La entrañable nostalgia de la "vita communis" asalta a Bonhoeffer con frecuencia[397].

En la poesía "El amigo", dice:

"Fiel compañero que ayuda / a ser libre / y humano" [398].

9). "Parte de uno mismo" (WE 121)

Entre las motivaciones para animar al compromiso de la acción y la compasión Bonhoeffer había indicado además de las experiencias propias, las vividas por los hermanos.

Ahora en la cárcel va a sufrir en su propia carne las experiencias de los demás: "Hoy puedo contemplar con mayor calma a los hombres, sus penas y su desamparo, y de esta forma puedo servirles mejor" (WE 301). Se va a sentir identificado con los otros presos y a través de ellos con todos los hombres en la circunstancia de la guerra y en toda su existencia. Va a efectuar la unión con todos los hombres por medio de la unión con los prójimos encarcelados.

Bonhoeffer siente la unidad metafísica, más que física con los demás:"no podemos considerarnos como individuos"..."el centro de nuestra existencia está fuera de nosotros mismos" (WE 121).

El primer efecto será la superación del rencor por el amor que es el amor en Dios; luego la gratitud, el reconocimiento por lo que los demás contribuyen a ser lo que se es; luego, la voluntad efectiva de formar comunidad con los demás, de ayudar, de servir, de ser útil renunciando a toda utilización. Y definitivamente, la decisión de entregarse por los demás.

Conviviendo y consufriendo en la cárcel Bonhoeffer apura la experiencia fundamental del existir humano: lo esencial son los hombres.

3. ACTIVIDAD

a. Organizacion del tiempo

Bonhoeffer se propone y se atiene a un horario disciplinado de ocupación para preservar el orden psíquico y moral, dice. Lo que resultaba enormemente difícil teniendo en cuenta la incertidumbre del proceso judicial, el clima, los bombardeos, las enfermedades y el ambiente general de la cárcel. Así describe un día de los de concentración después de levantarse a las seis, hacer gimnasia y ducharse con agua fría:

"Después del desayuno aproximadamente a partir de las siete de la mañana, me dedico a la teología. A continuación escribo hasta mediodía. Por la tarde leo, luego sigue un capítulo de la 'Historia Universal' de Delbrück, algo de gramática inglesa de la que aún me queda por aprender bastante, y por último, según mi humor, escribo o leo de nuevo. Por la noche me encuentro lo suficientemente cansado como para acostarme aunque no para dormir" (WE 137).

Cada día procura andar unas tres horas en el patio y en la celda:

"Voy de un lado para otro, y de verdad que no me doy con la cabeza contra las paredes como un oso polar" (WE 50).

1). Lecturas

E.Bethge hace una lista por temas de los noventa libros leídos probablemente por Bonhoeffer: teología, filosofía, historia, literatura y otros[399]. Casi todos leídos entre junio de 1943 y junio de 1944.

Los autores que estaba leyendo al tiempo de redactar las reflexiones teológicas, además de Barth (el cuarto tomo de su Dogmática, sobre la predestinación) son:

W.Dilthey, especialmente su "Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation".

W.F.Otto, "Die Götter Griechelands" del que el mismo Bonhoeffer cita: "sobre este mundo de la fe, nacido de la riqueza y de la profundidad de la existencia, pero no de sus preocupaciones y nostalgias" y del que dice: "Este libro me resulta muy valioso para mis reflexiones teológicas actuales" (WE 365).

C.Fr.von Weizsäcker, "Zum Weltbild der Physik" del que dice: "espero también aprender mucho de él para mi trabajo" (WE 337).

A.von Harnack, "Geschichte der Preussischen Akademie" del que dice: "aquí late realmente su corazón y él mismo decía que lo consideraba su mejor libro" (WE 225).

2). Trabajos

"Pienso algunas veces que realmente tengo mi vida hecha y que sólo me queda terminar mi Etica" (WE 182). Pero de lo escrito en Tegel tan sólo se incluyó en la "Etica": "¿Qué significa decir la verdad?" (E 385-395).

Puso mucho empeño en un trabajo sobre el tiempo, experiencia fuerte para un prisionero, pero no contamos sino con pensamientos dispersos sobre el tema.

De algunos otros trabajos sólo sabemos que los estaba realizando[400].

Sí que nos ha quedado de tema netamente teológico un comentario sobre "Los mandamientos de la primera tabla" (IV 597-612), unas reflexiones sobre los versículos del día (Herrnhuter Losungen) (IV 588-596), un esbozo de teatro y otro de novela (F="Fragmente aus Tegel"), predicaciones para la boda de Bethge y luego para el bautizo del sobrino y ahijado.

A partir de su experiencia inmediata escribió un informe sobre la situación en la cárcel, la escena "Cabo Berg" (WE 284), y oraciones para sus compañeros de cautiverio. Con rubor y sentimiento tentó la expresión versificada del ambiente de la cárcel en "Voces nocturnas", de sus aspiraciones en "Estaciones en el camino de la libertad" y en "Dicha y desgracia", de su personalidad en "¿Quién soy soy?", del amor en "Pasado", de la amistad en "El amigo", de la fraternidad universal en "Cristianos y paganos", de la confianza en Dios ante el nuevo año 1945 en "Fuerzas benéficas". "La muerte de Moisés" y "Jonás" son un canto de resignación y de oblación personal[401].

3). La correspondencia

Finalmente, sus escritos de cárcel son sobre todo las cartas a los familiares de las que disponemos publicadas algo más de cien, la mayor parte enviadas a E.Bethge, entre las que se encuentran las reflexiones teológicas.

Cada dos días Bonhoeffer recibe o escribe una carta. Si se tiene en cuenta que las que recibe de su familia y de Bethge las lee y relee hasta aprendérselas de memoria como hace con la Biblia o con los versos de P.Gerhardt, se comprenderá que son su alimento y su aliento.

Bonhoeffer agradece las cartas de los padres porque le alegran y le tranquilizan, las de Maria porque mantienen las hermosas ilusiones de futuro, las de Hans Walter, Christoph, K.Friedrich y Ursel porque tienen un tiempo para él. Por las cartas se siente gozosamente rodeado de su familia. Conmueven especialmente a Bonhoeffer las cartas del sobrino Christoph von Dohnanyi hecho a consolar a su padre, también en la cárcel.

La correspondencia clandestina con Bethge, 74 cartas en nueve meses, más que una relación o un diálogo intelectual es una efusión vivencial y espiritual[402].

4). “Las cartas teológicas”

"LAS CARTAS TEOLOGICAS" son enviadas a Bethge en este contexto con carácter confidencial. Son reflexiones, en forma epistolar, lo que les confiere todo el valor de ser efusión personal, ser pensamientos en carne viva, aún sin arropar, con todo el hervor de lo naciente, con toda la intensidad del instante y del lugar concreto en que surgen: en esta cárcel de Berlín donde ha ido a dar Bonhoeffer por conspirar contra el nazismo, y en la primavera de 1944.

Si estamos presentando las condiciones y circunstancias de Bonhoeffer en la cárcel es para valorar la experiencia en la que fueron pensadas y escritas, antes de ser repartidas entre los íntimos después de su muerte y antes de ser dadas a la publicidad por E.Bethge en 1951. Fuera de esta marco vivencial su auténtico sentido se pierde. Y sólo desde él se puede presentir algo de su transcendental significación.

Afrontamiento personal

1). Aislamiento

La cárcel transforma todos los proyectos de Bonhoeffer surgidos de su compromiso. Privado de toda iniciativa como está, su actitud personal en la cárcel refrenda la profunda motivación de su actividad precedente: la clarividencia ante la sorprendente y durísima realidad concreta, el afrontamiento decidido de la situación y la voluntad de superarla.

No le duele tanto a Bonhoeffer el aislamiento como la separación, ni la soledad tanto como la falta de compañía. Pero con la ausencia intensifica la comunión con su familia, con los amigos y con las comunidades objeto antes de su dedicación pastoral. De tal forma que da la sensación de sentirse acompañado y privado al mismo tiempo de todos los suyos.

La estrategia personal no siempre consigue vencer el agobio. La añoranza y la tristeza en forma de decaimiento, de tentación anímica, espiritual y de fe, le embarga con frecuencia.

2). El arte

La privación sensible depura la sensibilidad estética. Bonhoeffer recrea y regusta ahora detenidamente las obras de pintura, especialmente paisajísticas, esculturas y monumentos artísticos que con auténtica avidez había contemplado de paso. Estas consideraciones inspirarán temas antropológicos, históricos y religiosos.

3). La soledad sonora

Sucede algo semejante con la música. Su oído, ahora sometido a las estridencias de la prisión se afina para escuchar la música interior, "más pura". No es sólo la melodía, es también la letra y los ambientes en los que vivió esa música lo que le envuelve en un mundo harmonioso. Sentimientos personales y estados de ánimo son acompañados por esta música más que oída, sentida: refugio, fidelidad, consuelo, nostalgia y deseos. Y especialmente en la polifonía cree encontrar Bonhoeffer un trasunto de la vida en plenitud, de la "vita christiana" (WE 246).

4). La naturaleza

Al antes amante del aire libre, de las excursiones, de las vacaciones en el campo y de la estancia en el jardín, los muros de la cárcel no le han abotargado sino depurado su

sensibilidad para con la naturaleza: El calor y el frío, las flores y los pájaros, la atmósfera y el sol, le abren las fronteras del espacio y del tiempo. La infancia, la juventud y los últimos días en casa de los padres se le hacen presentes. Y vuelve a sentir las sensaciones de los paisajes de Barcelona, de Roma, las playas de Zingst, los bosques de Friedrichsbrunn y las montañas de Ettal.

5). La salud

Sufre constantes y dolorosos quebrantos durante los dieciocho meses de prisión: asma, resfriados, reumatismo, indisposiciones gástricas, gripes y dolores de cabeza. La productividad de su trabajo intelectual, cuando es posible es muy mermada a pesar de todos los esfuerzos de su voluntad: "no quiero enfermar de ninguna manera" (WE 111).

Los insomnios son a veces resultado de todas las preocupaciones físicas y psíquicas: "Horrendas impresiones me persiguen hasta altas horas" (WE 181). La precaria condición física es, pues, otra dura circunstancia que se añade a las preocupaciones familiares, eclesiales y políticas, además de la permanente inseguridad de su destino ante las sucesivas dilaciones en el proceso judicial.

a). Psicológicamente Bonhoeffer se defiende con todas las estrategias posibles contra el múltiple acoso exterior e interior. Después de haber superado los primeros durísimos días de cárcel en los que escribe: "suicidio, suma total" (WE 47), se esfuerza en mantener la calma (WE 92) y emplea todos los resortes para mantener el equilibrio, el dominio personal y el entretenimiento: grafología, ajedrez, paseos, lecturas, memorización de los versos de P.Gerhard, de pasajes de la Biblia, de las cartas.

Pero la serenidad no siempre es posible. Tampoco ante la sucesión monótona de instantes eternos esperando que algo de fuera quiebre el tiempo, quizá aportando la desgracia. Teme tanto como las privaciones el acostumbrarse a ellas. Cuando llega esto, se pregunta "si prevalecerá el abotargamiento o la clarividencia" (WE 302).

b). Bonhoeffer sufre en la cárcel alteraciones de ánimo notables sobre todo depresiones de melancolía a las que no era ajeno en libertad. La semana antes de las reflexiones teológicas escribe:

"¿A qué será debido el que algunos días sean sin razón visible más pesados que los demás? ¿Serán dolores de crecimiento? ¿Serán tentaciones? Una vez transcurridos, el mundo parece distinto" (WE 301).

El dice que es como una irrupción de las fuerzas del mal para robarle a uno lo esencial, o como un torbellino ocasionado por piedras que le arrojan a uno en el fluir de la vida.

La irritabilidad mayor de Bonhoeffer procede de la dilación del proceso, pero luego hay pequeñas cosas que le enervan, como el calor o las moscas, o los ruidos. Las actitudes de cobardía o las conductas mezquinas de algunos de los encarcelados para con otros se ve que le sacan de quicio.

"Termina uno hastiándose de esto" (WE 96).

"Al cabo de más de siete meses, uno se harta de esto" (WE 144). "Tengo la sensación de que lo que veo y oigo me envejece años enteros, y el mundo me produce a menudo asco, además de serme una carga" (WE 181).

c). Enfrentamiento activo. Dice Bonhoeffer que un signo de madurez del hombre es tener el centro de gravedad de la vida en el lugar donde se halla, "ser totalmente lo que es, allí donde le ha situado le vida" (WE 262). Y por eso procura no evadirse sino afrontar cons-

cientemente los obstáculos y superarlos, dominar los hechos, incluso las peores consecuencias.

Y no sin optimismo, pues según había escrito cuando todavía, aunque poco, había lugar a él, éste no procede de la situación concreta sino que "es una energía vital, una fuerza de la esperanza cuando otros se resignan, una fuerza que mantiene erguida la cabeza cuando todo parece desmoronarse" (WE 25). Y cuando todo se ha desmoronado también. Sólo que no lo llamará optimismo, ni ilusión, sino esperanza de verdad: "Cristo nuestra esperanza es la fuerza de nuestra vida" (WE 405).

Frente a la acedia-tristitia ya estaba Bonhoeffer en guardia, y parece decidido a mantenerse. Igualmente frente a la aflicción que supone la ausencia de la familia. Una terrible añoranza le invade intermitentemente pero prefiere no buscar sucedáneos y superarla. Frente al dolor, Bonhoeffer rechaza la cobardía de dramatizarlo o de utilizar analgésicos psicológicos. Rechaza la "self-pity", y la sustitución de los espacios dejados vacíos.

Y como la superación no siempre es posible, frente a un sometimiento abúlico propone una "resignación altiva", como dice citando a G.E.Lessing, no autoengañarse, pero sí atenerse a lo posible, y acomodarse a lo inevitable.

Ante los deseos incumplidos Bonhoeffer propone no permitir que mueran, ni renunciar a ellos, ni consumirse. Lo cual no es siempre posible y se desencadena una lucha donde está en juego ni más ni menos que la sinceridad interior y exterior: "Estos largos y calurosos atardeceres, que ahora ya vivo por segunda vez aquí, acaban conmigo. Uno siente deseos de salir y de hacer tonterías si no fuera uno tan 'razonable'. ¿Nos habremos vuelto demasiado razonables? Si durante tanto tiempo hemos reprimido en nosotros conscientemente todo deseo, esto puede tener dos malas consecuencias: o bien nos hemos consumido interiormente o todo se represa, de tal forma que un día se producirá una terrible explosión. La otra consecuencia sería que uno se hiciera realmente desinteresado respecto a sí mismo; sé sobradamente que éste no es mi caso. Quizá me digas que no hemos de reprimir los deseos y seguramente tendrías razón"... "Por lo tanto me refugio en mis pensamientos, en la correspondencia, en la alegría que me proporciona vuestra dicha; y me prohíbo -a manera de autoprotección- mis propios deseos. Por paradójico que parezca, sería más desinteresado no temer tanto mis propios deseos, sino poder darles rienda suelta. Pero esto resulta muy difícil" (WE 342).

Medio año antes había escrito sobre la misma experiencia:

"En los ocho meses y medio transcurridos hasta ahora, he aprendido a tener por verosímil lo inverosímil y a soportar con un sacrificium intellectus todo cuanto no me es posible cambiar. Ahora bien, este sacrificium no es completo y el intellectus prosigue en silencio su propio camino" (WE 184s).

Esta experiencia psicológica tiene su paralelo intelectual: muchos problemas van quedando enunciados y no resueltos hasta que una ocasión provoca un replanteamiento total e impetuoso.

Motivaciones

1). Consecuencia del compromiso

Bonhoeffer asume la situación de encarcelado que espera su sentencia, como resultado previsto de una decisión responsable, libre y necesaria, a la que continúa ateniéndose: "Lo

hice a ciencia y conciencia"..."lo considero como mi participación en el destino de Alemania, por el que me había decidido" (WE 195), escribe en la cárcel el 22.12.43, refiriéndose a la decisión de volver a Alemania en 1939 cuando había dicho: "sé la alternativa que tengo que tomar" (I 320), y que suponía atenerse a la tercera posibilidad prevista desde el comienzo, en abril de 1933: cuando no basta denunciar la ilegitimidad del Estado ni curar a sus víctimas, hay que detener su maquinaria directamente (II 48).

En la cárcel expresa repetidas veces esta convicción: "la causa por la que podría ser sentenciado es tan intachable que me llenaría de orgullo" (WE 150).

Al hacer el recuento, todavía en libertad, de diez años de resistencia, Bonhoeffer dice por qué ha sido precisamente ése el camino seguido para oponerse a la maldad imperante: no vale el fanatismo ético porque llegará a cumplir lo que le pida el diablo; ni vale la ingenua y estéril sensatez que terminará rindiéndose al más fuerte; ni vale la necedad de negar los hechos y agarrarse a los prejuicios, porque será utilizada por la violencia; ni vale el radicalismo productivo, en nombre de la libertad personal, pues la justicia es implacable. Tan sólo queda la decisión responsable y libre ateniéndose a las consecuencias (WE 11-27).

Es la actitud de "aquellos que hacen consistir su vida en una respuesta a la pregunta interpelante de Dios: ¿Dónde están los responsables?" (WE 14). La responsabilidad supone responder a la pregunta y luego responder de la respuesta. Bonhoeffer invita con su ejemplo a lo primero y con su ejemplo testimonia lo segundo.

Bonhoeffer anima al grupo para que sean conciencia intelectual y realización efectiva en la configuración histórica, conscientes de su "distinción" en el sentido de separación y calidad, de diferencia y superioridad, que lleva a la "identificación"; conscientes de que ofrecen su aportación, su "parte de responsabilidad en la configuración histórica" (WE 16).

Y ello asumido como una elección de parte de Dios para una misión irrenunciable:

"Dios necesita unos hombres para que todo concurra al bien" (WE 20).

"Dios incita a que la fe se atreva con libertad a actuar responsablemente y garantiza el perdón y el consuelo a quien por ello se convierte en pecador" (WE 15; Cf. WE 327).

Sin arrogarse el papel de redentores, de dominadores, conscientes de ser "instrumentos en manos del Señor de la Historia" (WE 23).

Esto dicho antes, puede resultar un alarde y dicho después, una justificación. Cuando antes y después no sólo se ha dicho, sino que se ha cumplido cabalmente, es un caso de clarividencia y de responsabilidad de alcance histórico.

2). Experiencia provechosa

La prisión es una situación impuesta, que Bonhoeffer asume e integra: "nada de cuanto me ha sucedido es absurdo" (WE 316), "saldré fortalecido de esto" (WE 171). Por eso habla al principio, y confirma al cabo de un año, que ha de ser una "experiencia enriquecedora" en su vida (WE 32, WE 295), y confía en que le ayude a comprender mejor la vida y los hombres.

3). Fragmento de la totalidad

Bonhoeffer integra la difícil situación concreta en el conjunto de la vida:

"Dulce desdicha / horrible dicha

Juntas llegan / de la eternidad" (WE 367).

Lo que aisladamente sería difícil de soportar se incorpora a la vida total. Eso es vivir la "pluridimensionalidad" propia del "Anthropos téleios" (el hombre cabal) y no del "Anèr dípsychos" (hombre mediocre) (WE 225). Con los temas de polifonía, cantus firmus y contrapunto, describe Bonhoeffer la integración de todas las facetas de la vida: sufrimiento y alegría, amor humano y amor divino.

"Con las manos plenamente abiertas queremos recibir con toda la alegría de nuestro corazón cuanto Dios nos depara y ofrendar calladamente cuanto Dios no nos otorga o se reserva" (WE 277).

La "gratitud" es para ambos casos.

4). "!Sed fuertes!" (WE 426)

La fuerza de la impotencia. Frente a la debilidad miedosa, egoísta y unidimensional que no es aceptable humanamente ni abonable por el Cristianismo, sino por un metodismo indigno, Bonhoeffer prefiere al Jesús que "no puso nunca en duda la salud, la fuerza, la felicidad humanas, ni las consideró jamás un fruto podrido" (WE 374). Frente a la debilidad que provoca, amor. Y deseo de formar comunidad con los débiles.

Bonhoeffer se identifica con el Dios débil sufriente que se deja ayudar por el hombre, que le acompaña en su pasión y en su impotencia.

5). El sentido de todo

Aún reconociendo la falta de sentido en las alternativas del presente Bonhoeffer descarta que el destino de éste sea la catástrofe:

"Todavía queremos ver algo del sentido que cobra nuestra vida desbaratada. Ni en la muerte, ni en el peligro ponemos el sentido de nuestra existencia, pues no estamos lo suficientemente desesperados y sabemos demasiado de los bienes de la tierra" (WE 26).

Bonhoeffer busca desde los muros de la cárcel este horizonte de sentido, unas veces como objetivo concreto: "A veces pienso que seguiré viviendo mientras tenga ante mí una meta verdaderamente grande" (WE 251), otras veces como razón de supervivencia, según dice a Bethge: "La pregunta por el 'sentido' a menudo es gravosa, pero ¿no crees que ya es bastante importante que por lo menos sepamos por qué todo esto es necesario y por qué debemos soportarlo, aún cuando siga siendo problemático el 'para qué'? Aquí lo veo con más claridad" (WE 329).

Pero "sentido", no dice lo mismo que "promesa" (WE 426), tal como se celebra cristianamente en la Pascua. Definitivamente, Jesucristo es el definitivo y único sentido de vivir (WE 426). "'Cristo nuestra esperanza'. Esa fórmula de Pablo es la fuerza de nuestra vida" (WE 405).

6). La oración

Excepto momentos de relajación, mezcla de tibieza, de tentación y de acedia, como él dice, Bonhoeffer vive en oración diaria continua. Además del Evangelio, especialmente según S.Mateo, y del Antiguo Testamento, principalmente los Salmos, Proverbios, Isaías, Jeremías, expresa sus estados de espíritu con los versos de P.Gerhard. No puede ser un recurso cobarde la oración, sino impulso de superación (WE 47).

7). Hacia la entrega total

a). Más allá de la ley, y de la culpa

El compromiso efectivo de Bonhoeffer desde el principio necesitaba valentía y atrevimiento. Sobre todo ante el riesgo ético. En virtud de la responsabilidad libre Bonhoeffer decidió conculcar la ley, no sólo la legalidad. No se oculta a sí mismo Bonhoeffer que la ley transgredida, aunque sea de modo excepcional y necesario, se cobra su venganza. No sirve la interpretación paulina de la ley-sárx-prtmé: los límites forzados de la ley vuelven elásticamente a su posición cuando cede la euforia de la "hybris" o simplemente la confianza de ponerse sobre el legislador.

La convicción de la inmanencia de la justicia fundamenta el sentido de la culpa y la responsabilidad de cargar previamente con ella[403]. Pero la culpa, compañera del dolor, de la muerte y de la noche[404], pronto se hace un peso incluso antes de haber confirmado la ineficacia de la transgresión: "Oigo que la noche se inclina hacia mí:

Yo no soy tenebrosa, la culpa sí" (WE 386).

Pero esta culpa nació de otra culpa, o quizá sea toda una:

"Nuestros ojos tuvieron que ver la soberbia transgresión de todo orden divino y humano para meternos hasta el fondo en la culpa, luego nos cerraron la boca y nos convertimos en perros mudos" (WE 386).

El coro que alza a Dios su voz proclama:

"En tu presencia como hombres

reconocemos nuestros pecados"...

"Ante ti, de todo ser creador

Sólo ante ti soy pecador" (WE 387).

Bonhoeffer se atiene a la convicción de que la culpa tiene distinto significado ante Dios que ante los hombres, que es a Dios a quien le corresponde el perdón, en definitiva, que "por encima de la culpa se encuentra el amor redentor del Crucificado" (WE 428).

En las manos de Dios

"En tus manos están mis días" (Ps 31, 6; WE 51), escribió Bonhoeffer al principio de su encarcelamiento en Tegel. Y en la última carta: "Estoy cierto de la mano de Dios que me guía, y espero que se me preserve siempre en esa certeza" (WE 427).

El sentido de la protección, de la benevolencia y de la atención de Dios no lo pierde nunca. Siempre, y también cuando el final es irremediable, es consciente de ello: "ningún poder terreno nos puede tocar sin que lo quiera Dios" (WE 425).

"Silenciosa y fielmente circundados por poderes buenos" [405].

No al destino irracional e irremediable, sino a la voluntad de Dios se encomienda Bonhoeffer:

"Se arroja uno en los brazos de Dios" [406].

"En El"

El 21 de agosto de 1944, al mes del fracaso del golpe de Estado y al mes del descubrimiento de las pruebas de la implicación de Bonhoeffer en la conspiración, anota en la penúltima carta la clave de su vida comentando el versículo del día, 2 Cor 1, 20:

"Todo depende de esto: 'en El'... Tenemos que sumergirnos plena y profundamente en la vida, las palabras, las obras, el sufrimiento y la muerte de Jesús para reconocer lo que Dios promete y cumple" (WE 425).

"En Cristo", que mirando a la confirmación del futuro enlaza el cumplimiento de la promesa (WE 426) con la restitución de todos los deseos mirando a la recuperación del pasado (WE 191), Bonhoeffer siente afianzada su vida cuando se dispone a hacer la "recapitulación" de todo.

"Cristo evitó el sufrimiento hasta que llegó su hora; pero entonces se enfrentó libremente con él, lo aceptó y lo superó" (WE 22).

Bonhoeffer que había escrito que el cristiano está llamado a la acción y a la compasión (WE 23), que a los hombres hay que mirarlos más por lo que sufren que por lo que hacen (WE 19) llega un momento en que se enfrenta personalmente al sufrimiento.

Primeramente trata de apropiárselo: sea intentando vencerlo físicamente, quitándole dramatismo, apurándolo sin disimulo, dejándolo sin interpretar, o incluso aislándolo del "sufrimiento eclesial" (WE 260) y de la "causa Christi" (WE 147) para afrontarlo "profanamente".

En un segundo momento no temporal, Bonhoeffer se acoge a la recapitulación de todo en Cristo y al cumplimiento de las promesas de Dios, aunque él mismo tenga que morir a la vista de la tierra prometida, como Moisés[407]. En todo caso se muestra dispuesto a "apurar agradecido el amargo cáliz del dolor" [408].

Y en otro momento, "último" en todos los sentidos, Bonhoeffer decide conscientemente no ya la com-pasión, sino la inmolación:

> "Y Jonás dijo: '¡soy yo!'
>
> Yo he pecado ante Dios. He de pagar con mi vida" [409].

d). La muerte es de este modo "lo que tiene que ser, consentimiento voluntario" (WE 26), "coronación de la libertad humana" (WE 407).

Aunque en diversos momentos en Tegel Bonhoeffer habla de saber morir, de vencer la muerte, incluso en un sentido biológico, "no religioso", más tarde reconoce "en la muerte ante Dios" la libertad plena, "la fiesta mayor en el camino hacia la libertad eterna" (WE 403, WE 408).

Si estar obligado a vivir es morir, consecuencia de la maldición del pecado (SF 64), morir libremente es vivir (WE 407).

e). La propia muerte. Con treinta y siete años, ya en Tegel dice por boca del personaje Ulrich la "graciosa" representación:

> "Si un hombre de traje negro y rostro severo viniera hacia mí y pomposamente me soltara: Permítame, caballero, hacerle saber que desgraciadamente será Vd. ajusticiado mañana. Si fuera pasado mañana, sería muy distinto, y probablemente no perdería la razón hasta mañana" (F 35).

En los primeros días de calabozo Bonhoeffer anotó:

> "Suicidio
>
> Estoy muerto
>
> Suma total
>
> Superación por la oración" (WE 47).
>
> Tan sólo como tentación podía Bonhoeffer mencionar la idea de suicidio. Como la tentación[410].

El planteamiento teórico de la muerte es tema también de las cartas teológicas de la cárcel con unas connotaciones que no encajan fácilmente en el resto de sus reflexiones aún en Tegel, y todavía menos en las teorizaciones sobre la muerte en los escritos anteriores. En las cartas teológicas el conocimiento soluciona (es cuestión de plazo) el problema de la muerte, sin Dios. La muerte ya no es un límite. Así como en "SF" el conocimiento sin

Dios, trae la muerte como límite impuesto al hombre[411,] la muerte, que es "ya no poder vivir ante Dios y sin embargo tener que vivir ante El" (SF 62), en las cartas teológicas, sin embargo, la imposición, que también viene de Dios, es reconocer que "ante Dios y con Dios vivimos sin Dios" (WE 394). Dios nos hace vivir ante El ("SF"), Dios nos hace vivir sin El ("cartas teológicas").

En la cárcel Bonhoeffer estaba tan abierto a la muerte como a la vida:

> "Si mi actual situación fuera la conclusión de mi vida, podría comprender su sentido; y si no, todo podría ser una buena preparación para un nuevo comienzo caracterizado por el matrimonio, la paz y una nueva misión" (WE 297).

Llega a asumir la propia muerte como fiesta, libertad, nuevo comienzo, plenitud:

> "Ven, fiesta máxima en el camino hacia la libertad eterna" ..."Libertad, te hemos buscado mucho en la disciplina la acción y el sufrimiento. Al morir te reconocemos en la presencia de Dios" (WE 403).
>
> "La muerte [como sufrimiento] es la coronación de la libertad humana" (WE 407).

Mucha mayor transcendencia tienen las palabras de Bonhoeffer en los últimos momentos, ante la inminencia insoslayable de su propia muerte, según el testimonio transmitido así por Payne Best:

"For me this is the end but also the beginning" [412].

El médico del campo de concentración de Flossenbürg testifica que el pastor Bonhoeffer "ya en el lugar de ajusticiamiento, de rodillas hizo una corta oración y subió las escaleras hasta la horca con ánimo y serenidad" [413].

En el primer testamento en Tegel había escrito:

> "Agradecido en conciencia de haber vivido una vida rica y plena" [414].

PARTE SEGUNDA: DINÁMICA TEOLÓGICA Y REALIDAD CONCRETA

III. 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 atiene 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 "Etica". 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). Ser en Cristo

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).

Cristianismo y humanismo del siglo XX

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 abdica 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).

"Los problemas de una antropología teológica"

El 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.

Criatura caída

"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 "Etica" sobre "El amor de Dios y la ruina del mundo" (E 19-58), y en "Herencia y decadencia" (E 94-116).

El hombre dejado a sí mismo

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 re-

troceden 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). El yo como norma de sí mismo

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: "a'utoí e'n èautoîs èautoùs metroûntes kaì synkrínontes èautoùs èautoîs ou' syniâsin" (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).

Encerrado en sí mismo

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).

La posibilidad y el poder

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).

La pregunta por sí mismo

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).

Juez de sí mismo

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" [617]1.

Pseudopregunta

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 adulador 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.

> "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 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 conoce[3]. 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 cognoscente[4]. 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 transciende la consciencia y en el que está Dios, dice Bonhoeffer que pretende salvar la continuidad del ser cristiano, pero a costa de su existencialidad[5].

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 teorético (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 razón[6].

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 nosotros[7].

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).

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.

Respecto al a priori

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).

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 experiencia[8].

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 pseudo-interpretación (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).

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 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 Cristo[9]. 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 consciencia 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).

Actus directus

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 Dios[11]. 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 teológico[12].

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 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, legalista[13]. 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).

"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, autodominio en Adán, en la caída, en el pecado, en la culpa, en la mentira[14,] 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

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 quiere[15].

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".

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 pasividad, receptividad, de lo que viene de más allá, inmediatez ante Dios, sin posibilidades, sin con(s)ciencia; 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 Dios[16]. Los peligros de la reflexión están descartados en las cartas teológicas, incluso el de la reflexión religiosa.

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 Cristo[17].

3). Ningún sistema capta a Dios

a). El primer pecado: pretensión de la razón

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).

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).

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, vaciedad[19].

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).

Pretensión del sistema racional

Toda filosofía, dice Bonhoeffer, sea en la tentativa transcendental - idealista que reduce a Dios a objeto de la conciencia o a la misma conciencia, sea una metafísica sistemática, sea una filosofía crítica igualmente sistemática[20,] 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).

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 menos[21].

(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).

Las ciencias naturales

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).

La teología práctica humanista

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).

La teología fundada en la razon

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.

La harmonización de teología y filosofía

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 Dios[22].

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).

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 es[23,] se quiera asumir la suficiencia de la razón para acomodar a Dios en lo conocido, Bonhoeffer se encuentra sin estructura[24] 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 muerte[25,] 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 hombre[26]. 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, 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 Iglesia[27].

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 dèe'na'gápe (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).

(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 Dios[29].

(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 precio[30]. Las afirmaciones doctrinales dogmáticas más bien separan de Jesús. Es el testimonio y el seguimiento presto lo que ponen en contacto con Jesús[31]. 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 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 se 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).

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 atiene 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 sanctorum[32,] 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].

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 oyentes[35].

"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 realizada[36].

(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 cuatros 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.

Doctrina y acción

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

> "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 eclesial[37]. 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 miembros[38].

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).

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].

En los primeros temas sobre el "Seguimiento", 1932, Bonhoeffer denuncia la identificación de Iglesia poseedora de la gracia con Iglesia justificada[41,] y en "La esencia de la Iglesia" lamenta la pérdida del concepto de herejía y recomienda la debida atención a la pureza de doctrina[42].

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 Jesucristo[43,] 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 falsos[44].

Es precisamente en el Ecumenismo donde primero cree Bonhoeffer hallar la instancia reguladora de la verdad. Escribe a Henriod (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).

"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 Bonhoeffer[46].

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 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 dogmática[48]. 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 vivo [49]. 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 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 Dios[51]. Lo que no impide, sino que más bien obliga a que la Iglesia declare con humildad y entereza:

"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 doctrina[53]. Tanto invocando la ortodoxia como la heterodoxia, en el Ecumenismo o en la lucha eclesial, recomienda la sinceridad (III 421).

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 teología[54]. En la irreligiosidad no vale la doctrina, como tampoco en la secularización, ni en la autonomía del hombre[55]. 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 menos[56].

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 teológicas[58].

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.

c. 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 religiosos[59].

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).

La serpiente con su capciosa pregunta, aparentemente piadosa, y por eso deshonesta, 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 vida[60].

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 Pascua[61].

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 pietismo[62,] la pereza mental, la utilización de Dios como omnipotencia o como hipótesis de trabajo en el conocimiento de la realidad[63,] sino también las religiones orientales[64,] 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 hombre[65]. Bonhoeffer propone la libertad de la religión impuesta como condición de la fe cristiana, como ley, peritomé[66]. 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 teología. 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 inerme, 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 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 suplantarlo (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 inadmisible, 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 conocedora 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 Dios[70]. 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.

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 Dios[71].

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 arrebato de la divinidad[72]. 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.

2. LA TEOLOGIA AUTENTICA

a. Condiciones previas de la teologia

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 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 Bonhoeffer[73] 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).

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:

"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). Fuera de círculo vicioso

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 hombre[77]. 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).

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 realidad[78].

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 expresas[80]. Como sobre la antropología[81,] la metafísica[82,] la teología en general[83,] la religión[84,] la ética[85,] la historia[86,] la creación[87,] la escatología[88,] la exégesis[89,] la Cristología[90,] la Eclesiología[91,] el Ecumenismo[92,] la pastoral[93].

4). Reflexiones sobre la premisa de la teología

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 autocrítica 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 personalizante[94].

"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 este 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.

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 incomprensible de la persona de Jesús consiste en dejarlo incomprensible (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 entraña[95].

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).

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 Navidad[97]. 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 mundo[98].

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).

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 radicalidad[99]. 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

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 hablar[101,] 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 ddecir lo que uno realmente cree (WE 415).

Esa es la sinceridad: expresar sencilla y claramente ciertas cosas que se suelen eludir[102].

b). Si Bonhoeffer se hubiera atenido 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 manifestación[103]. 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 contingente de Dios en Cristo[104]. Al conocimiento de sí, del ser hombre, sólo puede llegarse por Cristo[105]. 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 conocimiento[106]. 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 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 eclesial[107].

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.

"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].

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, filosofía[109,] 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 la 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 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].

La teología es una afirmación, no preguntas (AS 109), una verdad que se tiene y que no hace falta buscar[115]. 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 hombre[118,] en medio de la vida humana diaria[119,] 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 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 evangelización[120,] 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". Parafraseando a Lutero y comentando a Barth escribe Bonhoeffer: "reflecte fortiter sed fortius fide et gaude in Christo". En esta frase Bonhoeffer pone el énfasis no tanto en la equiparación de "reflecte" y "pecca" cuanto en la contraposición "reflecte"-"fide" en beneficio de la fe. Si aplicamos conceptos posteriores de "Seguimiento", viene a decir que hacer del "reflecte 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 Theoû, 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 Goliat 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 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 Iglesia[122].

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).

9). 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 envolvente 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.

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 perecedero 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).

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 humanidad[125]. 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 Cristo[126].

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 Revelación[127].

En la Revelación el hombre sale de su reflexión sobre sí para recibir respuesta sólo en la presencia de Dios[128]. 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 sistema[130]. 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 nosotros[131], cómo puede ser Cristo el Señor del mundo adulto[132], Bonhoeffer está firme en que la Encarnación ("Inkarnation", "Fleischwerdung", "Menschwerdung"), exige una reinterpretación de todos los conceptos teológicos (WE 313), y Jesús reclama la vida[133] 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 hombre[134]. El creyente cristiano es el que experimenta la transcendencia en su entrega para los demás en Jesús (WE 414) cordero y siervo sufriente[135] y es el que se convierte a El de verdad[136], vela con El en Getsemaní y participa del sufrimiento de Dios en Cristo[137].

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 religión[138], 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).

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).

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 comunidad[141]. Pero la Palabra de Dios sólo puede decirla 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 idea[142]. 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 teología[143,] el principio de la comprensión del ser, de la existencia misma[144,] 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).

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 Lutero[145].

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 Santo[146].

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 ella[147].

"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 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:

"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 palabrería[149].

c). Palabra es actual sin necesidad de actualización. En la Escritura leemos la Palabra de Dios como Palabra adaptada a nuestra condiciones[150,] 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 compromete (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 instancia[151].

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 señorío[152].

Es esta Palabra recibida en la Iglesia la Palabra que la Iglesia dirige al mundo[153].

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.

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.

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). Letra viva

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).

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).

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 comunidad[156].

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).

"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 norma[158,] 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).

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 vida[161].

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 l e e r 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 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 Testamento[163].

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 conocimientos, 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 exigencia 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).

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 incomprensible"... "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).

Unidad de la Escritura en Cristo

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].

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).

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 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.

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 Cristo[167,] es el terreno de la seguridad y de la dificultad. Desde la Biblia, desde el Evangelio[168,] sin que la religión sea ley[169,] quiere Bonhoeffer reinterpretar y desmitologizar los conceptos teológicos de Dios y milagro, creación, pecado original, redención, penitencia, fe, resurrección, vita nova, novísimos[170,] pero de forma adecuada: no reduccionista, liberal, pietista, mística, ética, metafísica, individualista, extramundana, sino terrenal y vital[171,] 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 llegado[172]. 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 incomprensión 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).

La predicacion

La predicación es proclamación de la Revelación divina, del Evangelio de Jesucristo por la palabra[173].

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 propia[174,] palabra de uno sobre Dios (IV 242), inquietud personal (IV 249), inquietud temporal[175,] literatura, ideología, política (II 165), y menos aún charlatanería y teatro[176].

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 predicador[177]. 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; 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 cuerpo[180]. 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, espirituales[182].

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 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 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-enseñar[190]. 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 comunidad[191]. 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 comunidad[192]. 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 mutuamente[194]. 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 comunidad[195].

"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 Dios[197].

"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 Dios[198].

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 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

- *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 Revelación[202]. 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 presente[203,] 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 Ecumenismo:

"¡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 pueblos[204].

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 actualizacion 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" ..."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 ardorosamente 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":

"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 dejarla[210].

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 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 predican 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 comunidad[211].

Del período de la guerra nos quedan tan sólo una docena de predicaciones meditaciones[212,] 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 cultual, producen en Bonhoeffer.

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 Iglesia[214].

"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).

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 expre-

siones 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 instruido 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 Etica: "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 creacional[216].

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 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 sufriéndola 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 transgrediéndola[217]. 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 ley[218,] la sufre[219,] la desvirtúa y conculca[220,] y libera[221].

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.

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 Dios[222].

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.Leibholz[223,] o sus proposiciones en la "Etica" [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 instaura una ley de raza y sangre en sustitución del Evangelio como Palabra de Dios y fe[225].

Entonces la ley realiza su auténtica función: quien no quiera oír la llamada de salvación de la Iglesia como Evangelio deberá oírla 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 contrapone 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 obediencia[226].

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 pecado[227].

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 "Etica" 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).

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 la 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 por el Evangelio, pero dejando constancia de la vigencia imprescindible de la ley[234]. Tal reserva no aparece en los escritos posteriores como "La historia y el bien" ni en "Estructura de la vida responsable" recogidos en la "Etica" [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

7). 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 fe[236].

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 razón[237]. Obediencia sencilla es temporal y objetivamente inmediata. Jesús iba en serio, exigía la

obediencia inmediata (o la 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 pseudoteología[238], 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 rico[239].

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.

8). 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 unidad[241].

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 delegación. 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 igual 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 matrimo-

nio, 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 "Etica" 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 Dios[242].

"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 au

toridad 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).

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 servir[243].

9). 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 efectivo[244].

La autoridad del Ecumenismo depende del cumplimiento de esas dos exigencias: que sea Iglesia y que lo testimonie con la obediencia[245]. 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 eclesial[246].

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 mundo[247]. 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 "Etica" responde con la presentación de tres opciones para fundamentar la autoridad. La primera basa la autoridad en el paraíso, en la naturaleza de los 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 ella[248].

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 Dios[249].

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).

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 di-

vino 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 concreta[252,] 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).

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 Bonhoeffer[254]. "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 hombre[255].

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 respecto 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 mesura 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 cosas[256].

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 improcedente 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:

"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 serviros 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 transcendiendo 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 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 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, presentido, 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 principios[260].

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 distinto[261:] 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).

"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 experimen-

tará 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 "Etica 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: Jesucristo[264].

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 consecuencia 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 cárcel[265] o una libertad en los ámbitos de la vida humana[266] son la experiencia fundamental de Bonhoeffer en Tegel. Es más bien la experiencia de libertad en la impo sición, 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 transcendencia" 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.

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 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).

2). 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 mundo, 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 creyente[270].

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).

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).

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 correlativo 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 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).

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 Revelación[275].

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 aparece[276].

b). La duda es incredulidad

(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 creerá 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 autoengaño[277,] 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:

"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 otra[278].

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 atenido 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 mundanamente[279] 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 sincera[280,] 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 Timoteo[281] 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 fe[282,] no está en línea de las cartas teológicas. Tampoco 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 Mitología[284]. Si la forma y el contenido están muy unidos ¿hasta dónde penetra la reinterpretación?

e. La razon

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).

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 transcendental a la razón en Kant (limitarla para fundamentarla), de la crisis de la razón según Lutero y la dogmática ortodoxa protestante[285].

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, 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 triunfalmente 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 estás 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 "Etica" 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 "Etica", 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 am-

paro 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 antieclesial 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 razón[287]. 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).

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 resignación[289].

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 Tegel[291].

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"..."Sucedía 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).

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 Dios[292,] como efecto de la pretensión de asegurarse a sí mismo, de hacerse santo, de querer vivir sin Dios[293,] 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 carta 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 personal[294].

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 fe[296].

5). Necesidad de la tentación

Bonhoeffer trata de cohonestar 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).

3. 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.

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.

IV. EL ANALISIS DE LA SITUACION REAL

A. LA SITUACION CONCRETA Y ACTUAL DEL HOMBRE

1. COORDENADAS DE LO CONCRETO

Describiremos las coordenadas en las que Dietrich Bonhoeffer sitúa la existencia del hombre: el lugar, el tiempo, el pensar y la acción del hombre.

a. El lugar del hombre

Tan sólo si el hombre se sitúa en la Revelación concreta de Dios, la Iglesia, comprendida como acto y ser, el hombre puede saber de sí mismo[299]. Esta la posición se desarrolla especialmente en "AS".

1). Desde sí mismo el hombre no se conoce

Los límites racionales o éticos que la razón se ha establecido a sí misma no sitúan adecuadamente al hombre (AS 15), pues lo único que hacen es encerrarlo en su propias preguntas e indecisiones (AS 20). Lo evidencia el fracaso del transcendentalismo kantiano y del idealismo hegeliano (AS 23), donde el yo es Dios y la reflexión es Revelación, aunque se la llame conciencia interior (AS 31-33).

Tanto dando preeminencia a la conciencia (Hegel), como poniendo a disposición de la conciencia lo absoluto como algo dado (Husserl), o preestableciendo el ser por encima de la existencia (Heidegger), en todos esos casos, Dios, mundo y yo quedan aislados en la autocomprensión que el yo hace desde sí mismo y que termina en la perdición. La existencia es así una encerrona de la muerte[300].

Aunque el principio de la "analogia entis" le permite a Tomás de Aquino (Przywara) interpretar la existencia sobre la temporalidad dejándola abierta a la transcendencia, habrá que ver si esa transcendencia es la entendida cristianamente: existencia en Adán o en Cristo (AS 51).

2). Desde la Revelación

a). Revelación entendida no como acto sólo. La Revelación sitúa en verdad al hombre pero no como una Revelación acaecida y creída tal como la explica Barth: un Dios inobjetivable, no alcanzable por ningún pensamiento teológico, sino por la fe (AS 61); ni como la explica Grisebach que pretende romper la pretensión sistematizadora del yo con la exigencia de un elemento exterior y que es para Gogarten y H.Knittermeyer el "tú" (AS 64).

El hombre, dice Bonhoeffer, debe ser instalado por Dios en la realidad para que su pensamiento se haga sitio en ella. El cerco del yo, no queda roto si no es por la predicación y la fe.

b). Tampoco desde una Revelación entendida como sólo ser, fijada en la letra, la experiencia religiosa o la institución (AS 81).

c). La Revelación como unidad de acto y ser, como Iglesia, sí que pone al hombre en su sitio. Cualquier concepto de existencia que no esté formado por el ser alcanzado o no alcanzado por Cristo es inauténtica existencia del hombre.

"De lo que se trata en verdad es del hombre histórico, que se sabe transferido de la vieja a la nueva humanidad, que es lo que es por la incorporación a la nueva humanidad como persona recreada por Cristo, la cual 'es' tan sólo en relación de acto a Cristo, y cuyo 'ser-en relación-a' Cristo está fundamentado en el ser en Cristo, en la comunidad, de tal forma que el acto es 'superado' en el ser, de la misma forma que el ser no se da sin acto. Persona como síntesis-acto-ser es siempre ambas cosas, persona individual y humanidad" (AS 98).

b. El tiempo del hombre

1). Determinación del presente por Cristo

Dios es la actualidad concreta. Esto señala el enclave temporal correcto del hombre. No se alcanza la divinidad y la eternidad escapando del tiempo o huyendo del mundo, sino metiéndose en la precariedad de lo presente (V 463s).

La reivindicación que hace Bonhoeffer ya en sus primeros escritos de la persona de Cristo actual y actuante no es para hacer sitio a Dios en el hombre Jesús dentro del mundo y del presente, sino para definir el concepto de actualidad y presencia: la superación en Cristo de la caducidad y opacidad de la carne (III 178-182). Cuando se trata de buscar el sitio y el momento apropiados para orientar a la Iglesia Bonhoeffer señala: el lugar del Cristo presente (V 231s).

El presente no se define por la oportunidad del momento ni del lugar. La Palabra, pronunciada en un momento y en un lugar pero no determinada por el espacio ni por el tiempo es lo que define la presencia de Cristo y por tanto define lo que es presencia (IV 240) y presente:

"Hay presente no donde el presente alza su pretensión frente a Cristo, sino donde el presente se dispone ante la exigencia de Cristo pues el presente no está definido por una referencia temporal, sino por la Palabra de Cristo como Palabra de Dios. Presente no es cualquier sentimiento del tiempo, interpretación del tiempo o espíritu del tiempo, sino que presente es únicamente el Espíritu Santo. Donde está Dios en su Palabra allí es donde está el presente, donde El establece el presente" (III 307s).

El presente es presencia, de Cristo y del Espíritu Santo.

c. Presente y presencia de la Palabra

"Amor a nuestro presente" y no sólo conocimiento o acomodación, recomienda Bonhoeffer en 1928 para una auténtica predicación. "Toda palabra tiene que ser dicha del presente para el presente" (V 116).

En el párrafo de "SC" sobre "Iglesia y proletariado" recomienda explícitamente a los estudiantes que hagan una confrontación actual con el presente y así puedan experimentar una crítica concreta de su estado por parte de otro estamento. "Sin conocimiento del presente no hay predicación evangélica" (SC 277).

Pero el criterio de actualidad no lo determina el presente, sino la Palabra en la Iglesia. El riesgo asumido de aparecer como no moderna es lo que distingue a la Iglesia de cualquier otra asociación (SC 192).

Más que riesgo es un propósito. Con esta convicción en este tiempo Bonhoeffer habla contra el progreso, la cultura y el humanismo: "el enemigo más acérrimo del Cristianismo" (V 150s).

Desde este punto de vista descalifica Bonhoeffer "la fe en el progreso y el orgullo burgués que se han consolidado como ídolos" (V 183). Rechaza asimismo el "asombroso optimismo cultural":

"El proceso de secularización de la cultura que tiene como premisa para el comportamiento ético que las cosas puesto que están y están así es correcto que estén como están y han de ser reconocidas como buenas tanto en cuanto existen como en cuanto que son así" (V 210).

Y rechaza igualmente la pretensión de consagrar las cosas "como tienen que estar" fundamentada en el optimismo de la ideología del progreso tal como evidencia el "social gospel" (I 110).

En la Cristología también descalifica Bonhoeffer la pretensión de la juventud: fabricarse una Iglesia y un Dios según las necesidades de la situación concreta. "No se trata de pensar moderno o anticuado sino de pensar eclesialmente"... "La juventud en la comunidad no tiene privilegio alguno" (III 292s).

La "encomiable solidaridad" con el hombre concreto y más si es sufriente (Heim) o "la voluntad de diálogo con la persona que no se halla cómoda en teología" (Brunner), conllevan, según Bonhoeffer, el riesgo de que la pregunta sea dictada "desde fuera" [301].

El principio orientador es: "Lo concreto no es la situación concreta, lo concretissimum es sólo Dios" (IV 253). Esta formulación es de 1935 y ya vemos que Bonhoeffer viene aplicándola para discernir las teorías teológicas, filosóficas o sociológicas. Pero va a tener una eficacia fundamental en la toma de postura de Bonhoeffer ante la situación histórica concreta surgida en la Iglesia Alemana con el progreso del nazismo. En virtud de este principio puede proclamar: "Buscar proximidad al presente y al pueblo es precisamente alejarse del pueblo y del presente" (IV 252s). No es la tierra y la sangre sino la Palabra y el seguimiento lo que configura la Iglesia. No es la experiencia o la conciencia lo que determina el presente sino la presencia personal ante Dios. Tomar el camino inverso hacia un Cristianismo útil, adaptado al presente, a lo que somos, razón, cultura, pueblo, es terminar en el paganismo.

a). La vida diaria

La afirmación de Jesús "Yo estaré todos los días con vosotros" comentada en la Pascua de 1928 es el punto de apoyo del pensamiento y de la vida de Dietrich Bonhoeffer. De ella concluye: Toda la vida de todo hombre en todo momento está bajo el amor de Dios (V 431), y proclamar a Cristo implica proclamarlo en toda la vida de modo concreto y con plena vigencia en cada momento, según dice invocando a Lutero (V 227), o a Harnack (III 61).

El seguimiento de Cristo no es un lujo de piadosos ni una impía tentación para el trabajador que se preocupa del pan para su familia. "Esos innumerables hombres de nuestros días" son los que oyen la invitación: "Venid a mía todos (Mt 11, 28)". El problema de Bonhoeffer en "Seguimiento" es encontrar el sentido de esta llamada para el obrero, el hombre de negocios, el agricultor, el soldado, el hombre y cristiano que trabaja en este mundo, y eso sin rebajar absolutamente nada la exigencia que implica seguir la llamada de Jesús (N 10s).

Al poco de escribir esta introducción a "Seguimiento" dice a los confirmandos en Kleist-Retzow:

"La fe es el pan cotidiano, que nos da Dios"..."Pero"..."hay que ganárselo cada día"..."El día de la confirmación es muy importante. Pero"... "lo serio y real viene después de la confirmación, cuando llegue la vida diaria con todas sus decisiones" (IV 443).

Sobre la meditación, hace reflexiones semejantes:

"¿La Palabra de Dios le ha transportado en un arrebato espiritual que se desvanece cuando llega la vida diaria o ha penetrado profunda y provechosamente en su corazón de modo que le mantiene y fortalece durante todo el día, y de forma que le conduce al amor activo, a la obediencia y al bien obrar? El día lo dirá" (GL 75).

La realización concreta y diaria de la fe es el problema también de la "Etica":

"Nos preguntamos si esa fe tiene que ser realizable y si lo es en verdad a lo largo de los días y de las horas, o si es que aquí también la continuidad de lo que precede a lo último tiene que ser interrumpida por razón de lo último" (E 134).

Pero Bonhoeffer, que no confía en el extremo del radicalismo que supone un Cristianismo puro, tampoco se fía de un entreguismo que claudica ante el hombre tal como es. Estamos ante la propuesta de la adecuada relación entre Cristianismo y mundo:

"No hay un Cristianismo en sí que tenga que destruir el mundo; no hay un hombre en sí, que tenga que excluir a Dios. Ambos son ideas; hay sólo el hombre-Dios Jesucristo, que es realmente y que mantiene el mundo hasta que esté maduro para su final" (E 137).

En la primera redacción de "La historia y el bien" este pensamiento se plantea al exponer la relación que guarda con la realidad el sermón de la montaña. Bonhoeffer recuerda que éste "no es la palabra de uno que se enfrentaba a la realidad como un extraño, reformador, fanático, fundador de una religión, sino como quien experimentó y portó en su propio cuerpo la esencia de la realidad, como quien habló desde la realidad como ningún otro hombre sobre la tierra" (III 465).

Y la realidad no es algo metafísico en este contexto, sino el acontecer diario, histórico, ordinario, finito, concreto y tangible. Aquí es donde la Iglesia está llamada a actuar con el pleno conocimiento de sus límites, pero con todo el riesgo de la responsabilidad histórica (III 290). La libertad de la acción responsable en la historia viene de entender a Jesucristo como el amor de Dios al mundo real con su historia real; en otras palabras, de "reconocer

a los hombres, las circunstancias y los movimientos reales, o sea, el mundo real, en Jesucristo y a Jesucristo en el mundo real" (III 468). El cristiano vive en la vida diaria. Es precisamente el capítulo de "SC" sobre "la configuración empírica de la Iglesia" donde Bonhoeffer dice que es en la vida corriente, en la dura monotonía de la vida diaria donde se vive seriamente la Iglesia (SC 211).

Igualmente en "Seguimiento" después de hablar del carácter visible del mensaje de Jesús, Bonhoeffer resalta que lo extraordinario no es nada especial sino ordinario e incluso oculto. No es este el momento del discernimiento de la cizaña ni de los malos frutos. Hasta que llegue la selección los discípulos son instados a discernir entre apariencia y realidad (N 167s). La vida cristiana en lo normal, en la vida diaria, en el trabajo, en lo oculto del mundo, es precisamente la visibilidad necesaria de la comunidad, tal como proponía Lutero, dice Bonhoeffer.

"Los cristianos viven lo mismo que los demás: casándose, llorando o riendo, comprando o usando del mundo para la vida de cada día. Ahora que lo que poseen lo poseen únicamente por Cristo, en Cristo y para Cristo de modo que no les ata" (N 241).

Son libres e independientes. Esta opción no es una táctica, es el camino de la Cruz: "La Cruz es al mismo tiempo lo necesario oculto y lo visible, extraordinario" (N 135). El carácter visible de la comunidad en el mundo no es farisaico, se contrapone a una supuesta "theologia crucis" nada humilde y legitimadora de la mundanización que pretende una Iglesia imperceptible (N 93), aislada, cercada.

Se trata más bien de la vida oculta, perdida, enterrada en Cristo pero que espera "la manifestación gloriosa" (IV 72). Eso requiere tener conciencia de estar resucitados en Cristo y haberlo asumido en la vida diaria como lo más natural (IV 60), como hacían los cristianos primeros que "nombraban a Jesucristo Señor de su vida" (IV 97).

En el viaje a Trípoli en 1924 le había llamado la atención al joven Bonhoeffer que se preparaba para el ministerio, el que en el Islam la religión y la vida diaria no estuvieran separadas "como en la totalidad de las iglesias, también la católica. Entre nosotros se va a la Iglesia y cuando se vuelve pues comienza una vida totalmente distinta. Al contrario de los mahometanos" (VI 52).

Después de estudiar la teología, el joven vicario en Barcelona está satisfecho de poder compaginar al fin estudio y trabajo, labor pastoral y vida diaria, con lo que cree haber ganado en realismo: contacto con los hombres "tal como son", "hombres reales", que están del lado de la gracia, dice Bonhoeffer, mientras "el mundo cristiano está del lado de la ira de Dios" (I 51). Son, según dirá más tarde, los hombres normales, ordinarios, sin conciencia de mártires o de profetas que están a su trabajo (III 159), simplemente hombres que durante horas, semanas y años están a lo suyo sin percibir el acento de la eternidad pero caminando en la fe (V 315).

La segunda conferencia a la comunidad de Barcelona comienza así:

"Veremos hoy la cuestión de si Cristo en nuestros días puede estar todavía en un lugar en el que se decide lo más profundo que conocemos, nuestra vida y la vida de nuestro pueblo. Si el espíritu de Cristo tiene aún algo último, definitivo, decisivo que decirnos. Bien sabemos todos que Cristo ha sido eliminado de nuestra vida, le edificamos su templo pero vivimos en nuestra propia casa. Cristo se ha convertido en cosa de la Iglesia, del clericalismo, de un grupo de personas, pero no de la vida. La religión representa para la psyche del s.XIX y XX el papel del salón confortable al que uno se retira antes de aislarse

en la habitación de trabajo"..."Se han dado muchos intentos de eliminar a Cristo de la vida actual del espíritu y el más tentador es hacer creer que así se pone a Cristo en el lugar apropiado y digno"..."El caso es no tomarlo en serio, no dejar que el centro de la propia vida se conmueva con la pretensión de Cristo de decir que es la Revelación de Dios y de serlo" (V 134).

El centro de la propia vida es la vida diaria. En el curso sobre "La esencia de la Iglesia" Bonhoeffer protesta contra la identificación de Iglesia como Cristiandad en fiesta, como excepción a lo cotidiano e incluso como olvido de lo cotidiano, escapada de compensación al hombre oprimido por su trabajo diario. Pero así al aparecer nuevos medios de distracción la Iglesia pierde atractivo, llega a ser despreciada y odiada. Entonces, "¿Cuál es el auténtico lugar de la Iglesia? La plena realidad cotidiana del mundo y no un aspecto parcial, sea ético o religioso" (V 233). Eso hace que la Iglesia no sea lugar de huida, refugio, banco donde depositar a buen recaudo los bienes para así dedicarse confiadamente a más altos menesteres, según piensan muchos cristianos y se predica en muchas iglesias.

En "AS" había expresado claramente el peligro de desdoblamiento del yo religioso y profano, la ruptura personal. La fe en Cristo, en comunidad, es el elemento que supera la cotidianidad y garantiza la unidad del yo: "Lo que vivo en la carne lo vivo en la fe" (Gal.2, 20). Sólo así se podrá rescatar la cotidianidad, sólo dentro de esa fe se podrá hablar de "estar en la fe" como decisión dada sin un acto de fe realizado conscientemente (AS 99-109). Pero no toda cotidianidad lleva aparejada la orientación a Dios (contra Seeberg). En Adán la cotidianidad es culpa, oculta por la superficialidad, de la que sólo se toma conciencia por Cristo. "Dios desvía la mirada del hombre sobre sí mismo y le da su dirección (la pura intencionalidad del actus directus) a Cristo" (AS 127).

La Iglesia debe hacer su camino evitando tanto el escollo de una escatología idealista como el de una eclesiología materialista: debe hacerse sitio en contacto con las experiencias empíricas (III 325).

La experiencia no fundamenta la Iglesia

La experiencia de lo concreto y del presente es positiva sólo si se atiene al predominio de la Palabra. No hay la mínima posibilidad de experiencia de Dios, de Cristo, de gracia, de Iglesia.

La comunión con Dios no se experimenta, sino que se cree (SC 123). "En Cristo" es una expresión de la fe obrada por el Espíritu y no por vivencia mística alguna (V 98). Experiencia de la Iglesia como comunidad fundada por Dios, sólo es posible por la fe. El hombre experimenta la comunidad religiosa y por la fe sabe que ésa es la Iglesia. Se tiene fe en la experiencia concreta de Iglesia, en la Iglesia empírica que con Palabra y Sacramento es presencia de Cristo en el mundo. En la vida diaria se cree en la experiencia de Iglesia concreta. Concreta, pero creída; creída, pero concreta (SC 207-212).

"Lo que no puede ser reemplazado ni siquiera por ricas vivencias es la pobreza de fe" (V 255). Ni por nuestra voluntad. La Iglesia no cae bajo nuestras experiencias sean retiros, excursiones o cualquier otro tipo de experiencias de convivencia. Lo que vemos son las obras pero las personas están en Dios.

La gracia no puede ser experimentada, a no ser que se entendiera de modo psicológico: como fuerza sobrehumana en el campo del sentimiento, voluntad, entendimiento que da a lo finito carácter de eternidad. Esa experiencia de gracia por la cual el hombre pretende

captar a Dios o al menos a la fuerza divina, tiene el nombre de "religión". Y religión entendida como experiencia de la transcendencia sagrada, como la forma de poner la transcendencia al alcance de la experiencia humana. Pero en esa dirección no se llega a la realidad de la gracia (III 91-99).

No hay posibilidad de experiencia religiosa de lo suprasensible ya se la entienda subjetivamente como conciencia (Schleiermacher), conocimiento (Troeltsch), o en la línea de Kant, R.Seeberg, como continuación y plenitud de toda experiencia (V 193s), o suponiendo un concepto como mediación entre religión y ciencia (W.James) (III 129).

En la base de esta convicción de Bonhoeffer está el pensamiento de Lutero de que toda experiencia es ambivalente y sólo la Palabra de Dios de gracia y juicio es unívoca (V 346). No son las experiencias las que nos salvan sino la gracia (V 395).

La situación histórica concreta es ambivalente, es el objeto de la concretización, pero no el sujeto que concretiza. El único criterio para concretizar el mandamiento de Dios es la Palabra de la Escritura, con el riesgo que supone ser al mismo tiempo "situación histórica" ella misma. Pero es diáfana y clara (IV 253s).

La Palabra no tiene que estar pendiente de la situación, porque no son las circunstancias las que posibilitan la intervención de Dios, sino que es la intervención de Dios lo que determina la situación. Por eso se recomienda en la Escritura: "predica a tiempo y a destiempo". ¿Quién sabe cuándo es oportuno o inoportuno para Dios?[302].

Estar en situación, estar en la realidad, en la historicidad, en lo concreto, es absolutamente necesario pero no vale absolutamente para nada si no se tiene en cuenta que todo ello ya no está bajo el orden de la creación, sino bajo el orden de la providencia de Dios. De ningún modo es inmutable, sino que por ser del mundo caído y no del creacional puede ser abrogado e incluso ha de serlo si se encierra en sí y no propicia el anuncio de la Revelación. La realidad queda así delimitada.

"El Sacramento realidad sólo puede ser calificado de tal si esa misma realidad está totalmente fundada en la realidad creacional" (I 149-155).

"La realidad del amor de Dios al mundo y a los hombres manifestado en Cristo" se concreta en el concepto de "Mandat" y "Ordnung" (E 304s). Más que a interpretaciones, el mandato de Dios insta a la obediencia, a la aplicación concreta, pero sin que suponga una inspiración inmediata divina, inequívoca para cada momento, pero tampoco una ignorancia permanente. Lo suficientemente de Dios como para que no esté a merced del capricho del hombre y lo obligadamente del hombre como para que no se desentienda o se disculpe. "El mandato divino toma forma concreta en su historicidad" (E 295).

Sobre "los órdenes" decía Bonhoeffer diez años antes de la "Etica", que aún siendo necesarios y válidos, no son definitivos; cambian su forma según la historia y a consecuencias de la caída de su estado primero en la creación, se hallan bajo la ira de Dios (II 99-102).

2. DINAMICA TEMPORAL

a. Historia: Revelacion y responsabilidad

Bonhoeffer parte en "SC" de una concepción de la historia según la cual, como cita de von Ranke, "cada época está vinculada directamente ante Dios" (SC 212), y sólo tiene

sentido y valor si es "de Dios a Dios" (SC 240). Así la historia comienza cuando Dios llama a los pueblos o a las personas, de modo concreto y en todo momento[303].

Dios se revela y vela en la historia, en el cuerpo de Cristo, presencia real en la historia y norma de la historia, como también se revela y vela en la Iglesia "cuya historia es centro oculto de la historia del mundo" [304]. La Revelación de Dios al hacer historia hace persona, y este es un concepto que sólo se puede pensar "históricamente", en situación concreta, después del pecado y de la consiguiente sentencia de muerte[305]. Con Lutero, Bonhoeffer habla de un valor relativo del pasado, aunque valor (SC 271s.), y dice que la historia no la informa tanto el sentido escatológico cuanto cada momento del presente (SC 212), si bien, sólo en cuanto actual referencia a Dios.

Estamos, pues, ante una concepción no a-temporal y sí supra-temporal de la historia[306] que se presenta como la verdadera temporalidad. "Acto y Ser" escrito en confrontación con "Ser y tiempo" señala las coordenadas definidas por Bonhoeffer "Ser" no es "existir en historicidad", en "temporalidad", en "decisión", sino que "el hombre en historicidad" existe sólo como referencia actual a Cristo[307]. Para Bonhoeffer la clave de todo está no en la existencialidad (ser y tiempo), sino en Revelación (acto y ser).

Por su Revelación velada "Dios es el Señor de la historia" (V 173) que interpela desde la historia, "desde Cristo centro de la historia" [308,] que interpela a los hombres para que decidan en responsabilidad[309]. Con este criterio Bonhoeffer clasifica a las personas (V 64), las antropologías[310,] las éticas[311] y las historias[312].

Con la doble convicción de que Dios en Cristo hace la historia y de que el hombre responde en la historia que Dios hace en Cristo, Bonhoeffer asume todos los compromisos de su vida desde el año 1925 hasta 1945. Testimonio del final es el balance "A los diez años" en el que cifra toda su confianza "en el Señor de la historia" y en la consiguiente corresponsabilidad decidida para configurar la historia (WE 16-23). Como testimonio del principio bien vale el estudio sobre "la seguridad" que Lutero tenía en "la victoria definitiva de Dios" (V 82).

Ni una determinada configuración del futuro, ni un determinado pasado ni un determinado presente parecen absorber la adhesión de Bonhoeffer. Ni siquiera "en cristiano":

"Ni el Cristo pseudoluterano que no hace más que sancionar lo fáctico, ni el Cristo fanático radical que santifica toda revolución, sino el Dios hecho hombre Jesús que ama, juzga y redime al mundo es el principio de toda acción adecuada a la realidad" (E 244).

"La realidad no es lo real, sino el hombre real llamado Jesucristo, quien definitivamente fundamenta y anula, justifica y rechaza, da su sí definitivo y su no definitivo a lo fáctico" [313].

El recurso a Jesucristo "el mismo ayer, hoy y siempre" sitúa al verdadero cristiano siempre en cada instante y siempre antes y después del instante. Sobre la Cruz del altar del seminario de Finkenwalde estaban grabados los signos: APAX XP.

1). Servir al presente

a). Cada momento del presente precisa de la manifestación de Dios, ya que la Revelación se hace en la historia y hace historia. En eso consiste la predicación del Evangelio que con conocimiento del presente se enfrenta a él: no es contar el pasado sino hablar al presente. En este sentido va el argumento central de "AS", las citas del "je und je" de Barth (Cf. V 226), y la elección expresa de la lectura de Lutero en Rm 12, 11: kairó por

kyrío. "Servir al momento presente" es "servir al Señor" [314]. Y en ese sentido "el presente es sagrado", porque "el auténtico espíritu del tiempo es el Espíritu Santo" (V 464s).

Lo cual es muy distinto a consagrar el presente. Siete años después de estas citas escribe:

"Nada de justificación del Cristianismo ante el presente sino justificación del presente ante el mensaje cristiano" (III 306).

"El Evangelio presente ha de ser el Evangelio extraño, no el Evangelio conocido" [315]. Otros nueve años más tarde enuncia así la primera pregunta teológica en Tegel: "¿Qué es hoy el Cristianismo?" (WE 305).

b). Implicación de Dietrich Bonhoeffer en el presente. Bonhoeffer asume bien joven fuertes responsabilidades como profesor y pastor y desarrolla una intensa y vasta actividad. Es preciso tener en cuenta la edad con que hace tal o cual afirmación y la edad que tiene cuando se empeña en tal o cual empresa para captar mejor la energía personal y el alcance de su aguda visión de la encrucijada histórica que vivió y del fuerte compromiso con su presente.

El ambiente de la familia Bonhoeffer, la personalidad y las incumbencias de sus miembros, diversas y notables, propicia la conexión consciente y activa en el devenir de los acontecimientos. Los padres, hermanos y cuñados, significados en sus respectivos campos, son para él un incentivo constante de sensibilización ante la realidad histórica.

El ámbito eclesial vivido adecuadamente sitúa por sí mismo en las preocupaciones del presente y más en momentos tan convulsivos para la Iglesia como los que le tocó vivir activamente a Bonhoeffer.

El Ecumenismo era quizá la zona de mayor ebullición, más en carne viva, más sensible a las preocupaciones del presente, y Bonhoeffer interviene en las organizaciones ecuménicas donde sorprende su ardor, su tenacidad, clarividencia, su valentía, su juventud.

El campo de la política Bonhoeffer lo divisa al principio desde fuera pero la necesaria repercusión en el terreno eclesial provoca pronto el interés explícito, luego la preocupación y finalmente el compromiso decididamente político.

En lo social Bonhoeffer está abierto a todas las clases, desde la aristocrática a la marginada, comparte con propiedad lo que le parece en cada una los intereses más nobles y combate en todas los que considera más mezquinos.

La atención a las manifestaciones culturales se refleja en sus preocupaciones por la literatura, el teatro, la pintura, la música y el cine.

La conexión con las corrientes intelectuales viene confirmada desde sus estudios en las Universidades de Tubinga y Berlín y su preocupación por otros focos de cultura. El amplio elenco de autores citados en sus escritos elaborados como profesor y el mucho más amplio de lecturas personales sobre autores de actualidad nos dan otro indicio de la sensibilidad para con las ideas del tiempo. Sus trabajos de 1930 a 1933 son "actuales" sea calificando a la teología, a la filosofía, a la ciencia, a la literatura, a lo social[316].

Un testimonio concreto lo ofrecen sus preocupaciones éticas sobre temas candentes y polémicos hoy mismo: pacifismo, objeción de conciencia, eutanasia, aborto, control de natalidad, evolucionismo etc., además de lo concerniente a la problemática social.

El itinerario geográfico-vital de Bonhoeffer nos ofrece otra prueba explícita del interés por compartir las experiencias actuales diversas. Una enrevesada madeja forma en el

mapa de Europa y América el hilo que une las capitales donde residió algún tiempo establemente y que siempre pasa por Berlín. Primero Breslau (Wroclaw) luego Roma, Barcelona, Nueva York, Londres y en Alemania del Báltico a los Alpes, hasta que es llevado al campo de concentración de Buchenwald, Regensburg, Schönberg, y finalmente colgado en Flossenbürg, calvario de un tortuoso viacrucis. La trama del itinerario de sus viajes es mucho más densa, incluye, además de Alemania, Inglaterra, Italia, Francia, España, Suiza, Holanda, Checoslovaquia, Bulgaria, Dinamarca, Suecia, Noruega, por donde se manejaba con su conocimiento de los seis idiomas europeos (además de su formación en el latín, griego y hebreo).

Resulta elocuente diseñar el conjunto de círculos en los que está implicado como integrante activo: primero su ámbito familiar con influencia especialmente en los campos de la ciencia y el derecho; el geográfico-político- histórico en general teniendo en cuenta lo que supone de 1906 a 1945 la realidad de Berlín-Alemania para Occidente y el Mundo; el específico mundo de enlaces en el que se movió durante los cincos años de conspiración; el creyente-institucional: Iglesia Evangélica Alemana, Iglesia Confesante, Iglesias de la Federación Mundial, Denominaciones americanas, Iglesia Católica; el profesional como pastor y profesor en la Universidad, en los Seminarios y en las misiones populares; el social, entre la burguesía-aristocracia y la marginación. De todo esto sale el amplísimo elenco de relaciones e influencias personales que él mismo redactó para avalar aprovechamiento en el servicio secreto del ejército.

c). No moderno sino actual. Bonhoeffer está en la actualidad de modo profundo y amplio, vive intensamente su tiempo, el tiempo presente, desde una situación especialmente comprometida. Siempre se muestra reacio y hasta reaccionario contra lo que se pueda calificar de "moderno" y aún más de "modernista", tanto en el sentido de corriente intelectual-teológica como en la acepción vulgar.

Ya en 1928, con veintidós años Bonhoeffer tenía derecho a apuntarse a lo "moderno" y decía que aunque "ser moderno o no moderno" es la cuestión fundamental hoy día, el cristiano no es ni lo uno ni lo otro, simplemente "sirve a su tiempo" (III 293). Le parece adecuada la incomprensión con que el hombre moderno responde a la pretendida solidaridad de K.Heim (V 307). Y es que el mundo moderno busca lo que le confirma, no lo que le incomoda, dice Bonhoeffer, y por eso pretende una Revelación a su gusto, sólo en ideas y doctrinas y además, que sean acomodadas a las suyas[317]. Si no es así, el espíritu moderno- modernista se rebela contra todo: sea el misterio de la Trinidad: "la falta de misterio en nuestra vida moderna es nuestra perdición y nuestra miseria" (V 516), sea el misterio de la persona de Jesús: "el moderno arrianismo que honra en Jesús el genio y el héroe atenta contra la unidad de Dios y contra la Revelación" (III 228), sea el misterio de la Navidad: "nuestro mundo, inteligente, experimentado, consciente de sí, se ríe y menea la cabeza ante el camino de los cristianos creyentes" (IV 572), sea la realidad misteriosa de la Ultima Cena: "a pesar de la burla y el asombro de un mundo moderno" (III 394), sea la Resurrección de Cristo: "esos son los pensamientos a los que nos conduce nuestra modernística fe pascual sin ver que el Cristianismo dice sobre Pascua cosas bien distintas" (V 424). En el ensayo de novela escrito en Tegel hace decir irónicamente a Christoph ante la propuesta de Ulrich de ser más cristianos: "¡Maldita idea anticuada!" y además "¡incómoda!" (F 99).

2). Recuperar el pasado

Es una vivencia peculiar de los últimos años. Especialmente de la "E" (94-116) y más intensamente en las reflexiones de la cárcel donde los apuntes garabateados nerviosamente muestran la obsesiva reflexión sobre el tiempo (WE 44s).

Además de las alusiones al paso del tiempo y al sentido del mismo, predominan referencias al tiempo pasado, no sólo el pasado personal de Bonhoeffer sino también al histórico. Obligado a no tener presente, se sacia de pasado pero no para refugiarse o para huir ("acto desesperado que sacrifica la honradez intelectual" (WE 393), sino para recuperarlo y superarlo. En ese sentido se manifiesta numerosas veces en las cartas desde la cárcel[318].

De esta consideración vital del pasado (pasado = amor; dicha y dolor <WE 351ss>), surge una mirada esperanzada hacia el futuro[319]. Sobre esta base de reconocimiento del pasado y de objetividad con el presente propone Bonhoeffer afrontar responsablemente el futuro[320].

3). El futuro en manos de Dios

a). Incierto futuro. Bonhoeffer dice en 1941 que su generación vivió absorbida por el futuro (II 415). Un futuro nada halagüeño en todos los niveles, personal, profesional, eclesiástico, político, cultural, lastrado desde el comienzo con la terrible experiencia de la Gran Guerra (V 154s), y amenazado en 1931 con un horizonte tormentoso (IV 28), en 1932 de muy mal aspecto (IV 65), con tendencia a empeorar en 1938 (IV 377) y en 1940 vedado a todos los deseos (IV 506).

Varias veces expresa Bonhoeffer la sensación de miedo ante el futuro (IV 100, IV 104) y propone una actitud vigilante:

"Estar alerta significa ser sensato, no vivir en sueños y deseos sino en la pura realidad"..."significa ver el mundo como es ante Dios, sin juzgarlo, estar alerta significa estar abierto, estar dispuesto para el futuro, mirarle a los ojos, no tenerle miedo" (IV 151).

b). Confianza, el futuro es de Dios. "AS" termina con la frase: "Nosotros somos hijos del futuro". El futuro es Cristo y nosotros somos "criaturas de Dios, un niño" [321].

Para Bonhoeffer fe y futuro se implican mutuamente como el propio ser y la Revelación. Sin duda que por esa profunda convicción Bonhoeffer dentro de los más oscuros presagios siempre creyó, o sea, confió en un futuro que pertenece a Dios, está en su mano, que es "el mismo Cristo, es el Espíritu Santo" [322].

Los comentarios al bautismo y al matrimonio así como al Adviento y la Navidad suscitan en Bonhoeffer la referencia a la fe en el futuro a pesar de todo mal presagio[323].

Esta actitud de confianza ante el futuro difícil es especialmente ejemplar en el momento crítico para la situación personal de Bonhoeffer que es uno de los momentos críticos de la historia de la humanidad: 1943-1945[324]. Pues en esos "últimos tiempos" que son sus últimos años, es significativa la confianza ante el futuro en los dos temas capitales: el devenir de los hechos históricos y el devenir de la teología en la Iglesia. Sobre el primero hay expresiones lapidarias, sobre todo en dos de los párrafos del escrito "A los diez años", uno con el título "Presente y futuro" y otro "Optimismo" en el que dice:

"Creo que Dios nos va a dar en toda dificultad toda la fuerza necesaria para resistir"..."Con esta fe hay que superar cualquier miedo al futuro" (WE 20s).

"A nosotros nos queda la senda angosta y a veces imperceptible de acometer cada día como si fuera el último y sin embargo de vivir con una fe y responsabilidad propias de un enorme futuro" [325].

"El optimismo por esencia no mira la situación presente sino que es una fuerza vital, una fuerza de la esperanza, mientras los demás se resignan, una fuerza que mantiene erguida la cabeza cuando todo parece fracasar, una fuerza que encaja los reveses, una fuerza que se apropia el futuro, que jamás deja el futuro al enemigo"... " voluntad de futuro"..."un futuro mejor" (WE 25).

Con vistas a ese futuro actúa Bonhoeffer y reflexiona los temas teológicos en Tegel, para "decir con sencillez y con claridad ciertas cosas que esquivamos de buen grado"..."Espero hacer así un servicio al futuro de la Iglesia" (WE 416).

"Lo hare nuevo" [326].

1). Lo que no es nuevo

En indicaciones directas o en alusiones que hace Bonhoeffer al concepto de novedad desde los primeros a los últimos escritos, resalta la denuncia de una mal entendida novedad.

Bonhoeffer resalta en 1925 el repudio de la novedad por sí misma utilizando a Lutero en la valoración de su propia obra (V 81) y en 1943 sirviéndose de Klara, personaje de la novela esbozada en Tegel. No era una nueva religión la Reforma emprendida por Lutero como no lo era la misión de Jesucristo ni debe ser la renovación eclesial que él mismo postula y prevé[327].

La posibilidad y la encomienda que tiene todo cristiano de confeccionar nuevos decálogos, superando incluso la pretensión de Nietzsche, confirma para Bonhoeffer la libertad para con toda ética[328]. Y es que el objetivo tampoco consiste en crear un nuevo tipo de hombre, un mundo mejor, una comunidad ideal por el impulso renovador humano[329]. Venga este impulso "del radicalismo socializante" o de la "omnipotencia del Estado" [330,] no se llegará a establecer un nuevo orden ni a renovar el Evangelio. Ni siquiera, o mejor, mucho menos, la revolución, sea desde arriba o desde abajo, puede traer la auténtica novedad[331].

2). El realizador de novedad

La novedad a que se refiera Bonhoeffer sólo puede venir de Dios pues no se trata de lo novedoso y ni siquiera de innovación o renovación sino de la novedad última, definitiva, y que aplica Bonhoeffer en 1932 al Ecumenismo[332,] en 1936 a la Reforma (IV 193), en 1941 al orden internacional (I 358) y en 1944 a la nueva vida cristiana y a la teología[333].

Siempre es Dios quien exclusivamente trae la novedad. Dios creador recreador que se revela con inminencia constante y de forma definitiva en la nueva creación de cielos y tierra (Evangelio, Sagrada Escritura). El Espíritu de Dios[334] renueva la Iglesia[335] y Dios revelado en Cristo es la misma novedad en persona, la nueva criatura[336,] la novedad esperada en su nacimiento[337,] efectiva en sus obras (IV 109), definitiva en su muerte [338]. Aquí lo "novísimo" es lo "último" (AS 11).

3). Nueva actitud

Aunque la persona no es agente directo de la novedad, que sólo Dios trae, sí que se requiere en el hombre una actitud apropiada. En diversas circunstancias Bonhoeffer habla en el contexto de la novedad de "lucha por la verdad" (I 170), de "un nuevo enten-

dimiento y una nueva voluntad" (I 156), de "nuevos vínculos de libertad para el servicio al prójimo" (I 358) y sobre todo de vigilancia, de atención en la espera y la esperanza[339].

4). El objeto de renovación

a). El hombre es lo que se renueva, como "nueva criatura en Cristo" (III 199). "Cristo se revela como "déuteros ánthropos", como el nuevo hombre, mejor, como la nueva humanidad" (AS 91). No es, pues, un nuevo tipo de hombre, sino el hombre de Dios (IV 28), el hombre redimido (IV 169) que rompe con su propia vida y con el mundo[340,] el hombre "cristiano" como "tertium genus" [341,] el hombre nuevo, el hombre del futuro:

"Estamos ante la nueva creación que se verifica ya aquí en la fe y allí se cumple en visión, del hombre nuevo del futuro quien ya no vuelve sobre sí mismo sino que torna su mirada de sí mismo a la Revelación de Dios, a Cristo, quien de la estrechez del mundo será alumbrado a la amplitud del cielo, quien será lo que era o aún no era, una criatura de Dios, un niño" (AS 139).

b). La comunidad se renueva en Cristo, en la muerte y Resurrección de Cristo ya que Cristo se revela en cuanto hombre nuevo en la comunidad (AS 91). Eso es la Reforma, dice Bonhoeffer, la renovación o reconducción de la comunidad por Cristo y sólo por El[342].

c). La renovación de las formas de predicar el Evangelio, no el Evangelio mismo (I 87), es prevista por Bonhoeffer en 1931 (I 161), así como en 1940 es propuesto el sacrificio de determinadas formas de tradición por otras nuevas[343]. La renovación de las formas lleva la renovación de las estructuras y las circunstancias: sociales, éticas, políticas, económicas, religiosas[344].

Lo último

Este tema muestra a Bonhoeffer situado en el tiempo más allá del tiempo. El presente y lo último, sin ser idénticos, son una misma cosa.

Bonhoeffer acude al tema de lo último en las circunstancias de Adviento y fin de año[345,] celebraciones de Difuntos y Caídos[346,] día de Penitencia (IV 156), fiesta de la Reforma (IV 93), la Ascensión (IV 121) y en circunstancias de especial tentación para la comunidad[347]. En todas sus obras trata o menciona el tema de lo último[348].

1). La venida de Cristo

El "retorno de Cristo" es la expresión que define más el concepto de lo último[349].

Las expresiones que hacen referencia a la venida tienen un carácter de inminencia que es ya presencia: "Cristo ha de venir" (V 248), "llegue Cristo" [350,] "Cristo venga" (IV 226), "Ven pronto, Señor Jesús" (II 529), "venga tu reino" [351,] "la proximidad de Cristo" (IV 39), "El Señor viene" (I 165), "Dios nos sale al encuentro" (I 358), "El Señor se acerca" (V 108), "estoy a la puerta y llamo" (V 473), "Jesucristo llega, ya está aquí" [352].

2). El final

El sentido de fin acompaña las expresiones sobre el hecho de la venida de Cristo. Bonhoeffer puede hablar simplemente del fin[353,] o del fin de las cosas[354,] de la lucha final (V 83), del juicio final[355,] del día final (IV 159), del fin de los tiempos (GL 10), del final de la historia (II 117s), del fin del mundo[356].

"Lo último" es otra expresión que acompaña la referencia apocalíptica-escatológica de la venida de Cristo como fin de todas las cosas, pero no sólo como final, sino además como

definitivo. Así habla Bonhoeffer del último tiempo[357], del último día[358], que es el día del juicio (V 472), el día de Jesucristo (V 269), el día del Señor (GL 10), o el día por antonomasia (V 87). "Las últimas cosas" (las postrimerías) es una expresión que utiliza Bonhoeffer para establecer la relación con las cosas que preceden a las últimas[359]. En el capítulo de la "Etica" sobre "Las cosas últimas y las penúltimas" (E 128-152) Bonhoeffer propone huir de actitudes extremas como el radicalismo (lo último anula lo penúltimo) y como la acomodación (lo penúltimo prescinde de lo último), para tomar la postura adecuada en la que ambas dimensiones tengan su respectivo papel. Lo penúltimo no es lo último ni lleva a lo último, pero tiene su derecho y predispone para lo último. En Jesucristo se da la unificación de la realidad de lo último y lo penúltimo, de la realidad de Dios y la realidad del hombre (E 137).

"Escatología" es otro de los vocablos que definen lo último[360].

3). El juicio

Con el fin llega el juicio final como elemento esencial de lo último[361]. El hecho viene descrito como la manifestación definitiva de la realidad última y primera que es Dios. Esta realiza un descubrimiento, un juicio y una crítica del mundo y de los hombres con doble efecto: por una parte la desintegración, el derribo y perdición de este mundo, de este reino, y por otra, la victoria, la renovación y bendición de los nuevos cielos y la tierra nueva, la reunión de los creyentes[362].

4). Inminencia

La vigilancia estimulante es la actitud que resulta de la invocación que hace Bonhoeffer del tema de lo último. Se necesita más oración y más dedicación a los demás, más entrega y seriedad en el trabajo: "Vivamos, oremos, trabajemos y demos testimonio de tal modo que apresuremos el día de Jesús" [363]. El deseo en la tensa espera lleva a una vigilancia atenta pero confiada y gozosa, incluso a una buena impaciencia que no pretende anticipar por cuenta propia los resultados de la división y el discernimiento. La urgencia de la esperanza supone el aguante en la espera.

Destaca el concepto de proximidad[364], de tal manera que viene a ser simultaneidad y que bien podemos calificar de escatología permanente.

5). Unidad de principio y fin

"El niño está próximo a los 'éschata'" (AS 138).

Como quiera que Jesucristo, para Bonhoeffer, unifica toda la realidad, unifica también todo el tiempo.

"Mira, yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo. De nuevo nos habla de las últimas cosas. 'Yo soy el primero y el último' (Is 41, 4, Apoc 1, 11.17). Jesucristo ayer y hoy el mismo en la eternidad (Hebr. 13, 8). Esas son las palabras que escuchamos. Jesús es el Señor de los tiempos, está siempre con los suyos" (V 434).

Todos los hechos de Jesucristo forman una unidad: Navidad, Pascua, Pentecostés, Parusía[365].

"La Iglesia enseña que Jesucristo es el fin de la historia y del mundo. El, en la historia nacido, crucificado y resucitado, volverá para juzgar a vivos y muertos. Puesto que el Cristo histórico, presente y futuro es uno y el mismo, el final y el juicio es igualmente presente y futuro en El" (II 117s).

La fe dice "ya", sólo que la esperanza dice "todavía no" (II 118). Pero el principio y el fin son una misma realidad. "La fe cristiana está siempre orientada al fin del mundo" (II 108). "Pasado y futuro de la vida fluyen juntos en el presente de Dios" (E 128). "El tiempo final en la Biblia es todo el tiempo y cada día entre la muerte de Cristo y el juicio universal"[366]. Esta es la diferencia que Bonhoeffer ve en la segunda edición del comentario de Barth a la "Carta a los Romanos":

"Cambio manifiesto de la comprensión de la escatología. Si en la primera [edición] el centro era la venida visible de Dios al mundo, en la segunda cayó el acento en el Dios que viene de nuevo permanentemente" (V 225).

Por eso podemos hablar de "escatología presente".

3. REFLEXIONES SOBRE LA SITUACION CONCRETA ACTUAL

El reconocimiento del presente está en línea con las cartas teológicas donde sin embargo no está tan clara la necesidad de que Dios sancione el presente y lo concreto (V 210).

El tema del hombre en la vida diaria, incluso no de Iglesia, que como vemos viene desde los primeros escritos, está plenamente asumido en las cartas teológicas y es una de las propuestas más características que mueven el planteamiento de las cartas teológicas (WE 358). También es común la protesta contra la cotidianidad banal.

El que Bonhoeffer mantenga en las cartas teológicas al rechazo de todo tipo de conexión experiencial con la Revelación, es la causa del bloqueo para enlazar con la vida real, que es la exigencia más apremiante de las cartas teológicas.

Uno de los rasgos perdidos en el proceso de secularización es la evidencia de la inmediatez de la historia ante Dios (SC 212). Bonhoeffer se atiene también en las cartas teológicas al eje de Cristo Señor de la historia. Y al carácter velado de la Revelación, pero no como acto y ser sino más como bien ser-pasión.

En general todo el tema descrito hasta ahora sobre la opción de Bonhoeffer por la situación concreta y actual del hombre en el mundo y en el tiempo, centra el sentido y alcance de las reflexiones de Tegel.

B. VALORACION DE LA REALIDAD HISTORICA Y SOCIAL

1. VALORACION TEMATICA

a. La realidad del mundo

1). El reino de la Resurrección en la tierra

El trabajo que con otros estudiantes hace Bonhoeffer para el seminario de Harnack sobre el término "chará" se acoge en principio a la consabida denuncia liberal-modernista contra la desviación ética, intimista, institucional, católica, del Reino de Dios en Iglesia, y la consiguiente relegación del Espíritu, de la comunidad y del gozo puro de este mundo (V 115).

"SC" mantiene la distinción: "no es igual Iglesia que Reino de Dios", pero a través de la afirmación de Ritschl "La Iglesia coincide con Reino de Cristo" puede llegar a la identificación: "Aquí Reino de Cristo se convierte en Reino de Dios". "Aquí" se refiere a "la Iglesia concreta, histórica", en su limitación, su esperanza, y su contribución a la reali-

zación definitiva escatológica de "la voluntad divina de dominio del amor" [367]. La reserva está hecha en el mismo concepto de Reino de Dios en la tierra: no está constituido por rasgos externos, sino que, estando "en medio de vosotros", no es de este mundo, del hombre, de la ético, del progreso, sino que es traído por Dios, por Cristo, su gracia y su juicio[368].

Los dos elementos del Reino, ser de Dios y ser en la tierra son esenciales, no uno en detrimento del otro:

"Sólo quien ha apurado la plena seriedad, profundidad y dificultad del reino del mundo, del reino de lo ético, anhela y desea únicamente que pase nuestro mundo, que venga tu reino" [369].

A la conferencia pronunciada por Bonhoeffer la víspera de Difuntos de 1932, "¡Venga tu Reino!" pertenece el título que encabeza este párrafo: "El reino de la Resurrección en la tierra" (III 277). Bonhoeffer rechaza la pretensión humana: "nosotros los hijos del mundo"... "encargados de la causa de Dios"... "edificamos el Reino" (III 272), y propone frente a antimundanos y frente a secularistas:

"El reino viene 'a nosotros' en nuestra muerte, en nuestra soledad y en nuestra sed, viene cuando la Iglesia persiste en la solidaridad con el mundo y espera el Reino sólo de Dios" (III 276).

El Reino es también el tema del sermón de la Ascensión de 1935:

"Cuando Cristo fue al cielo se convirtió en rey de toda la tierra. Al ir al cielo se metió el Reino de Dios más profundamente en la tierra. Pronto volverá en visibilidad y poder. Instaurará su Reino en la tierra, entonces será el fin" (IV 185).

Esta tensión entre los extremos la expresa en el apartado de la "Etica", "Cristo, la realidad y el bien":

"La creación de Dios y el Reino de Dios se nos hacen presentes sólo por la autorrevelación de Dios en Jesucristo. Ambas nos quedan igual de lejos e igual de cerca" (E 206).

Tan sólo en matices podemos confirmar una evolución de Bonhoeffer sobre el tema del Reino. Mientras que en 1929 ponía un "pero" después de afirmar: "Tomar en serio el Reino de Dios como Reino de Dios en la tierra es bíblico y tiene razón frente a una interpretación transmundana del Reino" (I 108). En Tegel lo afirma rotundamente al preguntar: "¿No es bíblico? ¿Existe acaso en el Antiguo Testamento la pregunta por la salvación del alma? ¿No es la justicia y el Reino de Dios en la tierra el centro de todo?" (WE 312).

Pero la carta teológica del 30 de junio confirma la unificación de ambos elementos: "Jesús reivindica para sí toda la vida humana con todas sus manifestaciones y al mismo tiempo el Reino de Dios" (WE 375).

Su última experiencia vital confirmó la opción por el Reino de Dios en la tierra:

"Cuando en medio de las amenazadoras sirenas de los bombardeos Dios alza la voz del Evangelio hacia su reino, en el bautismo, entonces se ve maravillosamente claro lo que es ese reino y lo que quiere. Un reino más fuerte que la guerra y el peligro, un reino de fuerza y poder, un reino que es para unos juicio y miedo eterno y para otros justicia y gozo eterno, no un reino del corazón sino sobre la tierra y sobre todo el mundo, no pasajero

sino eterno, un reino que se abre camino por sí mismo, un reino por el que merece la pena entregar la vida" (WE 332).

Y esta situación personal no era sino la última estación de un camino emprendido consciente y arriesgadamente hacía tiempo. Esta consideración del reino le llevó a juzgar lúcidamente la euforia de progreso anterior a la Primera Guerra en Alemania (I 69), el social gospel americano de 1930 (I 108), las propuestas mesiánicas secularistas de la política europea, y las corrientes espiritualistas o fanáticas de la Iglesia.

Con este criterio del Reino de Dios en la tierra pudo Bonhoeffer denunciar lo que al Reich y a la Iglesia concreta les faltaba y les sobraba para coincidir con el Reino de Dios. En la crítica a W.Stapel sobre "el gobernante cristiano", dentro del estudio de 1932 sobre la "Teología actual" dice Bonhoeffer:

"El nomos divino, que concluyó y se cumplió en la Cruz, juzga la idea alemana del 'reino'"..."El nomos veterotestamentario tiene preeminencia y critica todo, también la idea de 'reino'. Aparte de eso la idea alemana de reino alemán en la teología no tiene nada que hacer, el verdadero 'Reino' es una semilla en el campo maldecido" (V 334).

Cuando tantos aclamaban "¡un reino!" Bonhoeffer proclamaba el Reino inerme del único Señor[370,] cuando tantos se empeñaban en el gobierno cristiano de este mundo, Bonhoeffer miraba a la Cruz de Cristo[371,] cuando tantos confiaban haber inaugurado el milenarismo[372,] Bonhoeffer aguardaba el fin[373,] cuando tantos confiaban en sí mismos asegurándose unos en su propia santidad[374] y otros en los rasgos visibles de la Iglesia[375,] Bonhoeffer se atiene al Reino que es de Dios y es en la tierra.

2). 2). "En la tierra ante Dios" (WE 268)

Conclusión sobre el valor de lo terreno. Nos es difícil dividir este punto en apartados que evidencien una posible distinción o evolución sobre este tema, si no es ver la continuidad del mismo desde los escritos de juventud hasta las últimas reflexiones.

Desde sus estudios de teología Bonhoeffer recalca la necesaria conjunción de lo mundano y lo cristiano. En el trabajo sobre "chará" ve el gozo como "una poderosa fuerza pulsante del joven Cristianismo" (V 113), y lamenta la postergación de los puros gozos de este mundo y el que no estén fundamentados en el Reino de Dios sino en lo burgués filosófico (V 106-115).

En 1927 y 1928 B. habla en diversas ocasiones de "la Iglesia nuestra madre" [376,] y al poco de citar de "un antiguo padre de la Iglesia" la frase: "Dios es nuestro padre, la Iglesia es nuestra madre" (V 447), convierte la sentencia en "la tierra sigue siendo nuestra madre como Dios sigue siendo nuestro padre" [377]. Se trata de una referencia explícita sobre el "profundo sentido de la vieja saga del gigante Anteo" (V 467), que sólo es vencido cuando se le separa de la tierra. El mito griego es aducido para resaltar lo imprescindible que es tener los dos pies sobre la tierra si se quiere "servir al tiempo y a la eternidad". Se trata de fundamentar la ética del cristiano que "ligado a la tierra, sin dejar de la mano a Dios, por entre lo profundo de nuestra tierra y en medio de las tormentas de la conciencia cristiana divisa la eternidad" [378]. La otra cita de Anteo en el diálogo de Heinrich con Christoph del drama escrito catorce años después en Tegel, no dice mucho más de la tierra sino de los principios que fundamentan el vivir y el morir (F 63s). Son los principios heredados y asumidos que dan sentido a la existencia concreta por los cuales se está dispuesto a entregar la vida, consciente de que las raíces son profundas y se re-

brotará. Mantiene Bonhoeffer en 1943 lo que decía en 1932 sobre "los principios lógicos" heredados cuya carencia aboca al caos (IV 63ss).

La ineludible fundamentación terrestre de la ética "para no escapar de la problematicidad del presente, de la situación concreta" (V 179), no supone hacer de la ética un ámbito exclusivamente terreno ni siquiera un camino del hombre a Dios, porque "los que se saben liberados por Cristo reconocen la gracia de Dios" (V 179). Así "sobre el reino de lo ético se edifica el Reino de Dios", el reino de la gracia disuelve el reino del mundo, y el Reino de Dios, el reino del hombre. Los dos "sólo" son condiciones necesarias: "Sólo quien ha probado con total seriedad y profundidad la problematicidad del Reino del mundo, del reino de lo ético, ansía y desea sólo: pase nuestro reino y venga tu reino" (V 180).

Esta invocación del Padrenuestro es más apremiante cuatro años después (III 270ss). Es más insistente la apelación a la necesidad del equilibrio de los dos elementos: a la fidelidad, a la honestidad con respecto a la tierra "madre de todos" y con respecto a Dios "Señor de la tierra": "Quien ama a Dios lo ama como Señor de la tierra, tal como es ella. "Quien ama la tierra la ama como tierra de Dios" (III 273). Y así como una Iglesia transmundana trata de "granjearse todos los hijos infieles a la tierra", los secularistas cristianos "hijos del mundo" pretenden edificar por su cuenta el Reino con la artimaña de escudarse tras los ídolos:

"Somos enemigos de la tierra porque queremos ser mejores que ella, o somos enemigos de Dios ya que nos arrebata la tierra nuestra madre. Huimos del poder de la tierra o nos aferramos a ella petrificados. Es que no somos los caminantes que aman la tierra que les sustenta, pero que en verdad sólo la aman porque sobre ella se dirigen a un país que aman más que nada y sin lo cual no caminaría. Sólo quien camina así cree en el Reino de Dios, quien ama a Dios y a la tierra a la vez" (III 270).

La tierra no es tierra sin más. Es tierra de Dios y además es tierra maldecida por Dios, todavía más, tierra maldecida en la que ha entrado Cristo: "la creación queda muda si Cristo no habla" (V 293). Por eso la tierra exige seriedad: no permite la evasión en el transmundo piadoso ni en el intramundo secular utópico. La comunidad de los hijos de la tierra, ni piadosos ni utópicos, ni fanáticos ni mejoradores del mundo, pide el Reino de Dios, mira hacia la Resurrección de Cristo. Este es por quien Dios Señor de la tierra afirma y quebranta la vieja tierra. Mientras que la incredulidad tiene un doble lenguaje: el de la humildad que pone a Dios fuera y el de la soberbia que reduce a Dios aquí dentro (III 273-277).

En la fiesta de la recolección de 1931 Bonhoeffer predica sobre los bienes de la tierra, "todo lo que palpamos", "lo de aquí": la salud, el trabajo y la familia, como bienes del amor de Dios y no sólo propone Bonhoeffer unirse al salmista que dice: "tu amor es mejor que mi vida", sino que insta a responder a lo que dice Dios: "Si quieres mi bien, dame tu vida ¡Elige!" Bonhoeffer incita a la decisión: "¡salta!"... "dar todo" ..."¡la vida!" (IV 19-23).

El tema de la Resurrección no sólo lo utiliza Bonhoeffer para denunciar la infidelidad a la tierra y la infidelidad a Dios, sino que ve en la Resurrección la razón fundamental de la fidelidad a ambos. En la predicación sobre Col. 3, 1 por este mismo tiempo (Cf. IV 63ss), pregunta Bonhoeffer: "¿Era necesario poner el nombre de Dios a la espalda para luchar por el bienestar terrestre del hombre?" Lo que critica Bonhoeffer es que a la popular invocación "en el nombre de Dios, amén", se siga el olvido de Dios para atender sólo a lo

terreno. El retroceso progresivo de Dios cada vez más lejos y la progresiva aproximación de la plenitud de la vida concreta asentada en sí misma acaban en lo insondable, el vacío, el caos, el sinsentido, la nada (IV 64s). Conseguir así todo el progreso material no llevaría sino a escapar de Dios. Expresa Bonhoeffer lo sorprendente de la indicación del apóstol, preguntando si será posible que estemos resucitados con Cristo y aspiremos "a lo que está arriba y no a lo que está en la tierra" (IV 67).

Consciente Bonhoeffer de que se reprocha al Cristianismo como opio y a los cristianos de ser traidores a la tierra, inútiles consumidores incapaces para la acción revolucionaria que corresponde a toda generación, dice que en ese caso el cristiano sería el siervo inútil que esconde el talento mientras los impíos son alabados por su fidelidad en lo poco. Para Bonhoeffer "mirar hacia arriba" debe de llevar a los cristianos a protestar más encarnizadamente en este tierra con hechos y palabras (IV 69s).

"Esa es la luminosa promesa que se nos ha dado. Sea lo que sea con nuestra vida visible"... "esta vida no debe ser glorificada por nosotros ni elevada a los cielos. Sería vergonzoso ante Dios para nosotros si lo hiciéramos, pero seguro que no sería vergonzoso, pase lo que pase siempre con nuestra vida visible si la entregamos ante Dios, si la perdemos, si perdemos por Cristo esa vida entera, sublime y miserable a un tiempo" (IV 77).

La valoración de lo terrestre desde la Resurrección es la clave con la que interpreta Bonhoeffer en 1930 en Nueva York tanto la Alemania anterior a la Gran Guerra ("demasiada complacencia y felicidad en este mundo, nuestras almas se habían acomodado demasiado a este mundo" (<I 69>), como la América del "social gospel" contra la que dice que es bien bíblico y tiene pleno derecho frente a una configuración transmundana del Reino, pero no hace justicia al sentido escatológico del Reino de Dios, que por ser de Dios es Dios quien lo trae. En el Nuevo Testamento, dice Bonhoeffer, no hay evolución. "El fin de la historia no es la realización del Reino de Dios en la tierra sino la más profunda escisión entre lo cristiano y el mundo" (I 110). La ideología del progreso del fanatismo moderno "desprecia la distinción entre reino del mundo y Reino de Dios" (I 110).

El trabajo "Creación y Caída" podía haberlo titulado: "Maldición y promesa". Todo lo terrestre lleva la bendición de ser criatura de Dios, la maldición de la caída del hombre y la promesa de la bendición definitiva en la nueva tierra.

"La Iglesia ve la creación desde Cristo, mejor, en el mundo caído, viejo, cree en el nuevo mundo de la creación del principio y del final porque cree en Cristo y no en otra cosa" (SF 103).

El hombre procede de la tierra, que procede de Dios:

"El hombre que Dios ha creado a su imagen, esto es, en libertad, es el hombre tomado de la tierra. Más duramente que aquí no podían expresarse ni Darwin ni Feuerbach. El hombre procede de un trozo de tierra. Su unión a la tierra pertenece a su ser. La "tierra es su madre", procede de su seno" (SF 52).

Claro que es la tierra de Dios. La razón de ser de la tierra es que es obra de Dios. "La tierra estaba desierta y vacía" ..."pero era con todo nuestra tierra salida de la mano de Dios, dispuesta para El, sometida a El en adoración piadosa" (SF 21). Bonhoeffer resalta esta inmediatez de la tierra para con Dios haciendo ver que "no necesita Dios de los hombres para procurarse gloria, sino que se hace adorar por el mundo que no habla, mudo e informe" (SF 22). Si bien hace patente la diferencia con los mitos de creación. "Dios es

Señor, la tierra le está sometida. La tierra no es efecto de la causa sino que es creada en la Palabra en libertad" (SF 25). El hombre vuelve a la tierra que vuelve a ser tierra de Dios.

"¿Cómo iba a suponer Adán que en la paz de la muerte, del retorno a la madre tierra se indicaba la paz que Dios quiere establecer finalmente con la tierra, la paz que quiere establecer sobre una nueva bendecida tierra del mundo de la Resurrección?" (SF 103).

Es de notar que la bendición de Gn 1, 28 consiste, según Bonhoeffer, en la bendición del "hombre como criatura mundana y terrena" (SF 46).

No habla Bonhoeffer en "SF" de ir a Dios a través de la tierra, de los valores terrestres, sino del camino inverso. La única posibilidad de que los hombres recuperen la tierra que han perdido es a través de Dios y del hermano. "Dios, hermano, tierra, son inseparables" (SF 45).

Por eso equiparar naturaleza y gracia, pretensión que Bonhoeffer denuncia en los Cristianos Alemanes, es desconocer que los órdenes naturales están todos bajo el pecado[379]. Al hablar en 1932 del "hombre plenamente en el mundo, enraizado fuertemente en la tierra" Bonhoeffer añade seguidamente: "pero viendo este mundo en una luz que le muestra su indigencia y su esperanza. Iluminado por Cristo" (IV 152). Pero Bonhoeffer descarta toda posibilidad al milenarismo: "dominio visible de Cristo en la tierra". La fidelidad de Cristo a la tierra está en que volverá a ella pero para alzar de ella a su comunidad[380].

En "Seguimiento" la valoración positiva de la tierra proviene de que Dios no la abandona, pues envía a su Hijo a ella, edifica en ella su comunidad y por esta comunidad vive la tierra[381]. Así pues, las realidades dadas por Dios "sólo existen a través de Cristo" [382,] y "los discípulos saben que el pan que brota de la tierra viene de arriba y es sólo don de Dios" (N 142). En el capítulo sobre la "comunidad visible" se recalca más la contraposición de que los cristianos están en el mundo y necesitan del mundo, actúan mundanamente pero de otra forma: la comunidad cristiana lleva su propia vida en medio del mundo y cada instante en todo su ser y actuar da testimonio de que "la esencia de este mundo pasa" [383]. Aquí trae Bonhoeffer los versos de Chr.F.Richter: "Van por la tierra y viven en el cielo" (N 245).

Para Bonhoeffer Dios tiene valor por sí mismo sin la tierra y la tierra tiene valor por sí misma sin el hombre (Cf. IV 511). Lo contrario es precisamente "la tentación" del hombre vencida en Jesús[384]. Once años después Bonhoeffer cita a Storm:

"Hace tan bueno fuera/ es la tierra, hermosa tierra/

cristiana o no cristiana/ siempre imperecedera" (WE 136).

A los pocos días escribe a Bethge:

"Sólo quien ama la tierra y la vida de modo que parece que todo se acaba con ella, puede creer en la Resurrección de los muertos y en un nuevo mundo" (WE 175).

La situación de las Denominaciones americanas suscita recelos en Bonhoeffer en 1931, pero ocho años después le parece un ideal:

"A pesar de todas las limitaciones internas frente al Estado se entiende a sí misma como una porción de la libre Iglesia de Dios en la tierra" (I 327).

De esta fecha es también la réplica a Theodor Litt, suavemente indignada e irónica porque en el escrito de éste sobre "El espíritu alemán y el Cristianismo" no hace justicia al fundamento de la actitud del cristiano hacia este mundo, de su entrega a lo de aquí, al hombre,

esto es, al hecho de la Encarnación de Dios, Jesucristo origen de todo pensamiento cristiano y de toda antropología cristiana. Bonhoeffer reprocha el que no diga una palabra sobre el que "el cristiano al entregarse a sus hermanos y ser totalmente fiel a la tierra en virtud de la presencia de Dios en Cristo, sabe y ansía la disolución de esta tierra y el futuro de una nueva tierra y un cielo nuevo" (III 31).

Los comentarios sobre "La Biblia como libro de oración" y sobre el salmo 119 pensados en plena guerra, son una invitación a creer fuertemente en la vida porque está fundamentada en Dios. Reconocer que lo terrestre es don de Dios no es pura contraposición, ni siquiera mero fundamento, es sobre todo la condición necesaria[385].

"La vida es un bien de Dios. La vida no es medio para el fin sino que es plenitud en sí misma. Dios nos creó para que viviéramos, nos justificó y redimió para que viviéramos. El no quiere ver triunfar las ideas sobre un montón de cadáveres. Cuando la vida se convierte en idea se destruye la vida más radicalmente que por cualquier otra idea. La vida es una meta de Dios con nosotros. Si se convierte en medio entra en la vida un contrasentido que la convierte en tormento. Entonces la meta, el bien, se busca más allá de la vida y sólo puede ser adquirido con la negación de la vida. Esta es la situación en que nos encontramos antes de recibir la vida en Dios y hemos sido enseñados a dar su nombre a esa situación. Hemos odiado y despreciado la vida y nos hemos convertido en dilettantes adoradores de ideas" [386].

Para la "Etica" Bonhoeffer redactó un capítulo sobre "lo natural" en el que se lamenta de la gran pérdida que supuso para el pensamiento evangélico el descrédito de lo natural dejándolo a la Iglesia Católica (E 152-199).

En las cartas desde la cárcel aprovecha cualquier incidencia para resaltar el valor de lo natural unido al ansia de felicidad terrena y de libertad (WE 150). En su Credo estético, sea sobre pintura, escultura o música, Bonhoeffer profesa siempre "lo natural" [387].

El matrimonio, a partir de 1940 es para Bonhoeffer una afirmación de lo terreno, del futuro que confirma Dios (I 150). Así lo vive especialmente con respecto al matrimonio de Bethge y de sus propios planes[388]. No falta desde luego la reserva: que se tenga en cuenta la provisionalidad de lo terrestre y la amenaza del pecado, o sea, la tensión entre cielo y tierra[389].

En las reflexiones de Tegel Bonhoeffer cree ver fundamentado bíblicamente el sentido de lo terrestre, de lo que es esta vida. En el Antiguo Testamento no sólo con el tema de la bendición, "la reivindicación de la vida terrena para Dios, y que abarca todas las promesas"..."todos los bienes terrenos de Dios" (WE 406), sino también con el tema de la redención: "Israel será redimido en Egipto para que pueda vivir como pueblo de Dios en la tierra ante Dios" (WE 368). En el Nuevo Testamento la esperanza cristiana en la Resurrección remite a la vida terrena, el cristiano no escapa a lo eterno, "Cristo toma al hombre en el centro de la vida" (WE 369).

La tendencia contraria cree verla Bonhoeffer en las religiones. De ahí su oposición a lo religioso y su opción por lo cristiano. Así confiesa con satisfacción que en los últimos años ha aprendido a valorar cada vez más el carácter terreno del Cristianismo. Y si en un tiempo emprendió el camino del "Seguimiento" para aprender a creer, ahora experimenta que sólo una vida plenamente vivida aquí puede enseñar a creer (WE 401).

En la definición del carácter terreno, de lo que es esta vida, define Bonhoeffer el carácter de lo cristiano y del hombre:

"Vivir plenamente en las empresas y conflictos, en los éxitos y fracasos, experiencias y desconciertos, y así se arroja uno totalmente en los brazos de Dios, así no toma uno en serio los propios dolores sino los de Dios en el mundo, así se vela con Cristo en Getsemaní, y yo creo que eso es la fe, eso es "metánoia". Es la manera de convertirse en un hombre, en un cristiano" (WE 402).

3). 3). Este mundo maldecido y redimido

"La vida ante Dios en medio del mundo impío" (E 314).

a). Dietrich Bonhoeffer utiliza el concepto "mundo" con una valoración teológica negativa, lo que no significa pesimista. La perdición original del mundo pasajero, malo, viejo y loco, según la sentencia de Lutero asumida por Bonhoeffer, condiciona esencialmente todos los demás conceptos de hombre, Iglesia, historia y Dios, junto con sus relaciones entre sí. El trabajo presentado en el seminario de K.Holl en 1925 aporta las citas que serán en adelante punto de referencia incontestable: "valeat, pereat, perdatur mundus" (V 84s).

El trabajo presentado en el seminario de A.Deissmann resalta primero el "dualismo cosmológico" de Jn 15: un mundo malo, un reino satánico opuesto al divino, y en segundo lugar el "dualismo mitigado" de Pablo: un mundo malo redimido por Cristo, si bien, también en Juan cree Bonhoeffer descubrir expresiones de este tenor[390].

En "AS" el mundo de Adán está desconocido como creación de Dios y es mundo de pecado y muerte, violentado en su ser, convertido en dueño de sí, si bien "la fe debe creer como criatura de Dios a ese mundo a pesar de su caída" [391].

Esta descalificación esencial del mundo que está a la base de la labor teológica, pastoral y ecuménica de Bonhoeffer queda muy bien expresada en las consideraciones sobre la petición "Venga a nosotros tu Reino": para que pase este mundo que nos ha soldado a la penuria, la miseria, el hambre, el mal, la culpa y la muerte[392]. El "nosotros" se refiere a la Iglesia, "parte del mundo perdido, impío, malo" (III 286).

En "Creación y caída" junto con un reconocimiento explícito de la bondad de la luz, de la tierra y del mismo hombre, hay una reticencia constante que proviene, como el mismo Bonhoeffer aclara, de "ver el principio desde el final" (SF 11). Y de considerar el principio irrecuperable, de modo que nos da la impresión de que Dios creó el mundo viejo. Después de profesar: "En mi condición de criatura pertenezco totalmente a este mundo que me lleva, me nutre, me mantiene" (SF 44), Bonhoeffer compara la situación del hombre en el mundo con la noche de Walpurgis, con todas la brujas sueltas en el Harz:

"No dominamos sino que somos dominados. Las cosas, el mundo, dominan al hombre, el hombre es prisionero, esclavo del mundo, su dominio es ilusión, la técnica es el poder con el que la tierra agarra y violenta al hombre" (SF 45).

Esto antes de hablar de la caída. Quizá por eso la tormenta en que los vientos desatan contra la barca es una imagen propicia del mundo, que con todos sus malos poderes se abalanza con odio y furia contra Jesús y sus discípulos (IV 108).

La identificación con el mundo es el abaratamiento y el despilfarro de la gracia. La referencia a Lutero en "Seguimiento" es iluminadora: "Lutero dejó el claustro y volvió al mundo no porque el mundo fuera bueno y santo en sí sino porque el claustro no era sino mundo" (N 16). En la misma situación está la comunidad: en el mundo y libre del mundo, del pecado, de la ley[393].

La guerra y la enfermedad ponen en evidencia el mal intrínseco del mundo caído, maldecido, perdido[394]. En las expresiones posteriores a 1940, especialmente en los apuntes para la "Etica", se incluye un elemento nuevo: el amor al mundo malo, al mundo reconciliado. Ya no es la comunidad la que permanece la misma en medio del mundo, es el mundo el que sigue siendo mundo cuando en él está la comunidad, en Cristo. De Cristo recibe el mundo toda su autonomía[395:] "el mundo sigue siendo mundo" [396]. Es la "auténtica mundanidad" según la "Etica" con expresiones bien distintas de "Seguimiento" (Cf. N 14), pero que sostienen la calificación peyorativa básica del mundo en sí, positiva en Cristo:

"La Cruz de la reconciliación es la liberación para la vida ante Dios en medio del mundo impío, es la liberación para la vida en mundanidad auténtica" [397].

El escrito aún posterior sobre "la posibilidad de la Palabra de la Iglesia al mundo" [398,] a pesar de ser fruto de una misma preocupación revela una orientación distinta a la de los escritos de diez años antes. La Confesión de Bethel en la que colaboró Bonhoeffer era contundente:

"Hasta lo más noble en este mundo tendrá que ir a la muerte. Cristo tuvo que ir a la muerte. Hasta el más piadoso tiene que ir a juicio. Cristo para nosotros fue maldecido en la Cruz" (II 119).

De aquí nacía un rechazo a toda propuesta cristiana a los problemas de este mundo, sin embargo en la "Etica" se propicia una oferta de propuestas cristianas a lo mundano, siempre desde la Palabra de Dios, desde Jesucristo[399].

En las cartas teológicas de Tegel las calificaciones del mundo que podrían aparecer como peyorativas: "ateo", "anticlerical", "arreligioso", "seguro de sí", son precisamente las condiciones previas para entenderlo "cristianamente" [400]. El contraste con "AS" es notable (AS 129). "Este" mundo difiere del mundo malo, impío, etc., es el "mundo tal como ha sido creado, sostenido, ordenado según unas leyes, redimido y renovado" (WE 312).

b). "Cristianos en un mundo asombroso". Esta expresión de 1929 (V 175), indica que Bonhoeffer a los veintitrés años tenía una postura definida respecto a la relación con el mundo:

"La huida del mundo no sirve de nada, tan sólo comprometerse a conciencia en esa complicada realidad con la firme confianza de que Dios, aunque permanezcamos en él de forma distinta quiere llevarnos a sí a través de ese mundo" (V 175).

Es el criterio constante para enfocar las relaciones entre la Iglesia y el mundo: separación y compenetración. Unas veces puede resaltar Bonhoeffer un aspecto y otras otro, pero nunca uno contra el otro. En "AS" está expresada claramente la razón teológica: "el mundo es criatura de Dios a pesar de la caída"... "tan sólo a partir de Cristo" (AS 129).

Con esta última salvedad rechaza Bonhoeffer toda pretendida secularización de la experiencia de gracia (Kant), porque la gracia, la absolutamente diferente realidad de la gracia, "se opone a todo empeño humano" (III 94). De los proyectos por cohonestar Iglesia y mundo rechaza la distinción entre fines inmanentes y fines supramundanos (Troeltsch), o la exposición del cristiano al desgarro que supone vivir entre dos señores (Fr.Naumann), o el que tenga que dejar uno, cualquiera, por el otro (V 212). Es notoria la coincidencia de este estudio de 1931 sobre el problema ético de la cultura, con el repaso que Bonhoeffer hace en la carta teológica del 8 de junio de 1944 de los proyectos para

superar la difícil situación de las relaciones entre Cristo y el mundo adulto (WE 359). Entonces se retenía, con reparos, ante Barth. En Tegel las preguntas van más allá todavía.

En 1931 Bonhoeffer habla de estar en dos mundos a la vez, no entre ellos o sólo en uno de los dos. Son el mundo de la Biblia y nuestro mundo (IV 17), nuestro mundo y el mundo de Dios pegados uno al otro (IV 72), nuestro viejo mundo y el nuevo mundo de Cristo (SF 12), el reino del mundo y el Reino de Dios (I 111), en fin, el mundanismo y el Cristianismo (I 110). Dos mundos que deben de estar unidos pero que deben ser distintos. La diferencia lleva a la unidad y la fusión de los dos mundos lleva a la distinción. Pero hay una clave esencial: diferencia y fusión han de ser desde Dios, desde Cristo. Si no, dominar la tierra puede hacernos "extraños a la tierra" (SF 46), y una concepción anti-mundana puede hacernos perder el "Reino de Dios en la tierra" (I 110).

Ante el reto de definir la esencia y la posición de la Iglesia concretamente, en 1932 y en Alemania, Bonhoeffer apunta: "La Iglesia es la presencia de Dios en el mundo. De verdad en el mundo y de verdad presencia de Dios" (III 286). De verdad mundo: "mundo perdido, impío, maldecido, soberbio, malo"; de verdad presencia de Dios: "parte cualificada del mundo por la Palabra de Dios que revela y da la gracia" (III 286).

Este mismo año Bonhoeffer define "la esencia de la Iglesia" como mundana y cristiana e indica su lugar: "el lugar de Cristo presente en el mundo". En primer lugar, la Iglesia es mundana. Es un trozo de la realidad del mundo, pero "mundanidad significa renuncia al ideal de pureza, nada de secularización"... "el mismo sí y el mismo no sobre todos los lugares humanos" (V 270), toda la realidad del mundo y no un aspecto particular sea religioso o ético. La Iglesia es plenamente mundo, plenamente mundana. En segundo lugar, la Iglesia es cristiana. Su mundanidad es consecuencia de la encarnación de Cristo (V 231-234).

"Seguimiento" es el vademécum del seminario de predicadores de la Iglesia Confesante en el que Bonhoeffer confiaba que los ministros de la Palabra fuertemente separados del mundo vivieran totalmente entregados en el mundo y para el mundo. El período de "Seguimiento" está caracterizado por la enemistad declarada entre mundo y Cristianismo: "La amistad Iglesia y mundo no es lo normal sino lo anormal" (III 323). Al romperse las hostilidades hay quienes buscan aliarse con el enemigo. Frente a la contemporización Bonhoeffer propone "dar testimonio de la extramundanidad", o sea, de la visibilidad y de la provisionalidad del Cristianismo en el mundo[401].

En este sentido abaratar la gracia es poner la excusa de que el mundo está justificado y así vivir como el mundo, como pecadores. Sin embargo apreciar la gracia cara es protegerla ante el mundo y no echarla a los perros[402].

La autojustificación es la falsa ley del mundo "que se opone y contradice la ley de la gracia" (N 57). El discípulo de Jesús queda separado de los hombres y de las cosas, del pueblo y de las realidades dadas. A todo ello queda unido sólo a través del mediador[403].

Huir de la invisibilidad y acomodarse al mundo como pretendida "theologia crucis" frente a la "invisibilidad farisaica es negar la llamada de Jesús y la invitación: 'que vuestra luz alumbre ante los paganos'...'sed sal de la tierra'" [404]. Esto implica la distinción en el mundo.

Bonhoeffer en este contexto de la diferencia con el mundo no duda en hablar de "una supuesta teología reformadora" (N 93), del "gran error de una falsa ética protestante" (N

128). Para Bonhoeffer aquí lo cristiano depende de "lo extraordinario". Por eso el cristiano no puede equipararse al mundo, pues tiene que remitirse a lo "perissón":

"En qué consiste lo "perissón", lo extraordinario. Es la existencia de las bienaventuranzas, los seguidores, la luz que alumbra, la ciudad en el monte, el camino de la renuncia, la total falta de poder, el amor indivisible al enemigo, el amor a quien no ama a nadie y a quien nadie ama, el amor al enemigo religioso, político, personal" (N 128).

Seguidamente Bonhoeffer previene del otro extremo, de hacer eso extraordinario "por voluntad propia", radicalismo y fanatismo, en definitiva "por autojustificación". Los cristianos quedan "como ciudadanos de dos mundos" ..."hacemos el camino del Hijo de Dios por el límite entre el mundo y el Reino de los cielos, ¿cómo va a ser ancho?" (N 166).

La separación entre comunidad y mundo atraviesa la misma comunidad como indica el juicio sobre el árbol bueno y el malo, sobre los verdaderos y falsos profetas, sobre quienes niegan y sobre quienes confiesan a Jesús. La distinción definitiva es la Cruz. "La Cruz es la espada de Dios sobre este tierra" (N 191).

Todo parte del bautismo. Jesús que llamó a su muerte un bautismo y prometió a sus discípulos ese bautismo, hace que el bautizado ya no pertenezca al mundo, ni le sirva ni le esté sometido. La separación del mundo es total (N 201). Esta postura no lleva ni a desentenderse del mundo ni a perderse en él.

"La comunidad se mete en la vida del mundo y conquista espacio para Cristo, pues lo que es en Cristo ya no está bajo el dominio del mundo, del pecado y de la ley" (N 230).

En 1942 Bonhoeffer recomendará el bautismo de niños como garantía de "la comunidad real de Dios": ni idealizada ni mundanizada (III 499s).

Se trata de una separación "dentro". La comunidad arrancada al dominio del mundo está ligada a él de un modo nuevo (IV 368). Desde este modo nuevo puede Bonhoeffer asumir el "todo" de las cartas apostólicas: más que integrador es dominador[405].

En 1941 Bonhoeffer cree que los acontecimientos han confirmado la rectitud del camino de la Iglesia Confesante: "Verdaderamente la Iglesia es la sal de la tierra" (I 363). "Sal" en el sentido de distinción, de especificidad. Así presenta Bonhoeffer las aspiraciones de M.Niemöller:

"Aspira a una Iglesia que tiene su propia existencia independiente, por encima del mundo, y está impresionado por la Iglesia Romana como Iglesia consciente de su propia identidad separada del Estado y de la ciudad secular" (VI 533).

Los apuntes para la "Etica" destacan la unidad de lo mundano y lo cristiano como la unidad de Dios y del mundo: en Jesucristo (III 472). Lo cual supone distinción, límites, novedad del Reino de Dios respecto al mundo que no obstante sigue siendo mundo (E 227s). Una diferencia que no separa y una unidad que no confunde.

En este esquema la Iglesia es Iglesia de Dios y del mundo, ocupa un lugar en el mundo como "corresponde a la Revelación de Dios en Cristo ocupar espacio en el mundo" (E 215), pero no para disputárselo sino para testimoniar que el mundo es amado por Dios. Esto "no elimina la distinción entre comunidad y mundo" (E 220).

Aplicado a la estructura de la vida responsable: tan falso es contraponer un principio cristiano a uno mundano como identificar sin más y por principio lo mundano y lo cristiano (E 246). La Cruz de la reconciliación supera toda distinción: el mundo no es

eclesializado o cristianizado sino que sigue siendo mundo, pero no mundo autónomo, sino en Jesucristo. Y la Iglesia sigue siendo Iglesia, no mundo ni club religioso, sino la comunidad que testimonia y anuncia el amor de Dios al mundo en Jesucristo. Ahí cree Bonhoeffer encontrar la efectiva posibilidad para la Iglesia de dirigir la Palabra al mundo[406]. Se puede constatar que esta preocupación de 1942 es la misma de 1932[407].

Esta es la definitiva preocupación de Bonhoeffer en las cartas teológicas de Tegel: "mundanidad y Dios"..."cómo Cristo es Señor del mundo"... "cómo somos cristianos mundanos"... "qué es la Iglesia en un mundo no religioso". Los proyectos ya descartados en 1931 (Althaus, Tillich, Barth, Bultmann) se rechazan ahora con especial énfasis en el intento "religioso" y se añade una dificultad no explicitada hasta ahora: La provocación positiva para la fe que supone el hecho de que Dios haya sido echado, desalojado, al hacerse el mundo adulto.

Independientemente, si es posible, de la oportunidad y acierto de los planteamientos y de las propuestas, Bonhoeffer sigue en su empeño de siempre: superar la distinción y la identificación de mundo y Dios. A eso apuntan las expresiones: "comprender el mundo desde Cristo"... "reivindicación del mundo adulto por Jesucristo"..."confrontación del mundo con Dios"..."El hombre es llamado a compadecer el dolor de Dios en el mundo sin Dios y no debe tratar de disimular o reinterpretar de forma no religiosa su ateísmo, tiene que vivir mundanamente, esto es, libre de ataduras y escrúpulos religiosos" [408].

c). Dentro del mundo. Es convicción constantemente mantenida por Bonhoeffer desde estudiante hasta la cárcel que el cristiano vive dentro del mundo. "Dentro" y "en medio". Quien quiere al Dios vivo que vive en medio del mundo "tiene que atenerse al mundo" a la tierra que pisa y meterse en la problemática del presente[409]. Dios creador "afirma al hombre en medio del mundo vivo" (SF 46), donde El mismo se ha introducido.

"Cristo no está lejos del mundo, en una zona de nuestro ser alejada del mundo. El se metió en la más honda profundidad del mundo, su Cruz está en medio del mundo" [410].

Y ese es el lugar de la Iglesia: "el lugar de Cristo presente en el mundo" (V 232). Por la Encarnación de Cristo, la Iglesia se ha hecho mundo, es un trozo de realidad de mundo[411]. Si Jesús está en el mundo "el seguimient tendrá que ser vivido en el mundo" [412].

La "Etica" confirma esta toma de posición pero con más iniciativa. "La Cruz de la reconciliación es la liberación para la vida ante Dios en medio del mundo impío", dice Bonhoeffer hablando de la relación entre mandato concreto y mandamientos de Dios (E 314). La Iglesia "es el lugar en el que se testimonia y se anuncia el poder de Cristo sobre todo el mundo" (E 215), "mundo que es el ámbito de la responsabilidad concreta que se nos ha dado en y por Jesucristo" (E 247).

En las cartas teológicas no hay duda sobre la conciencia de que el cristiano pertenece plenamente al mundo (WE 306). Y se trata de "este" mundo. Y "este mundo" no es en otro sentido sino en el bíblico: "el de la Creación y la Encarnación, Crucifixión y Resurrección de Jesucristo" (WE 312). La dificultad viene del mundo que se ha convertido en arreligioso y ateo: ha echado a Dios del mundo[413]. A Bonhoeffer le parece vergonzante tanto recurrir al poder de Dios como recluir a Dios en un escondite dentro del mundo. La forma de estar Dios en el mundo es la impotencia, el sufrimiento, y el hombre está llamado a compartir el dolor de Dios en el mundo ateo (WE 395).

d). "El amor de Dios a este mundo" (II 567). Convicción constante de Bonhoeffer es que la Revelación de Dios alcanza al mundo en su ser (AS 130), el amor de Dios viene al

mundo para librarlo y redimirlo[414]. Dios es soberano del mundo por su creación ("SF" y "AS"), por la Encarnación[415,] por la Cruz, Resurrección y Ascensión de Jesucristo[416]. La constancia de esta valoración del mundo lleva a superar en los primeros años la insistencia en la condición de maldad del mundo (AS 129), y en los últimos, a superar la expulsión de Dios de este mundo[417].

Siempre Dios es el Señor libre del mundo, tanto del mundo malo como del mundo emancipado[418]. Con reiteración notable Bonhoeffer resalta la exclusividad del señorío de Dios, de Jesucristo, sobre "todo" el mundo [419]. Incluso el mundo sin Dios "sólo" puede darse con Dios[420].

b. MUNDO EN PROCESO

4). 1). Madurez del mundo

a). A la honestidad definitiva se llega por la mayoría de edad. A ésta se va por el camino de la conversión a la infancia, en el sentido inverso del retorno al infantilismo[421]. Este enunciado puede describir la coherente y paradójica convicción permanente de Bonhoeffer arraigada en la experiencia fundamental del creyente cristiano: ser hijo de Dios es ser adulto. "Dios está más cerca de los niños que de los adultos" [422].

La coincidencia de los conceptos "hijo" y niño" en el mismo vocablo alemán lleva a un trasvase recíproco de sentido. La Navidad es para Bonhoeffer una ocasión recurrente para expresar que el "centro de la historia del mundo" es el niño=hijo Jesús[423]. Jesús establece así la relación de libertad original: la filiación. El cristiano "desde la libertad de un hijo de Dios se sitúa en el mundo como soberano" [424].

El concepto de filiación, que le plantea el problema teológico de la consciencia de la fe y de la fe personal[425].

Dios Padre ha hecho madre de los hombres a la tierra. El niño hijo de Dios es el adulto hijo de la tierra, viene a decir Bonhoeffer en el pasaje sobre Anteo de 1928[426]. Es el punto de Arquímedes por el que pregunta en otra ocasión: dòs moì poû stô[427].

La última palabra de "AS", conjunción definitiva de acto y ser, y "principio sobre el que se asienta la vida", es "el niño". Es pura orientación a Cristo, entrega total sin reflexión ni consciencia-conciencia (AS 136). En 1928 Bonhoeffer reconoce a su confidente H.Rössler, con quien intercambiaría seis años más tarde recriminaciones de infantilismo[428,] su preocupación por el problema del niño en la teología relacionado con el problema de la consciencia[429]. Bonhoeffer parte de que la fe es sin consciencia-conciencia o sea, sin conocimiento y sin conocimiento del bien y del mal. Y esa situación la encarna el niño. Por eso le resulta sorprendente que 1 Cor 13, 8-12 compare "la niñez con la provisionalidad del conocimiento y la edad madura con la plenitud del amor". Como "el amor es la visión de la madurez", el niño es signo de la certeza confiada que supone la fe[430].

El niño no tiene doblez, y hace gala inconscientemente de su integridad, de su entereza. El joven (proceso a la madurez) se distingue del niño en que divide su alma[431].

Aunque sea a raíz de un tema de pedagogía[432,] Bonhoeffer considera al niño como depositario de la verdadera ilustración, que consiste en "valorar los misterios de Dios" (V 177), o según dice ya específicamente sobre el misterio de la doctrina de la Trinidad: "honrar el misterio" como sólo los niños son capaces[433]. Referido al misterio habla Bonhoeffer de nuestra condición de "hijos con añoranza" o con esperanza, según coloque

la realidad del misterio al principio o al final (IV 165); lo expresa muy bien el ejemplo del niño que tiene hambre y que sabe con certeza que su padre le va a satisfacer (V 557).

La pureza original, es encarnada por el niño, que vive en relación directa a Dios: sin reflexión, sin conciencia ética y sin conciencia noética. Está cierto sin saber y hace siempre el bien porque no sabe, no discierne el mal. Y referido al Nuevo Testamento:

"El corazón puro es el corazón sencillo del niño que no sabe el bien y el mal, el corazón de Adán antes del pecado original, el corazón en el que no domina la conciencia sino Jesucristo" (N 87).

b). Eva (la serpiente, Prometeo) es quien "como Dios" conoce el bien y el mal. Bonhoeffer emplea la misma ironía al hablar de la listura de Eva y de la listura de quien deja el amor de niño, el amor primero, por haber aprendido lo que es el mundo (IV 98). Así pregunta Bonhoeffer en SF: "¿Era el conocimiento del bien y el mal esencialmente el nuevo conocimiento del niño llegado a la mayoría de edad?" [434].

c). La identidad con Dios, la identidad con su voluntad, sólo se consigue por la renovación, por la metamorfosis de la consciencia ("Sinn"-"nóos") órgano de la madurez. Y la nueva figura "ha dejado atrás al hombre que en su separación de Dios consiguió el conocimiento del bien y del mal. Es la figura del hijo niño de Dios que en unión con la voluntad del padre vive asemejado al único verdadero Hijo de Dios" (E 42).

Este texto de la "Etica" es fiel al de diez años antes al exponer el concepto de conciencia de Barth: "syn-eídesis" = "con-scientia" con Dios sobre lo que es el bien y el mal. Quien sabe la voluntad del padre es precisamente el hijo. Y precisamente eso es saber (Cf. V 283).

Alrededor de 1939 Bonhoeffer hace reiteradas invitaciones a la madurez del cristiano respecto al uso de la Escritura que supone una capacidad personal de comprender, juzgar e interpretar la Palabra de Dios de modo que la madurez en el uso de la Escritura es un signo de la madurez en la fe cristiana[435]. No falta, con todo, la reserva al individualismo y la confirmación de que esta madurez coincide con la condición de hijo[436].

d). La madurez en la fe es el tema teológico de Bonhoeffer desde el principio al final de su vida. Pero adquiere un acento especial en las cartas teológicas (Cf. Kant WE 373). Expresamente no aparece hasta la carta en la que Bonhoeffer intenta "con una visión histórica aclarar" las preguntas planteadas en las tres primeras las cartas y de las que Bethge sorprendido, al acusar recibo provoca la explicitación (WE 357). En cada una de las restantes cartas retomará la temática de la mayoría de edad del mundo y del hombre.

Se trata de un proceso de evolución histórica personal, abarca absolutamente todos los ámbitos de la comprensión y de la acción y la característica fundamental es la toma de conciencia de sí, la consecución de la autonomía en todos los ámbitos. Conlleva el progresivo desalojo de Dios, la condición de ateísmo e irreligiosidad.

La propuesta para afrontar la situación no puede consistir en intentar demostrar, por medio del insensato, inconveniente y nada cristiano ataque apologético o por medio de las artimañas clericales la imposibilidad de que el mundo viva sin el tutor Dios, o en intentar el suicida camino de retroceso a la infancia.

Lo que se debe hacer, en cambio, es reconocer sencillamente la madurez del mundo, reconocer la situación y afrontarla con "total honestidad". Desde aquí se anuncia la "reivindicación del mundo adulto por Cristo", que se consigue no por el retorno, sino por la conversión a la infancia, y esto es la "honestidad definitiva" [437].

En las cartas teológicas Bonhoeffer quiere mantener esta correlación del niño con Dios considerándola superación de la identificación de la adultez con el ateísmo: no se puede contrariar ni falsear la situación de adultez ni de ateísmo, sino que se debe reconocer que la auténtica adultez es la niñez y el auténtico Dios está alejado. La auténtica niñez es adultez y la auténtica irreligiosidad es creyente. En el Hijo Jesús.

El niño junto con el crucificado y el bufón es el paradigma de la honestidad en lo que supera a los adultos. Dice lo que todos saben pero ocultan. Se admira de que todos los demás parezcan no saber lo que está tan claro y lo suelta. Surge el pasmo, y el niño se alegra de haber sabido lo correcto, desenmascarado la mentira, desencadenado la revolución, realizado la libertad[438].

5). 2). Autonomía

a). El concepto de autonomía. La autonomía es requisito de la madurez, de la mayoría de edad.

Tres fases hay en la valoración de lo que es la autonomía para Bonhoeffer a lo largo de sus escritos. Primeramente ve en el concepto de autonomía precisamente el foco de corrupción ontológica, ética y gnoseológica. Luego hay como un intento de asunción positiva, de absorción, incluso de apropiación con carácter de exclusividad. Y finalmente de tal apropiación del concepto de autonomía que lo toma como criterio de lo positivo.

(1). El aspecto ontológico de la primera fase queda expresado en "AS": "El concepto de una Revelación contingente de Dios en Cristo descarta la posibilidad del yo que se comprende a sí mismo" (AS 12). Este es el yo autónomo: que se comprende a sí mismo desde sí mismo. Según aclara posteriormente esta descalificación de la filosofía de la autonomía del ser sólo es posible a partir de la premisa de la "contingencia del hecho de la Revelación en Cruz y Resurrección" [439]. Se descarta la posibilidad de la comprensión autónoma del ser sin la premisa del hecho de la Revelación. La tesis de la habilitación de Bonhoeffer es la comprensión del ser no autónoma, sino desde la Iglesia.

(2). El aspecto gnoseológico aparece sobre todo en "La idea cristiana de Dios" de 1931. Para Bonhoeffer el idealismo es el intento de la comprensión autónoma del ser que encierra al pensamiento cautivo en el círculo del que se constituye a sí mismo en centro. Esto es la corrupción de la razón. Claro que Bonhoeffer no hace "sino" exponer la interpretación que de la filosofía de Kant hacen "Barth y sus amigos" y las consecuencias sacadas por E.Grisebach y M.Heidegger[440].

(3). En "SF" el aspecto ético se añade al ontológico y al gnoseológico. El pecado original es la pretendida autonomía del yo que quiere saber el bien y el mal y que desde entonces tiene que vivir desde sí mismo, pero entonces encerrado y solo no puede vivir. "Saber el mundo escindido en tob y ra sólo se da en muerte" (SF 64s). La muerte, consecuencia del pecado, consecuencia del engaño, de la mentira del demonio al hacer creer al hombre que puede vivir sin la Palabra de Dios: por sí mismo. La pretendida autonomía, como se ve, es fruto de la falsedad original.

Sin embargo Bonhoeffer rechaza la orientación teológica de Fr. Naumann quien por considerar, según Bonhoeffer, demoniaca la autonomía del mundo, abre tal abismo entre cultura autónoma y Cristianismo que no deja espacio vital al cristiano (V 212).

Pero también rechaza la corriente de quienes como W.E. Stapel pretenden sobre la base de la autonomía del orden biológico edificar una teología que asentada sobre el pecado, llevaba en sí la muerte (V 333).

De ahí que el debate interior de Bonhoeffer sea desde el comienzo la situación del creyente en el mundo, en el presente.

"...se formuló de manera aguda por vez primera en la época de la emancipación de la razón autónoma, esto es, del racionalismo y ha caracterizado la teología hasta la teología cristiano-alemana. Como el racionalismo no era sino la manifestación de la latente pretensión del hombre a configurar la vida autónomamente a base de las fuerzas del mundo dado, la pregunta a fin de cuentas es una pregunta planteada a la pretensión humana de autonomía, esto es, al hombre autónomo que quiere confesarse al mismo tiempo cristiano y exige la justificación del mensaje ante el foro de su autonomía. Si lo consigue se llama cristiano, si no, se llama a sí mismo "pagano" (III 303s).

Este Cristianismo que pasa por la justificación ante uno mismo, ante el tiempo presente, ante la razón, la cultura, o el patriotismo, lo llama Bonhoeffer un "Cristianismo domesticado". Reconocer que este Cristianismo domado no es sino paganismo, dice, "sólo es cuestión de honestidad" (III 305).

(4). Al hablar sobre la conciencia en "La estructura de la vida responsable", y por tanto después de 1940, el luterano Bonhoeffer explicita la razón de esta condena de la autonomía: es "la autojustificación". "La autonomía del propio yo es el origen y fin de la llamada de la conciencia" (E 258).

"La llamada de la conciencia en el hombre natural es el intento del yo de justificarse y pretender mantenerse en esa autojustificación ante Dios, ante los hombres y ante sí mismo por el conocimiento propio del bien y del mal" (E 258).

Pero tampoco se puede entregar la autonomía en una heteronomía incondicional. De lo que se trata, pues, es de dar realidad nueva a esa autonomía en Adán sólo en Jesucristo más allá del propio yo. Bonhoeffer propone una conciencia ni autónoma ni heterónoma, sino cristiana, o sea, "cristónoma" como dice en "El mandamiento concreto y los mandamientos divinos" (E 316). Bien entendido que "Jesucristo no impone una ley extraña a lo creado ni consiente una ley_propia de lo creado separada de sus mandatos" (E 315), pues no sería sino antinomismo (E 348).

Pero estas expresiones de los apuntes de la Etica, con decir lo mismo que decían las reflexiones antiguas sobre la concretez del mandato no son lo mismo: Jesucristo es la auténtica autonomía. "Los órdenes mundanos precisamente en su mundanidad están bajo el dominio de Cristo. Eso y no otra cosa es su propia ley: una ley propia frente a las heteronomías terrestres pero no frente a la ley de Cristo" según dice en otros apuntes para la Etica[441].

En "Posibilidad de la palabra de la Iglesia al mundo" rechaza la autonomía del Estado incluso invocada frente a una heteronomía de teocracia eclesial: "Ante Dios no hay propia ley, sino que la ley del Dios revelado en Jesucristo es la ley de los órdenes terrestres" (E 384).

Bonhoeffer confía en que esta oferta de autonomía puede ser la palabra de la Iglesia al mundo hacia 1940 pues es esperada en todos los órdenes: personal y social, político y eclesial. Por eso Bonhoeffer, admirado pero no sorprendido, constata que quienes antes esgrimían el concepto de autonomía para combatir a la Iglesia ahora buscan en ella cobijo para asegurarla, y que este concepto autonomía, junto con los de cultura, humanidad, razón y tolerancia se aproximan al ámbito cristiano (E 59s).

(5). La carta teológica de 8.6.44 señala una tercera fase. Mantiene la definición de autonomía hasta ahora propuesta: "el descubrimiento de las leyes por las que en ciencias, vida social y política, arte, ética, religión, el mundo vive y se vale por sí mismo" (WE 356). Bien entendido que "Por sí mismo" quiere decir "sin la hipótesis Dios", "tomar conciencia de sí", "estar seguro de sí".

Valoradas estas expresiones desde la fase de la "autojustificación", esperaríamos de Bonhoeffer un rechazo rotundo de esta autonomía. Pero tampoco desde la "cristonomía" parecen asumibles. Si en lo primero Dios anula toda autonomía y en lo segundo Dios fundamenta toda autonomía, ahora se contempla una autonomía que descarta a Dios.

El proceso de la autonomía del hombre, de la sociedad, del mundo, dice Bonhoeffer, significa que Dios es la naturaleza, que el mundo considerado como infinito descansa en sí mismo "etsi deus non daretur", que funciona por sí mismo sin intervención de Dios, que Dios es superado como hipótesis de trabajo moral, política, científica filosófica y religiosa, que rige el derecho natural incluso si no hubiera Dios en absoluto, y rigen las leyes de la vida en lugar de los mandatos, que la razón es suficiente para el conocimiento religioso (WE 392).

Bonhoeffer ya advierte "El mundo que ha tomado conciencia de sí mismo y de las leyes de la vida está tan seguro de sí que nos extraña" (WE 356). Para él este "tomar conciencia de sí, vivir por sí", "seguro de sí", implica "sin Dios". A parte de lo que Bonhoeffer quiera asumir y rechazar de este proceso, del acierto en la interpretación y en las consecuencias, lo incontestable es la actitud que propone: afrontar la situación con total sinceridad. No reconocer la autonomía, o buscar el amparo de una heteronomía del pasado o del presente supone sacrificar la honestidad intelectual. Esta sinceridad, que nace de la autonomía que nace de la mayoría de edad, es la sinceridad a la que Dios impele (WE 394).

b). Evolución hacia la autonomía del mundo, hacia la mayoría del hombre[442].

(1). Movimiento. Es una convicción antigua de Bonhoeffer el sentido evolutivo de la historia: que se transforma progresando. En 1928 con vigor proclamaba Bonhoeffer: "El parto de la modernidad es doloroso como lo siente nuestro tiempo, pero llega la decisión" (V 156). Y ese proceso vital incluye todo el ser del mundo y del hombre con todas sus acciones e ideas, por tanto también, al Cristianismo en el presente junto con todas las demás configuraciones estructurales o intelectuales. Esto supone que en el Cristianismo algo deja de tener vigencia: "ya no" existe, "ya no" se vive, "ya no" se entiende por lo menos como hasta ahora[443]. Al mismo tiempo se hace sitio el elemento promotor del cambio, algo que surge, que crece y que se confirma[444].

"La honestidad" consiste precisamente en hacerse cargo de este proceso y afrontarlo tal como es, sin intentar desconocerlo o desvirtuarlo (WE 393s). Esto no supone rendición o acomodación ante el devenir histórico ni ante la determinada consideración evolutiva de la historia a que aboca el idealismo, ni tampoco a una parcelación de carácter biológico.

(2). Datación. Para la indicación del origen o de los momentos significativos de este proceso hacia la autonomía del mundo y la mayoría de edad del hombre Bonhoeffer apunta unos datos en la carta del 1 de julio de 1944 en cada uno de los campos: Heriberto de Cherbury en teología, Montaigne en moral, Maquiavelo en política, Hugo Groote en derecho, en filosofía el deísmo de Descartes y el panteísmo de Espinosa, en ciencia Nicolás de Cusa y finalmente Feuerbach. No son sino apuntes en la cárcel. Pero ya en otras ocasiones había hecho indicaciones sobre el origen de este proceso.

En 1928 había señalado tres hitos de este camino: el espíritu griego, el renacimiento, el siglo XIX:

"En nosotros surge contra esa interpretación del Cristianismo algo que yo llamaría el espíritu griego, el más encarnizado enemigo del Cristianismo desde entonces: el Humanismo. Es el espíritu que los que somos hijos del s.XIX y XX hemos mamado con la leche materna y ha alcanzado su mayor vigor después del Renacimiento y la Ilustración por medio del período clásico de la poesía y la filosofía alemana"..."y que termina en el hombre ético-religioso que se asemeja a Dios" (V 150).

Habría que seguir aquí la indicación del concepto de la "Antigüedad" como substrato de esta corriente. En el estudio sobre la 1a. Clem. buscaba el estudiante Bonhoeffer los indicios del elemento griego romano católico que "domina" el elemento helenista judío. Harnack le corrige y le insta a que siga trabajándolo (V 62s). Durante la breve estancia de estudiante en Roma confirmaba la vigencia de la Antigüedad: "El gran Pan no ha muerto" [445].

"Desde el Renacimiento", dice Bonhoeffer, el pensamiento occidental está caracterizado por el pensamiento de lo trágico, propio de la Antigüedad y que no tenía la Iglesia primera ni la Edad Media (Cf. E 246).

En 1928 expone la opinión de Gogarten sobre Renacimiento como origen de una autonomía que termina dominando al hombre (V 322), lo que viene a ser su convicción hasta antes de las cartas teológicas de Tegel cuando fecha en el Renacimiento el nacimiento de una "mundanidad no cristiana" (WE 257).

"Desde la Ilustración" a Cristo se le ha metido en un proceso de secularización del que hay que sacarle y mostrar que Cristo responde a algo acuciante hoy (V 136). "Desde Descartes" como inicio de la "pasión del filosofar" (AS 11) y "desde el racionalismo" como "época de la emancipación de la razón autónoma" (III 305). "Desde Kant" como punto de referencia sobre el desalojo de Dios del ámbito del conocimiento. "Desde hace doscientos años" se viene cuestionando cada vez con mayor intensidad lo último (E 151, Cf.sobre "el abandono de la teología desde hace doscientos años": V 260). "Mundo postcopernicano" también dice Bonhoeffer al referir una fecha de origen a este fenómeno (V 185ss). Aquí nombra otros "iniciadores" o impulsores del proceso. Todos estos son puntos señalados como origen no positivo de este movimiento.

A Lutero le desentiende de este proceso (II 95). Y a la Edad Media, que se convierte en el paradigma positivo contrario a esas otras corrientes[446].

El proceso que tiene estos antecedentes es el que quiere Bonhoeffer afrontar con la honestidad intelectual y con la honradez de vida cristiana en las cartas teológicas (WE 392s).

(3). Actualización. Casi siempre que Bonhoeffer alude a esta evolución hace una referencia explícita al tiempo actual, al presente y a los hombres y creyentes del presente con una mirada hacia el futuro.

Se observa que al hablar de esta evolución, tiene regularmente una connotación peyorativa "nuestro tiempo", "nosotros hijos del s.XIX y XX", "nuestro pueblo hoy", "la situación actual", "el presente", "el mundo en que vivimos" [447]. Sin embargo, en las cartas teológicas el futuro aparece como dudoso y desde luego no asequible, mientras que el presente, "nuestro tiempo" parece incorporado positiva e incluso normativamente[448].

Los conceptos que Bonhoeffer considera negativos en este proceso son los que propician la autonomía del hombre, su emancipación fuera de lo cristiano y que llevan al hombre a un enfrentamiento consigo mismo, con los otros y con Dios[449].

Es significativa la carta al hermano Karl Friedrich en enero de 1934 en la que declara como descartable, periclitada, toda una interpretación precedente del Cristianismo si no el Cristianismo mismo[450].

Creemos que es un antecedente de las cartas teológicas que han dado significación y originalidad al teólogo Bonhoeffer en las que se enfrenta sinceramente como cristiano al reto de la "gran evolución que lleva a la autonomía del mundo" (WE 392s).

Este propósito da unidad al pensamiento y a la vida entera de Bonhoeffer.

6). 3). El gran proceso de secularización

"De la diosa razón a la diosa nada" (E 102, E 112).

a). Calificación. Abrimos otro apartado con este título porque el término "secularización" configura un conjunto de interpretación de la historia de peculiar definición para Bonhoeffer.

Ninguna derivación del vocablo "secular" es acepción positiva para Bonhoeffer nunca.

Engloba Bonhoeffer en el concepto de secularización y secularismo[451] otras designaciones que dan matices diferentes a todo un fenómeno histórico intelectual como son: la Ilustración[452,] el materialismo, el humanismo, el modernismo, el deísmo, el naturalismo, el "Kulturprotestantismus", el idealismo, el empirismo, y no ajeno a ellas para Bonhoeffer, el espiritualismo[453].

Más concretamente las características temáticas de esta corriente múltiple las enumera Bonhoeffer repetidas veces y no siempre de forma homogénea y cerrada, sino asociando en cadena unos conceptos con otros. No parece que sea tarea rentable discernir cuándo deja un término y cuándo inserta uno nuevo a lo largo de sus escritos. He aquí algunos de ellos: sacralización de la cultura, divinización en el hombre, el templo de la humanidad, fe en las posibilidades ilimitadas de desarrollo del espíritu humano y en un progreso de la historia hasta Dios, la ética, la religión, la finitud, el individualismo, la ciencia empírica, el mundo mecanizado, la autoconciencia, la autonomía, el hombre como medida, lo terreno por sí mismo, la liberación de la razón, de la clase, de la masa, el nacionalismo, el internacionalismo y finalmente el nihilismo.

La valoración que hace Bonhoeffer no es negativa para cada uno de los conceptos, pues como dice respecto a la vorágine de la Revolución Francesa, surge caóticamente el terror y la opresión junto a los derechos humanos y la liberación, pero sí es totalmente negativa para el desenlace final: el proceso de secularización se opone diametralmente al Cristianismo, está enemistado con Dios y con el hombre y con la Iglesia. El mundo sin Dios ante la diosa nada[454].

Vale la pena exponer un poco más detalladamente la descripción que Bonhoeffer hace en los apuntes "Herencia y ruina" recogidos en la "Etica", de los sucesivos pasos del proceso de secularización. Luego lo compararemos con la descripción de las cartas teológicas (WE 392ss).

La convicción previa y normativa es que Jesucristo da continuidad y unidad a la historia de Occidente. Cuando la herencia cristiana se relega o se combate llega la ruina y la desintegración. El pueblo de Israel es el primer bien de la herencia cristiana que no se

puede rechazar. La herencia greco-romana y el propio pasado pre-cristiano del pueblo (alemán) dice Bonhoeffer que tiene otro sentido ya que si bien la Antigüedad es el destinatario del Evangelio también considera la Cruz como el símbolo de la vergüenza y el alejamiento de Dios (E 94-116).

b). Origen. En la relación de la Antigüedad con el Cristianismo es donde comienza para Bonhoeffer el problema. No tanto en la actitud de los humanistas holandeses, franceses e ingleses, cuanto en la corriente alemana por la toma de partido en favor de lo griego contra lo cristiano, dice Bonhoeffer mentando a Winkelmann y a Nietzsche. Achacable a la contraposición de naturaleza y gracia propuesta por la Reforma. Tras Lutero por una malentendida doctrina de los dos reinos, según Bonhoeffer, surge la ruptura e "irrumpe con rapidez y amplitud el gran "proceso de secularización en cuyo final nos encontramos" (E 102). No va contra lo cristiano pero olvida lo esencial de Lutero: la Palabra de Dios de gracia y perdón, dice Bonhoeffer. En la parte católica sin embargo, el proceso de secularización, que lleva mezclado caóticamente el horror con la esperanza, es decididamente "revolucionario, antieclesial y anticristiano" (E 103).

En la América anglosajona también se dan fuertes muestras de secularización más bien por falta de distinción de los dos reinos y funciones. El ateísmo es velado, sin sufrimiento, pero por eso "quizá también sin renacimiento" (E 112).

c). Desarrollo y consecuencias. "Hubo que dar paso a lo nuevo por las buenas o por las malas" (E 103). El proceso sigue su marcha. El ejercicio de la ratio liberada no se aplica tanto a las cuestiones de fe cuanto a la filosofía, a las ciencias, a la estructura social y a la política.

"La pretensión de libertad absoluta lleva a los hombres a la más profunda opresión" (E 108). La guillotina, el nihilismo y el ateísmo, resultado de este proceso, terminan con el hombre, con el mundo, con Dios. "La diosa es la nada" (E 112), que insufla su aliento antidivino agostando todo y sacrificando todo: "vida, historia, familia, pueblo, lengua, fe, en una lista sin fin pues la nada nada perdona" (E 113). "Ha quedado roto todo proceso de lenta maduración personal o profesional" (E 113). La herencia ha dado en ruina.

d). Salidas. La carta teológica del 16 de julio de 1944 contiene una descripción paralela a la que hace en la "Etica" sobre el proceso de secularización (E 102ss). Pero en la carta, no emplea "secularización" término peyorativo siempre para Bonhoeffer, sino "gran" (E 102) "evolución hacia la autonomía" o "hacia la mayoría de edad"[455].

En ambos lugares la "salida" que propone Bonhoeffer es la misma: " La conversión", el cambio de rumbo, la acogida y promoción de todos los elementos de ordenación de la sociedad que retornan a la Iglesia donde tuvieron su origen[456]. Que es todo lo contrario a retroceder, a volver atrás, a retornar al infantilismo o a la heteronomía o al clericalismo. Conversión es arrepentimiento, es cambio de mentalidad (metanoia WE 395) y nace de la sinceridad, de la "sinceridad definitiva" (WE 392ss).

En las dos citas es la "honestidad intelectual" la salida que indica Bonhoeffer para reencontrar el camino de progreso para el hombre, para el mundo, para la Iglesia. Cuando Bonhoeffer se refiere a la honestidad intelectual en "Herencia y ruina" crea como un claro en la jungla, se toma como un respiro y con cierto entusiasmo proclama:

"Honestidad intelectual en todas las cosas, también en los problemas de fe, fue el gran bien de la razón liberada y desde entonces pertenece a las inalienables exigencias éticas del hombre occidental" (E 103).

Sobre esta "honestidad integral" cree Bonhoeffer que se podrá asumir el pasado y superar el presente hacia el futuro. El futuro del hombre, europeo, cristiano.

2. VALORACION COYUNTURAL

"Balance del Cristianismo" (WE 413).

"Los ojos bien abiertos ante la realidad" (I 163)

a. LA DIFICULTAD DE LA SITUACION PRESENTE

7). 1). El presente

a). Desde los primeros escritos Dietrich Bonhoeffer refleja una preocupación por hacer constar la precaria situación de la Iglesia en su propio tiempo.

Además de la impregnación consustancial luterana en la valoración peyorativa de la realidad, habla de las peligrosas tentaciones circunstanciales que sostiene la Iglesia: la "hartura de la Palabra de Dios" para los de dentro, y la burla de los que dicen "nullus est deus" (V 87).

Si, refiriéndose inmediatamente a la estrechez del Protestantismo, Dietrich Bonhoeffer habla de la "escasa atracción para la gente", de la "repulsión", debida por lo menos a la forma (estatalización) si no al contenido, de ser excusa para camuflar el materialismo o el librepensamiento, y le lleva a calificar la situación como "dificultad terrible de la Iglesia", como "calamidad actual" (VI 87s), la apreciación se extiende al Cristianismo en general, a toda la situación religiosa del presente, tanto existencial y coyuntural como teológica. Sobre esta situación Bonhoeffer invoca la esperanza, la posibilidad de que cese la dificultad[457].

b). La cuestión social. "No se da conocimiento del Evangelio sin conocimiento del presente", dice Bonhoeffer en 1927 (SC 248). Y clama por una confrontación real y objetiva del Evangelio con el presente, de la comunidad con las masas. El Cristianismo no da sentido a las cuestiones sociales y las masas se apartan de la Iglesia.

Que este párrafo de "SC" no es una digresión para Bonhoeffer lo confirman las repetidas referencias al tema de la situación contemporánea social, política y económica desde 1930 a 1933. El estado de cosas es descrito con dramatismo: paro, hambre, miseria, opresión[458]. Con verdadera impaciencia aunque no sin esperanza Bonhoeffer pasa la interpelación a la Iglesia: "se va a conmover todo, y nuestra Iglesia si no cambia perecerá (I 24). La situación social tiene repercusión directa en lo esencial de la teología: cristología, eclesiología, dice Bonhoeffer (III 174). Los planteamientos de Bonhoeffer tienen como referencia inmediata la situación del presente, desde 1930 a 1944. Se refiere al "hoy" cuando habla de la quiebra de las iglesias organizadas (N 25), de lo extraña que les resulta a los contemporáneos la predicación (N 7s), de la crisis actual de la Iglesia Evangélica (V 260), de que ya no se asuma sin reflexión la evidencia de la Resurrección (V 257), o de la Eucaristía (III 394), o de la Cristología (III 228), en fin que se esté al final de una época que es la quiebra de la ortodoxia (III 299). Un tiempo que quizá ya no sea "el nuestro", el del Cristianismo (I 61), y cuando el camino de la Iglesia se presenta oscuro (VI 260), se puede abrir un horizonte plenamente terreno, laico (IV 70).

Estas últimas citas son de 1932/33 y enlazan con las valoraciones de 1940, cuando dice que la esperanza ha disminuido pero no se ha acabado, que la Iglesia está ante una "última oportunidad" (II 376), que se trata de dar con la palabra adecuada de la Iglesia al

mundo (E 120), y junto a las causas internas eclesiales se reconocen las externas: "el mundo está enfermo de Dios" (III 427), el nazismo ha pretendido asfixiar a la Iglesia (VI 533). Pero esta constatación Bonhoeffer no la hace sólo cuando ya no hay remedio, en 1940, sino en 1932: "La historia de la destrucción de Jerusalén por los infieles comienza a tener una importancia terriblemente próxima para nosotros" (IV 100) y en 1936[459].

8). 2). Calificación global de la situación

a). En general. Hablando de la situación global especialmente religiosa Bonhoeffer emplea términos como "presente calamidad..."terrible crisis" (VI 87), "situación difícil" (V 120), o "desesperada" (I 32) en la que todo corre peligro de desmoronarse (V 120). En el diagnóstico de 1924 (VI 87s) ya presentaba los ámbitos de donde viene la dificultad: de la situación general, de la Iglesia misma, de fuera contra la Iglesia.

b). Internamente.

"¿No estamos nosotros en esta travesía sin fe, sin esperanza, abatidos, atenazados, paralizados por el miedo, tristes y desanimados, con los músculos agarrotados?" (IV 101).

Por lo que corresponde a la Iglesia, respecto a la oración dice que "no se comprende a sí misma" (SC 147). Respecto a la predicación Bonhoeffer describe en "SC" con no poca crueldad la situación: "un predicador memo ante rostros alelados" (SC 170), por ser una predicación alejada del presente (SC 186), llena de "conceptos extraños" (N 7), "no acomodada al momento presente", perdida y desprestigiada (E 120s), separada de la vida o convertida en puro cotilleo: "cada mal sermón era una paletada en la tumba de la fe cristiana" (F 68). Necesariamente sobre la teología no es más positivo el análisis: de poco sirve para afrontar la situación del presente (I 24). Y "el hundimiento de las Iglesias organizadas" no ayuda precisamente[460].

Por todo ello Dietrich Bonhoeffer que ve "oscuro el camino" de la Iglesia en 1932 (VI 260), lanza sucesivas y urgentes conminaciones para que la Iglesia se entienda a sí misma, se comunique con el tiempo presente y actúe adecuadamente. "Nuestro tiempo ha pasado" (I 61), "estamos al final" (VI 154), "se acaba una época" (III 299) y tan sólo queda una "última oportunidad para la Iglesia" (II 376). El tono es verdaderamente apocalíptico.

Las fechas de esas afirmaciones van de 1927 a 1943, son suficientemente indicativas de una convicción continuada, que tiene su culminación en los planteamientos teológicos de Tegel.

c). De dentro a fuera. El proceso de secularización de que habla Bonhoeffer ya en 1928 indica la situación de progresivo abandono de Dios, de prescindir de la religión, de alejamiento de la Iglesia tanto de las masas[461].

d). Y también de fuera. Los hastiados de la Palabra de Dios que "se burlan y desprecian diciendo 'nullus est deus'" (V 87). Un mundo que tanto por su circunstancia social (paro, hambre) y política (opresión, guerra) como por su radical impiedad, se separa de Cristo, le desprecia o se rebela contra El y pretende eliminarle de la vida de formas más o menos sutiles[462]. Son "los poderes que quieren arrebatar a Cristo su calidad de Señor" [463].

En las cartas teológicas Bonhoeffer se enfrenta también a este reto del mundo actual[464].

9). 3). Ambitos y sujetos afectados

La situación actual repercute en diversos ámbitos y temas en relación a todo lo religioso. Tanto en 1927 como en 1944 es una constatación expresa respecto a la situación religiosa

general[465], respecto al trabajador[466], al estudiante (VI 216), al individuo (II 26), a la masa (SC 276), al mundo (V 490).

Más explícitamente religiosa es la constatación respecto a la fe (IV 40), al Cristianismo[467], a la Iglesia[468], la predicación[469], el culto[470], la teología[471].

4). Propuesta positiva

En los mismos lugares en que Bonhoeffer califica lo negativo de la situación actual, propone una superación.

Eso requiere una confrontación real con el presente, una predicación actual sobre el presente (SC 276). Porque Cristo Salvador hoy está ahí y responde hoy, es preciso plantear con toda seriedad la pregunta por Cristo como Señor[472]. Ello exige un cambio total de la Iglesia, vivir en el mundo impío, no religioso, sin tergiversarlo[473].

Sólo si la Iglesia, con una fe viva y actual, se atiene a la clara Palabra de Dios y al Sacramento instituido por Cristo, tan sólo entonces tiene validez la promesa de que las puertas del infierno no podrán con ella"[474].

b. ANALISIS SOCIAL

Sobre el párrafo "Iglesia y Proletariado" que Bonhoeffer incluye en su disertación, el profesor R.Seeberg pregunta: "¿Pertenece esto a la Iglesia?" (SC 220-227). El propósito de Bonhoeffer era poner la sociología y la filosofía social al servicio de la "Sanctorum Communio" (SC 7). Al tema social dedica especial interés también en los primeros cursos que prepara como profesor en Berlín sobre el panorama de la teología contemporánea[475].

10). 1). Experiencias sociales

En la familia acomodada de Bonhoeffer había antecedentes de sensibilización social[476] y se tiene a gala atender a la clase que se tiene más que a la clase a que se pertenece (F 15).

En la Barcelona de 1928 había mostrado Bonhoeffer una efectiva preocupación social. Entró en contacto como vicario pastoral, con familias alemanas en la indigencia y con marginados de una gran ciudad industrial y portuaria. En "las gentes del sur" creía ver una "democracia práctica" de la vida ordinaria y sin que estuviera agudizado el problema social[477].

Ante los americanos de 1930 comenta que en Alemania los años de la postguerra con su secuela de hambre, paro y epidemias fueron una dura experiencia de pobreza[478]. Durante su estancia en el Union Theological Seminary de Nueva York busca los contactos con organizaciones internacionales cristianas por el trabajo y la paz (I 72s). En las comunidades de negros, donde cree ver "auténticas iglesias proletarias" (I 97), constata el desfase entre realidad eclesial y realidad social, al tiempo que reclama una respuesta adecuada. No le parece tal el "social gospel" que reconoce en su acepción más genérica recogida de Wisser't Hooft: "Aplicación de principios cristianos a la sociedad y aplicación de principios sociales al Cristianismo" o de Sherwood Eddy: "Cristo es Señor de todo en absoluto o no es en absoluto Señor" [479].

En el gran Berlín de 1931 Bonhoeffer compagina su labor de profesor de teología con una pastoral directa en barrios populares entonces con graves problemas sociales como Charlottenburg y Wedding[480]. Se enrola en las organizaciones ecuménicas que tienen por tema principal los problemas sociales y políticos del trabajo y la paz, confiando en que "desde el punto de vista cristiano", desde la Iglesia como "el lugar más neutral", se podría aportar algo a estos problemas internacionales[481].

En Londres 1934 continuó su preocupación social al atender las oleadas de emigrantes judíos. Este mismo año muestra su conmoción por la comunidad de Bruay-en-Artois, al norte de Francia: "verdaderamente he visto una comunidad totalmente proletaria". Se la había mostrado su "santo" amigo Jean Lasserre que predicaba el Evangelio con el telón de fondo de "los cementerios de guerra y la terrible pobreza de esos pueblos mineros" (I 41).

En los cuatro años de director del seminario de predicadores no constan notables experiencias en este campo, si no es la propia necesidad material del Seminario.

En la brevísima estancia de 1939 en Nueva York Bonhoeffer se refiere a la poca eficiencia de las asociaciones cristianas con fines sociales y al proceso que produjo el "Black Christ" y el "Go, down, Moses". En una nota al informe: "Protestantismo sin Reforma", muestra el legítimo orgullo por la temprana contribución luterana a la supresión de la esclavitud (I 346-349).

En los apuntes de la "Etica" que se remontan a 1941 hay alusiones explícitas a "formas modernas de esclavitud", "arrancar la libertad apresando a indefensos e inocentes", al hombre que "se convierte en objeto por el poder de otro" al imponerle un trabajo forzado. Y que no sólo se refiere a los africanos llevados esclavos a América[482].

En la cárcel de Tegel, a donde le ha llevado su compromiso, convive estrechamente con pobres gentes acosadas por el aislamiento, las duras condiciones, la amenaza de los bombardeos y sus difíciles historias personales (WE 288-292).

11). 2). No a las propuestas socialistas

Bonhoeffer no está por los "social-religiosos" ya que según él, carecen de teología, identifican predicación actual con político-social y apologética, en lugar de mensaje cristiano proponen un idealismo ético y social de fe en el progreso[483].

También rechaza el llamado "eudemonismo", porque poniendo al individuo al servicio de la sociedad terminan anulando los derechos de la sociedad y del individuo[484].

Tampoco presenta juicio positivo al saldo de las revoluciones históricas porque, según él, tan sólo consiguen acelerar el proceso de degradación (E 103).

Contra el señuelo que ofrecía el nacional socialismo empeñó toda su vida. En el internacional socialismo vio un desastre aún mayor. Si en 1934 planteó el dilema que se cernía amenazador: "Nacional socialismo o Cristianismo" (I 206), en 1941, cuando esta tormenta está arrasándolo todo, previene ante la que se avecina: "El próximo peligro no es el pangermanismo, sino el paneslavismo" (I 360). Pero entonces Bonhoeffer temía más que por la impiedad de "la religión del bolchevismo" por la impiedad dentro de las iglesias cristianas (E 109). Había afirmado ocho años antes:

"Hemos caído en el secularismo"..."No la impiedad de la cultura bolchevique, sino el rechazo c r i s t i a n o de Dios como Señor de la tierra" (E 109).

"La impiedad occidental se extiende desde la religión del bolchevismo hasta el centro de las iglesias cristianas" (E 109).

Dietrich Bonhoeffer advierte al obispo Bell de la falta de apoyo años antes a los cristianos rusos para que no se repita ahora en 1939 con los cristianos de Alemania[485]. Como "terrible amenaza" ven el bolchevismo en 1941 quienes arriesgan y entregan su vida por librar al mundo del desastre del nacional socialismo[486]. La aporía Cristianismo-bolchevismo era un tema familiar a los ecumenistas desde 1931[487]. Bonhoeffer siempre marca dis-

tancias de los comunistas tanto respecto de los de 1932 (I 32) como de los de 1941 y de los clásicos. En "AS" dice: sobre el par Hegel-Marx: "Idealismo y materialismo van de la mano" (AS 19). En el curso de Teología del siglo XX dice que lo que Schleiermacher considera premisa y Feuerbach ilusión, Engels lo aplica a la esfera del poder. Religión para éste es síntoma y medio del dominio capitalista y contra ella ataca el socialismo. A lo que Bonhoeffer dice:

"No queremos el espíritu proletario, constreñir la libertad con doctrina socialista"..."queremos convertir las 'masas' en 'comunidades'" [488].

12). 3). La comunidad cristiana

En la Iglesia creía Bonhoeffer encontrar la satisfacción de una aspiración secular: la superación del individualismo egoísta, mal resuelta por "la ideología comunista y el nacional socialismo" (V 230).

Es la ineficacia ante estos problemas sociales lo que motiva, según Bonhoeffer, "el desinterés general ante la Iglesia" (VI 245) o, como decía en Norteamérica recogiendo la frustración de los jóvenes cristianos negros, que rechazan un Cristianismo que hace "tan pacientes" a sus padres" (I 97), o como decía en Europa recogiendo el reproche de la socialdemocracia a una Iglesia anclada en el conservadurismo, en dependencia del Estado[489,] o la crítica de Engels a la religión como "instrumento del dominio capitalista" IV 187), como "apoyo del capitalismo" según la acusación de la revolución rusa expresada por Paul Schütz en "Religión secular", que expone Bonhoeffer como "protesta contra el Cristo capitalista, no contra Cristo" (V 137) y que le lleva a proponer en la "Cristología" un "Jesús socialista" frente a una "Iglesia sancionadora del capitalismo" y a reconocer en "Jesús sí, Iglesia no", la preferencia por el proletario que llama a Jesús "hombre bueno" al burgués que proclama que "Jesús es Dios" (III 174).

La convicción de Bonhoeffer es clara:

"Nosotros los cristianos"... "no dejamos que las cosas sigan como están, realmente nuestra fe no es el opio que nos deja tranquilos en medio del mundo injusto" (IV 71).

El Evangelio a los pobres no es un consuelo cínico, engaño o entontecimiento del pueblo, sino la gran esperanza[490]. "El Cristianismo no es una religión de esclavos", sino que "revoluciona nuestro sistema de valores" (IV 181).

Bonhoeffer tiene en 1932 expresiones literalmente revolucionarias siempre que sea "por una justicia mejor" (V 328; V 333), no en sentido quiliasta, esperanza socialista del futuro (V 281). La propuesta de "romper la viejas tablas y hacer unas mejores" (IV 70) viene de la ascensión con Jesús ("Seguimiento") al monte de las bienaventuranzas (III 28). La liberación de Jesucristo convierte toda revolución en un atraso, sea la revolución "religiosa", la revolución social o el orden nuevo. Ni resistencia ni sumisión, ni rebelión ni esclavitud, ni reforma ni mejora: "el hecho Jesucristo ha desquiciado totalmente el mundo" (N 232s). No basta con comprender que el evangelio de Jesús es el poder cat'exochén transformador del mundo. La auténtica salvación del mundo es Jesucristo en persona (E 343).

"El Hijo de Dios tomó la forma de un esclavo" (Flp 2, 5). La Revelación de Dios poderoso en debilidad hace que todo quede trastocado. Es en la debilidad, en la miseria, en la pobreza, en el sufrimiento, en la insignificancia, en el pecado, en la impiedad donde se manifiesta Dios, donde se deja encontrar y donde salva. Dios salva y juzga al revelarse en Jesucristo: nacimiento pobre, vida pobre entre los pobres, crucifixión. Es el

anonadamiento sumo de Dios[491]. Dios en Jesucristo se ha asemejado y asimilado a los pobres y pecadores[492]. Es por tanto en el pobre donde se puede hallar a Dios[493,] en el pobre moral y socialmente: el parado, el enfermo, el inculto, el impío. Aquí Bonhoeffer recurre según los casos, al tema de Jesús entre publicanos y pecadores, a las citas de Lutero sobre la oración de los impíos, al Raskolnikof de Dostoievski: "La luz de la eternidad sobre la masa trabajadora, pecadora, sufriente" (V 150), a sus propias experiencias de los barrios de París, Roma, Barcelona, Nueva York. En el borrador del drama que escribió en la cárcel Ulrich cuenta a Christoph la historia de un amigo que vivía en un barrio portuario y que exclama: "De repente me encontré con Dios en medio del infierno" (F 37).

Para Bonhoeffer el mensaje central del Antiguo y Nuevo Testamento es "Dios revela su fuerza en la debilidad", Dios es fuerte en el débil y el fuerte es débil en Dios. Dios fortalece al débil porque quiere la vida. Es el tema de Gedeón, de los salmos (Sal 42), del Magnificat, de Navidad y sobre todo el de la Cruz[494].

La Iglesia, que sirviendo a la situación sirve al Señor[495,] recoge, proclama, actúa este mensaje y lo aplica a sí misma[496]. Ella debe hacer realidad el que para este tiempo, para este mundo y para estos hombres, los pobres, el Evangelio sea "un vaso de agua fresca, un grito jubiloso" [497].

En 1931 B. preguntaba si la Iglesia superaría la crisis, si afrontaría los grandes cambios de la historia del mundo o si por el contrario quedaría superada (I 23ss). En 1934, como un reto, decía: "El Cristianismo se tiene o se cae según sea su protesta revolucionaria contra la violencia, contra el exceso de poder y seagún sea su defensa del débil" (IV 181).

La película rusa "El camino a la vida" sirve a Bonhoeffer para animar a responder ante el reto que "hoy" se ventila: o los cristianos estamos en las nubes, o "tenemos suficiente fuerza para testimoniar a Cristo" [498,] para demostrar que "Cristo es Señor del mundo" [499]. Es el tema recogido en la "Etica": "La posibilidad de la palabra de la Iglesia al mundo" (E 376-384). Bonhoeffer propone que la Iglesia por una parte debe denunciar las concepciones económicas, políticas y éticas que impiden la fe en Jesucristo y por otra, buscar la mejor configuración de la sociedad desde lo cristiano (E 384). Con esa intención redacta Bonhoeffer una ética cristiana y con esa intención participó en los esfuerzos por la paz y el orden internacional en el Ecumenismo[500]. Aunque siempre desconfió de las aplicaciones concretas de principios cristianos a la sociedad[501].

Pero testimoniar a Cristo no consiste sólo en que la Iglesia hable, diga el mensaje adecuado para el tiempo y el hombre concreto, sino también, sobre todo, que la Iglesia actúe (V 317). Hay que tener en cuenta que dar pan predispone a la gracia y hay pobreza que impide la gracia venida de Cristo (E 144s). Aunque sin olvidar que "Dios se muestra a sí mismo a través de sí mismo y no a través del pan" (I 137ss). Es la misma actitud ante el trabajo: sin trabajo no se da relación con Dios, pero no es el trabajo el que sostiene al hombre, sino Dios[502]. También pertenece a "la esencia de la Iglesia" integrar a todos con todas sus condiciones personales y sociales: píos e impíos, pobres y ricos, parias y nobles (V 271). "La llamada de Dios reúne a todos en un pueblo" [503,] pero eso no lleva a la anulación de toda distinción (E 288) o a avalar el pecado (E 67). Pero esto último tampoco puede excusar de apoyar más al débil y de disculpar menos al fuerte (IV 181).

Es una exigencia del seguimiento de Jesús en la pobreza, tanto para el discípulo[504] como para la Iglesia (Cf. WE 415). Y como no es así se requiere un "mea culpa, mea maxima culpa", primero del individuo:

"Yo soy culpable del silencio cobarde cuando tenía que haber hablado, yo soy culpable de hipocresía e insinceridad ante la violencia, yo soy culpable de la inmisericordia y el rechazo para con los más pobres de mis hermanos, yo soy culpable de la infidelidad y el abandono de Cristo" (E 119).

Y no después, de la Iglesia:

"La Iglesia confiesa haber quedado muda al ver el expolio y la explotación de los pobres, el enriquecimiento y corrupción de los fuertes" (E 120).

c. MOMENTO HISTORICO CRUCIAL

"Dios nos manda mirar la realidad de frente tal cual es y nos manda hacer una decisión honesta y definitiva" [505].

13). 1). "Una época de grandes decisiones"

Este título es la nota que deja escrita Bonhoeffer en el libro de visitas de Otto-Solomon en Zurich con ocasión del viaje conspirativo de mayo de 1942. En ella queda definida la valoración global del tiempo que le tocó vivir de forma activa, desde 1906 a 1945[506]. Y para él, especialmente a partir de 1927. Por entonces ya lo aplicaba no sólo a la cuestión social: "Nos encontramos hoy en un punto en el que tienen que decidirse tales problemas" [507,] sino a toda la situación política y eclesial: "Es tiempo de decisión", decía en Gland-1932 tras invitar a las solemnes pompas fúnebres por la Iglesia (I 162). "La Iglesia tiene el tiempo contado" ..."se lo juega todo", decía a los dos años desde Londres urgiendo al amigo Sutz (I 38O), a su comunidad de Sydenham (II 164), y al obispo de Chichester: "pronto será tarde" (I 184).

Bonhoeffer se sabe en el ojo del huracán. Es en este año de 1934 cuando escribe a R.Niebuhr a América:

"Desde luego no cabe duda de que al menos en Europa vivimos en una época interesantísima y no desearía uno cambiarla por ninguna otra" (VI 260).

El inicio de la Segunda Guerra Mundial (II 345) o los decisivos acontecimientos dentro de ella (I 389) no son sino constataciones de lo previsto por quien ya en 1932 hablaba de la inminente "destrucción de Jerusalén" (IV 100). Epoca convulsiva, tormentosa, problemática la que, terminada la Gran Guerra, se aprestaba tan entusiasta como ciegamente a emprender una guerra aún más grande. Dietrich Bonhoeffer era plenamente consciente de lo proceloso de los tiempos e intentó no sólo salir a flote, sino mantener el rumbo. En tal empeño puso su inteligencia, su fe, su coraje, su desesperación, toda su entrega. Pero llegada la tormenta todo va a la deriva: lo social, lo político, lo ético, lo eclesial, lo eclesiástico, el Ecumenismo, la ética, la teología, la fe[508].

Consciente de que los acontecimientos mundiales van a provocar grandes cambios, él mismo se apresta y anima a los suyos a intervenir en ellos[509].

Después todo queda confiado a las manos de Dios, manos "de ira y de gracia" (WE 325), como dice en los pensamientos escritos para el bautizo de D.W.R. Bethge. Al tema de "la mano airada y poderosa de Dios" recurre Bonhoeffer en dos ocasiones clave: una en 1931 refiriéndose a la Primera Guerra Mundial, y otra en 1941 refiriéndose a la Segunda, y en ambas ocasiones citando a Jeremías 16, 21. En otras ocasiones habla de la mano creadora

de Dios[510] portadora de gracia y gozo[511] y que en los momentos difíciles es apoyo y consuelo[512].

14). 2). "De crisis en crisis" (IV 64)

Bonhoeffer es expresamente consciente de que la situación mundial no bien salida del caos va al caos[513].

Desde 1931 a 1941 Bonhoeffer vive una degradación progresiva en todos los terrenos. De la primera guerra mundial a la segunda guerra mundial, del "Bruch der Zeiten" (I 56), como decía a su amigo en 1931 H.Rössler, al "Abbruch der Dinge" (I 50) según expresaba a su amigo E.Sutz en 1941 en América, del "crash of the bank" en 1931 (I 193), al "the failure of man" en 1939, del "Ansturm" (V 158), al "Sturm" (III 495), de la revolución (V 158) a la disolución[514]. Los últimos veinte años, dice Bonhoeffer en 1939, son el final de un movimiento de aceleración que conduce a la "idealización de lo desordenado, lo caótico, lo anárquico, lo catastrófico" (E 67).

H.Rössler comparte con su amigo en 1931 la constatación de que "la realidad es un infierno" (I 59), y Bonhoeffer ya habla en esta fecha de eludir "la derrota del hombre ante la realidad "(IV 28), en 1935 califica la época de "agitada" (V 549), "endemoniada" [515,] y cuando se han acabado los calificativos sólo quedan las exclamaciones: "¡Qué tiempos!", "¡Qué mundo!" [516].

Si algo se mantuvo constante de 1929 a 1941 fue la inseguridad[517,] el peligro[518,] la oscuridad no sólo ante el futuro, sino ante el presente[519].

A dos comparaciones recurre habitualmente Bonhoeffer para reflejar la situación: "El suelo se hunde bajo los pies" [520,] y "la tormenta" [521]. En la primera ve el desmoronamiento progresivo de todas las cosas[522,] y en la segunda comparación, el naufragio irremisible[523].

"El desquiciamiento" [524] trae la desorientación en todos los órdenes[525]. "De la crisis total a la nada total" podía haber sido el título de este párrafo[526]. La carta a E.Sutz en mayo de 1932 resume descarnadamente la valoración del tiempo en que le tocó vivir:

"La situación aquí se muestra realmente desesperada. Vivimos de un día para otro y nadie ve más allá. Pasado mañana puede que todo resulte patas arriba y no porque se barrunte algo grandioso, nuevo, sino simplemente porque algo podrido se desintegra" (I 32).

No podía faltar finalmente una consideración de "tiempos apocalípticos" citando a Daniel 10, 1 (IV 145) y al Apocalipsis (V 573), y esto no sólo los años de la Segunda Guerra Mundial[527,] sino ya diez años antes.

15). 3). "Todo se ha vuelto inseguro" (V 158).

Según una constatación reiterada de Bonhoeffer desde 1928 hasta el final de su vida, todo está en crisis[528].

Esta crisis se nota en la situación económica y política tanto alemana como internacional[529,] supone una crisis esencial de los valores éticos, culturales, intelectuales y espirituales que configuran la tradición occidental cristiana[530,] y con ella la pérdida de una comprensión de la realidad y del sentido del hombre[531] y específicamente de todo lo religioso, teológico, eclesial, eclesiástico, sea en lo personal, comunitario, conceptual, vivencial y estructural[532].

16). 4). "Retornar a 'En el nombre de Dios, Amén'"

"¿Qué queremos? ¿Superar otra crisis y morir?" La pregunta lleva el mejor desgarro del joven predicador Dietrich Bonhoeffer en 1932 (IV 65), y es el mismo del "Amen" (="suelo firme sobre el que nos mantenemos") del 21 de agosto de 1945[533].

En el sermón de acción de gracias en 1931 Bonhoeffer proponía a la comunidad la identificación con el Salmo 63:

"Los fundamentos de la vida se resquebrajan. Cuando la mano cree tocar fondo se agarra la nada vacía. Dios, ¿Dónde estás? ¿Quién eres? ¿Quién soy yo? Mi vida se desmorona, caigo en el vacío. Dios, tengo miedo ¿Dónde está tu bien? Con todo, Tú eres mi Dios y Tú eres mejor que mi vida" (IV 17; IV 65).

En medio de la disolución general Bonhoeffer apunta en sus análisis de la realidad a Dios como único fundamento: vivir ante Dios, seguir sus caminos, atenerse a su gracia[534,] escuchar su Palabra[535,] seguir a Jesucristo[536,] volver a la Iglesia[537,] afianzarse a la tierra[538,] "mantener el tipo" como le decía Barth en 1933[539,] tener ánimo y luchar[540].

En el balance de 1943 ante la pregunta "¿Quién se mantiene?" responde: no el listo, ni el fanático, ni el hombre de conciencia o el del deber, ni el que huye, ni el que se resigna, sino el hombre libre y responsable (WE 12).

Quien había proclamado años antes: "¡Permaneced impávidos ante Babilonia!" (V 573), dirá cuando ve llegar el final:

"Hermanos, mantengámonos erguidos

hasta que tras larga noche

nuestro día haya surgido" (WE 389).

Como salida de la crisis total, de la nada inaguantable, unas veces ni el retorno parece posible: "la vuelta, sí, pero ¿hacia dónde?" (IV 65), otras hay indicaciones precisas: hacia el amor en la Iglesia edificada por Cristo sobre roca[541,] hacia los valores fundamentales[542].

Ese es el punto de Arquímedes que en el esbozo de drama escrito en Tegel, Christoph ofrece a Heinrich[543:]

"El fundamento es firme, profundo y bueno. Basta con edificar sobre él y no apoyarse en las arenas movedizas de las llamadas nuevas ideas" [544]

5). "Todo lo restituyo"

Lo que poéticamente expresó P.Gerhardt para la Navidad (WE 190s), lo que dramatizó F.Dostoievski sobre el encuentro con "Dios en medio del infierno" (Cf. F 37), lo que plasmó A.Altdorfer en un cuadro muy afecto a Bonhoeffer, lo que habían anunciado los profetas sobre el nacimiento de un niño "en medio de la desgracia y la culpa del pueblo" [545,] el nacimiento de Jesús, en fin, en época tan turbulenta, expresa para Dietrich Bonhoeffer la experiencia original de lo cristiano en la situación concreta: la vida nace en la muerte (V 476). Tema al que recurre tanto en la Navidad de 1930 para los parados de la Habana[546,] como diez años más tarde en el vértice de la vorágine: "¿Qué año mejor que éste para predicar el mensaje de Navidad?" (II 561).

Este mismo año de 1940 compra Dietrich Bonhoeffer en Munich cien postales del "Nacimiento" de Albrecht Altdorfer y las envía desde el rincón nevado de Ettal a los hermanos dispersos en los frentes de batalla y a sus familiares con el lema: "También entre ruinas es Navidad" [547]. El asombro y la fe ante la realidad de esta imagen le acom-

paña hasta sus últimas Navidades dentro de la cárcel[548]. Y sin duda hasta el fin, "el principio de la vida" [549].

17). 6). Entre guerras

a). Determinar la posición teórica concreta de Dietrich Bonhoeffer sobre el pacifismo no es fácil. Median cinco años entre "no es un asesinato" en "SC" (SC 78), y "es un pecado" en el escrito a favor de Günther Dehn en 1932 (VI 204). La primera cita refleja su tradición teológica[550,] y la segunda es fruto del inicio de su compromiso activo en los grupos pacifistas del ecumenismo que propugnan la objeción de conciencia y que concluye con la orientación pacifista del seminario de Finkenwalde[551]. A partir de 1937 cambia el planteamiento. Ya de poco sirve hablar de pacifismo, la guerra está a la puerta. Bonhoeffer acoge en la "Etica" los conceptos de guerra justa y de ultima ratio[552] y busca una manera creyente de afrontar la guerra y las consecuencias inmediatas (Cf.IV 581).

b). Creemos importante resaltar en este aspecto el peso que tiene el pensamiento de la guerra durante toda la vida de Dietrich Bonhoeffer. Respecto a la primera guerra Bonhoeffer anima a desprenderse de "la pesada culpa que parece aplastarnos contra el suelo"... a quienes "tenemos una guerra a nuestras espaldas" (V 155) y respecto a la "próxima guerra" alerta ya en 1932[553,] en parte por los resultados de la primera, y cada vez más ante la evidencia del creciente militarismo del partido de Hitler[554].

La experiencia de vivir entre guerras embarga a Bonhoeffer. De la primera dice que "supuso un cambio radical en nuestra vida" y de la segunda, que es "una evidencia renovada y definida de nuestra existencia en el mundo" (II 570).

c). "Con los cambios históricos se produjo una convulsión moral inusitada" dice Bonhoeffer en 1929 al plantear los problemas de una ética cristiana, y reconoce que las éticas de los pueblos están "decididamente influenciadas actualmente por la experiencia de la guerra mundial" (III 48). Se refiere Bonhoeffer a la Gran Guerra y sobre la misma ya metidos en la Segunda Guerra Mundial: "se derrumbó toda una forma de pensar y de vivir" (II 570).

En 1937 preveía Bonhoeffer que una nueva guerra se llevaría los cimientos morales de la vida del pueblo (I 277). La teología quedará marcada por la experiencia de la guerra, aunque para Bonhoeffer mientras K.Heim "escribe desde la experiencia de la guerra" (V 307), la teología de Barth, en cambio, "no es psicosis de guerra, sino atención a la Palabra de Dios", no viene de las trincheras, sino del púlpito de una Iglesia de pueblo (V 216). Lo que Bonhoeffer dice de Barth se lo aplica a sí mismo: no quiere que domine la experiencia de la guerra, sino la atención a la Palabra de Dios.

d). La convulsión que trae la guerra no es sólo ética, sino también en la fe[555,] y en toda la vida eclesial[556].

La guerra es la "prueba" definitiva, en ambos sentidos del término: la tentación para el cristiano (V 169), y la confirmación para Dios. No es sólo signo, sino la misma realidad de la lucha del demonio y Dios, con la insoslayable actualidad y la imprescindible referencia escatológica: "la guerra no es el fin, sino que tiene que preceder al fin" [557].

Por ser la guerra impedimento de la Revelación (I 155), revela no sólo que Cristo no muere, sino que sólo Cristo vence (IV 40).

Ya en la cárcel, Bonhoeffer, que se asombraba porque la guerra no provocaba ninguna reacción religiosa (WE 305) y que reconocía para las nuevas generaciones que "el mundo

lo dirigen fuerzas contra las que la razón no consigue nada" (WE 326), escribió: "Espíritus buenos nos protegen maravillosamente"..." Dios está con nosotros"...(WE 436).

d. MOMENTO PROBLEMATICO

18). 1). La indiferencia

La indiferencia de diversos estamentos con respecto a la Iglesia y lo religioso es una constatación reiterada.

En las reuniones ecuménicas a las que comenzaba a integrarse con todo entusiasmo en 1931 propone Bonhoeffer plantear la falta de interés hacia la Iglesia (VI 245). El terrible empobrecimiento del Cristianismo, relegado por el progreso científico, le hace pensar a Bonhoeffer en 1932 que la difícil situación deja poco lugar a la esperanza (IV 64). En el curso de "Pastoral" y en las cartas personales o circulares se ve su preocupación por la poca audiencia ante la evangelización[558]. En la "Etica" expresó con claridad la situación:

"Vemos que las fuerzas configuradoras del mundo no vienen del Cristianismo, y el llamado Cristianismo práctico ha fracasado tanto como el dogmático" [559].

La Iglesia le parece reducida socialmente a un elemento de entretenimiento y en desventaja: "las iglesias cada vez más vacías y los cines cada vez más llenos" [560]. Un año después en uno de esos vivos sermones de Londres dice más explícitamente:

"¿Cómo es posible que millares de gente en la Iglesia pasan de largo, aburridas? ¿Cómo ha llegado a ser el cine con frecuencia más interesante, llamativo, más humano y cautivador que la Iglesia?" (V 494).

En América comprobó "la total indiferencia ante el mensaje" (I 310) incluido el desinterés de los estudiantes por la verdadera teología (I 300). La denuncia es de quien seis años antes ya había propuesto a los estudiantes de teología valentía, entusiasmo y seriedad (III 247), volver a las fuentes, al Cristianismo original (IV 120), al primer amor, las primeras obras, la primera gracia (IV 96s). La añoranza por una "comunidad joven de reducidas proporciones", es un deseo que enlaza 1924 con 1940[561]. El tema de los sermones para la confirmación es animar a vivir una fe intensa y valiente en un ambiente indiferente y hostil[562].

19). 2). "La gran agonía del Cristianismo" (I 61)

Hay otras expresiones sobre la precaria situación de la Iglesia de tonos aún más fuertes.

Habla Bonhoeffer del final del Cristianismo sin connotación escatológica, esto es, cuenta con la posibilidad de que el Cristianismo está en trance de perecer, de pasar, al menos, en su forma occidentalizada[563]. Las dos citas son confidencias, una a la abuela Julie y la otra al hermano Karl-Friedrich. En este contexto dice a N.Miemöller:

"Hoy es quizá la última ocasión para salvar la Iglesia y como la dejemos pasar, dentro de dos años nos vamos a encontrar todos culpables" (II 149).

Esta expresión tiene una referencia más directa a la situación político eclesial, confesional, y que no dos, sino siete años más tarde en verdad permitía menos disculpas: "...entonces se pierde la última posibilidad para la Iglesia Evangélica" (II 376=VI 487).

Pero el final de algo se declara más contundentemente diciendo que muere. Así de rotundas y enfáticas son las sentencias de Dietrich Bonhoeffer hacia 1931, sea dichas confidencialmente, a H.Rössler y E.Sutz, o públicamente en el foro internacional del Ecumenismo o en el marco de la predicación. A H.Rössler, quien le había escrito diciendo que "hoy la realidad es peor que el infierno" contesta Bonhoeffer:

..."si no, esto se acaba, parece que estamos ante la gran agonía del Cristianismo" ..."¿Qué piensa usted de la perpetuidad del Cristianismo ante la situación del mundo y de nuestros modos de vida?" (I 61).

A E.Sutz:

"¿No perecerá definitivamente nuestra Iglesia si no cambiamos totalmente?" (I 24).

Pero lo que ha obligado a componer este párrafo sobre cómo analiza Bonhoeffer la situación de la Iglesia y el Cristianismo, son los dos documentos siguientes.

El primero es el saludo en Gland-1932 dirigido en la "Conferencia internacional de jóvenes de "Vida y Acción" y al "Consejo Mundial para el trabajo amistoso entre las Iglesias", que comienza:

"¡Queridos amigos!

'La Iglesia ha muerto', me decía poco ha un alemán formal. "¿Qué otra cosa podéis hacer sino con toda vuestra solicitud, toda vuestra seriedad y entusiasmo prepararle un digno entierro?" (I 162).

"Amigos, os pregunto de verdad en conciencia, ¿Quién de vosotros no sintió miedo de que todo cuanto emprendemos aquí como iniciativa eclesial no sea ya demasiado tarde, sin objeto, un puro juego?" (I 162s).

"La fe en la Iglesia viva de Cristo surge tan sólo al mirar con los ojos bien abiertos la muerte de la Iglesia en el mundo, el proceso continuo de desmoronamiento, al comprender que el mundo, si es sincero, no puede decir sino: 'La Iglesia ha muerto', que el mundo no puede ver lo que hacemos sino como preparativos del entierro, y, a pesar y en contra, como enemigo de todo eso, escuchar que el Nuevo Testamento anuncia la vida al moribundo y que en la Cruz de Cristo chocan vida y muerte y que la vida devora a la muerte. Sólo al ver eso se cree en la Iglesia bajo la Cruz. Sólo con los ojos abiertos a la realidad sin ilusión sobre nuestra moral o nuestra cultura se puede creer. Si no, se convierte nuestra fe en ilusión"...

"El mundo sin fe dice: La Iglesia ha muerto, celebremos su entierro con discursos, conferencias y resoluciones en su honor.

El mundo sin fe lleno de piadosa ilusión dice: La Iglesia no está muerta, sino algo débil, y vamos a ayudarle y servirle con todas nuestras fuerzas. Con buena voluntad es posible, hagamos una nueva moral.

El creyente dice: La Iglesia vive en agonía, tan sólo porque Dios la llama de la muerte a la vida, porque El hace lo imposible a pesar de nosotros. Así vamos a decir nosotros" (I 163).

El otro documento recoge las provocadoras palabras de la predicación de Bonhoeffer en el acto académico de la fiesta de la Reforma en 1932 en Berlín:

"Es la hora doce de la vida de la Iglesia Evangélica. Ya no nos queda mucho tiempo para que se decida si ella se acaba o comienza un nuevo día. Eso teníamos que tenerlo muy claro. También teníamos que saber que con fanfarrias a un moribundo no se le consuela o se le llama a la vida, sino que las fanfarrias pertenecen al funeral, donde a un espeso silencio se superpone un ruido más espeso, donde las coronas de flores y las marchas fúnebres ocultan la descomposición. Los niños cuando tienen miedo en una calle oscura silban y alborotan para darse ánimo" ..."Quienes todavía participamos en la vida de la Iglesia conocemos bien esas charangas de la muerte" ..."Hoy entre miles de charangas

que atestiguan la Alemania enferma de muerte, sonará también la otra que grita la muerte de la Iglesia al mundo" (IV 93s; Cf. II 104).

"Dejad de una vez en paz al muerto Lutero, oíd el Evangelio, leed la Biblia, escuchad la Palabra de Dios de verdad" (IV 96).

Las expresiones llamativas se suceden:

..."ya no es la Iglesia de Lutero"..."nos avergonzaríamos ante Dios"... "hemos perdido el respeto a Dios"..."hacemos las segundas, terceras y cuartas obras, pero no las primeras" ..."La Iglesia no hace lo decisivo. Festejamos, representamos, buscamos influencia, hacemos un movimiento evangélico, pastoral de juventud evangélica, hacemos beneficencia, pastoral, propaganda contra los ateos, pero, ¿hacemos las primeras obras que es de lo que en definitiva se trata?"... "La hora de nuestra Iglesia se aproxima. Dios ha tenido paciencia, mucha y mucho tiempo. No sabemos la hora" [564].

20). 3). Impiedad y ateísmo

a). Sin Dios. En las valoraciones que hace Bonhoeffer de la situación constata en el hombre y en el mundo la carencia, el rechazo, la ausencia, la sustitución de Dios, o la enemistad, la lucha contra Dios. Y de parte de Dios, el abandono, la maldición del mundo. Dilucidar en lo posible el alcance de estas apreciaciones puede ayudarnos a enjuiciar las cartas teológicas, que cuentan fundamentalmente con la ausencia de Dios para sus planteamientos[565].

b). Inmoralidad. El estudio de 1925 sobre Lutero presenta el marco de este enfoque de la impiedad (=sin Dios). Si el mundo era malo en su origen es más malo en su vejez, y si peligrosas son la tiranía y la herejía más lo es la tercera tentación, la impiedad: la vida de los que, sin ley, con mofa y desprecio dicen "nullus est deus", y que son la gran mayoría (V 84-87).

La guerra (en concreto la Primera Guerra Mundial) hace patente la impiedad del mundo juzgado y amado por Dios[566]. Pero también la Iglesia es parte de este mundo perdido, impío, maldecido, soberbio, malo, y al mismo tiempo mundo cualificado por la Palabra de gracia reveladora de Dios[567]. El abandono de Dios, al igual que la pretensión de manejar a Dios, es la consecuencia de la impiedad moral de los creyentes y también su causa[568].

Hay también una impiedad digna de la piedad de Dios: la de los que se olvidan de Dios pero de los que Dios no se olvida, los tipos de Montmartre, del puerto de Barcelona o los del film ruso "El camino de la vida" [569].

La impiedad, situación "sin Dios", es el pecado[570,] no sólo de acción, sino también de doctrina[571].

c). Titanismo. Se trata del asalto al cielo por los poderes de los hombres (V 426). Israel tiene otra forma de impiedad: la seguridad religiosa , el espíritu altivo de querer poseer a Dios y disponer de El (V 127), fe autocrática, falsa fe que nos engaña como si estuviéramos junto a Dios, y sin embargo estamos lejos de El (V 541), o la de creernos lejos de El (IV 125). La consecuencia es la maldad ética y social. La impía seguridad del pecador David es para Bonhoeffer la religiosa, piadosa e impía pregunta a Dios con la pretensión de edificarle un templo (IV 307).

Más claramente describe Bonhoeffer la impiedad, siguiendo a Barth, como "corruptio mentis" y "cor curvum", pretensión filosófica, ética y religiosa de querer ser como Dios,

de crearse un mundo egocéntrico y prepotente que no es el mundo de Dios, el mundo de la fe: reconocimiento en Cristo del juicio de la gracia de Dios sobre el pecador. Quizá fuera esta la impiedad que Barth había visto en las preguntas que le planteaba el joven Bonhoeffer[572,] sorprendido de tal imputación[573]. En "SF" deja Bonhoeffer claro que ése es precisamente el pecado original. Querer ser como Dios y no poder ser sin Dios[574]. Propio de "enemigos de Dios", dice Bonhoeffer que es la impiedad piadosa, religiosa, la piedad secularista: "el rechazo cristiano de Dios como Señor de la tierra" (III 271). Muy sencillo desde ahí descubrir como "seductor" al "conductor" que se propone a sí mismo como ídolo, como Señor[575,] y señalar un camino eclesial que no esté basado en las propias obras, instituciones y organizaciones sino en la Palabra de Dios (II 539), que destierra toda "pretensión religiosa", "soberbia", y "seguridad farisaica" (IV 541-543).

En esta línea se han de leer las expresiones de las cartas teológicas sobre la impiedad: la ausencia, el abandono, la expulsión, el retroceso, la superfluidad de Dios es la contundente descalificación de la religión (WE 412). Estar "sin Dios" es al menos, no religión, y Bonhoeffer confía en que la arreligiosidad no esté lejos de Dios[576]. Sobre esa base Bonhoeffer no califica como religioso (y por tanto, entonces, tampoco como ateo de verdad, como "apostasía de Dios") el proceso de "autonomía", que consiste en querer el hombre vivir y pensar "por sí", "consciente de sí", "seguro de sí", "sin Dios" (WE 356s).

d). El abandono de Dios. "El mundo entero, como el individuo, pasa momentos en que clama por el rostro de Dios desde la ausencia de Dios y el abandono de Dios" (V 448). Un mundo sin Dios, tanto en el abandono de los hombres por Dios (ausencia de Dios) como en el abandono de Dios por los hombres (impiedad), crea una supuesta situación sin sentido: el hombre desorientado se hace la terrible pregunta: "¿Y ahora qué?" Pero eso no es así. "Dios vive y nosotros con El" [577]. "Vivir también sin Dios" es vivir esperando a que llegue (IV 31), o ansiando que se muestre al justo que sufre porque le increpan sus enemigos: "¿Dónde está tu Dios?" [578]. Esta es la condición del hombre que vive "escindido" de Dios pero no totalmente abandonado de Dios, el hombre vive "sin Dios"..."ante Dios" [579].

e). La Cruz: sin Dios. "Dios está muerto" es una expresión reiterada en el sermón sobre 1 Cor 15, 17 para la Pascua de 1928. El Viernes Santo, dice Bonhoeffer, se presta a la pretensión prometeica o pagana: "Dios está muerto". El anuncio pascual cristiano da la respuesta: "Dios es la muerte de la muerte, Dios vive" (V 427).

En la Cruz de Cristo se hace la experiencia realmente cristiana. "La voluntad amorosa de Dios no abandona al hombre tampoco cuando desespera en el abandono de Dios" [580]. La profesión de fe: "verdaderamente ese hombre era el Hijo de Dios" la pronuncia el centurión cuando ve a Jesús exhalar el espíritu y gritar "Dios mío, Dios mío, ¿porqué me has abandonado?". Ha experimentado la gracia de Dios en la ausencia de Dios (III 114).

El recuerdo de la guerra (día de los caídos en 1932) actualiza para Bonhoeffer la experiencia de la Cruz. La guerra provoca esa situación de ausencia de fe: "Cristo no tiene razón"..."la fe es una locura". Millones de personas prorrumpen en el mismo grito con que murió Cristo: "Dios mío, Dios mío, ¿porqué me has abandonado?" Los poderes de la guerra, la enfermedad y el hambre propalan su victoria: "Cristo está muerto". Pero Cristo responde: "¡No temáis! Yo estoy con vosotros" [581].

Para Bonhoeffer es farisaico suponer que no tienen verdadera fe los que ven perdida su fe. "Experimentar claramente que a uno se le ha destruido la fe pertenece a la auténtica

fe" (IV 40). La auténtica falta de fe, propicia la fe auténtica. Como la auténtica nada, propicia la creación. Como la imposibilidad de resucitar propicia la Resurrección.

"En la Cruz de Cristo es como si el nihil negativum se hubiera metido en Dios mismo -oh grosse Not, Gott selbst ist tot-, pero quien es el comienzo vive, aniquila la nada y crea la nueva creación en su Resurrección" (SF 21).

Para Bonhoeffer el conocimiento de la creación viene del conocimiento de la Resurrección, que viene de la experiencia de la muerte, de la nada.

"En el principio, esto es, desde la libertad, esto es, desde la nada, creó Dios cielo y tierra. Ese es el consuelo que nos ofrece la Biblia a nosotros temerosos como estamos en el centro, ante la falsa nada, ante el principio sin principio, ante el fin sin fin" (SF 21).

Así pues, la nada auténtica, el auténtico inicio, el auténtico fin nos sitúa ante lo que es la gracia de Dios.

La predilección de Dios por las blasfemias de los impíos frente al aleluya de los piadosos, en expresión de Lutero, muestra, según Bonhoeffer, que la separación de Dios es signo de comunión con Dios. Así cree Bonhoeffer verlo realizado en Moisés que quiere ser borrado del libro de la historia de Dios y en Pablo, que quisiera ser condenado por Dios, y que no es sino "imitatio Christi": lo que deseaba Pablo que se hiciera con él, se hizo con Cristo en el Gólgota (V 265). Y esa es la condición vicaria del "inocente que muere entre los impíos" según señala el profeta "indicando a Cristo el Mesías esperado y crucificado" (IV 213).

"En el abandono de Dios reconoce la fe la fuerza y la cercanía de Dios", cuando para el hombre natural, para la conciencia ética, para "nuestra fe en Dios", para los "perdidos", la Cruz es una locura (IV 205s).

En las consideraciones sobre el sacerdote de la Carta a los Hebreos la impiedad es también "la prueba" de la fe:

"Dios entra en esa prueba" [del dolor que se fija en sí mismo y le separa de Dios]. "El se deja tentar de impiedad. Ese sacerdote está tentado por la mayor falta de fe. Dios entra en el límite del pecado, esa es su compasión. Si tu pobreza te tienta, Cristo fue más pobre. Si te tienta la impía situación en que estás, Cristo se metió aún más en ella."[voluntad carnal, soledad, tristeza, desesperación]. "Tú caes, Cristo no cae. Dios sigue Dios. Cristo sufre conmigo hasta la desesperación. ¡Pero su desesperación es obediencia! ¡Su falta de fe es fe! ¡Su caída es fidelidad!" (IV 217).

Esta ausencia de Dios, este abandono de Dios, es situación de dificultad, de prueba, es la situación de la tentación, cuando fallan todas las fuerzas de la fe y todo depende de la fuerza de Dios (SF 115). Esa es la situación de la fe que "grita: Dios mío, Dios mío ¿Porqué me has abandonado?" [582]. Esa es la "prueba-tentación" del cristiano: le abandonan sus fuerzas, los hombres, le abandona Dios (SF 116). Es la máxima tentación, que soporta y supera Jesús en la Cruz[583].

"Seguimiento" es comunión con Cristo, separación de Dios. Dicho para la Iglesia: "La comunidad de Jesucristo está en función vicaria para el mundo ante Dios, siguiéndole con la Cruz" (N 68). Lo cual quiere decir que la comunidad sufre, y es como vence, la separación de Dios en el mundo (N 68).

En la "Etica" está reiteradamente presente el pensamiento de la impiedad (ausencia de Dios) amparada por Dios en Cristo:

"Quien mira a Jesucristo, de hecho mira a Dios y al mundo a la vez, y por eso no puede ver a Dios sin el mundo ni al mundo sin Dios" (E 74).

"El abismo del amor de Dios abarca la más abismal impiedad del mundo "(E 75).

"Dios carga con la impiedad, el amor con el odio, el santo con el pecador. No hay impiedad, odio, pecado que Dios no haya asumido, padecido, expiado. No hay realidad, no hay mundo que no esté reconciliado y en paz con Dios" (E 75, Cf.E 202).

"Sin el anuncio de la Cruz de Cristo o contra él, no hay conocimiento de la impiedad y el abandono de Dios del mundo, sino que por el contrario el mundo dará rienda suelta a su inagotable ansia de autodivinización" (E 314s).

"La Cruz de la reconciliación es la liberación para vivir ante Dios en medio del mundo impío, la liberación para la vida en auténtica mundanidad" (E 314).

En dos de las cartas teológicas surge el tema de la Cruz de Cristo como paradigma de la situación de la vida sin Dios:

"El cristiano"..."tiene que apurar la vida terrestre como Cristo ('Dios mío, Dios mío, ¿porqué me has abandonado'?) y de ese modo el crucificado y resucitado está junto a él y con Cristo es crucificado y resucitado" [584].

Aquí la ausencia de Dios (la Cruz) se identifica con "la vida terrestre". En la carta del 18.7.44 define la sinceridad como la vida "sin Dios ante Dios", o sea, vivir sin camuflar religiosamente la "impiedad", que es "la vida en el mundo sin Dios". En el mundo abandonado de Dios y ante Dios arrojado del mundo a la Cruz[585].

f). "De los sin Dios, hijos de Dios" (II 110). La piedad del impío es reiterada y explícitamente afirmada en muchas ocasiones en contraposición a la impiedad del piadoso.

Dios está cercano a los impíos mientras la impiedad puede estar en los mayores logros morales[586]. Dios escucha las blasfemias de los impíos, y las prefiere al aleluya de los piadosos[587]. Entre los "hombres reales", los del puerto de Barcelona o los de Montmartre, lejanos a la "mascarada del mundo cristiano" le viene a Bonhoeffer citar a Is 65, 1: "a los que no me llaman les digo: aquí estoy" (I 51s). Y es que Dios habla cuando quiere, "en medio de mi teísmo o de mi ateísmo" resuena: "Yo soy el Señor tu Dios" (V 303). Del film ruso "El camino a la vida" resalta el "impío siervo, piadoso", fiel a la tierra, como reproche para los cristianos (IV 70s).

Un mundo creado maldecido y bendecido por Dios está ante Dios sin Dios (SF 101-103). La Iglesia es una comunión de impíos que por la justificación de Dios son trasformados en hijos de Dios (II 107ss). El Estado es una estructura fundada en la voluntad providente de Dios en medio de la impiedad caótica del mundo (II 45). Cristo se metió en la impiedad, en la mayor falta de fe pero su desesperación es obediencia, su infidelidad es fe y eso es lo que sucede en el creyente (IV 217). "El mismo reza en el impío: '¡crucifícale!'" (III 300). La prueba suma del amor de Dios con los impíos es que "con Cristo fueron colgados no dos fieles suyos, sino dos criminales" (N 10). En la predicación de la Ascensión recoge de Lutero el tema de la cercanía de Dios: "cuando lo teníamos cerca estaba lejos, ahora que lo tenemos lejos está cerca" (IV 186).

Estas citas son hasta el año 1935. A partir de entonces y hasta 1940 no es tan habitual la calificación positiva del mundo impío, ni siquiera por contraste a la maldad de los piadosos : El pueblo de Dios vive, entre el acomodo y la esperanza, "entre los impíos dominadores" ..."violencia y dominio pagano" (IV 322), en medio de ese mundo impío

que quiere quitar "del corazón a Dios (III 346). Bonhoeffer en este período llega a postular la excomunión de los impíos, no de la comunidad de los bautizados sino de la comunión, y a preservar la gracia frente a los impíos. Se trata de una impiedad ética y doctrinal: ateísmo y maldad[588]. Es el tema principal de "Seguimiento". En la predicación previene contra los impíos (IV 275). El comentario del salmo 58 condensa plásticamente la descalificación de los impíos: "arrasados los impíos"... "machacados por el puño de Dios"..."el justo se alegrará ante tal venganza y bañará sus pies en la sangre de los impíos" (IV 419). Se trata de una impiedad concreta ante la que Bonhoeffer invoca la inmisericordia de Dios.

En 1940 vuelve a situar al impío bajo "el amor de Dios", frente a una pretendida exclusividad del justo (IV 500). En las cartas teológicas Bonhoeffer propone "compartir el sufrimiento de Dios en el mundo impío" como réplica al "ocultamiento religioso de la impiedad" (WE 393s). Y, de nuevo invocando a la sinceridad ante el mundo que "se nos ha desdivinizado", frente a la postura de "otros tiempos" en los que se castigaba severísimamente la negación de Dios, afirma Bonhoeffer que "es preferible una negación sincera a una confesión hipócrita" (IV 604).

Como vemos, la aceptación de la impiedad externa le lleva a cargar sobre la piedad interna. En la fiesta de la Reforma de 1932 reconduce hacia la comunidad de creyentes el reproche y la propaganda de éstos contra los impíos (IV 99). En la "Homilética" previene contra la "violencia psíquica" y la apariencia en la pretensión de convertir al Cristianismo: "también hay una impiedad cristiana" (IV 274). Comentando Col 3, 1-4 presenta la figura del impío siervo piadoso fiel a su misión terrena, frente al siervo inútil: "para vergüenza nuestra" (IV 71). La pretensión de David la aprovecha Bonhoeffer para denunciar su "piadoso pensamiento impío" (IV 307). El juicio y la justicia de Dios descargan más sobre el justo, más si pretende ser juez, que sobre el impío[589]. Muestra su desvelo Bonhoeffer en desenmascarar la impiedad encubierta[590].

g). Ateísmo. En Bonhoeffer pasa lo que a su vez constata en Pablo: para él es imposible un mundo realmente sin Dios, sin Resurrección[591]. Si en "AS" Bonhoeffer denuncia un ateísmo, es aquel que se hace Dios: la absolutización del "yo" (Kant, Fichte) o del "tú" (Grisebach, Gogarten, Knittermeyer) fuera de la Revelación[592,] o sea, la religión. Si en en 1931 habla de unas "masas de negros que se han convertido en ateas por culpa de la América blanca" se trata de un ateísmo "justificado" y desde luego comprendido desde la fe (I 98). Reprocha en 1932 a los que hacen "propaganda anti-ateos", más que a los mismos ateos (IV 99). En "Herencia y Decadencia" (E 94-116) no ha lugar a la inexistencia de Dios pues la impiedad occidental en su enemistad contra Dios, es religiosa, autoendiosamiento (Cf.IV 604). Eso de tener un ídolo, ya que el mundo se ha desdivinizado.

La "impiedad esperanzadora", bien que hable antirreligiosa y antieclesialmente puede llevar en sí la fe auténtica en Dios, el paganismo bajo figura de hombres adora a dioses. Asocia Bonhoeffer a este paganismo el ateísmo griego, indio, chino, del pensador occidental (Cf.AS 22), de la negación intelectual de Dios (E 110).

Lo que Bonhoeffer llama "impiedad cristiana" desesperanzada comprende, además del paganismo revestido de Cristianismo (E 112), la Revolución Francesa, la Revolución bolchevique y las demagogias modernas, que son antihumanas, antieclesiales, anticristianas, antidivinas y autoendiosadoras, y por eso, religiosas. Son también los

cristianismos nacionalistas, socialistas, racionalistas o místicos que destruyen la fe bíblica en Dios y en Cristo, y divinizan al hombre, a la nada[593].

Impiedad encubierta es para Bonhoeffer la pretensión de estructurar el mundo con principios cristianos, una vuelta a la "religión e ideología cristiana" [594].

Bonhoeffer propone afrontar el futuro, que se presenta muy negro: una libertad sin Dios, el caos, el cáliz con el poso de la nada cuando llegue la resaca de la embriaguez y del "pathos". En las cartas teológicas la situación "sin Dios", apostasía de Dios y de Cristo, prescindir de Dios en todas las cuestiones de conocimiento, de ética, de estructuración social, en su proceso y en su momento actual, es presentada y valorada por Dietrich Bonhoeffer desde la fe en Dios. Todo en el proceso tiene referencia a Dios[595].

Al incluirse Dietrich Bonhoeffer como creyente (con Dios) (WE 393s) en el proceso sin Dios, invoca la sinceridad: no falsear el proceso y no falsear a Dios, respetar el proceso y respetar a Dios.

Bonhoeffer ve en la Cruz la realización de esta propuesta. Jesús en la Cruz es el Dios expulsado por el hombre y el hombre abandonado por Dios (WE 394). No muy distinto de "SF": el hombre no puede vivir "sin Dios", el mundo maldecido no está "totalmente abandonado de Dios" (SF 101). Es la convicción de las cartas teológicas: El Dios que nos hace vivir sin El es el Dios ante el que estamos permanentemente" [596].

h). Del ateísmo a la fe, en las cartas teológicas. Bonhoeffer reflexiona en Tegel desde la fe. Y entra en la ausencia de fe en Dios.

Al comprobar y afrontar la radical, irreversible y total irreligiosidad del hombre actual, Bonhoeffer supone que para el Cristianismo la religión es una determinada configuración, una ley, una forma, un ropaje del que bien puede desprenderse (WE 305s), y que abarca todos los conceptos teológicos, incluido "Dios".

La irreligiosidad comprende el progresivo desalojo de Dios del ámbito general del hombre, quien vive seguro de sí mismo con autonomía total y plena, que comprende por sí un mundo que marcha por sí. Que llega a su madurez a través de un proceso que cuanto más es interpretado desde la Iglesia como apostasía de Dios más se comprende a sí mismo como anticristiano (WE 356s). Este hombre vive en el mundo "también aunque no hubiera Dios" (WE 393), o lo identifica como Dios, o es decididamente ateo, no adora ni ídolos (WE 368), es nihilista (WE 394).

Los miedosos buscan un acomodo para Dios[597] en lo privado, los límites, lo desconocido, lo último[598] y con artimañas buscan adeptos para sus falsas ideas de Dios[599]. El liberalismo y el antropocentrismo se rinden ante la irreligiosidad[600].

La propuesta de Bonhoeffer es: Dios, el Dios de la Biblia, el creador[601] revelado encarnado humanizado en Jesucristo, que llama, comparte, convierte, cura, acoge, y libre de sí por los demás, muere impotente en la Cruz y resucita[602,] reivindica la mundanidad, la madurez, el conocimiento [603,] el centro de la vida entera[604,] del hombre entero (WE 379). Es cristiano el que se encuentra con Cristo (WE 414), es un hombre como El (WE 401), sigue su camino (WE 395), participa con El, se entrega al prójimo y así experimenta la transcendencia, la omnipotencia, la omnisciencia, la omnipresencia de Dios: "¡Dios en forma humana!" (WE 414).

Hay un elemento que todo lo enlaza: la sinceridad para reconocer la situación, la sinceridad para buscar una interpretación, la sinceridad para vivir conformemente. Creemos que es, aparte del posible acierto o desacierto de las condiciones concretas

configuradas por Bonhoeffer, en sus peculiares expresiones, la propuesta irreprochable: sinceridad total en el análisis de la realidad, en la teología, en la realización de la propia vida.

21). 4). Un mundo anticristiano

"Anticristiano" es una calificación negativa para Bonhoeffer. Donde más se acerca a la consideración positiva es en la conjetura del "retorno al origen" de los valores un tiempo anticristianos, y que se acercan de nuevo a su lugar propio (E 60), o en la exculpación de los que critican la forma de evangelizar: "no quiere decir que sea apostasía de Cristo, anti-cristianismo", sino que "les hacemos demasiado difícil el acceso a Jesús" (N 7).

a). Bonhoeffer deja constancia en el carteo con Rössler (I 58) y con K.Friedrich (II 158) a finales de 1933, de un anticristianismo ambiental en el Occidente cristiano, y que no consiste sólo en las experiencias de la guerra europea, del hambre y la enfermedad (IV 40), que tampoco radica exclusivamente en la negativa consideración teológica del mundo, del que se dice que cuanto más envejece más endurece su ataque contra los cristianos, "un mundo que se ha vuelto totalmente anticristiano"[605].

En la "Etica" Bonhoeffer habla de que "Cristo es el único que puede contra el Anticristo" (E 60) y aunque la referencia es escatológica y personalizada, se presenta para valorar una coyuntura concreta: la situación actual de persecución a la Iglesia: "violenta opresión y acoso a todo lo cristiano" (E 59).

Cree Bonhoeffer que se ha producido un giro: "todos esos conceptos que hasta hace poco sirvieron como consignas de lucha contra la Iglesia, contra el Cristianismo, contra Jesucristo mismo, se aproximaron sorprendentemente a lo cristiano" (E 59). Y precisamente buscando apoyo en la lucha contra el "endiosamiento" de lo irracional e instintivo del hombre.

Esta es la "impiedad occidental" que se ha constituido en espíritu unificador del proceso europeo desde la Revolución Francesa y "cuya crisis experimentamos los hombres de hoy". Y si bien, Bonhoeffer precisa que no se ha de identificar impiedad o ateísmo con "enemistad contra la Iglesia", sin embargo la valoración del "resentimiento antieclesial" europeo le permite decir que "Occidente es enemigo de Cristo", y que el "corpus Christi está ante un mundo hostil" [606].

b). Pero el anticristianismo es denunciado por Bonhoeffer dentro de la Iglesia, centrado en la jerarquía de la Iglesia del Reich[607] y en la "falsa doctrina" [608]. En "SF" son precisamente los que "abandonan a Dios consciente y definitivamente los que Bonhoeffer califica de "antichristoi", que han caído en la tentación última, la que "promete todo el poder y felicidad en esta vida" (SF 154).

Bonhoeffer desarrolla su vida durante una persecución anticristiana y antieclesial. La opresión directa, efectiva y eficaz es una realidad que marca el mundo que vive y que analiza Bonhoeffer y por tanto, el tiempo en el que piensa y actúa. Son en verdad "años de opresión a todo lo cristiano" (E 59), de persecución "para eliminar a Cristo" (IV 476), de "acciones anticristianas"... de "medidas antieclesiales" (II 431) por parte de los poderes anticristianos (I 20).

Las formas de persecución anticristiana las sufrió sucesivamente él mismo, y simultáneamente en los que compartían su compromiso. De ahí su carácter representativo. Sobre Bonhoeffer se cernió la intolerancia, la descalificación, difamación, el acoso, la

prohibición de todo: hablar, enseñar, escribir, residir, congregar. En definitiva, de vivir. La cárcel y el campo de concentración fueron para él desde 1934 una amenaza inminente.

La descripción culminante de una situación iniciada formalmente "a partir de las elecciones realizadas bajo presión estatal el 23 de julio de 1933" [609] se halla en los comentarios al libro de W.Paton: "La razón más profunda de la confusión moral en Alemania y en la mayor parte de Europa no se debe tanto al ataque contra las convicciones éticas cristianas (no es "caos" sino clarificación de los frentes), como a la habilidad del Nacionalsocialismo para presentar su injusticia como justicia" (I 365). También se describen en el informe confidencial de Wisser't Hooft con datos de Bonhoeffer que denuncia la situación de encarcelamientos y prohibiciones a pastores, y que revela los proyectos del partido para una neutralización social de la Iglesia (VI 531s), y en el informe para Canaris donde se enumeran en doce puntos algunos ejemplos de los ataques a la vida eclesial durante la guerra (II 431), como son: la actitud anticristiana de los dirigentes del Reich, desalojar de la vida pública a la Iglesia, prohibición de prensa y formación de pastores, encarcelamiento y prohibiciones a laicos, prohibición en los hospitales, en la pastoral juvenil, en la enseñanza, prohibiciones de hablar, expulsiones, prisiones, campo de concentración, negación de subvenciones, prensa oficial que pide la "definitiva destrucción de las iglesias", el "asesinato de la llamada vida inútil, que se ha ido conociendo cada vez más en las comunidades" (II 431), y finalmente en el documento de medidas urgentes para después del golpe donde se enumera la restitución de la libertad e independencia de la Iglesia, de sus miembros y de sus funciones (II 434).

c). Así califica el mismo Bonhoeffer la situación: prueba, sufrimiento, tribulación, dificultad, oposición, ataque, acoso, opresión, persecución, eliminación de la Iglesia.

Personalmente Bonhoeffer va experimentando la persecución en todos los ámbitos de que forma parte: la Cristiandad en Europa, la Iglesia, la Iglesia Confesante, el Seminario, las amistades, los familiares. La experiencia de vivir en persecución es embargadora. Sus conversaciones, sus sermones, sus cartas, sus escritos, sus iniciativas, su entorno vital, todo está impregnado de ambiente creado por la persecución.

Los agentes de la opresión son, según diversas expresiones del mismo Bonhoeffer en algunos de los documentos sólo conocidos después de la guerra: los poderes anticristianos (I 20), los dirigentes del Reich (II 431), el Estado[610,] la autoridad (E 362), el nacionalsocialismo (I 194), la jerarquía de la Iglesia del Reich (I 176), los Cristianos Alemanes (I 196), el enemigo exterior a la Iglesia: "impíos detentadores del poder" ..."poderes extraños, señores extraños, dioses extraños" (IV 322) y el enemigo interior: deserciones, abandonos[611].

d). La actitud cristiana de Dietrich Bonhoeffer ante la situación de persecución es al mismo tiempo la causa de ella. Algo propio de la condición de cristiano y de "protestante" [612].

Desde el principio hace una interpretación cristiana: "porque Cristo está en la barca" se produce la tormenta, y por eso también se mantiene la fe: "No podrán conmigo" [613]. "¡Ay de nosotros si no predicáramos el Evangelio!", "Dios ¿porqué estás tan terriblemente próximo a nosotros?" (V 507, 509). El recurso al apóstol y al profeta que no puede desprenderse de Dios[614] indica la decisión de estar "en el camino de la Sagrada Escritura" (VI 341). La queja y el deseo por sufrir van unidos: "¡Si fuéramos nosotros los apresados y vejados!" (V 509). "A ninguno nos entusiasma la cárcel" ..."pero la causa merece la

pena" (II 295). La causa, además de "toda causa honrada" (E 64), es la causa de Cristo. De ahí nace el seguimiento, hasta la Cruz[615]. En la predicación sobre los Santos Inocentes de 1937 y 1940 el tema es explícito: "en todos los tiempos" ..."quienes por Jesús su Señor sufren persecución y muerte" (I 527s), "toda persecución tiene como fin la eliminación definitiva de Cristo" (IV 476ss). "Dichosos los perseguidos" (E 64).

"'Estad alegres y contentos'. Esa es la riqueza de los que siguen a Jesús" (IV 531).

"'Nos alegramos en las tribulaciones'"..."Hay muchos cristianos que doblan sus rodillas ante la Cruz de Jesucristo pero que se resisten y se defienden contra cualquier tribulación en su propia vida. Creen amar la Cruz de Cristo, pero odian la Cruz en su propia vida"..."Quien odia en su vida la tribulación, la renuncia, la dificultad, la calumnia y la cárcel no hace falta que hable de la Cruz de Cristo con palabras tan altisonantes, odia la Cruz de Jesús y no tiene paz alguna con Dios"..."Nuestra Iglesia ha sufrido muchas tribulaciones en estos últimos años: orden perturbado, irrupción de una falsa evangelización, mucha enemistad, calumnias, cárcel y dificultades de todo tipo hasta hoy, y nadie sabe qué tribulaciones aguardan aún a la Iglesia" (IV 437).

Dentro de la estrategia para vencer la persecución está integrar al perseguidor: "La autoridad encarnación del Anticristo"..."sirve a Cristo" (E 362). "Cristo crucificado es ensalzado, la Iglesia bajo la Cruz, bajo el castigo de la espada recibe nueva vida" (IV 313).

La cita-lema puede ser Eclo 4, 33 enviada en 1937 a Franz Hildebrandt, en la Iglesia St. Georgs de Londres: "'Defiende la verdad hasta la muerte y Dios el Señor luchará por ti" (II 521).

PARTE TERCERA: E L C O M P R O M I S O

v. C O M P R O M I S O A C T I V O

Toda esta tercera parte se ha de entender como resultado de las convicciones y las iniciativas expuestas hasta ahora y a la vez como causa de la situación y de las reflexiones teológicas en Tegel.

Primeramente vamos a presentar los datos del compromiso activo en la Iglesia y en la política, y posteriormente el compromiso por la teología.

A. LA LUCHA ECLESIAL

1. LUCHA CONTRA LA IGLESIA

a. INTERVENCIONES DIRECTAS

1). Detección de la agresión

Bonhoeffer hasta los veinticinco años es un joven que estudia, dialoga, critica, interroga, experimenta, viaja, comparte la vida de diversos pueblos y ambientes religiosos. A partir de los veintiséis años su vida es una continua lucha: "la lucha por una Iglesia que sólo tiene que pertenecer a Cristo" [1].

Desde 1932 Bonhoeffer ve amenazada la Iglesia cristiana, la vida del Cristianismo, en el más amplio significado del concepto: la configuración de la vida personal y pública a partir de la manifestación de Dios en Jesucristo.

Con Hildebrandt, que junto a Rössler es el compañero más próximo en los comienzos, formuló así Bonhoeffer en septiembre de 1933 el objetivo de la lucha: "resistir contra la destrucción del Evangelio y la violación de la conciencia" ..[pues] "una Iglesia que obra así no podemos reconocerla como Iglesia" (VI 276s). En la hoja volante ante el Sínodo Nacional de Wittenberg decían: "la Iglesia ya no sería Iglesia" (II 65).

La descripción continuada de los avatares de la lucha puede ayudarnos a comprender el objetivo fundamental: la autenticidad de la Iglesia de Cristo.

En un ardoroso debate Bonhoeffer reprocha a W.Stapel el intento de "poner los dioses nacionales" bajo la cripta de la catedral cristiana, y sustituir el único "nomos" judaico del único Dios por otro "nomos", germánico, para sustentar un reino que no tiene nada que ver con el verdadero Reino (V 331-334). Según escribió Bonhoeffer en Bradford: "paganismo germánico" o "religiosidad popular germánica" contra la Iglesia (VI 306).

En el ámbito internacional y ecuménico de la conferencia de Ciernohorské el 27.7.1932 (¡aún no era muy tarde!), Bonhoeffer saluda a la asamblea en nombre de los jóvenes ecumenistas y apela a todos los cristianos para que se unan "en la lucha contra las fuerzas que llevan a los pueblos a un falso nacionalismo que fomenta el militarismo y amenazan al mundo con una agitación que podría originar la guerra". El motivo claro es: "el nazismo se mete dentro de la Iglesia" (VI 244).

En el Ecumenismo, combatido por algunos profesores de teología y rechazado por los jóvenes, que se van al nacionalsocialismo, Bonhoeffer insta a que se tome en serio el nacionalsocialismo alemán, por sus previsibles consecuencias, entre ellas la guerra, y porque destruye la base del Cristianismo[2].

El 20 de agosto de 1933 felicita Bonhoeffer a su abuela Julie, destinataria de tantas confidencias:

"Cada vez resulta más claro que vamos a caer en una gran Iglesia nacional patriótica que no soporta más el Cristianismo en su esencia; tendremos que prepararnos para recorrer caminos totalmente nuevos. La cuestión está realmente entre germanismo o Cristianismo y cuanto antes salga a la luz claramente el conflicto, tanto mejor. Lo más peligroso es el encubrimiento" (II 79).

A los pocos meses escribe a su mayor amigo entonces, E.Sutz: "El nacionalsocialismo ha traído consigo y ha realizado consiguientemente el fin de la Iglesia en Alemania" ... "No me cabe la menor duda de que estamos ante ese hecho claro" [3]. No tan claro todavía, por ejemplo, para "ingenuos visionarios como Niemöller" [4].

A los quince días, al agradecer al obispo Bell su carta porque, según él, va a "las verdaderas raíces del nacionalsocialismo", le dice que "la clave está en la libertad de la Iglesia más que en cualquier problema confesional particular" (I 194). Y a los tres meses escribe al obispo Ammundsen:

"Tenemos que ser claros por más terrible que resulte, pues la decisión que insta a la puerta es: nacionalsocialista o cristiano" ..."puede ser tremendamente difícil y duro para todos nosotros, pero tenemos que dar el paso sin diplomacias, con el claro lenguaje cristiano" (I 206).

Porque concierne a toda la Iglesia, Bonhoeffer presiona en el Ecumenismo a que se dé un sí o un no rotundo a la propuesta de la Iglesia Confesante. Dice Bonhoeffer en "Iglesia Confesante y Ecumenismo" que puede parecer una exigencia exagerada, pero que sólo así la Iglesia Confesante puede entrar en el diálogo ecuménico pues si cede en esta exigencia decidiría en su contra la lucha eclesial en Alemania y por ende, también la lucha por el Cristianismo (I 244s). En este contexto ecuménico dice a Hodgson en 1935 que se lucha por la Cristiandad en todo el mundo y no sólo por la Iglesia en Alemania, "lo único que interesa realmente es nuestro Señor Jesucristo" (I 232).

Cuando en 1939 decide compartir la suerte final renunciando a su estancia en América, confiesa Bonhoeffer a R.Niebuhr la tragedia que supone para un cristiano alemán como él (VI 533), tener que enfrentarse al dilema: nación alemana-civilización cristiana[5]. Su opción fue el Cristianismo.

2). El enemigo de la Iglesia

Al finalizar el primer año en la comunidad londinense de Sydenham Bonhoeffer dice que "es hora de decisión"... "el tiempo de la Iglesia está contado", hay que dejarse de predicar política, literatura y cosas por el estilo para predicar, como dice el apóstol "solamente a

Cristo. Se trata de la fe y de la incredulidad, de la obediencia o la desobediencia, del seguimiento o de la deserción, de Cristo o de los ídolos de nuestra vida" (II 164s).

Muchos de los párrocos del gran Berlín, entre los que está Bonhoeffer, vieron venir el peligro y lo que estaba en juego:

"La Iglesia sólo es realmente Iglesia Evangélica si extrae su doctrina y su 'ethos' exclusivamente de la Sagrada Escritura. Y sólo una Iglesia así puede servir sinceramente también al Estado. Exigimos libertad para que la voz de la Iglesia se escuche públicamente también en prensa y radio, y libertad plena para la realización de la reconstrucción eclesial" (VI 271).

Según escribió Bonhoeffer a Henriod un año después refiriéndose al decreto de Frick: "puede significar la supresión definitiva de la Cristiandad como lugar donde se puede formar una opinión pública cristiana" (I 202).

Teniendo claros los frentes, Bonhoeffer insta a que se sepan los efectivos con que contar. En la lucha, dice, es preferible un pequeño destacamento bien preparado a un gran ejército con desertores dentro. En el escrito que es dirigido por Bonhoeffer junto con los demás párrocos alemanes en Londres al Presidente del Reich a principios de 1934, hacen profesión de germanismo y ponen como fuente de todo el mal de la Iglesia Alemana a su autoridad, el obispo del Reich Müller, a quien le retiran la confianza y de quien piden la destitución:

"Los Cristianos Alemanes han introducido en la Iglesia y en su dirección un espíritu que ha conmovido los fundamentos de la Iglesia. A pesar de todos los desmentidos, la Sagrada Escritura y la Confesión han sido atacados por la autoridad de la Iglesia" (II 159).

Esta clarividencia al iniciar el "camino según la Sagrada Escritura" no había llegado a muchos, incluso de la Iglesia Confesante, años después: "Es una grave falta de capacidad y de discernimiento confundir los 'hombres maravillosos' con los destructores de la Iglesia" (II 334). Es una advertencia contra los dirigentes y contra los falsos maestros:

"Como portadores que son de un ministerio antieclesial son enemigos de la Iglesia tanto si lo quieren y lo comprenden como si no; claro, tienen que convertirse a sí mismos en falsos maestros y en esa situación ya no tienen posibilidad de discernir la verdad y la mentira, tienen que justificar la falsa doctrina" (II 339).

Pero para Bonhoeffer, si en un principio pudo haber alguna reserva sobre las intenciones de los políticos respecto a la Iglesia, en 1935 ya no había lugar a dudas:

"El Reino de David debería ser un reino de paz, pero la espada es su constante amenaza. La lucha entre el poder del que lleva la espada y el poder de la Iglesia de Dios está declarada y continuará 'in aeternum'. La estirpe de David, Cristo y su Iglesia son golpeados por el poder de la espada y esta espada castiga y mata corporalmente, pero no mata la promesa"... "sino que devolverá la promesa y la vida a la Iglesia" (IV 313).

En 1942 explica Bonhoeffer lo que para él fue claro desde el comienzo:

"La lucha eclesial surgió cuando el estado nacionalsocialista pretendió coordinar a la Iglesia Evangélica. La lucha eclesial, por tanto, no se dirigía esencialmente contra el nacionalsocialismo sino contra toda intromisión estatal en la vida de la Iglesia. Y durará hasta que tales intromisiones sean definitivamente eliminadas" (II 433).

La lucha eclesial fue la respuesta a la gran tentación contra la Iglesia atacada en su esencia (Cf. IV 390).

3). Acoso implacable

El año 1933 el lazo del perseguidor era amplio, sutil, imperceptible para muchos, pero irá estrechándose progresivamente y reduciendo los ámbitos vitales en los que se desenvuelve Bonhoeffer: los pueblos europeos, Alemania, las iglesias cristianas, la Iglesia Evangélica alemana, la Iglesia Confesante, los seminarios dirigidos por Bonhoeffer, la actividad personal, la propia persona. Vamos a presentar algunos hitos de esta persecución progresiva.

Al día siguiente de acceder Hitler a la cancillería se le censuran a Bonhoeffer las frases finales de un guión para la radio sobre los cambios en el concepto de "Führer". Bonhoeffer advierte a sus amigos[6,] lo publica completo en "Die Kreuzzeitung" y lo amplía para una conferencia en la Escuela Superior de Política de Berlín (II 22-38). Son las fechas de la promulgación de las leyes sobre "La protección del pueblo y el Estado" y "Reestructuración de la administración" que incluye el párrafo sobre los arios.

Debido a la propaganda para las elecciones eclesiásticas, el grupo de los "Jóvenes Reformadores", promotor de la lista "Iglesia Evangélica", recibe la visita e inspección de la Gestapo y al día siguiente Bonhoeffer junto con Jacobi es llevado a comparecer por vez primera a la Prinz-Albrecht-Strasse. En septiembre el párrafo contra los no arios es aplicado a la Iglesia y Ludwig Müller es proclamado tras el Sínodo Nacional de Wittenberg obispo del Reich. Bonhoeffer recibe amenazas de Cristianos Alemanes (II 58s).

Los "Jóvenes Reformadores", derrotados, se dispersan. Siegmund-Schultze se establece en Suiza y escribe a Bonhoeffer, ya en Londres, preocupado por los rumores de que éste había sido recluido en un campo de concentración (VI 341). Bonhoeffer responde que el rumor tuvo que surgir de la detención sufrida cuando las elecciones eclesiásticas:

"No he estado en ningún campo de concentración, aunque un alto mando policial nos indicó uno de esos sitios a un hermano en el ministerio y a mí" (VI 344).

En Bradford Bonhoeffer informa de los hechos, según recoge Julius Rieger:

"Un hermano en el ministerio y Bonhoeffer fueron citados por la policía secreta del Estado y se les dijo que si algún pastor hablaba contra los Cristianos Alemanes se les haría responsables a ellos dos" (VI 304).

Tras el "Decreto de mordaza" del obispo del Reich a primeros de 1934, Bonhoeffer, propone la remoción de L.Müller y ve en los decretos estatales de Rust "el inicio de una acción del Estado contra la oposición" (II 142), oposición eclesial. Rust prohíbe a los profesores de teología que hablen en contra del obispo del Reich, y Frick en julio prohíbe toda discusión pública eclesiástica. Sólo podrá manifestarse el obispo del Reich. Bonhoeffer esperaba una fuerte reacción de los pastores contra el Estado: "come up against the State" (II 177).

En febrero Heckel se traslada a Londres con la intención de reducir la sublevación de los párrocos alemanes en la emigración, pero ni el engaño ni la intimidación hacen mella en Bonhoeffer. Al poco éste es citado a declarar en el ministerio eclesiástico de exteriores en Berlín, ocasión que aprovecha para asistir al Sínodo de Berlín-Brandenburg (Cf. VI 309-329).

A mediados de marzo L.Müller determina el "cierre provisional" de los seminarios de predicadores de la Unión de la Antigua Prusia.

En agosto el referéndum popular arroja un 90% para Hitler. Cuando Rust exige el juramento a todos los funcionarios incluidos los docentes, K.Barth se niega, es despedido y en diciembre marcha a Suiza. A raíz del "Mensaje contra la idolatría" en el Sínodo de la Unión de la Antigua Prusia en marzo de 1935, son encarceladas hasta 715 pastores, algunos de ellos trasladados a Dachau (II 198).

Bonhoeffer, que había pedido la excedencia en la Universidad de Berlín para ir a Londres, recibe del Ministerio de Educación la negativa a compaginar la función de profesor en la Universidad con la de director del seminario de Finkenwalde. No obstante durante un semestre explica el tema de "Seguimiento" en la Universidad, pero al pedir la prórroga se le deniega ésta y se le retira el permiso de docencia (II 293). Era el resultado de la diligente venganza de Heckel quien tras el viaje que Bonhoeffer llevó a cabo en Suecia con sus seminaristas insta al Consejo Eclesial Regional a que impida a Bonhoeffer ejercer de formador de teólogos alemanes, pues es "pacifista y enemigo del Estado" (MW V 184).

La creación del Ministerio Eclesiástico del Reich asignado a Kerrl trae desde el verano de 1935 una oleada de leyes para la sujeción más que para la seguridad de la Iglesia Evangélica Alemana. Así lo advirtieron las circulares de Bonhoeffer desde Finkenwalde que prevenían contra la prohibición de la Iglesia Confesante so capa de prohibir el Gobierno Provisional Eclesiástico (II 459). Quedaba cortado el proceso de formación propia de pastores, pues se prohibían los exámenes y las ordenaciones eclesiásticas en "grupos" aparte.

Bonhoeffer se sintió especialmente acosado en la polémica suscitada contra sus escritos el año 1936 sobre todo por "La cuestión de la pertenencia a la Iglesia" (II 217-242). Bonhoeffer, que contribuyó con una conferencia al realce de la contra-ceremonia religiosa oficial de apertura de la Olimpiada, era cabeza de turco para los enemigos de la Iglesia Confesante, que provocaban así en pasquines: "Tras la Olimpiada hacemos picadillo de la Iglesia Confesante, echamos a los judíos y se acabó la Iglesia Confesante" [7].

Junio de 1937 trae una nueva ola de detenciones y prohibiciones sobre la Iglesia Confesante que culminan con el decreto de Himmler ordenando la disolución de todas las casas de formación, y de los órganos de gobierno en la Iglesia Confesante[8].

A mediados de octubre de este año, cuando Bonhoeffer y Bethge estaban ausentes, la Gestapo se presenta a cerrar Finkenwalde, que había sobrevivido en la clandestinidad.

Estaban ambos en casa de M.Niemöller y fueron retenidos en ella cuando la Gestapo se presentó con sus coches negros para cerrar el despacho del Gobierno Eclesiástico Provisional y para llevarse al cabeza de la Iglesia Confesante, absuelto después, pero conducido en marzo al campo de concentración (EB 655).

Bonhoeffer, que había comenzado la circular del 24 de junio de 1937: "En estos días de aflicción de nuestra Iglesia Confesante" ... (II 516), tiene que limitarse a escribir desde ahora personalmente y a máquina a unos cien destinatarios de las circulares que antes redactaban A.Schönherr, K.F.Müller o Bethge[9]. Bonhoeffer anima en ellas a recordar a los hermanos encarcelados y a mantener la comunión en la oración y en la Biblia.

En estas circunstancias se recurre a los vicariatos clandestinos (II 523ss). Bonhoeffer escribía por entonces a su hermano Karl-Friedrich que no es que les entusiasmara ser encarcelados, pero que si lo eran por una causa tan noble, lo aceptarían con alegría[10].

La Gestapo continuaba acosando y en enero de 1938 irrumpe en las sesiones de Dahlem donde estaban reunidos una veintena de responsables de formación de la Iglesia Confesante, que son apresados e interrogados en la Alexander-Platz. Bonhoeffer recibió la orden de proscripción de Berlín. Su profesión de inocencia con la versión que da a la policía no surtió efecto (II 295s), aunque gracias a los contactos familiares se le permitiera acercarse a la capital por cuestiones personales (VI 435).

El Consejo Superior de la Iglesia Evangélica ofrece como regalo de cumpleaños al Führer el juramento de fidelidad de los ministros eclesiásticos preceptuado para los funcionarios estatales. El desconcierto interno en la Iglesia Confesante es grande.

Dos días después de concluido el segundo semestre se presenta la Gestapo a cerrar los vicariatos de Köslin y Sigurdshof, donde ejercía Bonhoeffer.

El encuentro con la Gestapo en la reunión de Blöstau tiene peores consecuencias personales para Bonhoeffer pues se le acusa de actividad "desintegradora de la patria", se le prohíbe pronunciarse públicamente en todo el Reich y se le obliga a comparecer periódicamente en la sede de la Gestapo en Schlawe primero, y desde enero siguiente en Munich. También redacta Bonhoeffer una profesión de inocencia dirigida a la oficina central de seguridad del Reich dando su propia versión, y aduciendo los objetivos de su labor puramente científica, religiosa, pastoral y apolítica[11]. Así escribe también al hermano en el ministerio, Jensen, diciendo que están siempre con la cantinela de "actividad desintegradora del pueblo", pero que su conciencia está libre: "no he hecho sino anunciar el Evangelio de Jesucristo" (II 588). Por lo menos en la intención, ya en estas fechas no era totalmente así, pues esperaba que se llegara a cumplir la historia de Mt 2, 13-23: Herodes el perseguidor muere, como Nerón o Diocleciano, sin conseguir su propósito, pero Jesús vive y los suyos, perseguidos, viven con El, "las persecuciones tienen un límite y surge Cristo vivo" (IV 478). A estas alturas Bonhoeffer está cada vez más acosado, casi al límite, pues no puede moverse libremente, tiene que presentarse periódicamente, no puede hablar en público ni casi escribir en privado ya que no rige el secreto epistolar[12].

Visser't Hooft confecciona en marzo de 1941 un escrito con informaciones de Bonhoeffer sobre la situación de la Iglesia en Alemania: de cinco a diez pastores en campos de concentración y hasta cincuenta con prohibiciones particulares. En junio habrá una veintena de dirigentes de la Iglesia Confesante en prisión. Se da cuenta, además, de un documento emanado de la Casa Marrón de Munich que pretende sistemáticamente convertir después de la guerra a la Iglesia en una secta inocua sin relevancia alguna social[13].

El cerco se va haciendo cada vez más estrecho y amenazante para Bonhoeffer: ahora el ataque viene del presidente del departamento de publicaciones del Reich, quien, aduciendo que Bonhoeffer no está inscrito oficialmente, le impone la multa de RM 30 (II 369). No recibió contestación escrita, pero Bonhoeffer se toma en serio la advertencia y reclama de Weckerling el manuscrito "El mejor médico", enviado para publicar en un trabajo de colaboración[14].

El resumen global de las persecuciones a que sometió el Reich a la Iglesia lo prepara Bonhoeffer para que lo tengan en cuenta los dirigentes del golpe de Estado en el Ejército:

El partido y la Gestapo, dice el informe, se aprovecharon de la situación de guerra incrementando las medidas antieclesiales con la finalidad de destruir la Iglesia Evangélica. Después de denunciar Bonhoeffer las persecuciones a eclesiásticos enumera la prohibición de publicar, las persecuciones a laicos, la prohibición de hacer pastoral en los hospitales, en los grupos juveniles, el encarcelamiento de casi todos los dirigentes de la Iglesia Confesante de Berlín, el alistamiento de la mayoría de sus jóvenes estudiantes de teología y la imposición de dejar su función eclesiástica, los malos tratos, la difamación, la restricción económica, la propaganda oficial destinada a romper con todas las tradiciones, especialmente la destrucción definitiva de las iglesias, el asesinato de las llamadas vidas inútiles, conocido por las comunidades, "considerado por los cristianos de todas las confesiones con profunda inquietud y aversión como contrario a los diez mandamientos y a cualquier derecho a la seguridad y por tanto como signo de la actitud anticristiana de los dirigentes del Reich" (II 432).

El otro documento revelador de la situación de persecución sufrida por la Iglesia lo preparó Bonhoeffer a instancias del teniente coronel Beck por mediación de Hans von Dohnanyi ya a finales de 1942. Una de las copias cayó en manos del juez instructor Roeder el día del registro domiciliario y del encarcelamiento de Bonhoeffer. Comenzaba el escrito: "Fin de la lucha eclesial. Reparación de la injusticia hecha a la Iglesia Evangélica. Independencia de la Iglesia" (II 433). Bonhoeffer propone siete puntos y quince medidas para esa reparación y dice que el conflicto eclesial surgió por querer el Estado nacionalsocialista coordinar la Iglesia Evangélica Alemana. "Una solución que asiente de nuevo las relaciones entre Iglesia y Estado ha de remitirse a la joven generación de párrocos y laicos probada en la lucha eclesial" (II 434). Algunas soluciones concretas: la declaración del Estado que garantice la independencia y la libertad de la Iglesia, liberación de campos de concentración y cárceles, reconocimiento de la organización de la Iglesia Confesante con la dimisión de los puestos por los nacionalsocialistas, libre actividad en la juventud, hospitales y universidad, estudios de la cuestión económica (II 433-437).

En agosto de 1942 la Gestapo sigue muy de cerca las actividades del grupo conspirador y en septiembre ya no se le concede a Bonhoeffer permiso para viajar al extranjero.

El 5 de abril de 1943, seis días después de celebrar gozosamente en familia los setenta y cinco años del padre, se presenta el magistrado del Consejo Supremo de guerra Roeder y el comisario de la Gestapo Sonderegger, para el registro domiciliario de la casa de los Bonhoeffer en la Marienburger Allee, 43. Dietrich es arrestado y conducido a la prisión militar de Tegel junto al lago y el bosque del mismo nombre al norte de la ciudad de Berlín. Al cabo de año y medio fue trasladado a la prisión principal de la Gestapo en la Prinz-Albrecht-Strasse y a los seis meses, después de pasar por Buchenwald y Schönberg en Baviera, es trasladado a Flossenbürg donde de noche es juzgado en consejo de guerra y es ejecutado al amanecer del día 9 de abril de 1945.

"Ya en el patíbulo hizo una corta plegaria y ascendió con ánimo sereno los escalones hacia la horca" (Zimmermann, W.-D., 1964, 207).

b. IDEOLOGIZACION

1). Teologización del sistema político

Si el lema del nacionalsocialismo era: EIN HERR, EIN VOLK, EIN REICH, el lema de Bonhoeffer era:

EIN HERR

EIN GLAUBE

EINE TAUFE

Tal como rezaba el rótulo en el atril de la capilla del seminario de Finkenwalde. En el altar, la Cruz, el anagrama "XP" y en un lado junto al ambón el lema "APAX" [15].

Antes de iniciarse el conflicto, Bonhoeffer había expresado cuáles eran los dos rieles por los que iba a deslizarse su vida: la lucha por Dios y la lucha por su pueblo.

Es "la tragedia del profetismo y su sentido permanente", según decía de los profetas en su primera conferencia en Barcelona el invierno de 1928:

"Hombres que lucharon con Dios y con su tiempo, un tiempo en el que todo se desquiciaba, en el que la soberbia nacional y patriótica corría pareja con la impiedad y la inmoralidad, hombres que, conscientes de ser llamados por su Dios, entraron en medio de su pueblo y convirtieron en el destino propio ese pacto con Dios. A esos hombres queremos también verlos hoy como preludio de lo que se avecina y queremos vivir y comprender su tragedia" (V 119).

Bonhoeffer presenta a los profetas como "los más ardientes patriotas que se pueda imaginar" (V 121), sin que por eso renuncien a prevenir las desgracias de su pueblo, pues la única distinción que Dios hace con los pueblos es si cumplen o no cumplen su voluntad (V 127, 134).

A los dos días de que Hindenburg dé el gobierno a Hitler, Bonhoeffer señala el peligro de que si un nuevo concepto de Führer asume la función de mesías que guía hacia el ideal sin preocuparse de recordar que la responsabilidad sigue siendo del guiado, del individuo solo ante Dios, entonces tienda a convertirse en ídolo, a endiosarse, y el Führer=conductor se convierta en Verführer=seductor (II 32, 35, 37).

Pero otros se estaban encargando ya de divinizar al conductor y a los conducidos. Bonhoeffer envía al obispo de Chichester, Bell, dos muestras de la coincidencia entre el Movimiento Cristiano Alemán oficial y el Movimiento de Fe Alemán. Un eclesiástico miembro del Movimiento de Fe Alemán, un vicario, en una asamblea abierta a la que asistía el Dr. Coch, obispo de Sajonia, leyó el siguiente "pasaje" del Evangelio de Juan: "En el principio era la nación y la nación estaba con Dios y la nación era Dios, y era al principio una misma cosa con Dios, etc.". Bonhoeffer hace notar que ni el obispo Coch dijo una palabra de disconformidad con esta nueva versión del Nuevo Testamento, ni el obispo Müller, informado, reconvino al orador (II 174). Difícilmente iba a rechazar tales proposiciones quien luego dará "alemanizadas" las Bienaventuranzas (EB 614). Bonhoeffer clamará en esta coyuntura por la doctrina pura frente a la doctrina alemana. No vale decir, porque no tiene la promesa: "el pueblo alemán para Cristo", sino "la comunidad para Cristo" (IV 275s).

El segundo ejemplo es la conclusión del presidente de Brandenburg, Señor Kube, miembro del Sínodo general de la Iglesia en Prusia y al mismo tiempo uno de los responsables de los Cristianos Alemanes, en la última conferencia de la noche de San Juan: "¡Adolf Hitler ayer, hoy y siempre!" (II 174).

Esta advertencia de Bonhoeffer en 1934 al obispo Bell (y en él, al Ecumenismo, a Europa), es un lamento y un reproche en 1941 concretamente a Inglaterra por haber

facilitado que Hitler se presentara como "enviado por Dios para realizar una justicia histórica" [16].

Bonhoeffer introduce a Hitler como elemento de contraposición en alguna de sus reflexiones teológicas. Sobre el paralelismo de la confrontación bíblica Isaías-Senaquerib con el actual enfrentamiento Barth-Hitler considera Bonhoeffer que es una ingenuidad pretender convertir a Hitler, "somos nosotros los que tenemos que convertirnos y no Hitler" (I 43). En la "Homilética" la conversión a Hitler es antitipo de la conversión a Cristo (IV 274). El concepto de heteronomía secular, tan opuesto al concepto cristiano del individuo responsable ante Dios, cree verlo realizado precisamente en quien entrega hasta su conciencia a Hitler como redentor (E 258). En el acta de la reunión con Heckel en Londres en 1934 aparecen otros dos datos significativos: la ofrenda de la juventud de la Iglesia Evangélica a Hitler en la Navidad precedente y el voto de fidelidad de los dirigentes de la Iglesia Evangélica al Führer (VI 314).

Que Bonhoeffer era sensible a este punto de la religiosización del régimen lo demuestra por ejemplo la protesta que salió de Finkenwalde por la celebración, el 9.11.1935 de la jornada por los caídos en Munich en 1923, ya que se hacía con el aparato y la pretensión de una fiesta religiosa, cultual, un "Cristianismo positivo" que nada tiene que ver con el mensaje de Jesucristo: "un culto pseudocristiano cada vez más amenazante" (II 456). La protesta hace referencia al segundo Sínodo Confesional de la Iglesia Evangélica de la Unión de la Antigua Prusia a primeros de marzo en Berlín-Dahlem: "Una palabra a las comunidades contra el peligro mortal de una nueva religión" (II 456s). A esta trasposición degradante de la religiosidad se refiere Bonhoeffer con términos como "nuevo paganismo que endiosa a la criatura" (I 254), "paganismo revestido de Cristianismo" (VI 327), "paganismo germánico" (VI 306) o "paganismo nórdico", a la falsificación de Cristo inflamado "nórdicamente" (II 59ss, II 105), o a un neopaganismo como versión sincera de la adecuación del Nuevo Testamento al presente (Cristianismo domesticado) que hacen los Cristianos Alemanes (III 305). H.Rössler en la carta a su entonces muy amigo Bonhoeffer el 22.2.31 tiene expresiones semejantes sobre el sentimiento nacional unido a un nuevo paganismo, una religión neopagana, patriótica, anticristiana, sincretismo religioso, (I 57), y sobre una falsa cimentación de la catedral cristiana sobre la cripta de dioses extraños, según el intento de reconstrucción teológica pretendida por teólogos como W.Stapel. A lo que replica Bonhoeffer:

"La idea del reino de los alemanes no tiene nada que buscar en teología. El verdadero 'Reich' es una semilla en campo maldecido" [17].

Para Bonhoeffer el reino era una socorrida pretensión de los judíos. Los profetas eran los que tenían que restablecer con toda energía la única norma verdadera del único Dios, quien se sirve incluso de un rey extranjero, como Ciro, que cuando la ciudad está destruida y los dioses extraños han entrado en ella con los impíos y los opresores, se ofrece para la reconstrucción, pero ésta sólo se llevará a cabo prescindiendo de toda instancia extraña incluso so capa de colaboración (IV 321ss).

En la conferencia de Oxford-1937 el mensaje compuesto con participación de Bonhoeffer, es explícito y apremiante:

"La Iglesia tiene que hacer tornar a los pueblos de la adoración de falsos dioses a la obediencia al único Dios, el Padre de Jesucristo. Tiene que presentar la Cruz como la

única salvación de la impotencia, el miedo y el pecado, y como el punto de partida de todos los nuevos caminos de la paz.

La Iglesia tiene que cumplir esa misión teniendo presente que la conciencia nacional progresa también en los pueblos 'cristianos' hacia una nueva religión nacional y hacia un culto de Estado" (I 276s).

Las nuevas corrientes político-eclesiásticas no cifraban la salvación únicamente en la Cruz de Cristo. Bonhoeffer, que había enviado al obispo Bell el nuevo cuño de la Iglesia del Reich, le escribe las indicaciones que le había pedido el obispo:

"¿No se podría añadir 'la introducción de principios raciales'? Es el mismo error de siempre. ¡La esvástica en el sello de la Iglesia! Fuentes distintas de Revelación al lado y fuera de Cristo. Normas esenciales para la Iglesia distintas de Cristo mismo" (I 190).

En la reunión de Bradford al mes de llegar Bonhoeffer a Londres se especifica la trasposición de los conceptos religiosos al mecanismo político. Justificación: basta con ser un bien tipo y servir a su pueblo; la Cruz: el signo más sublime de la frase "el bien común es antes que el propio"; el Espíritu: el espíritu de la naturaleza, el espíritu del pueblo, el espíritu del nacionalsocialismo (II 147s).

El catecismo de Bethel, confeccionado por Bonhoeffer con Sasse en el mes de agosto precedente, venía a salir al paso de esa falsificación flagrante del Cristianismo. Hildebrandt, que trabajaba a la par con Bonhoeffer, había confeccionado para las elecciones eclesiásticas una lista de pasajes bíblicos fundamentales y su correspondiente tergiversación por los Cristianos Alemanes. Enumeramos algunos: decir que la voz del pueblo es la voz de Dios, va contra Jn 18, 37, 40; que la presentación de Jesucristo en la historia es eclosión de lo "nórdico", va contra Mt 1, 1; que el compatriota ateo sea más cercano que el extranjero que reza al mismo Dios, va contra Mc 3, 5; el que sólo la permanencia de la nación posibilite la permanencia de una Iglesia ordenada y capaz, va contra Mt 16, 18; la estrecha colaboración con los órganos del Partido Nacional Socialista Obrero Alemán va contra Zac 4, 6; el que en la lista de corporaciones eclesiales sólo deba figurar Cristianos Alemanes o Nacionalsocialistas, va contra Mt 5, 37; el dar gracias a Dios porque finalmente pueblo e Iglesia, antes tan distanciados, vuelvan a unirse, va contra Jer 6, 4; el que Dios no exija más que cada uno reconozca sus errores y que lo haga mejor otra vez, pues Dios lo que juzgará es si uno ha sido buena persona y ha cumplido con sus deberes con los compatriotas, va contra Apoc 3, 15.17 y Rm 3, 29. La hoja de Hildebrandt para las elecciones terminaba: "Quien es responsable ante la Biblia vota "Liste Evangelium und Kirche" (II 59-61).

En una carta a principios de 1931, precedida de otra a finales de diciembre de 1930, con la que no contamos y que impresionó enormemente a Dietrich, entonces al otro lado del Atlántico (I 60), le describe H.Rössler las ideas motrices de la población alemana y que se hallan en su punto álgido:

"Lucha por la libertad, renovación de la idea del estado prusiano, pureza de raza, lucha antijudía y contra el 'young plan', muerte al marxismo, el tercer Reich de la libertad y justicia Alemana (¡un bien escatológico-quiliástico!). Y en medio de todo esto la predicación de la Cruz. No es fácil desde luego no traicionar la 'theologia crucis' y considerar el Reino de Dios antes que la atormentada patria" (I 55s).

Continúa Rössler describiendo la "tragedia de la Iglesia y nuestro pueblo" inmersa en ese nuevo paganismo basado en la unidad de religión y raza, mezcla de idealismo

humanitario, de racionalismo vulgar y de misticismo ahistórico (se puede desear alcanzar la unión entre divinidad y comunidad como patria directa y activamente (I 55ss). Bonhoeffer contesta ya desde Alemania a su amigo con una de las más dramáticas, hablando de "la gran agonía del Cristianismo" ..."el gran cambio" (I 60s).

El auge del "movimiento patriótico" en 1932 hace a Bonhoeffer señalar el peligro de la relación que establece entre los conceptos "pueblo-comunidad-Dios" y no tanto el problema "alma-Dios" (V 305), por eso en el programa que presenta en el semestre de invierno sobre la situación teológica actual dedica dos capítulos al problema razón y fe, y otros siete sobre Estado e Iglesia. En el último capítulo ensalza sobre un artículo de Hans Asmussen la valentía de la Confesión de Altona ante la desorientación de la vida pública porque "llama a la Iglesia de un servicio inapropiado al suyo propio, esto es, a proclamar la Palabra de Cristo en juicio y promesa. Da testimonio de los límites del Estado y se opone a degradar a la Iglesia utilizándola decorativamente" (V 339).

En este contexto es reveladora, además de la parte final sobre la Iglesia, el Evangelio y el Reino de Dios, la pregunta y contrapregunta correspondiente con que inicia Bonhoeffer el curso del semestre de verano de 1932 sobre la esencia de la Iglesia. Dice que preguntan tanto los individualistas liberales como los promotores de una mística moderna: "¿Necesitamos Iglesia?". A lo que dice Bonhoeffer:

"Por diversas razones una cierta 'ola' eclesial moderna contesta que la Iglesia es necesaria"...."El deseo de la Iglesia siempre ha existido, pero hoy ese deseo surge claramente de la secularidad. De modo directo e inmediato se quiere comunidad como superación del individualismo (tanto en la ideología comunista como en el nacionalsocialismo), autoridad y liderazgo. La Iglesia así es sólo algo secundario, medio para otros fines por lo que la pregunta por la necesidad de la Iglesia hay que saludarla con escepticismo" (V 229).

En lugar de utilizar a la Iglesia para apoyar la necesidad de caudillaje, "la única pregunta posible es: ¿Qué es la Iglesia como Revelación de Dios? (V 230).

Pero lo corriente era preguntarse entonces "¿para qué nos puede servir la Iglesia?" Al menos eso es lo que ya veía Bonhoeffer en junio de 1932 con ocasión de la retirada de H.Brüning y las proclamas del gobierno Papen para salvar al pueblo del desastre merced a una "visión cristiana del mundo" (IV 65), esto es, "volviendo a invocar el nombre de Dios, atendiendo otra vez a la religión y propagando la visión cristiana del mundo" (IV 65). Pero Bonhoeffer sospecha que ello no va a servir para unir a los pueblos, sino que por el contrario esa tendencia religiosa oculta el deseo indomable de hacer lo que vaya bien a los que invocan el nombre de Dios: azuzar un pueblo contra otro en nombre de Dios, y pretender así refugiarse en el sentimiento religioso. "Entonces se nos caen como escamas de los ojos y caemos en la terrible convicción de que estamos huyendo de la presencia de Dios" (IV 66).

Las prioridades están, según Bonhoeffer, invertidas: la religiosidad al servicio del patriotismo. En la homilética de Finkenwalde hay unas indicaciones al respecto:

"La forma de existencia de la Iglesia es el seguimiento y no la cercanía o la adhesión al pueblo. No es la Iglesia cercana al pueblo la que es atendida, sino la Iglesia seguidora. Esa forma de existencia no consiste en que hagamos mejor lo que hacen los demás, sino en que lo hagamos distinto. La base de la Iglesia Evangélica no es la sangre y el suelo, y su forma de existencia la adhesión al pueblo, sino que su base es la Palabra y su forma es

el seguimiento. Buscar la cercanía del pueblo y del presente es ya alejarse del pueblo y del presente. Todo eso es totalmente ajeno a la Iglesia. La acomodación de la verdad de la Iglesia al presente se demuestra predicando y realizando el sermón de la montaña y los comentarios de Pablo" (IV 252).

Por eso en el programa de Bethel se clamaba contra la sustitución de la promesa por el concepto de raza:

"Nos oponemos a la empresa de arrebatar la promesa a la Iglesia Evangélica alemana, intentando convertirla en una Iglesia del Reich de los cristianos de raza aria" (II 116s).

Porque conlleva una sustitución del fundamento de la Iglesia:

"No nos pregunta Dios si somos hombre o mujer o nacionalsocialista, sino que nos pregunta por nuestra fe en El y en su amor donador de perdón y por nuestra obediencia a su Palabra testimoniada en la Biblia" (III 313).

O, como dice Bonhoeffer en la predicación de difuntos sobre Apoc 14, 6:

"Dios sólo nos va a preguntar en su juicio sobre su Evangelio eterno: ¿Habéis creído y obedecido al Evangelio? No se preguntará si fuimos alemanes o judíos, nacionalsocialista o no, ni si pertenecimos a la Iglesia Confesante o no, si tuvimos éxito e influencia o no" ..."Dios preguntará exclusivamente a los hombres si confían en responder ante el Evangelio. Nuestro juez será únicamente el Evangelio" (V 571).

En lugar de la fe, la obediencia y el seguimiento de Jesucristo se ha puesto la falta de fe, la desobediencia y la deserción en pos de los ídolos de la propia vida. Si la predicación de Jesucristo es sustituida por todo tipo de consideraciones políticas, económicas, ideológicas o literarias, la comunidad ya no es reunión de creyentes, sino público. Estas consideraciones, hechas en el informe anual de Sydenham, que literalmente suenan igual a los reproches de las predicaciones de Bonhoeffer en las iglesias americanas, tienen en 1934 un contexto muy distinto y un objetivo idéntico: la autenticidad de la Iglesia, la atención exclusiva a lo que es el Evangelio de Jesucristo (II 164s).

Este alegato no debe entenderse meramente como un reproche a la comunidad de Sydenham sino que está en el marco de la lucha eclesial en Alemania, va referido a la corriente de los Cristianos Alemanes, al Gobierno Eclesial del Reich, tal como expresamente hicieron constar los capellanes de las comunidades evangélicas alemanas en Inglaterra:

"En el año 1933 con los Cristianos Alemanes se ha introducido en la Iglesia y en su dirección un espíritu que ha conmovido los fundamentos de la Iglesia. A pesar de todos los desmentidos, la Sagrada Escritura y la Confesión han sido atacadas por la dirección de la Iglesia en lugar de ser defendidas" (II 159).

2). Gobierno Eclesial anticristiano

En algo tenía razón Richter al escribir a Fr.Siegmund-Schultze sobre la situación entre el obispo Müller y Bonhoeffer antes de partir éste para Londres: "Bonhoeffer es totalmente su antípoda en cuestiones eclesiales" (MW V 50). A lo largo de la lucha por la Iglesia, Müller supone para Bonhoeffer la personificación de esa contra Iglesia que conculca el Evangelio y se entrega a un nuevo paganismo anticristiano.

Bonhoeffer vio confirmado su juicio en la conclusiones de Dahlem y en ellas se apoya, según escribe a Hodgson:

"La Iglesia Confesante ha declarado que la autoridad de la Iglesia del Reich se ha separado a sí misma de la Iglesia de Cristo" ..."La lucha en que nos hemos empeñado no es por sutiles razonamientos u opiniones de grupos particulares y que tienen que reconciliarse con un poco de buena voluntad. No, la lucha ha surgido para 'dividir los espíritus', para trazar la línea entre la vida y la muerte, entre la obediencia y la desobediencia a nuestro verdadero Señor Jesucristo. Nuestra ruptura con la Iglesia del Reich sería falsa e impía si nuestra fuerte fe no fuera la misma que embargó a Lutero: que hemos de luchar por la causa de la verdadera Iglesia de Cristo contra la falsa Iglesia del Anticristo. Luchando con esta fe sacamos no pocas fuerzas si consideramos que estamos luchando por la Cristiandad, no sólo por la Iglesia en Alemania sino en todo el mundo. Hay que descubrir por toda la tierra esos poderes paganos y anticristianos que han irrumpido en nuestro terreno, pues los mismos poderes atacarán a todas las iglesias un día u otro" (I 233s).

En el informe de Sydenham de 1934/35 aparece la misma calificación para la autoridad eclesial del Reich representada en el obispo Müller: es anticristiano (II 200). El mismo calificativo emplea escribiendo a H.Rössler:

"No es que 'ataquemos al ministerio de exteriores por la espalda', sino que el ministerio está empeñado en traicionar a las comunidades en el extranjero a una pseudoiglesia por la mísera soldada de la paga eclesiástica" ..." ese poder de las tinieblas" ..."¿Qué tiene que ver Cristo con Belial?" (VI 335).

H.Rössler, que había tomado otra opción y estaba en otra circunstancia no lo hacía con menos fe: "Hay quienes creen en lo que confiesan y quienes confiesan lo que creen, !incluso con Belial¡" (VI 339).

La designación de Müller como anticristiano no era un desahogo provocador frente a H.Rössler, sino una convicción expresada en el ámbito ecuménico:

"El diálogo entre la Iglesia de los Cristianos Alemanes y la Iglesia Confesante está definitivamente roto, es un hecho innegable y esto no supone un juicio sobre si unas personas son cristianas o no, sino que es una sentencia sobre el espíritu de una Iglesia reconocido y declarado como anticristiano"... "Aquí no se trata de personas, sino de iglesias, se trata de Cristo y el Anticristo, no hay terreno neutral"... "La Iglesia Confesante no confiesa contra los anglicanos o contra las iglesias libres, confiesa en este momento ya no contra Roma ni mucho menos el luterano confiesa hoy contra los reformados, sino que la Iglesia Confesante confiesa "in concretissimo" contra la Iglesia de los Cristianos Alemanes y contra la nueva idolatrización pagana de la criatura. El Anticristo para la Iglesia Confesante no se sienta en Roma ni en Ginebra, sino en el gobierno eclesial del Reich de Berlín" (I 253s).

Y un poco más adelante Bonhoeffer insiste en el mismo calificativo, pero esta vez la contraposición tiene un alcance mucho más amplio que la persona de Müller:

"Habrá que preguntarse seriamente si en lugar de Jesucristo no se ha impuesto sobre la Iglesia el dominio del hombre, si los preceptos humanos no han sustituido a la gracia de Dios, si el Anticristo no suplanta a Cristo. Y, con lo que se cerraría el círculo de las preguntas, si una tal Iglesia pusiera en cuestión la eclesialidad del Ecumenismo, entonces el Ecumenismo puede reconocer la loca pretensión de dominio de una Iglesia que se diviniza a sí misma y tiene que guardarse de prestar oídos a esa voz" (I 258).

Con expresiones inequívocas Bonhoeffer descalifica hasta el límite la Iglesia de los Cristianos Alemanes diferenciándola de las demás Iglesias con las que comparte el dolor de la división de la Cristiandad. Estas no son enemigos mortales", por eso la Iglesia Confesante no confiesa contra ellas, ya que "una Confesión es a vida o muerte" y es contra "los enemigos de Jesucristo" (I 258).

En el polémico escrito sobre la comunión o pertenencia eclesial Bonhoeffer aclara aún más la convicción de que la Iglesia del Reich es la amenaza mortal de la verdadera Iglesia:

"Es de decisiva transcendencia diferenciar si la falsa doctrina se opone a la verdadera Iglesia con la voluntad manifiesta de aniquilarla o está a su lado sin combatirla. En el primer caso se enfrentan entre sí la verdadera y la falsa Iglesia con su contrapuesta voluntad de darse una a otra la muerte. La lucha es a vida o muerte. No hay comunión posible. La verdadera Iglesia reconoce aquí al Anticristo. En el otro caso la verdadera Iglesia advierte a las iglesias equivocadas que en modo alguno pretenden aniquilar la verdadera Iglesia, que comparten el misterio de la división de la Iglesia y con las que la verdadera Iglesia reconoce en común la culpa" (II 228s).

La diferencia está ya enunciada en el catecismo para confirmandos de 1936: "iglesias equivocadas e iglesias falsas" (III 360). De modo semejante le decía Bonhoeffer a su antigua comunidad de Sydenham:

"Sabéis que sobre nuestra Iglesia se ha cernido una lucha grande pero prometedora. Cristo y el Anticristo están en liza. Nadie puede permanecer indeciso, la Palabra de Dios separa y crea nueva comunión. El tentador nos pregunta a diario: ¿Queréis seguir llamando a Cristo como el Señor de todos los señores o queréis ceder un poco? Así tendríais paz y tranquilidad. Bien quisiéramos tener paz y reposo, pero no debemos. Cristo sigue luchando y nosotros no podemos estar en paz" (II 203).

En 1937 cuando se ha iniciado abiertamente y en verdad a vida o muerte la lucha, Bonhoeffer constata que casi todos los suyos "han experimentado el ataque cada vez más virulento de los poderes anticristianos" (II 254).

Ya en 1938 en la última batalla eclesial en la que Bonhoeffer todavía prestó acérrima e inútil resistencia, seguía designando como anticristianos a los que luchaban contra la Iglesia Confesante y que resultaban beneficiados con las deserciones, esto es, el reconocimiento por parte del Consistorio a los eclesiásticos de la Iglesia Confesante. Los efectivos eran cada vez más reducidos y la posibilidad de éxito cada vez menor, como reconoce Bonhoeffer en la misma apremiante circular a los jóvenes hermanos de Pomerania (II 304).

Pero en estas fechas las murallas se había desplomado, los frentes ensanchado, y se hacen patéticamente verdad los presagios de Bonhoeffer seis años antes. Es la Cristiandad entera la que está en peligro, es el Cristianismo mismo lo que se pretende destruir. Ahora lo expresaban con gran riesgo 3000 eclesiásticos de la Iglesia Evangélica Alemana, entre llos, claro está, Bonhoeffer y los suyos, al salir en defensa de M.Niemöller quien "había dirigido la lucha contra la progresiva descristianización de nuestro pueblo", la lucha contra el anticristianismo, dando así "un testimonio libre y valiente de la verdad de Dios y llamando abiertamente enemistad contra Cristo la enemistad contra Cristo en nuestro pueblo" [18].

3). Hitler anticristiano

Ya hemos visto que Bonhoeffer califica como anticristiana a la autoridad eclesiástica legal y a Müller en concreto como Belial, pero más que connotaciones escatológicas o éticas las tiene eclesiales: es "el falso maestro y no quien peca por su comportamiento el calificado de Anticristo", dice Bonhoeffer acogiéndose al uso del anatema de las primeras comunidades de la Iglesia (N 270 nota).

También las autoridades estatales son calificadas por Bonhoeffer de Anticristo y demonio, en el sentido de opuestas, enemigas, perseguidoras de Cristo y de los cristianos. La conferencia sobre el canto eclesial en la inauguración de la Olimpiada sitúa a la comunidad en la polémica de los primeros tiempos de la Reforma (IV 385).

En octubre de 1945, cuando había ocurrido ya toda la desgracia posible para Alemania, Europa, el mundo, las iglesias y para el mismo Bonhoeffer, el gran amigo y confidente George Bell, obispo de Chichester, pone como palabras de Bonhoeffer:

"Si queremos ser cristianos no hay oportunismo que valga. Hitler es el Anticristo. Por eso tenemos que seguir adelante en nuestra tarea de eliminarlo, tengamos éxito o no" (I 398).

Bethge descalifica este testimonio sobre la base de que para Bonhoeffer Hitler no colmaba las exigencias teológicas para personificar al Anticristo, y eso que Bethge tiene en cuenta la designación concreta de Hitler como Satanás "disfrazado como ángel de luz" descubierto sólo por unos pocos [19]. El testimonio que contrapone Bethge más bien confirma que Bonhoeffer establecía una relación entre Hitler y el enemigo de Cristo. Según esto Bonhoeffer habría dicho: "No, no es el Anticristo, pues Hitler no es lo suficientemente grande, el Anticristo se sirve de él pero no es tan tonto" (EB 812). Con lo cual se ve que la dura ironía de Bonhoeffer considera a Hitler más rechazable que el Anticristo. De todas formas en la "Etica", en el apartado sobre "El Estado y la Iglesia", que Bonhoeffer elaboraba en ese tiempo, describe claramente cuándo la autoridad llega a personificar, "a corporeizar" al Anticristo: la pérdida total del sentido de la autoridad como misión divina (E 362). Pérdida que Bonhoeffer creía ver ciertamente en la autoridad civil, en Hitler y en los dirigentes nacionalsocialistas de "actitud anticristiana", como expone por las mismas fechas en el informe para Canaris, punto 12:

"La eliminación de lo que se llama vida inútil, ampliamente conocida por las comunidades, y que ha exigido su sacrificio, ha de ser considerada por los cristianos de todas las confesiones en relación con la general disolución de los diez mandamientos y de toda garantía de derecho y por tanto, como señal de la actitud anticristiana de los altos cargos del Reich, y debe de ser tomada con profunda inquietud y aversión" (II 432).

El paralelismo con el párrafo antes citado de la "Etica" es claro: en ambos se habla de la ruptura total con la dependencia de Dios, del sacrificio de la comunidad y de la necesaria separación y rechazo de este tipo de autoridad.

Y no es que creyera Bonhoeffer que 1941 era demasiado pronto para que apareciera el Anticristo, ya que así decía en la redacción primera de la Confesión de Bethel:

"Antes del final llega al Anticristo, que con falsas apariencias se hace pasar por el enviado de Dios, el Mesías, el Cristo para seducir a las iglesias"...

"Peligroso en el mundo, más peligroso aún en la Iglesia, lleva la lucha a la comunidad de Cristo y en él se dividen los espíritus. El final de la historia es la división, la lucha de la comunidad de Cristo contra el dominio del Anticristo. El final de la historia 'llega' e incluso 'ya' está" [20].

Estamos en 1933.

2. LUCHA POR LA IGLESIA

a. EL MOTIVO INMEDIATO

22).1). Contra los judíos

La lucha explotó con la promulgación el 7 de abril de 1933 de la ley "Para el restablecimiento de la Administración", primera ley expresamente antijudía después del "Decreto del Presidente del Reich para la protección del pueblo y del Estado" el 28 de febrero.

A la semana de promulgada la ley antijudía, quince días después del boicot a los comercios judíos, Bonhoeffer con perfecta visión de la situación creada, se centra sobre el núcleo del problema, la cuestión judía, toma partido de modo claro e irrevocable y enuncia proféticamente las posibles soluciones. Desgraciadamente ni aferrándose a los radios de la rueda hasta perecer bajo ella se iba a detener la máquina devastadora que llevó al caos a los pueblos y a las iglesias. La conferencia que lleva por título "La Iglesia ante la cuestión judía" ya escrita el 15 de marzo de 1933, declara abiertamente que la ley del Estado es contraria a la esencia de la Iglesia y por tanto, en última instancia, también a la esencia del Estado. Reafirma la condición del pueblo de Israel como el "pueblo elegido de Dios" y propone la táctica a seguir, tanto dentro de la Iglesia como en relación al Estado:

"Un Estado que se incorpora una Iglesia dominada ha perdido sus mejores fieles" (II 49).

"El judío bautizado es miembro de nuestra Iglesia" (II 50).

"Donde un judío y un alemán están juntos bajo la Palabra de Dios allí hay Iglesia" (II 53).

El escrito comienza con dos citas de Lutero sobre la fraternidad de los cristianos con los judíos convertidos y con los judíos aún no convertidos. Termina comentando una cita de Lutero terriblemente premonitoria para el futuro inmediato:

"La única regla o prueba para saber cuál es el pueblo de Dios o la Iglesia de Cristo la da un grupo de personas que aceptan la Palabra del Señor, la enseñan con autenticidad, la confiesan contra quienes la persiguen y están dispuestos a sufrir por ello" (II 53).

En junio Bonhoeffer tiene una intervención en la Universidad de Berlín ante dos mil estudiantes Jóvenes Reformadores y Cristianos Alemanes que causa la más profunda impresión según relata "Iglesia Joven". Bonhoeffer aborda la disputa eclesial en todo conciliador pero tajante:

"Los débiles en la fe que quisieran establecer a la entrada de la Iglesia una ley como la del párrafo ario, según Rm 14 deberían ser acogidos fraternalmente por los fuertes en la fe. Pero en el caso de que la ley de los débiles se erigiera en ley de la Iglesia entonces ya sólo podría decidir un concilio evangélico, ya que, aparte de la posibilidad profética y reformadora de la Revelación de Dios al individuo, el concilio es la instancia adecuada a las cuestiones que se refieren a la sustancia de la Iglesia, y decidiría sobre la unidad o el cisma de la Iglesia. La Iglesia daría gracias a Dios en el momento de la Confesión aunque tendría siempre presente que el don supremo de Dios a su Iglesia es la unidad" (II 55).

Cinco años después el vaticinio se había cumplido en una situación concreta: el juramento al Führer impuesto a todos los ministros de la Iglesia por los fuertes que no tienen reparos

en "comer carne sacrificada a los ídolos" y no respetan la conciencia de los débiles (II 312ss).

En agosto de 1933 después de las elecciones eclesiales y con vistas al Sínodo de Wittenberg, Bonhoeffer difunde una hoja en el estilo ya empleado por Hildebrant (II 59) con las tres interpretaciones que dan los Cristianos Alemanes al párrafo sobre los arios y tres respuestas que prueban la vulneración de la esencia de la Iglesia (II 62-69):

A la primera forma:

"La exclusión de los judíos cristianos de la comunión eclesial destruye la sustancia de la Iglesia de Cristo"... "La Iglesia ya no sería iglesia"... "Ante una Iglesia que lleve adelante la forma radical sólo quedaría un servicio a la verdad: salirse. Es el único acto de solidaridad con la Iglesia a la que sólo puedo servir con toda la verdad y con todas sus consecuencias".

A la segunda forma:

"Separar a los judíos cristianos del ministerio de pastor contradice la esencia del ministerio de pastor".

A la tercera forma:

"Si una legislación para estudiantes hace imposible a los judíos cristianos llegar a ser pastores, la Iglesia por su cuenta tiene que abrir nuevas puertas al ministerio a los judíos cristianos y a esta protesta se añade la proclamación contra unas medidas que atacan la esencia del ministerio. Si no lo hiciera sería responsable de todo el párrafo de los arios" (II 62-69).

La conclusión es clara: introducir la ley contra los judíos en la Iglesia destruye la esencia de la Iglesia, ataca a la Confesión y por tanto queda establecido el "status confessionis" tal y como había ya expresado Bonhoeffer con toda claridad en la "Llamada a los párrocos de la Unión de la Antigua Prusia" en julio de 1933 dictada por Bonhoeffer en inglés para su publicación por Macfarland (VI 273):

"La Iglesia que excluye" [a los judíos cristianos] "establece una ley racial como requisito previo de la comunión cristiana, pero al hacer esto pierde al mismo Cristo, fin también de esta ley humana puramente temporal" ..."Una Iglesia cristiana no puede excluir de su comunión a un miembro al que se le haya concedido el bautismo sin rebajar el bautismo a un rito puramente formal al que es indiferente la comunión cristiana que administra. Dios llama al hombre a esta Iglesia concreta y a su comunión precisamente por el bautismo" (VI 273).

"El Dios de bendición ya no puede permanecer en una Iglesia cuya sustancia, cuya naturaleza esencial ha sido dañada, por más que sus miembros individuales tengan las mejores y más sinceras intenciones. Ojalá que mirando únicamente la responsabilidad frente a la Iglesia de Cristo tomemos una decisión clara" (VI 274).

Para comprender opción tan decidida de Bonhoeffer en esta disputa, aportamos algunos datos de explícito antinazismo y de projudaísmo.

En mayo de 1923 Bonhoeffer disputa en Tubinga en las clases de J.W.Hauer, luego dirigente del Movimiento de Fe Alemán[21]. En el viaje a Africa comenta elogiosamente la unión de vida y fe de los "mahometanos", dice que en los árabes y en los judíos se da "el mismo rasgo de acusado sentimiento y orgullo de raza" (VI 52). En el estudio de la 1ª Clem. en 1924 estudia con Harnack el elemento judío cristiano, que es el que Bonhoeffer

considera positivo[22]. En "SC" escribe sobre la igualdad de paganos y judíos ante Dios[23]. El saludo de Ciernohorské el 27 de julio de 1932 invoca la responsabilidad de los cristianos y previene frente al nazismo como amenaza de la paz y la democracia con consecuencias para Alemania y para el mundo (VI 243s). En la correspondencia con E.Sutz en 1932 dice que no espera nada ni de los nazis ni de los comunistas[24].

Sería conveniente tener en cuenta la influencia del entorno cultural y vital, los familiares, amigos y hermanos en el ministerio, especialmente Hildebrandt, con los que se sintió comprometido. Ponemos como ejemplo el testimonio que el mismo Bonhoeffer da al morir su abuela Julie. Inmediatamente después de alabar su sinceridad en la vida privada y pública, dice:

"No podía aguantar que se despreciaran esos objetivos, que se violara el derecho de un hombre. Por eso sus últimos años estuvieron tan turbados por el gran sufrimiento que cayó sobre la suerte de los judíos en nuestro pueblo y que ella conllevó y compadeció" (IV 459).

La razón fundamental y en la que se concentran todas las demás, está en la opción de Bonhoeffer por una Iglesia auténtica que era dañada en su esencia: la alteración palpable de la verdad del Evangelio de Jesucristo Revelación del amor de Dios a todos los hombres. Esa era la razón de la lucha contra un enemigo que un tiempo Bonhoeffer personificó en Müller:

"Obispo del Reich y al tiempo protector de los Cristianos Alemanes, cuya autoridad ha contemplado un ataque intolerable a la Confesión de la Iglesia mofándose de la Biblia y de la Cruz de Cristo" (II 147).

Estas eran expresiones del propio Bonhoeffer en el escrito que firmaron los seis pastores reunidos en Bradford que "irritados y avergonzados por los ataques a la sustancia de la fe evangélica, expresan su esperanza de que la Iglesia Evangélica Alemana siga siendo en el futuro la Iglesia de la Reforma" (II 148).

23).2). Iglesia e Israel

A la semana de promulgada la ley antijudía, Bonhoeffer escribe así a su amigo E.Sutz:

"La cuestión judía está dando mucho que hacer a la Iglesia y aquí las personas más inteligentes han perdido totalmente la cabeza y la Biblia" (I 37).

A la Biblia recurrió Bonhoeffer en todo momento para asentar la cabeza en esta difícil situación. Al Evangelio, a la Confesión y a la libertad de conciencia apelan en agosto de 1933 los convocantes de la Federación de Provisional, inicio de la Iglesia Confesante, para resistir con toda energía contra la vigencia del párrafo sobre los arios (VI 272s). A la Sagrada Escritura invoca Bonhoeffer como única fuente y norma de la doctrina de la Iglesia en el primer capítulo de la Confesión de Bethel (II 91ss) en el mismo mes de agosto de 1933. En este documento se rechaza el que Lutero avale una nueva religión, el espíritu germánico, un nuevo sentimiento de libertad o supervaloración de la razón:

"La Reforma es esencialmente conocer la Sagrada Escritura, rendirse a ella. Lutero es para la Reforma el maestro de la Sagrada Escritura obediente a su Palabra" (II 95).

Bonhoeffer encuentra en Lutero la actitud adecuada para con el pueblo de Israel siguiendo el Nuevo Testamento: el pueblo elegido que abandona a Dios es llamado a conversión y entra a formar parte de la fraternidad del verdadero y único pueblo de Dios en Cristo. En esta última situación están los judíos cristianos. Luego la mirada de

Bonhoeffer será más amplia según ve que se agranda al problema, pero de todas formas su preocupación fundamental son los judíos cristianos y más aún los judíos cristianos ministros en la Iglesia (Cf. II 44-54).

En el trabajo sobre el rey David en octubre de 1934 comentando 2 Sam 7, 23:

"El pueblo de Israel permanecerá para siempre como el pueblo de Dios, el único pueblo que no pasará pues Dios se ha hecho su Señor. Dios ha tomado asiento y se ha edificado su casa en él. La Iglesia, el verdadero Israel, tiene la promesa" (IV 310; Cf. II 63).

La declaración de los cuatro párrocos alemanes en Londres denunció abiertamente la contradicción entre el párrafo de los arios y la Escritura como un síntoma del peligro. Los Cristianos Alemanes habían abandonado la pureza del Evangelio y la Confesión (VI 311). La Confesión de Bethel decía claramente que si el Evangelio es falsificado o reducido y no es proclamado con claridad y pureza, la Iglesia deja de ser Iglesia (II 110).

"Representante de una doctrina orientalista de la fe" llama Fr.Imholz a Bonhoeffer por esta presentación bíblica pues "en pleno 1936 se atreve a designar al enemigo del mundo, Judá, como el 'pueblo eterno', el 'pueblo de la verdadera nobleza', el 'pueblo de Dios'" (II 293)

En el estudio sobre "La Iglesia visible en el Nuevo Testamento" (II 325-334) del primer semestre del curso 35/36 comenta así el discurso de Pedro:

"Por el Espíritu, Pedro se atiene a las promesas de Israel. El hecho de Pentecostés es cumplimiento de la promesa hecha a David. La Iglesia neotestamentaria comprende desde el primer momento que su esencia está indisolublemente unida a la Iglesia de la promesa, pues es el mismo Dios. Una Iglesia que disolviera tal unidad ya no sería Iglesia del Espíritu Santo, pues el Espíritu enlaza a la Iglesia con Israel y el Nuevo Testamento" (III 328).

En el catecismo para confirmandos, de octubre de 1936, al fundamentar los diez mandamientos, plantea también esta unidad de pueblo, de Iglesia, de Dios, de mandamiento:

"El mandamiento del Antiguo Testamento y el del Nuevo Testamento es el mismo. Mt 5, 17. Israel es el pueblo de Dios, entonces y hoy. Nosotros somos el Israel al que se refiere Jesús. Dios revela su mandato a Israel, a su pueblo, a la Iglesia. Esa es su gracia. Gal 4" (III 339).

"El Dios trinitario quiere ser nuestro Dios. El se ha elegido de entre todos los pueblos un pueblo de la esclavitud de Egipto. El pueblo redimido es Israel, la Iglesia de Dios. El Dios trinitario dona su fidelidad y su presencia a la Iglesia" (III 341).

A la pregunta: "¿Dónde se hizo hombre el hijo de Dios?" responde:

"Dios se hizo hombre en el pueblo de Israel, en el que había dejado prometida su venida por medio de la ley y los profetas. Jesús Cristo era judío de la estirpe de David. Jn 4, 22; Is 7, 14; 9, 5s; 11, 1s; Dt 18, 15; Miq 5, 1; Jer 23, 5s" (III 352).

Más adelante responde a la pregunta: "¿Cómo se relaciona la comunidad con la familia y la patria?":

"La comunidad se reconoce agradecida como don de su creador. Pero sabe que el Espíritu Santo une más estrechamente a los hombres que la sangre y la historia. En la comunidad no hay señor ni siervo, hombre o mujer, judío o alemán, sino que todos son uno en Cristo. 1 Tim 4, 4; Gal 3, 28" (III 362, V 571).

En Bethel se recoge repetidas veces el tema. Se pronuncia contra el "antisemitismo religioso" (II 94), proclama que la Revelación es necesariamente a través del pueblo de Israel: APAX (II 93), y el capítulo sexto se refiere todo a "La Iglesia y los judíos" (II 115ss), al pueblo elegido por Dios, al muro derribado (Ef 2), al pueblo elegido de Cristo, a la Iglesia de todos los pueblos, en contra de toda religión nacional, y de la pretensión de cualquier pueblo de considerarse el enviado por Dios en este momento de la historia (II 115ss).

La hoja volante para el Sínodo de Wittenberg en 1933 resalta la igualdad de los miembros de la Iglesia basada en la fraternidad universal. Ha sido derribado el muro que separaba al judío y al pagano: "Cristo ha hecho de los dos uno solo (Ef. 2)" (II 62).

"En la Iglesia el judío permanece judío, el pagano pagano, el hombre hombre, el capitalista capitalista, etc...Pero la llamada de Dios convoca y reúne a todos a un sólo pueblo, el pueblo de Dios, a la Iglesia a la que pertenecen unos y otros de la misma manera" (II 63).

En 1940 el mismo tema tenía un alcance mayor:

"El Jesucristo histórico es la continuidad de nuestra historia. Pero puesto que Jesucristo fue el Mesías prometido del pueblo israelita-judío, la ascendencia de nuestros padres se remonta a la aparición de Jesucristo en el pueblo de Israel. La historia de Occidente está por voluntad de Dios ligada indisolublemente al pueblo de Israel, no sólo genéticamente, sino en un encuentro eterno. El judío mantiene abierta la cuestión Cristo. Es el signo de la libre elección de la gracia y de la ira de Dios que condena" ..." La expulsión de los judíos de Occidente tiene que acarrear la expulsión de Cristo, pues Cristo fue judío" (E 95).

b. MOTIVO ULTIMO: LA LUCHA POR LA VERDAD

Bonhoeffer proclama que la lucha contra la Iglesia es una lucha contra la verdad y que consecuentemente se lleva faltando a la verdad con el engaño y el ocultamiento.

Antes de que se rompieran las hostilidades Bonhoeffer había planteado esta situación al predicar sobre Jn 8, 32: "La palabra 'verdad' es impopular" ..."presentimos que esa palabra tiene algo contra nosotros, duele" ..."tenemos miedo a la verdad" (IV 82-87). Y dice esto Bonhoeffer precisamente en contra de otras ideas más "populares":

"Eso de que la verdad os hará libres ha sido impopular en todos los tiempos. Lo popular y que se comprende muy bien es que nuestra obra, nuestra fuerza, nuestro ánimo, nuestra raza, nuestra moralidad, sin más, nosotros nos haremos libres. Pero ¿Qué tiene que ver en ello esa buena palabra de 'la verdad'?" (IV 82).

Todo eso, dice Bonhoeffer, se asienta sobre la mentira, nuestra propia mentira y "ni siquiera podemos imaginarnos lo que sucedería si todos los velos y máscaras de la mentira se nos cayeran y nos quedáramos tal como somos en verdad". Aunque Bonhoeffer orienta su reflexión al individuo: "nosotros somos los grandes mentirosos" (el gran mentiroso es Satán: I 366), en realidad va dirigida a la comunidad, que "será odiada por el mundo por su verdad y libertad", y va dirigida al pueblo, referencia repetida en el comentario: "Un pueblo permanece en la mentira y en la esclavitud mientras no reciba y acepte de Dios su verdad y su libertad" (IV 87).

Pero el pueblo iba a escoger precisamente la falsa libertad y la falsa verdad, o sea, la esclavitud y la mentira. Bonhoeffer, que previó inútilmente en 1932 que estos principios

básicos iban a ser conculcados clamará y luchará para que sean restituidos después del final (I 360ss)

Lo propio de la mentira es hacerse pasar por la verdad. "El encubrimiento es lo más peligroso de todo", escribía Bonhoeffer a su abuela Julie desde Bethel anhelando que cuanto antes se clarificara el conflicto, mejor. Pero en 1933 bien pocos tuvieron la visión y la honradez de reconocer que los verdaderos frentes de la luchan eran "el germanismo y el Cristianismo" (II 79). Esta clara visión del momento histórico eclesial y político la expresó Bonhoeffer en las jornadas de retiro al final del primer curso de seminario con el tema: "La reconstrucción de Jerusalén en tiempos de Esdras y Nehemías:

"Sólo en la fe puede edificarse la Iglesia. En esto de nada sirven las solemnes declaraciones de que se es creyente, positivamente cristiano; aquí lo único que vale es la verdad que condena como mentira las declaraciones solemnes; por eso se rechaza el compromiso y se avanza por el camino de la promesa y no por el del cálculo.

En cuanto se da el no, cae la máscara del contendiente" (IV 329).

Pero ese "no" nunca se dio y nunca apareció la verdadera faz del enemigo hasta que ya no hubo remedio. Con ser demasiado tarde, todavía llegaba a tiempo, aunque inútilmente, la angustiosa advertencia de Bonhoeffer a los presidentes de Oeynhausen y Dahlem después del sexto Sínodo de la Unión de la Antigua Prusia sobre las conversaciones de Essen en abril y agosto de 1938:

"Por favor, no digan que por muy diversas razones es poco inteligente hacer oposición. Lo que es inteligente o no, en esta situación no todos lo sabemos. Pero lo que sí que no es aconsejable es obrar contra una clara disposición de Dios, contra la verdad conocida y contra la conciencia" (II 318).

Los dirigentes eclesiales convertidos en falsos maestros son capaces de tachar de "hombres maravillosos a los destructores de la Iglesia":

"Sí, tienen que convertirse a sí mismos en falsos maestros y en esa situación ya no tienen posibilidad de discernir la verdad y la mentira, tienen que justificar la falsa doctrina" (II 339).

Antes de 1938 tales frases iban contra las autoridades de la Iglesia del Reich y de los Cristianos Alemanes, pero ahora Bonhoeffer se vuelve contra los mismos de la Iglesia Confesante que miran algún arreglo táctico. Cuanto más éstos ceden más Bonhoeffer se radicaliza en la defensa a ultranza de la verdad y de la libertad sin condiciones, "hasta la muerte y Dios luchará a tu favor", como había escrito a la comunidad de Londres después del decreto de Himmler del 29.8.1937 (II 521).

24).1). La autoridad doctrinal

a). Desde los Sínodos y las comunidades

Esta defensa de la verdad aparece en un principio como defensa de la doctrina pura, de la Confesión, de la Sagrada Escritura, como lo había expresado en los manifiestos de Wittenberg (II 75), Bradford (II 147), o en el catecismo de Bethel (II 90-119). Y por eso se había adherido tan acérrimamente a los Sínodos de Barmen, especialmente doctrinal, en 1934 y al de Dahlem, en 1934, más bien estructural y organizativo, pero no tanto al Sínodo de Ausburgo y al de Bad-Oeynhausen, 1935, en cuanto depreciaban las afirmaciones de Barmen y Dahlem buscando caminos de colaboración con los Cristianos

Alemanes, y por tanto, con las instancias estatales: los comités eclesiásticos del Reich de 1935 a 1937[25], y los consistorios en 1938.

Lo asombroso es que siendo una lucha por la doctrina pura había sido llevada a cabo no en las universidades ni en las altas esferas eclesiales, sino que había sido impulsada desde las comunidades (III 326). Bonhoeffer ya a primeros de 1934 hablaba a Henriod de "teólogos de corte" ..."auténtico manantial del veneno", refiriéndose a la camarilla que rodeaba al obispo Müller (VI 348).

b). Frente a las autoridades eclesiásticas

Precisamente una de las labores más arduas y sangrantes de la lucha fue la descalificación de la autoridad eclesial que traicionaba la verdad. Desde el nombramiento de L.Müller como obispo del Reich (IV 123), Bonhoeffer no dio tregua en la lucha contra la autoridad constituida en la Iglesia al amparo de la autoridad civil. "¿Es Müller auténtico representante de la Iglesia?", preguntaba Bonhoeffer al enviado del mismo obispo para apaciguar a los pastores de las comunidades alemanas en Londres (VI 315).

La autoridad de la Iglesia actúa contra la fe cristiana. Ese convencimiento fundamental impulsó a Bonhoeffer a la lucha[26]. Lo que le lleva necesariamente a propugnar una separación de esa autoridad y a constituir unos órganos directivos fundamentados en la Escritura, en la doctrina auténtica, en la fe. Ese parecía el camino emprendido aunque con vacilaciones, y del que Bonhoeffer no se quería apartar ni ante las tentadoras propuestas de los comités o consistorios[27].

"Después de que en Barmen se certificó el error doctrinal de los Cristianos Alemanes respecto a la Iglesia de Cristo, después de que en Dahlem la Iglesia Confesante estableciera su propia dirección eclesial, después de que en Ausburgo se formara la organización de la Iglesia Confesante, en Oeynhausen se ha tomado postura respecto a la cuestión de la auténtica autoridad eclesial" (II 264).

Fue precisamente el cometido de reestructurar los órganos eclesiales para el "nuevo orden" previsto después de la lucha eclesial, para después de la guerra, una de las encomiendas de Bonhoeffer dentro del grupo de conspiración. El plan queda expuesto en el borrador preparado a finales de 1942 para transmitir a Beck (II 433ss).

c). Palabra de Dios

El criterio legitimador o descalificador de la autoridad de la Iglesia y de toda iniciativa eclesial lo ponía Bonhoeffer en la Palabra de Dios. Así desde mayo de 1933 presentó abiertamente los frentes: "Iglesia de la Palabra contra Iglesia del mundo" (IV 123s). La Iglesia de la Palabra es la Iglesia Confesante. Esta definición la dio Bonhoeffer a sus correligionarios, a los oponentes y a los ecumenistas. En el escrito "La Iglesia Confesante y el Ecumenismo", de 1935 expone Bonhoeffer:

"La Iglesia Confesante toma definitivamente en serio el conocimiento del Evangelio que le fue otorgado y hoy nuevamente se le vuelve a otorgar por Dios a través de la Sagrada Escritura en la Confesión de los Padres. Ha experimentado que esta verdad es su única arma en la lucha a vida o muerte. No puede apartarse ni un ápice de esta verdad, pero con esta verdad se sabe llamada no a dominar, sino a servir y a escuchar, realizando sin limitaciones este servicio en el Ecumenismo" (I 260).

Donde consta de una manera ardiente esta defensa de la verdad de la Sagrada Escritura, del Evangelio, es en la carta que Bonhoeffer dirige a Friedrich Schauer para rechazar las acusaciones lanzadas contra los suyos en la polémica de Szczecin-Bredow (Cf. II 465):

..."respondiendo a su sinceridad con la misma gran sinceridad de mi parte" ..." No por honra personal sino por la preocupación común que nos anima, por la claridad, pureza y la fraternidad en la lucha eclesial" ..."A todo eso lo llama usted afán de juzgar y yo lo llamo á'letheúein en agape'. Me parece que en esto no coincidimos. En todas mis palabras y acciones de carácter eclesial doy la primacía a la honra exclusiva de Dios y a la verdad de su Palabra. No hay mayor servicio al amor que poner a los hombres a la luz de la verdad de esta Palabra, incluso cuando duele. La Palabra de Dios separa los espíritus y esto no es afán de juzgar, sino sólo el humilde, veraz y estremecido discernimiento de los caminos que el mismo Dios quiere llevar en su Iglesia con su Palabra. Los límites de esta Palabra son nuestros propios límites. No podemos unir donde Dios separa. Tan sólo nos queda testimoniar la verdad, permanecer en la humildad y orar unos por otros.

..."Tengo la certeza y el reconocimiento de que Dios me ha hecho conocer el camino de su Iglesia a través de su Palabra y de la Confesión de la Iglesia. No voy a este tipo de reuniones como a una reunión de cuáqueros en la que habría de esperar la correspondiente nueva ilustración del Espíritu Santo, sino que aquí, por el contrario, voy como a un campo de batalla en el que la Palabra de Dios está en lucha contra todo tipo de opiniones humanas y quiere ser usada como espada afilada. Aquí no se da una representación de la vida cristiana, sino una lucha por la verdad. No espero de ninguna manera una 'intervención del Espíritu de Dios' como dicen ellos. El Espíritu de Dios lucha únicamente con la Palabra de la Escritura y de las Confesiones y sólo después de que mi entendimiento haya sido dominado por la Escritura y la Confesión puedo reconocerme dominado por el Espíritu de Dios. Esto incluye de todos modos el reconocimiento explícito del propio error, del camino errado y la petición de perdón. En momentos como éstos, de decisión responsable, nuestra mirada debe permanecer dirigida únicamente a la verdad de la Palabra de Dios y nunca debe dejarse desviar por ninguna otra postura humana que se le interfiera. Precisamente en cuestiones disciplinares que los dos tenemos muy en cuenta, me parece que todo depende de que la mano izquierda no sepa lo que hace la derecha, que no estemos pendientes primero del comportamiento disciplinado o indisciplinado del otro, sino de la verdad y de su testimonio. La mirada a la verdad del Espíritu Santo conocida por nosotros es la mejor garantía para la disciplina cristiana y nos hace libres de la mirada a nuestro propio comportamiento en todo caso no apropiado a esa verdad....La Iglesia Confesante abandonaría la promesa que se le ha dado si al lado de la obediencia a la verdad proveniente del Espíritu Santo introdujera otras instancias para dar nueva vida a la Iglesia" (II 209-216).

d). Sacramento

La convocatoria a la lucha es: "Aquí está el Evangelio! ¡Aquí están los auténticos sacramentos! ¡Aquí está la Iglesia! ¡Venid aquí!" (II 217).

Esta doble invocación de Palabra y Sacramento es muy frecuente en Bonhoeffer entre 1936 y 1938. El trabajo sobre la comunión eclesial y la consiguiente polémica, versa especialmente sobre estos dos conceptos guía en toda la lucha eclesial (II 256). Para Bonhoeffer ese es el camino indicado en Barmen y Dahlem y al que se atiene: "La Iglesia es esencialmente reunión en torno a la Palabra y el Sacramento" (II 327).

25).2). Pronta adhesión

a). Obediencia y desobediencia

La actitud propia ante la Palabra es la obediencia. La Palabra es la referencia vinculante de la lucha eclesial. La circular a los hermanos de Pomerania de enero de 1938 es una última apelación a la obediencia a la Palabra de Dios frente a otras instancias que no la tienen en cuenta: jerarquía de la Iglesia del Reich, consistorios, comités.

"Estando la Palabra de Dios con nosotros no temíamos ni nos preocupábamos por el futuro. Queríamos llegar al Reino eterno de Dios con esa Palabra a través de la lucha, el sufrimiento, la pobreza, el pecado y la muerte"... "Era la convicción única y antigua otorgada de nuevo a nosotros por el mismo Dios de que Jesucristo quiere construir entre nosotros su Iglesia, esta Iglesia que vivía exclusivamente de la predicación del Evangelio claro y auténtico y de la gracia de sus sacramentos y que en su actuación es exclusivamente obediente a El"... "La llamada parálisis de la Iglesia Confesante, su falta de alegría, la debilidad de su testimonio, procede de nuestra propia desobediencia"...

"La lucha eclesial puede ser ley o evangelio"... "Nuestra desobediencia nos ha convertido la Palabra de gracia de Dios en ley"... "Pero en la lucha de la Iglesia sucede como en la vida personal, que sólo queda un camino, el de la conversión, la penitencia bajo la Palabra de Dios para que Dios nos devuelva la comunión que hemos perdido" [28].

Bonhoeffer, aunque animaba a la obediencia a la Palabra de Dios, o precisamente por eso, con todo dolor, confianza y humildad animaba a la desobediencia a la propia autoridad, la autoridad que llevaba su propia lucha y a la que Bonhoeffer se había confiado.

"Es una dura decisión para un pastor de la Iglesia Confesante tener que oponerse a la conclusión del Sínodo Confesional de la Unión de la Antigua Prusia, máxime cuando sólo puede mirar atrás con agradecimiento y consideración pues conoce la bendición y la promesa de Dios puesta en los Sínodos anteriores"... "A quien no ha tenido parte en la responsabilidad sinodal y luego ha de atenerse en su juicio únicamente al mismo resultado, le resulta bastante difícil oponerse en solitario a un Sínodo que se ha constituido en la oración por la dirección del Espíritu Santo. Debe de ser consciente del peligro de "superbia" y disponerse a dejarse llamar a un mejor conocimiento y a la obediencia. Atendiendo a las conclusiones sinodales de la segunda sesión del sexto Sínodo Confesional no puedo sino reprocharles que violan la fraternidad y se hacen culpables de la desorientación y el pecado de las conciencias" (II 308s).

El sentido de obediencia a la Palabra de Dios le había llevado a Bonhoeffer a desobedecer a las autoridades civiles, a las autoridades eclesiásticas oficiales y ahora a las de la propia Iglesia Confesante. Bien puede hablar de lo arduo de la lucha interior y exteriormente, de una lucha "en solitario", que al mismo tiempo pretende ser "eclesial".

b). Confesión contra "adiaphoron"

La Confesión es una opción eclesial puntual. Es el reconocimiento explícito y concreto de Jesucristo. Nada de término medio[29].

En el domingo de las elecciones eclesiales, el 23 de julio de 1933 predica Bonhoeffer sobre Mt 16, 13-18, sobre Pedro, "un hombre que confiesa". La Iglesia de Pedro, dice Bonhoeffer, "no es la Iglesia en la que se habla de 'lo que dice la gente' sino en la que se proclama nuevamente y se realiza la Confesión de Pedro" (IV 133).

La llamada a los pastores de la Unión de la Antigua Prusia a finales de julio de 1933 es la declaración de hostilidades, la denuncia del casus belli:

"El párrafo ario en la forma contenida en el primer programa de los Cristianos Alemanes es un status confessionis para la Iglesia" (VI 273).

A los dos meses da cuenta y pide consejo a Barth sobre la posibilidad de la "Iglesia libre" o de la salida de la Iglesia:

"Ya no cabe duda de que se da el status confessionis, lo que todavía no tenemos claro es cómo expresar hoy adecuadamente la confessio" (II 127).

Y en seguida a Henriod en Ginebra para plantearlo con impaciencia en el ámbito ecuménico:

"Demasiado tarde es lo mismo que nunca"... "'Si no creéis no permaneceréis', y creer significa decidirse. ¿Puede dudarse todavía sobre el sentido de esta decisión? Significa Confesión tanto para Alemania como para el Ecumenismo. ¡Fuera el miedo a esta palabra! Está en juego la causa de Cristo y ¿queremos que se nos encuentre durmiendo?" (II 351).

De ahí que la lucha podamos definirla como "la lucha por la Confesión de Jesucristo como el único Señor", que son palabras del primer sermón sobre 1 Cor 13 en octubre de 1934 y en el que se previene que la lucha se lleve con toda decisión, pero también con todo el amor y con toda humildad (V 535). De ambos peligros ya había advertido Bonhoeffer antes: "Si dependiera de nosotros, con gusto abandonaríamos la lucha, evitaríamos el terrible peligro de presunción contra los demás" (IV 130).

Precisamente porque Bonhoeffer estaba convencido de que la lucha no era empeño propio, sino que era la causa de Dios, no estaba dispuesto a abandonarla en ningún momento. Ni siquiera cuando todos abandonaban, como fue en la crisis de 1938, en la que Bonhoeffer recuerda a la comunidad que "el primer amor" ..."la primera decisión" ..."fue una fe certísima...la misma verdad bíblica lo que en aquel momento fue claramente confesado ante todo el mundo" (II 298). A esa Confesión primera quiere atenerse Bonhoeffer permanentemente, pero se va quedando cada vez más solo en la lucha.

Así presentó en el Ecumenismo la estrategia de la lucha por la Iglesia basada en la Confesión:

"La Iglesia Confesante significa una auténtica pregunta para el Ecumenismo, cuando la Iglesia Confesante plantea ante él la pregunta de la Confesión en su totalidad. La Iglesia Confesante es la Iglesia que en su integridad quiere ser Iglesia exclusivamente determinada por la Confesión. Por principio es imposible entablar diálogo sobre cualquier punto con esta Iglesia sin hacer la pregunta de la Confesión inmediatamente. Porque la Iglesia Confesante ha aprendido en la lucha por la Iglesia que desde la predicación del evangelio hasta los impuestos eclesiásticos es la Confesión, y sólo ella, lo que tiene que definir la Iglesia. Y precisamente porque en ella no se da ningún espacio neutral, libre de Confesión, plantea ella inmediatamente a cada interlocutor la pregunta por la Confesión. No hay más acceso a la Iglesia Confesante que la cuestión de la Confesión. No hay posibilidad de un trato táctico mutuo más allá de la cuestión de la Confesión. Con ello la Iglesia Confesante se cierra herméticamente contra toda injerencia política, social, humanitaria. La Confesión llena plenamente su espacio. Ante esa Confesión, con la obligatoriedad con que la han interpretado las conclusiones sinodales de Barmen y Dahlem, sólo cabe un sí o un no" (I 243s).

c). La verdadera Iglesia

La Confesión proviene de la convicción de ser la verdadera Iglesia frente a otra determinada pretensión. Así resulta la Iglesia Confesante. Y este es el autoexamen que Bonhoeffer propone al Ecumenismo:

"La pregunta ha sido lanzada y espera respuesta, no para hoy o para mañana, pero la espera: ¿Es el Ecumenismo Iglesia o no lo es?" ..."Iglesia sólo puede ser si es Iglesia Confesante, esto es Iglesia que se reconoce a favor de su Señor y en contra de sus enemigos. Una Iglesia sin Confesión o de Confesión libre no es Iglesia, sino fanatismo, y se convierte a sí misma en señor por encima de la Biblia y de la Palabra de Dios" ..."Con la pregunta por la verdad se quiere decir lo mismo que con la pregunta por la Confesión en sentido positivo y diferenciador, por el confitemur y el damnamus. Sería sensato que las iglesias cristianas de occidente no pasaran por alto la experiencia de la Iglesia Confesante de que una Iglesia sin la Confesión es una Iglesia inerme y perdida y que por el contrario una Iglesia en Confesión tiene la única arma que no quiebra" (I 250-252).

26).3). La Iglesia verdadera

En el seminario del semestre de invierno del curso 1932/33 sobre antropología teológica, Bonhoeffer pronunció una frase que, según anota el transcriptor, causó honda impresión en los oyentes: "Esa Iglesia" [la de la predestinación, la justificación, la Cruz] "es para nosotros la Iglesia particular de la Antigua Prusia en cuanto que en ella se enseña rectamente" (V 351).

Apenas iniciada la división en el campo eclesial Bonhoeffer busca la "Iglesia visible", "la Iglesia concreta", "Iglesia empírica" (II 64, SC 153-211).

Algo más tarde, desde Londres, tras algunas vacilaciones sobre la reacción oportuna al conflicto eclesial decía Bonhoeffer a Henriod dentro de la perspectiva ecuménica:

"No se pretende ni siquiera se desea ser una Iglesia libre prescindiendo de la Iglesia del Reich, sino que se pretende ser la única Iglesia Evangélica de Alemania, legitimada teológica y legalmente" (I 201).

Un año después le dice a Hodgson en el mismo contexto:

"Nuestra ruptura con la Iglesia del Reich sería falsa e impía si nuestro fuerte convencimiento no fuera el mismo que el de Lutero: tenemos que luchar por la verdadera Iglesia de Cristo en contra de la falsa Iglesia del Anticristo" (I 232s).

En la segunda circular a los hermanos que no están ya en Finkenwalde advierte del peligro:

"No os dejéis seducir de ningún modo por el lenguaje de los que dicen que somos un movimiento pero no una Iglesia. Con ello se perdería todo lo dicho en Barmen y Dahlem y nosotros estaríamos en la línea del Movimiento de Fe de las Cristianos Alemanes. Pero nosotros no somos precisamente ningún movimiento, sino la Iglesia de Jesucristo" (II 460).

Después del Sínodo de Bad-Oeynhausen sale de Finkenwalde una protesta por los "graves errores difundidos en la Iglesia Confesante": Dentro mismo de la Iglesia Confesante en amplios sectores no se toma en serio o se rechaza la pretensión de ser la verdadera Iglesia de Cristo en Alemania" (II 467).

La claridad en esta convicción y las consecuencias que de ella se derivaban, llevó a Bonhoeffer a escribir el trabajo "La cuestión de la comunión eclesial" donde describe las condiciones de pertenencia eclesial, y por tanto, la definición de Iglesia verdadera:

"Desde entonces" [Barmen y Dahlem] "la Iglesia Confesante asume la responsabilidad y la misión de ser la única y verdadera Iglesia de Jesucristo en Alemania. Es un hecho histórico eclesial" ..." El gobierno de la Iglesia del Reich se ha separado de la Iglesia

cristiana. La Iglesia Confesante es la verdadera Iglesia de Jesucristo en Alemania" (II 230s).

La correspondencia con H.Gollwitzer en la controversia refleja que el "punctum dolens" era la identificación de Iglesia Confesante con verdadera Iglesia (VI 403-414). Y Bonhoeffer trata de aclararlo con unas "sencillísimas preguntas" para las que pide respuesta clara y urgente: la Iglesia Confesante es realmente Iglesia y no es "una de esas organizaciones que dan lugar a la falta de verdad y a la falsificación del Evangelio" (II 261).

En el catecismo de confirmación escrito por entonces, propone Bonhoeffer este tema:

"¿Cuál es la auténtica Iglesia de Cristo a la que perteneces? Es la Iglesia Confesante en Alemania.

"¿Qué antigüedad tiene? Es tan antigua como la misma Iglesia de Cristo, es la Iglesia que existió desde el principio y permanecerá hasta el fin" (III 359).

Los argumentos que Bonhoeffer emplea en la encendida arenga dirigida a los jóvenes hermanos de Pomerania ante las serias dificultades de 1938 son precisamente para que se afiancen en la convicción de que la Iglesia Confesante es la genuina Iglesia que desde su origen lleva la causa de Cristo, es perseguida y lucha denodadamente para que su Evangelio sea proclamado abiertamente (II 298s).

c. SEPARACION POR LA UNIDAD

27).1). La división

Si la guerra civil es una lucha hasta la eliminación de parte de un pueblo contra parte de sí mismo, la guerra eclesial es una lucha por la integridad de la Iglesia hasta la exclusión de una parte de sí misma.

En el estudio de Bonhoeffer sobre el juicio que Lutero tiene de su propia obra, escrito en 1925, lejos de sus posteriores preocupaciones ecuménicas y de la problemática de la lucha eclesial, destaca el horror que suponen las separaciones en la Iglesia en general, denuncia el egoísmo y sectarismo que entrañan, y finalmente reconoce lo necesario y beneficioso que son para la Iglesia tales separaciones (V 79).

En el estudio dogmático sobre la sociología de la Iglesia, de 1927, el apartado "Unidad de espíritu de la comunidad" es un marco donde de alguna manera queda encuadrado también el concepto de separación eclesial. Bonhoeffer define la unidad de la Iglesia como antiidealista: unidad real, no en la unidad de teología, juicio, rito, sino en la diversidad, incluso como expresa repetidamente, en la lucha. Unidad de la Iglesia fundada en la unidad del Espíritu, no humano, sino del Espíritu de Dios, fundada en un solo Señor, pues la unidad de la Iglesia es Cristo existente como comunidad y fundada en el sí que da la comunidad al reconocer y confesar su unidad de espíritu ante Dios. La Confesión de fe define la Iglesia de Confesión. Hay que luchar por la unidad si es que no se da, por encima de las más arduas oposiciones, únicamente con el arma del amor (SC 140-153). En este sentido la lucha de Bonhoeffer por separarse de la falsa Iglesia es la lucha por la unidad de la Iglesia.

Aunque, también en "SC", hace referencia a los deseos de Lutero de una Iglesia de Confesión con posibilidad de excomulgar, Bonhoeffer recalca la carencia de sentido de la excomunión en una Iglesia popular. Unicamente sería posible, según dice Pablo, como

sentencia de amor, "para que se salve", una separación temporal por un acto propio de rechazo (SC 196).

Bien pronto Bonhoeffer conciliador pero resolutivo, propone un concilio para que decida sobre la unidad o el cisma (II 55). Por esas fechas, julio de 1933, la oposición eclesial no estaba ya dispuesta a tolerar a los Cristianos Alemanes aunque fueran los que ganaran, pues estaba convencida de que iban contra la sustancia de la Iglesia[30]. La declaración del "status confessionis", de una Iglesia Confesante, suponía la guerra declarada (VI 273). La oposición anuncia la separación en nombre de la unidad. Una Iglesia cristiana no puede excluir de su comunión a un miembro al que se le ha concedido el bautismo. En consecuencia la Iglesia Confesante separa de la Iglesia a los Cristianos Alemanes que quieren separar de ella a los bautizados judíos. Se segrega a los segregadores. Quienes rompen la Iglesia son los Cristianos Alemanes al establecer una ley discriminatoria para los miembros de la comunidad en la que todos los integrantes son iguales. La separación decretada por los confesantes es para desenmascarar una unidad externa, que oculta la ruptura de la Confesión por parte de los Cristianos Alemanes y para posibilitar la unidad auténtica basada en la Gracia y la Escritura[31].

El camino hacia la "Iglesia libre" se ve necesario después de la elecciones eclesiales de julio de 1933. Dada la importancia del paso, el grupo de oposición establece los contactos y las consultas precisas. Primeramente a K.Barth (II 126) quien sólo admite la autoexclusión como "ultima ratio": "El cisma, de venir, que venga de la otra parte"..."Pero nosotros debemos ser de los últimos en abandonar el barco que se hunde si es que llegamos tan lejos como para considerarnos un barco que se hunde" (II 128). No es de extrañar que al recibir Barth la contestación desde las Islas Británicas pensara que Bonhoeffer, cual nuevo Jonás, había huido de su misión poniéndose pronto a salvo del hundimiento del Continente (II 130, II 135).

Lo que en realidad pretende Bonhoeffer, como dice con Hildebrandt (II 167), es llevar a efecto una separación formal de la Iglesia del Reich. Por eso lleva el problema al Ecumenismo: "separation at hand" dice en un telegrama a Henriod en Ginebra anunciándole más información en Sofía, donde efectivamente pide apoyo exterior para la "nueva Iglesia de Alemania" (II 71, II 73). Según avanza el conflicto la "Iglesia libre" se convierte cada vez más en el camino obligado, como confiesa Bonhoeffer a su hermana menor Susanne (VI 365).

Las iniciativas del invierno de 1933/34 revelan cómo Bonhoeffer confiaba aún en revocar la elección de Müller como obispo del Reich[32]. Eso pretende en principio con la separación de las comunidades alemanas en Inglaterra. La separación se hace, pero no llegó a tener el efecto que Bonhoeffer esperaba[33]. Personalmente le costó a Bonhoeffer perder un grandísimo amigo, H.Rössler, que no veía sino inconvenientes y peligros en la separación que propugnaba Bonhoeffer: no de Roma o de Ginebra, sino del gobierno eclesial de Berlín[34].

Los Sínodos confesantes de Barmen, Dahlem, Ausburgo y Bad-Oeynhausen van fraguando esta separación pero la política estatal, con la creación del ministerio de Kerrl y los "Comités de la Iglesia del Reich" en julio de 1935, provoca la división dentro de la misma Iglesia Confesante que ahora tiene que luchar para que la red tendida no se lleve a sus propios adictos. La Iglesia Confesante, así lo entiende Bonhoeffer, anatematiza con excluir de la comunión eclesial y consiguientemente de la salvación a quienes abandonen su seno y retornen a la Iglesia herética. De ahí el revuelo levantado por el escrito de

Bonhoeffer sobre la comunión eclesial en 1936[35]. El respaldo para esta posibilidad de excluir de la comunión eclesial lo da únicamente el ser Iglesia y no meramente movimiento, el estar convencido de que la Iglesia está asentada sobre la Palabra de Dios, que es la que en definitiva separa y crea comunidad o excluye[36]. A quien primeramente excluye es a los falsos maestros[37].

La cuestión de la cohesión interna dentro de la Iglesia Confesante se vuelve a agudizar en 1938 con el problema del juramento[38,] si bien la persecución estatal fue cada vez más intensa y declarada desde 1936 y no animaba precisamente a los jóvenes clérigos a formar parte de la Iglesia Confesante, sino a abandonarla.

La guerra, sobre todo por los alistamientos intencionados fue encargándose de disgregar muchos de los eclesiásticos estudiantes y comunidades de la Iglesia Confesante.

Para el "nuevo orden" después de la guerra Bonhoeffer proponía una Iglesia exclusivamente Iglesia Confesante, incompatible con elementos de la Iglesia del Reich (II 428).

28).2). El Ecumenismo y la lucha eclesial

Después de la primera batalla Bonhoeffer se marcha a Londres dando ocasión a pensar que abandona el compromiso en la Iglesia Alemana por una dedicación exclusiva al Ecumenismo, pero dentro del Ecumenismo luchará por la única verdadera Iglesia, la Iglesia Confesante en Alemania. La culminación de su actividad política conspiradora se llevó a efecto utilizando sus relaciones ecuménicas.

Sería difícil definir en consecuencia a Bonhoeffer como ecumenista puro. Pero prescindir de la clave del Ecumenismo hace imposible entender la lucha por la Iglesia, y todo el empeño de Bonhoeffer

Una predisposición para estos temas del Ecumenismo le había proporcionado a Bonhoeffer las estancias en Tubinga, Roma, Barcelona y América donde tuvo ocasión de entablar relación con personas y ambientes de distintas confesiones y organizaciones eclesiales, especialmente en América con el Federal Council of the Churches[39]. En "SC" de 1927 había ya una referencia a "lo mucho que se habla en este tiempo de la unificación de las iglesias" (SC 148). Por otra parte, al terminar el vicariato en Barcelona a principio de 1929 Klaus le ayuda a orientarse en las relaciones de las iglesias y la Sociedad de Naciones en Ginebra donde trabaja él mismo y le abre así a objetivos internacionales (VI 164).

El inicio real en las actividades ecuménicas por parte de Bonhoeffer fue la invitación hecha en mayo por el decano Diestel para que asistiera a la reunión del Consejo Mundial a primeros de septiembre de 1931 en Cambridge como prolongación al año de estudios y experiencia cursado en el Union Theological Seminary de Nueva York (VI 234).

Comenta Bonhoeffer, ya en Bonn, con Sutz, todavía en América, la "tontería" de Hirsch que (con Althaus) desacredita los encuentros ecuménicos (I 18).

De Cambridge-1931, en que fue nombrado secretario de jóvenes junto con Toureille y Craske, hasta Sigtuna-1942 en que por medio de Bell contacta con los aliados, hay un largo e intrincado camino por el que a veces es muy difícil distinguir, si es que se debe, la labor de Bonhoeffer en el Ecumenismo y su compromiso en la lucha por la Iglesia en Alemania.

Bonhoeffer participó sobre todo en las actividades ecuménicas del Consejo Mundial, de "Vida y Trabajo" y menos en "Fe y Orden" [40].

a). Escuchar

En un principio el Ecumenismo supuso para Bonhoeffer una expansión de la teología y de la vida de la Iglesia, una posibilidad de ampliar su experiencia contactando con personas de tan diversos países, confesiones y mentalidades en el ámbito del Cristianismo. Por eso constata a menudo en estos dos primeros años de actividad ecuménica lo beneficioso de escuchar y dialogar unidos en Cristo:

"El hermano encuentra al hermano con toda sinceridad y veracidad y necesidad, y a los demás les pide que le escuchen: es el único modo de que Cristo nos salga al encuentro en este reunión" (I 165).

"El Consejo Mundial es la comunión de los que quieren escuchar al Señor como comunidad que en el mundo, en la noche, grita angustiada a su Señor y como comunidad que sin huir del mundo, sino en él, quiere percibir la llamada de Cristo en la fe y la obediencia y a través de esta llamada, se sabe responsable del mundo" (I 166).

Después de afirmar que las iglesias cristianas eran el único sitio donde se podría hablar de modo real y neutral de temas internacionales como el de la paz y la guerra, Bonhoeffer extrae como conclusión de la labor ecuménica:

"El convencimiento de la tremenda dificultad y complicación que supone un intento de este tipo en las iglesias cristianas, tomar en serio cada vez más decididamente el punto de vista ajeno y precisar más el propio junto con una visión algo más clara, serena y menos ilusoria de la real situación internacional del presente" (I 177).

Antes que los beneficios había expresado Bonhoeffer de modo bien claro los peligros correspondientes:

"No debemos acostumbrarnos a perder el tiempo para el trabajo serio con el bello sentimiento de la amistad internacional" (I 120).

b). Temas del Ecumenismo

El Ecumenismo es la plataforma de lanzamiento de Bonhoeffer a los problemas de alcance internacional pues en esas reuniones además de las relaciones de las diversas iglesias entre sí y la situación de la Iglesia, del Cristianismo y de lo religioso respecto al mundo actual, se discute sobre las relaciones de las naciones entre, sobre la coyuntura política internacional, los peligros de la guerra, sobre el pacifismo, la objeción de conciencia, los aspectos económicos y sociales, todo ello en el marco de la comprensión cristiana del momento y las posibilidades de intervención. En el análisis de la situación social y política alemana Bonhoeffer era impelido a seguir los avatares de los nuevos movimientos y a dar cuenta en el plano ecuménico.

El nacionalsocialismo alemán es tratado expresamente en tres conferencias de 1932: Londres, Westerburg y Ciernohorské. El verano de 1933, tras la victoria de los Cristianos Alemanes en las elecciones eclesiales Bonhoeffer deja la refriega interna y se predispone para otra lucha desde el exterior. Hay quien creyó que abandonaba la lucha eclesial por la actividad ecuménica. El mismo había expresado la incompatibilidad de sus relaciones y actividades ecuménicas con las de la Iglesia Alemana o los Cristianos Alemanes (II 133).

El Ecumenismo había llevado a Bonhoeffer a la lucha por la Iglesia en Alemania y ahora quiere él emplear decididamente al Ecumenismo y sus posibilidades en esta lucha. La

culminación de sus gestiones fueron los preparativos para Fanö en Agosto de 1934: todos los representantes alemanes jóvenes fueron elegidos por Bonhoeffer descartando cualquier simpatizante de la Iglesia del Reich (VI 352). Pero más no le dejaron, pues la Iglesia del Reich se aprestó a copar esta influencia, y Bonhoeffer desesperadamente clama para que la incompatibilidad de la Iglesia Confesante con la Iglesia del Reich en el Ecumenismo se decida en beneficio de la Iglesia Confesante. Por esto renuncia a reuniones en Hindsgavl y Lausana e interrumpe en 1935 las relaciones que mantenía con Hodgson y Koch, de "Vida y trabajo" (I 230-234), y después de 1937, con el Consejo Mundial una vez que la comisión ecuménica creada en la Iglesia Confesante instara antes y después de Oxford-1935 al reconocimiento exclusivo frente a la delegación del Ministerio Eclesiástico de Exteriores, Heckel[41].

A partir de 1935 Bonhoeffer había intentado estrechar las relaciones de la Iglesia Confesante con el Ecumenismo desde su propio seminario de Finkenwalde[42].

No fue sólo porque arreciara la persecución política contra la Iglesia Confesante en Alemania por lo que se cortó la relación con el Ecumenismo. De los problemas surgidos sobre las delegaciones nos da idea el epistolario de Bonhoeffer con H.L.Henriod respecto a la reunión de Oxford-1937[43]. Bonhoeffer pide el 19 de septiembre de 1936 la dimisión como secretario de juventud (VI 427) y Henriod acosado desde hacía tres años por el impaciente celo de Bonhoeffer (VI 350) propone la retirada de Bonhoeffer en la reunión de Dahlem (VI 431).

Así fue cómo Bonhoeffer, que había entrado en la lucha por la Iglesia empujado por su actividad ecuménica, abandona el Ecumenismo y el Ecumenismo abandona a Bonhoeffer, por su compromiso en la lucha por la Iglesia.

En la difícil coyuntura de 1939 Bonhoeffer cree ver su salvación en el Ecumenismo, e intenta restablecer los contactos formales con Bell, Hodgson, "Fe y Orden", Visser't Hooft y R.Niebuhr en América (I 279-290).

A partir de 1939 su pasada actividad en el Ecumenismo cubre legalmente las actividades al servicio del Contraespionaje cuando en verdad sirve para un aspecto de la trama conspiradora: "utilizar" las relaciones internacionales-ecuménicas de Bonhoeffer en la comunicación del grupo con el exterior.

En la otra vertiente de la actividad ecuménica de Bonhoeffer, la teológica, destaca especialmente la preocupación por la universalidad y la unidad.

Nada más volver de América en el verano de 1931 Bonhoeffer se apresta con Hildebrandt a confeccionar un catecismo en el que está presente una visión ecuménica. Así se pregunta: "¿Está Dios sólo en la Iglesia cristiana?" y "¿Entonces porqué hay tantas iglesias?" A la primera se responde diciendo que el espíritu de la esperanza habla en todos los pueblos en todos los tiempos mientras que el Espíritu Santo es el Espíritu de plenitud y juzga todo otro espíritu. A la segunda:

"Tendríamos que ser una Iglesia. Nosotros instamos desde nuestra división a una nueva comunión de todos los cristianos. Los hombres sólo podemos tenerla en la esperanza y en la fe fiel a su Iglesia" [44].

La siguiente pregunta se refiere a las características de la verdadera Iglesia: Evangelio de la gracia, sacramentos y servicio.

La arrebatadora intervención en Ciernohorské revela cómo entendía Bonhoeffer la universalidad de la Iglesia:

"El ámbito de la Iglesia de Cristo es todo el mundo. A cada Iglesia particular se le han puesto límites locales de su predicación; a la Iglesia una no se le ha puesto ningún límite. Y para dar expresión a esta pretensión suya sobre todo el mundo, mejor dicho, a esta pretensión de su Señor sobre todo el mundo, se han unido las iglesias del Consejo Mundial. Ellas entienden como misión de la Iglesia hacer inteligible la pretensión de Jesucristo sobre todo el mundo" (I 143).

En el curso sobre la esencia de la Iglesia también de 1932 queda expresada la premisa de la unidad y la universalidad de la configuración auténtica de la Iglesia fundamentada en la unidad y la universalidad desde Dios (V 240), que es experimentable donde Cristo une (V 255), y que por eso mismo obliga a reconocer la ruptura de la Iglesia una y católica como Cruz y no como verdad dada (V 272).

Para Bonhoeffer así como la verdad de la Iglesia es la unidad y no la división, del mismo modo la unidad se basa en la verdad y no en la táctica (I 246), en la verdad íntegra del Evangelio de Cristo[45,] y por ello necesariamente también en la división, separación, cisma, declaración del error, pues la aspiración al bien común de la unidad no debe de impedir reconocer la división (II 228s).

A esa Iglesia una, universal y verdadera es adonde quiere Bonhoeffer referir la Iglesia Confesante. La lucha por la Iglesia en Alemania, que lleva la oposición, no es una lucha restringida a un grupo, sino que es la lucha de la Iglesia total.

Ese fue el sentido que le aportó a Bonhoeffer su actividad en el Ecumenismo y esa fue la lucha que Bonhoeffer quiso aportar al Ecumenismo (II 176).

B. POLITICA

Hay testimonios de que ya en la adolescencia Bonhoeffer sigue a su manera los acontecimientos políticos.

A los trece años escribe a su abuela Julie en Tubinga sobre los cambios de gobierno[46] y a los padres les muestra sus inquietudes ante las diversas propuestas internacionales de paz[47]. Pronto toma postura contra la derecha radical: descalifica a un portador de cruz gamada y se enfurece por el asesinato de Rathenau: "el mejor Führer" de Alemania (EB 57). De los dieciocho a los veintiún años Bonhoeffer no se afilia a ningún movimiento político, y según dice Bethge (EB 57), se aproxima a las ideas de Fr.Naumann y Max Weber. Una compañera le proporciona por este tiempo un estudio del movimiento proletario desde el Manifiesto Comunista hasta Lenín[48].

Entre las asignaturas del primer semestre del curso 1923/24 tiene "Sociopolítica" con el Prof.Dr. Wilbrandt (VI 23). Durante sus estudios sigue los avatares políticos y económicos por la prensa y las conversaciones (VI 33). En su corto viaje a Italia hace observaciones sobre la situación política: "Por todas partes coches con fascistas echando octavillas por las calles" (VI 61). Le llama la atención el 24 de mayo de 1924 el cortejo real hacia el parlamento en Roma "con Mussolini entre los ministros" (VI 83). Cinco días después, en su diario de viaje hace toda un propuesta de cambio en las relaciones Iglesia Estado: "la separación del Estado cuanto antes" (VI 88). El motivo de la reflexión fue un bautismo en una secta. Bonhoeffer achaca la pérdida de vigor de la Iglesia al haberse constituido en Iglesia nacional con el consiguiente perjuicio en los cambios políticos. En un principio, dice Bonhoeffer justificándose y justificando a Lutero, lo exigió el devenir

político, pero lo que hoy causa rechazo "no es tanto el contenido cuanto la forma en que constantemente se intenta estatalizar el Evangelio de la Reforma" (VI 88).

1. FRENTE A LA MALDAD DEL ESTADO

a. UN ESTADO INJUSTO

En el análisis de la situación religiosa en 1928 Bonhoeffer resalta la actitud "profética" ante la maldad del pueblo y de las autoridades: (los profetas) "odiaban a su pueblo porque lo amaban" (V 122).

El catecismo de 1931 advierte de la posibilidad de que "el Estado vaya contra la conciencia" (del cristiano) (III 253). En la conferencia de Berlín (Mittelstelle, 1932) Bonhoeffer defiende acaloradamente que la decisión de quebrantar un orden que no está abierto a la Revelación de Cristo es todo menos debilidad (I 131). Bonhoeffer critica la absolutización del Estado en la teología contemporánea, 1932, y señala en el comentario a la ética política de Gogarten que "El Estado también puede tomar la forma del mal, puede convertirse en el máximo mal y hacerlo" (V 328). De ahí la reticencia a fundamentar una doctrina de Estado sobre el Sermón de la montaña: "Es ignorar el poder del mal" (V 327).

En un momento crítico oportuno, marzo de 1933, Bonhoeffer declara la condición inexcusable en la relación entre el Führer y el individuo: "Sólo el Führer que se mantiene como servidor de la penúltima y última autoridad puede encontrar fidelidad". Es la frase final que ya no llegó a emitirse por radio (II 37).

Al poco, ante "la cuestión judía", después de indicar todas las cautelas: la Iglesia no debe ni alabar ni recriminar directamente las leyes del Estado, aunque tampoco debe permitir que el Estado dicte su conducta y menos que la haga su instrumento, Bonhoeffer presenta las tres opciones ante un Estado que "ponga en peligro la predicación cristiana": encausar la legitimidad del Estado, solidarizarse con las víctimas, echarse a los radios para detener la rueda. Para la tercera opción Bonhoeffer requiere la decisión "conciliar" (II 44-50).

En la Confesión de Bethel, agosto de 1933, se recoge la doctrina de Hechos/Lutero: sumisión a las autoridades aún paganas si no hay pecado, y "si no se puede hacer sin pecar, hay que obedecer a Dios antes que a los hombres" (II 102). Esta cita es recogida en el manifiesto contra el Sínodo de Wittenberg en septiembre (II 75) y luego en el borrador para el catecismo de 1936 como respuesta a "¿Cómo se comporta la comunidad frente a la autoridad injusta?" (III 363) Pero no se cita en "N", publicado en 1937 (Cf. N 238).

En 1934 Bonhoeffer ya había decidido "teóricamente" como muestra la resolución unánime de Fanö sobre la objeción de conciencia: "Reconocen que las exigencias de la conciencia sujeta a la Palabra de Dios precede a las del Estado sea éste como sea" (I 209). Y entonces creyó Bonhoeffer que con él iban a decidir "prácticamente" otros muchos en la lucha por la Iglesia, tal como confía a Bell tras el decreto de Frick que prohibía todo debate público: "Espero que esta vez los pastores se atrevan a rebelarse contra el Estado" (II 177).

Estos testimonios expresos dan idea de que a Bonhoeffer no le faltaban resortes teóricos ni motivaciones prácticas sobre la posibilidad o necesidad de una efectiva oposición al Estado, aunque no estuvieran claras las formas de lucha.

En los papeles de la "E" no publicada hasta 1949, se contempla la posibilidad de rehusar la obligación de obedecer en el caso de que la autoridad se oponga directamente al mandato divino (E 364) o se extralimite en su función (E 367).

Para reconducir el proceso histórico Bonhoeffer rechaza tanto la revolución (lleva a la disolución, al nihilismo) como el maquiavelismo y no sólo el maquiavelismo de Estado: establecer la "ultima ratio" como norma, la excepción (violencia) como ley, sino también el maquiavelismo de oposición a la ley: ni Gladstone que propone atenerse exclusivamente a la ley eterna, ni Bismarck que propone atenerse a la libre responsabilidad frente a toda ley ante Dios[49].

Así es como Bonhoeffer llega a comprometerse totalmente en la abolición de todo el régimen nazi para restaurar el orden cívico. Sin desentenderse de su responsabilidad como miembro de la Iglesia, y sin ampararse en ella, participa en una oposición organizada (conspiración, complot, golpe de Estado) desde el principio de la guerra y que cristaliza en misiones específicas a partir del otoño de 1941, con acciones concretas y personajes concretos hasta el 20 de julio de 1944[50].

b. "HE AMADO A ESTE PUEBLO" (IV 620).

1). En medio de todos los pueblos

Los compromisos que fue adquiriendo Bonhoeffer en el Ecumenismo le centran y le confirman en la versión pacifista y universalista del "Dios de los

pueblos". En la conferencia Mittelstelle en Berlín sobre el tema "La unidad de los pueblos" Bonhoeffer, enfrentado a D.W.Stählin, propone la sustitución de "orden de la creación" por "orden de la redención" para referirse al concepto pueblo-pueblos[51]. En la conferencia ecuménica del mismo año 1932 en Westerburg sobre "Nacionalismo alemán", "¿Occidente cristiano o Bolchevismo?" y sobre todo en el saludo que hace Bonhoeffer como relator alemán en la conferencia de Ciernohorské Kúpele, hace un rotundo alegato contra la injusticia internacional infligida a su patria y critica con radicalismo clarividente y profético el sesgo que tomaba el nacionalsocialismo del partido de Hitler[52].

El camino de Bonhoeffer en 1932 diverge totalmente del rumbo nacionalista de la opción alemana. Bonhoeffer entra de lleno en el internacionalismo, en el universalismo de la corriente ecuménica que proclama: "La Iglesia es la presencia de Cristo en toda la tierra" ... "El ámbito de la Iglesia una de Cristo es todo el mundo" (I 143s). Con total sinceridad y con "descarnada franqueza" (I 159), y prestando mucha atención tanto a la teología como al desarrollo político internacional[53] se entrega Bonhoeffer a la "lucha por la verdad" (I 160).

Claro que es desde la teología desde donde Bonhoeffer orienta sus posturas, también políticas. Contra W.Stapel: "El nomos del amor critica todos los nomos biológicos"... "también la idea alemana del Reino"... "fuera de eso la idea del Reino de los alemanes en la teología no tiene nada que hacer" (V 334). Contra Fr.Peter: "La predicación en cuanto anuncia la justificación y salvación futura no está ligada al patriotismo sino a la Sagrada Escritura" (VI 265). Contra toda la teología "patriótica" de los Cristianos Alemanes en la Confesión de Bethel: "Los órdenes de Dios en el nomos de los pueblos no coinciden con la ley de Dios" (II 103). Ya en Londres Bonhoeffer informa sobre la doctrina trinitaria de los Cristianos Alemanes:

"Espíritu: se trata del espíritu del nacionalsocialismo que renovará la Iglesia. Espíritu es aquí siempre "ethos". Stapel tiene la idea del nomos patrio. Debajo la cripta, encima la catedral. Debajo el nomos patrio, luego el nomos cristiano y el altar. Primero la gracia-naturaleza y luego la gracia-Cristo. Primero la creación, luego la redención. Es retornar a la teología liberal. Lo decisivo es la falta del filioque. El filioque significa que el Espíritu procede del Padre y del Hijo. Los Cristianos alemanes quieren introducir en la Iglesia un espíritu natural, un espíritu patrio que no esté bajo el juicio de Cristo sino que se justifique a sí mismo. Carlomagno trajo el filioque a Alemania luchando contra el paganismo. Ahora parece como si el paganismo germánico se rebelara. Se trata de la lucha entre la Iglesia y la religiosidad patria germánica" (VI 306).

Bonhoeffer también estaba de acuerdo en "llevar el Evangelio al pueblo" (II 54), pero el Evangelio de Jesucristo, no el de la nación alemana, o el de Adolfo Hitler (II 174s).

2). Patriotismo verdadero

El patriotismo de Bonhoeffer es un dato que da intensidad a la decisión "honesta" de buscar el bien de su pueblo colaborando en una operación que tanto fuera (aliados), como dentro (nazis) se entendía como una operación suicida.

En su juventud Bonhoeffer hace alarde de un patriotismo digamos que natural, congénito, expresado en su satisfacción de ser alemán, proclamado sin pudor en las comparaciones que establece en sus viajes de joven a Italia, España, América según reflejan sus diarios.

Este patriotismo natural se aviva y se universaliza con su misión eclesiástica en el extranjero, aunque Bonhoeffer nunca se cierre en el círculo de compatriotas, sino más bien todo lo contrario. En el día de luto nacional de 1928, predicando en Barcelona, Bonhoeffer pide "por nuestra patria y todos sus dirigentes" pero también por las otras patrias[54].

Cuando hace la indicación al final de la conferencia de Barcelona sobre Jesucristo y la esencia del Cristianismo": "Pueblo alemán, ese es tu Dios", refiriéndose a la Cruz como signo de victoria, la preocupación de Bonhoeffer no es sólo Alemania, sino Europa, el mundo cristiano (V 156).

Bonhoeffer por su formación teológica y por su experiencia apenas iniciada, siente en el extranjero la universalidad de la Iglesia:

"El pueblo de Dios, la Iglesia de Cristo no es ni Alemania, ni Francia, ni América, sino un pueblo que abarca todo el mundo" (V 442).

Confirma esta preocupación de universalismo la conferencia sobre "la situación religiosa presente": Dios está por encima de todos los pueblos, dirige su gracia a quien quiere. La religión no está sometida a los límites nacionales, la idea de Dios se ha despojado para siempre del ropaje nacional. Afirmaciones basadas en la actitud de los profetas que demuestran el amor a su pueblo, predicando la Palabra de Dios con el riesgo de ser perseguidos por antipatriotas[55].

Bonhoeffer santifica en los escritos primerizos, pero no más adelante, un cierto sentido depredador del progreso histórico (Cf. SC 78), y avala la decisión ineludible ("aún con dolor"): "el amor a mi pueblo santificará la guerra, el matar" [56]. En el esquema de catecismo de 1931 dice ya explícitamente lo contrario: la Iglesia desconoce una santificación de la guerra. Y a la pregunta "¿No es apátrida?" se responde con el discurso de Pablo en el Areópago: "Dios ha hecho de una sangre viva todo el género humano por toda la tierra (Hech 17, 26)" (III 252s). Y al año, en la Escuela Técnica Superior de Berlín al tratar el

"Derecho de autoafirmación", la lucha por el derecho a existir sea el individuo, la burguesía, el proletariado, el matrimonio, la familia, la universidad, la Iglesia, la nación-pueblo, Bonhoeffer presenta las dos propuestas: la resistencia pasiva de la India (Gandhi) y la guerra (Europa y América) (III 258-263).

Esta actitud teológica con tanta implicación política, defendida por Bonhoeffer pública y activamente dio pie a que le consideraran enemigo de la patria, a partir de las iniciativas de 1934 en Londres. Así, mientras unos profesaban "fidelidad incondicional al Tercer Reich y a su Führer", Bonhoeffer era considerado en "lucha contra el Estado" (VI 309). Según información de Heckel, quien advierte que hablar de "dictadura de la Iglesia" o contra el párrafo ario era actitud de traición a la patria, la amenaza de difamación política acosa a Bonhoeffer. El mismo amigo de Bonhoeffer, H.Rössler, no descarta la posibilidad de acusación por "traición a la patria" (VI 333), a la que Bonhoeffer no teme, según dice: "no soy nacionalsocialista pero estoy convencido que en esto Heckel anda descarriado" (VI 336), pero que le preocupa, como confiesa a Bell para que salga como valedor y declare que "toda discusión e información sobre asuntos eclesiales está en el campo del diálogo religioso únicamente y no tiene nada en absoluto que ver con política estatal" (I 197). Y además Bonhoeffer está convencido de su inocencia, como dice también a Bell: "El movimiento de oposición no ha incitado a la prensa extranjera a inmiscuirse en cuestiones políticas" (II 176).

Quizá se refería Bonhoeffer a algo de esto cuando ya en Alemania, hablando de que Jesús libera a la comunidad de sus discípulos de una concepción política nacionalista advierte de los ataques por parte de los representantes de "la piedad patria" contra "los que siguen el camino de la mayoría: la calumnia, la injuria, la opresión diarias" (N 121s). En contra de la mayoría protestó Bonhoeffer contra el patriotismo sacralizado (II 456), y en contra de la mayoría quiso con sus seminaristas superar las fronteras de las naciones.

Así lo muestra la provocadora excursión ecuménica a Suecia en 1936. Las autoridades veían de otro modo el "patriotismo" de Bonhoeffer. Después de la preceptiva notificación enviada al Ministerio de Exteriores con la rúbrica "Heil Hitler! Bonhoeffer", se previene a la Embajada Alemana en Estocolmo "respecto al pastor Bonhoeffer, cuya actividad no sirve a los intereses alemanes" [57]. La información provenía de Heckel quien es más explícito ante el Comité Eclesiástico Regional donde acusa a Bonhoeffer de "pacifista y enemigo del Estado" [58].

El patriotismo de Bonhoeffer queda probado en una ocasión verdaderamente histórica: la invasión de Polonia, decidida cuando Bonhoeffer está en Nueva York, suponía la guerra. Bonhoeffer escribe a R.Niebuhr:

"Este difícil período de nuestra historia nacional tengo que vivirlo con el pueblo cristiano de Alemania. No tendría derecho a participar en la reconstrucción de la vida en Alemania después de la guerra si no comparto con mi pueblo la prueba actual" ..." Los cristianos en Alemania encaran la terrible alternativa de preferir la derrota de su nación para que sobreviva la civilización cristiana o preferir la victoria de su nación y con ello la destrucción de nuestra civilización. Sé qué alternativa elegir, pero esta opción no puedo hacerla con seguridad" (I 320).

Por este patriotismo antipatriótico optó Bonhoeffer, en su patria, hasta el final de su vida. Casi con las mismas palabras anteriormente transcritas, citadas por R.Niebuhr, Visser't Hooft dos años después con datos de Bonhoeffer, informa sobre algunos creyentes alema-

nes que respecto a la guerra temen tanto la victoria como la derrota de Alemania (VI 533), y más concretamente sobre el grupo de conjurados cuya acción depende de "una paz más o menos tolerable": En este país [Alemania] la actitud de grupos considerables que están contra el régimen pero que son al mismo tiempo buenos patriotas depende de la respuesta a la pregunta: ¿Cómo será tratada Alemania si pierde la guerra?" (I 364).

Sobre la base doctrinal del "corpus christianum" que se enuncia: "Cristo reina en la Iglesia por su Palabra y en el régimen del mundo por la espada", Bonhoeffer comprobó que en concreto la Palabra no posibilitaba el reino de Cristo en la Iglesia ni la espada posibilitaba el reino de Cristo en el mundo. El empeño de Bonhoeffer estuvo en luchar porque cada miembro realizara su propia función, y así se recompusiera la unidad (E 94-100).

Cristo fue para Bonhoeffer la seña de identidad vital a la que se mantuvo fiel en todo el conflicto eclesial y político, también en el tema del patriotismo. Sobre este convencimiento puede decir que "Jesucristo ha hecho la historia" y que no hay más herencia en sentido auténtico que la herencia cristiana. El pasado patrio precristiano para el cristiano alemán Dietrich Bonhoeffer no es herencia histórica sino "un nexo de crecimiento natural" (E 97).

3). Conductor seductor (II 35)

"Todo pueblo se equivoca" (V 134). Dicho en 1928.

a). "Un Señor, un Altar, un Púlpito.

El primer sermón de Bonhoeffer tras la subida al poder de Hitler, sin referencias explícitas, es un contra eslogan del nazismo: "Un Señor. Un altar. Un púlpito" (IV 110s). Muchos rasgos de Gedeón, que espera vencer con la acumulación de poder, definen la pretensión del Führer y la tentación de la Iglesia, dice Bonhoeffer, pero ni el Führer, ni el pueblo, ni la Iglesia confiaron como Gedeón "sólo en la fuerza de Dios" (IV 115).

Analiza Bonhoeffer al mes siguiente en la Escuela Superior Alemana de Política las peligrosas derivaciones del sentido actual de Führer. Sobre todo, el que por haber asumido en su persona toda la autoridad, llegue a desentenderse de su responsabilidad para con los individuos y para con el origen de toda autoridad, de modo que el que se presenta y es buscado como el leader, mesías, conductor, se convierta en seductor e ídolo: "actúa criminalmente contra el conducido y contra sí mismo" [59].

En el estudio bíblico para los vicarios de Pomerania en octubre de 1935, "Rey David" (IV 294-320), que la prensa nacionalsocialista llamó con irritación "El elogio de Judá [Judas] en el III Reich", junto al tema central, que es la continuidad e identidad del pueblo de Israel con el Pueblo de Dios y la Iglesia, Bonhoeffer destaca en el rey David, "rey mesiánico", características que no creemos que sean meras referencias indirectas al III Reich. No precisamente en la consideración de David como "tipo personal de Cristo", sino en la calificación de su falta: "su pecado es el pecado de los grandes, de los perdonados y agraciados por Dios, esto es, la falsa seguridad" ("securitas" en vez de "certitudo": IV 311), y quizá, aunque sólo sea como contraste con Hitler, resalta Bonhoeffer la actitud penitente de David. Pero ya antes Bonhoeffer, desconfiando de la conversión de Hitler, que otros no había descartado, había llamado a la propia conversión (I 43). Más claramente intencionada es la referencia a la atención del "piadoso pero impío deseo" del rey: edificar el templo de Dios.

"¿Qué es el templo? ¿Qué es la Iglesia? No una casa que pueda construir cualquier hombre, ni siquiera el rey sacerdote David, sino que es la casa propia de Dios (1 Cr 17, 14) y por tanto su propia obra edificada desde arriba" (IV 307).

El tema lo volvió a tratar Bonhoeffer en 1936 más explícitamente, basándose en el lugar bíblico de la "Reconstrucción de Jerusalén" en tiempos de Esdras y Nehemías. Los paralelismos personales son de arriesgada interpretación, pero desde luego coinciden con los del estudio anterior. Ciro es pagano pero ofrece relativa seguridad y protección al pueblo de Dios: "Dios despierta el espíritu de Ciro" (IV 322), Dios "se sirve de pensamientos paganos de quien detenta el poder político para hacer sitio a su Iglesia" (IV 323). Igual disponibilidad en Artajerjes (IV 324). No es el rey quien pondrá trabas a la reconstrucción sino "los enemigos" que primero ofrecen interesadamente colaboración política a los hombres de Iglesia y al no ser atendidos recurren a calumniarlos y denunciarlos por alta traición ante el rey persa.

"El rey, que es pagano, que no está enterado y está ocupado con otras muchas cuestiones políticas, que no puede tener juicio propio sobre esos temas, presta oídos a los denunciantes, prohíbe la construcción del templo" (IV 329).

En el relato bíblico presentado por Bonhoeffer los difamadores son desenmascarados y lo que consiguen es que el rey tome bajo su protección la construcción del templo. Bonhoeffer veía calcada y actualizada la historia: "Todo esto se ha escrito para la Iglesia de Cristo como recuerdo y advertencia hasta el día de hoy" (IV 331).

b). El tirano despreciador de los hombres

Algunas otras citas de Bonhoeffer le van bien a Hitler pero no es fácil comprobar que Bonhoeffer tuviera a Hitler como objetivo o como punto de partida para esas reflexiones. Apuntamos como muy probable el desahogo de Bonhoeffer contra "el tirano despreciador de los hombres" (E 77) que se sirve de la falsedad, del cinismo y del endiosamiento de su persona. Bethge dice que es "un retrato de Hitler" [60]. En dos lugares de la "Homilética" cita Bonhoeffer al Führer pero de forma inofensiva: al hablar de la oración (IV 266) y de la conversión[61]. Pero la comparación de la "E" (póstuma) al hablar de la vida responsable es contundente. Que "el nacionalsocialista diga: 'mi conciencia es Adolf Hitler'"... es "el más vivo reflejo y la más viva contradicción de la verdad cristiana" (E 258s).

c). La obstinación de Hitler

Hay otras expresiones de las que algo se infiere acerca del concepto que Bonhoeffer tenía sobre Hitler como persona y como Führer. Aún contando con las obligadas lagunas, más en este punto, los testimonios muestran que para Bonhoeffer no es Hitler el causante de todo el mal, por lo menos de todo el mal en el proceso de la lucha eclesial. Informando sobre las elecciones de julio de 1933 dice Bonhoeffer en Bradford:

"A las once y media de la noche Hitler tomó claramente postura a favor de los Cristianos Alemanes. Por primera vez vimos claro que también el gobierno político está detrás" (VI 304).

Más personalmente sobre Hitler escribe a su amigo E.Sutz:

"Hitler se ha mostrado ya muy claramente tal cual es y la Iglesia debe saber con quién se las tiene que ver" (I 42).

"El Movimiento de Oxford fue muy ingenuo intentando la conversión de Hitler. Es una ignorancia ridícula de lo que está pasando. 'Nosotros tenemos que convertirnos y no Hitler'" (I 42s).

Por eso se extrañaba Bonhoeffer de que alguien confiara en conseguir algo de una entrevista Hitler-Barth: "Hitler no ha de oír ni puede hacerlo, él está obstinado y como tal hará que seamos nosotros lo que le oigamos" (I 42). Igualmente se extrañaba Bonhoeffer de que hubiera alguien, Brandt, conocido de su amigo E.Sutz, que pudiera servir de médico al Führer "sin ser un Natán o cómplice del 30 de junio, del 23 de julio, de la mentira del 19 de agosto" [62]. Pero a su alrededor existe cierta expectativa confiada en 1934 en que sea Hitler el interesado en que termine la lucha eclesial, Bonhoeffer es más escéptico. Aunque no del todo. Así escribe a Bell:

"Me lo imagino" [a Hitler]" diciendo que no quiere interferir en la lucha eclesial, ni siquiera en caso de cisma. Sí, lo dejaría totalmente a la Iglesia y en efecto lo deja a grupos SA, etc. para que interfieran su propia iniciativa y así aterroricen la auténtica Iglesia Evangélica en Alemania. He pensado mucho sobre su pregunta sobre lo que haría Hitler en caso de que quisiera arreglar el conflicto" (II 177s, I 398).

Y en tal caso, que considera cada vez menos probable, Bonhoeffer cree, con la información que le pasa Hans von Dohnanyi del ministerio de justicia, que después de la dimisión necesaria de Jäger y Müller, Hitler podría nombrar a un jurista de la oposición que preparara un Sínodo Nacional legal para que éste elija a un nuevo obispo del Reich[63].

Tres años después todavía se confiaba en que Hitler podía mediar positivamente en la lucha eclesial (I 274). Decimos "se confiaba" incluyendo a Bonhoeffer aunque no tanto como para adherirse a los eclesiásticos que "como regalo de cumpleaños del Führer" le ofrecen juramento de fidelidad en 1938, cuando Bonhoeffer tenía demasiada información sobre los verdaderos propósitos del régimen[64].

De ahí que en plena guerra sus comentarios al libro de Paton sobre el nuevo orden, Bonhoeffer hablara de la dificultad para el pueblo alemán de descubrir la verdadera intención de Hitler:

"Había suficiente relativa justicia en algunas exigencias de Alemania para que Hitler se presentara a sí mismo como profeta que viene a restablecer la justicia. Esa es la causa principal de la confusión moral presente. Y no hay que olvidar que haciendo concesiones a Hitler que se negaron a sus predecesores, los gobernantes de las demás naciones se convirtieron en los colaboradores de Hitler contra los grupos de oposición en Alemania. Así se explica que cada vez fuera más difícil para la Nación Alemana comprender el verdadero carácter del régimen y que relativamente pocos permanecieran firmes en su convicción de que representaba a Satán disfrazado como un ángel de luz" (I 365, I 357s).

De ahí pretendía Bonhoeffer sacar razones para la causa de los grupos de oposición. Bonhoeffer se refiere a "Versalles", al "caos tras la guerra". Pero poco iba a asumir esas culpas pasadas quien se empeñaba en una "victory at all costs" que fue una "victory at holocaust". Por lo que preguntaba Bonhoeffer:

"¿No van a preferir esos grupos definitivamente antinazis incluso a Hitler antes que el colapso total de la integridad de Alemania?" (I 369, I 358).

Pues sin tener garantías de los aliados, y conscientes de precipitar el colapso de Alemania, el grupo de conspiradores entre los que se encontraba Bonhoeffer continuó en la decisión de eliminar a Hitler y a todo su sistema. La tragedia está en que ni se evitaron

los costos ni el holocausto. Ni convencieron a los aliados, ni eliminaron a Hitler y fueron víctimas de ambos[65].

2. DIALECTICA ESTADO E IGLESIA

a. "Dios actúa por la Iglesia y por el Estado" (V 274)

El Estado es querido por Dios y es consecuencia del pecado del hombre. La Iglesia es presencia de Dios en el mundo. Estas dos afirmaciones dobles de Bonhoeffer enmarcan el juego de la relación entre Estado e Iglesia, Iglesia y Estado.

El Estado es de Dios, y existe porque hay pecado (egoísmo, pasión que pone el hombre), para que ese pecado no se desboque. La espada es una función puesta por Dios. La actitud de los cristianos que experimentan la división irreconciliable ante la paz de Cristo y el odio del mundo, debe de ser la de servir al Estado y comprometerse y también la de precaverse de que el orden del Estado no le lleve contra su conciencia. Y es que el Estado, que es bueno y está para domar el mal, es él mismo pecador.

En estos conceptos se complementan el trabajo de Bonhoeffer para un catecismo en 1931 y la nota que luego no incluyó en "SC" sobre la teoría de la sociedad en la patrística y en Santo Tomás vista a través de E.Troeltsch y O.Schilling[66].

"La Iglesia no es Estado, el Estado no es Iglesia" (V 274). La Iglesia es definida por la doble referencia de ser de Cristo y ser del mundo, y por la doble limitación correspondiente: no se identifica con el Reino de Dios, que depende de la Gracia y Juicio divino, ni se identifica con el Estado, que ejerce por misión divina. El Estado detenta la espada y la Iglesia proclama la Palabra. La Iglesia limita al Estado y es limitada por él. El Estado limita a la Iglesia y es limitado por ella (III 282). Esta mutua limitación supone que el Estado no puede decir la Palabra y que la Iglesia no puede hacer el programa político, aunque en virtud de la misma Palabra la Iglesia no quede exenta de responsabilidad política concreta que pueda llevarla a la crítica y a la lucha y por eso, también a ser utilizada y a ser criticada.

La Iglesia, que reconoce el poder mundano del Estado cesa en su obediencia si ve amenazada la Palabra. Entonces se declara la guerra por los límites de Estado e Iglesia. En julio de 1932 era una suposición previsora inminente explícitamente enunciada por Bonhoeffer: "La decisión va a ser sumamente grave en nuestro futuro desarrollo de Estado" [67].

b. La comunidad que sufre y lucha

Bonhoeffer en 1932 cree poder salvar todavía la recíproca relación Estado e Iglesia proponiendo la invocación "¡Venga tu Reino!" como "la oración de la comunidad que sufre y lucha en el mundo", la petición del reino de la plenitud en la nueva tierra "donde ya no habrá Iglesia ni habrá Estado pues entregarán su cargo a quien se lo dio y El será el único Señor" (III 283). Requisito previo es que el pueblo de Dios, la Cristiandad, viva obediente entre ambos: "obediente a Dios en la Iglesia y en el Estado " (III 283), procurando evitar tanto el escapismo cobarde o el fanatismo religioso de cristianos débiles a costa de la tierra, de engañados y desengañados de la tierra, como evitar el secularismo utópico de los fuertes que para hacer valer el derecho de Dios en el mundo lo

echan de él por medio de una pretendida cristianización de la política y de una identificación del Reino con un "imperium" poderoso y visible.

"La bienaventuranza de Jesús se distingue perfectamente de su caricatura figurada por los programas político-sociales. También el Anticristo proclama bienaventurados a los pobres, pero no por amor a la Cruz, en la que toda pobreza es feliz, sino por la renuncia de la Cruz a través de una ideología político-social. Puede llamar cristiana a esta ideología, pero al hacerlo se convierte en enemigo de Cristo" (N 82).

Tanto en 1933 como en 1940 Bonhoeffer es reticente a un Estado cristiano, cualquiera que sea, y a la cristianización o eclesialización del orden mundano[68]. En las notas sobre el libro de Paton propone algo más: que el orden del mundo se mantenga bajo el Decálogo y esté abierto a Cristo. No es cristiano, pero es un recto orden terreno según la voluntad de Dios (VI 531-534).

Los principios están claros: Dios trae su Reino a la tierra confirmándola a través del Estado-orden y transformándola a través de la Iglesia-milagro. Iglesia y Estado se necesitan mutuamente, ninguno es para sí, ninguno puede dominar sobre el otro. Estado e Iglesia son la doble configuración del Reino de Dios para aniquilar la muerte, la soledad, la sed (III 270-285).

Los mismos conceptos y las mismas expresiones literales están en el curso sobre teología actual (V 300-340), que es de política actual. Bonhoeffer reprocha aquí a Gogarten el que no tenga en cuenta la ambigüedad del Estado: es el necesario y único poder que puede mitigar el poder del mal, "pero que también puede tomar la forma del mal, puede convertirse en el máximo mal y hacerlo" (V 328). Independientemente de que Dios "aproveche" este poder malo. Sin embargo alaba Bonhoeffer a Gogarten porque supera la oposición entre espíritu y naturaleza, primero cuando niega que todo poder proceda del pueblo (Constitución de Weimar), siendo así que la autoridad tiene su poder de Dios para retener al hombre y su maldad, y segundo, cuando declara la ignorancia del mal que supone pretender que el Sermón de la Montaña sea la base de una doctrina del Estado[69].

Igualmente reprocha Bonhoeffer en el mismo curso a W.Stapel por consagrar la realidad de pecado, pero alaba la recomendación de Knittermeyer sobre la postura media de la relación Iglesia y Estado en Alemania: "entre el este y el oeste", ni la separación occidental, ni la disolución-mezcla propugnada por la teología oriental (V 331).

c. El ámbito de la Iglesia es todo el mundo

Esta postura viene avalada por la experiencia ecuménica de Bonhoeffer, quizá la última de tono entusiasta y esperanzado, la reunión de Checoslovaquia, donde propone "El fundamento teológico de la Federación Mundial" en tres puntos. Primero, la Iglesia supera los límites del Estado: "la Iglesia es la presencia de Cristo en toda la tierra" ... "el ámbito de la Iglesia una de Cristo es todo el mundo" (I 144, I 143). Segundo, la Iglesia debe de intervenir con indicaciones políticas concretísimas como "no vayáis a esa guerra, no seáis hoy socialistas ..."la guerra actual, la próxima guerra, debe de ser proscrita por la Iglesia" (I 147, I 155). Y tercero: la Iglesia debe de tener una actitud crítica frente al Estado:

"La Iglesia que se reúne en la Federación Mundial habla a la Cristiandad para que escuche su Palabra como mandato de Dios procedente del perdón de los pecados, pero también habla al mundo para que cambie la situación. Puede que la verdadera voz de la

Iglesia no la escuche ni el mundo ni el Estado, para el que no puede ser autoridad, pero el Estado halla en la Iglesia un límite crítico a sus posibilidades y debe de atender a la Iglesia como crítica a su acción" (I 157).

Desgraciadamente para la Cristiandad, para el mundo y para los estados, la voz fue desoída, y la suposición resultó terriblemente confirmada. El propósito de "neutralidad kat'exojén", o sea, de objetividad y claridad, asignado a la Federación Mundial nacida "para juzgar claramente la situación política internacional" (Constanza/1914, Cambridge/1931, Gland/ 1932), al cabo de nueve años dejó inconmovibles en el vértice de la vorágine tan sólo a "un pequeño grupo" de cristianos de diferentes naciones[70].

El Ecumenismo aportó a Bonhoeffer una visión mundial, y también una visión mundana. El mundo, dice Bonhoeffer en Ciernohorské, es un mundo en pecado y por eso no puede pasar como querido por Dios todo lo que en el mundo hoy se da: "división de la humanidad en pueblos, lucha nacional, guerra, lucha de clases, explotación de los débiles por los fuertes, competitividad a vida o muerte" (I 149).

d. La Cruz en el centro

El último testimonio confiado de la síntesis entre Estado e Iglesia es el curso de primavera de 1933: Cristo es el centro de la historia y la Iglesia también es centro de esa historia que hace el Estado: "Cristo se nos muestra presente en la doble forma de Iglesia y de Estado" (III 198). Pero la Iglesia como Cristo es un centro oculto. No es Iglesia del Estado, aunque sea sentido y bendición del Estado. Y como es centro, también es límite, porque la Cruz es la ruptura de todo orden humano (III 197).

La opinión de Bonhoeffer sobre el tema Iglesia y Estado presenta una inflexión en el tema para una conferencia el 1 de abril de 1933 sobre los acontecimientos desencadenados por las actuaciones del Estado. En "La Iglesia ante la cuestión judía" (II 44-II 53) plantea Bonhoeffer la pregunta: ¿Cómo juzga la Iglesia el derecho especial del Estado para con los judíos por cuestión de raza? Después de citar el trato fraternal de Lutero con los judíos (II 44, II 49), Bonhoeffer expone tres afirmaciones con el fin de resaltar las tres correspondientes adversativas. La Iglesia no tiene que alabar ni que recriminar las leyes del Estado al que considera fundado en la voluntad de Dios, y a él le corresponde hacer la historia; pero sólo la Iglesia sabe lo que es la historia y el Estado. La Iglesia no puede "directamente" reprochar la acción política ni siquiera la cuestión judía; pero sí puede y tiene que preguntar al Estado con toda energía si obra derecho y orden o no. No es la Iglesia sino el Estado el que hace el derecho o lo cambia; pero a la falta de derecho del Estado (por asumirlo la Iglesia) se opone el exceso de atribución de derecho al Estado por privar de él a la Iglesia; con ello el Estado se niega a sí mismo pues niega el mensaje y la fe que le sustenta: "El Estado que pone en peligro la predicación cristiana se niega a sí mismo" (II 48).

Bonhoeffer propone seguidamente tres principios generales: la posibilidad de que personalidades individualmente puedan acusar al Estado; la instrumentalización que hace el Estado de la Iglesia si suscribe la tarea moral y pedagógica de aquél; el reconocimiento por la Iglesia de la violencia necesaria del Estado. Apunta Bonhoeffer además tres opciones concretas, de las que las dos primeras son aplicables ya a la cuestión judía. Primera: encausar la legitimidad de la acción del Estado. Segunda: servir a las víctimas de la acción del Estado aunque no sean cristianas. La tercera opción, que requeriría la decisión

de un concilio, es la posible y necesaria intervención política directa por parte de la Iglesia: "aferrarse a los radios" para detener el potro:

"Die dritte Möglichkeit besteht darin, nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen (II 48).

Las tres anti-tesis de los Jóvenes Reformadores estudiantes de la Universidad de Berlín contra Peter, revelan que la retirada de los decanos y la imposición de los comisarios estatales afectaba a algo esencial de la relación entre Iglesia y Estado: suponía la sumisión de la predicación de la Iglesia al Estado y no a la Palabra de Dios (II 264s).

e. La Iglesia enfrente del Estado

Dos citas de la doctrina luterana señalan los polos de esta relación propuesta en la Confesión de Bethel según la primera redacción en agosto de 1933 de Bonhoeffer, H.Sasse y G.Merz (II 113s): "la autoridad civil está ordenada por Dios y requiere la obediencia de todos" (A.C. XXIII, 55), "el único emperador, juez y protector de la Palabra es Dios mismo" (W.A. 17, 2, S.108). En consecuencia la Iglesia no puede incorporarse en el Estado sino que debe de estar "enfrente" con el contenido de su evangelización. La Iglesia ante el Estado reconoce que dice su palabra a los mismos hombres, reconoce la autoridad como orden de Dios y se reconoce súbdita en cuanto estructura visible, pero el servicio que la Iglesia tiene que prestar al Estado es señalarle sus límites, para que no se convierta en instrumento del demonio exigiendo autoridad ilimitada, adoración como Salvador. El conflicto entre Iglesia y Estado surge cuando la Iglesia se hace Estado dentro del Estado y deja de servir al Estado exclusivamente con la evangelización y Confesión según la Sagrada Escritura; cuando el Estado quiere a la Iglesia como su instrumento, no consiente el dominio único de Cristo y "no quiere oír que incluso su dignidad ha sido entregada a la muerte con el mundo del pecado" (II 114).

En el tema de la relación Iglesia y Estado se concentran los trabajos ecuménicos del verano de 1934[71]. En las resoluciones de Fanö, redactadas con Bonhoeffer, los participantes constatan el creciente "fortalecimiento de la soberanía estatal", proponen a la Iglesia "no entrar en la lucha política" pero colaborar en "la construcción de un Estado que permita una vida cristiana" y, finalmente, aunque era la primera resolución aprobada unánimemente: "reconocen que las exigencias de la conciencia sujeta a la Palabra de Dios preceden a las exigencias del Estado sea éste como sea" (I 209s).

Con ser mucho, se vio que no bastaba. Al año, comentando sobre el rey David, Bonhoeffer describe la situación:

"La lucha entre el poder que porta la espada y la Iglesia de Dios está declarada, y permanecerá por siempre" ... "la espada utilizada contra la casa de David devuelve a la Iglesia la vida y la promesa. El crucificado Cristo resucita, la Iglesia bajo la Cruz, bajo el castigo por la espada, recibe nueva vida" (IV 313).

Bonhoeffer ha invocado este pasaje del Nuevo Testamento para interpretar la relación Iglesia y Estado recurriendo, como se ve en la cita, a trasposiciones de planos: Antigua Testamento, Nuevo Testamento y situación contemporánea.

Igualmente hace con el pasaje de Esdras (IV 321-335). En ambos casos Bonhoeffer descarta el que el rey, aunque lo pretenda o se preste a ello, pueda construir o reconstruir el templo, que es de Dios (IV 306, IV 327s). Y no es sólo el Antiguo Testamento. Refiriéndose a la frase programática de Jesús sobre la relación con el poder político, "Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios", dice Bonhoeffer a Niemöller: "Ha-

brá que encontrar una explicación esencialmente distinta a la dada hasta ahora a Mt. 22, 21" (II 205). El "ahora", julio de 1935, queda descrito en la circular colectiva desde Berlín-Dahlem: "A la espera de un éxito definitivo de nuestra autoridad eclesial y del reconocimiento de la Iglesia Confesante por el Estado, hemos ido de decepción en decepción" (II 206). La respuesta forzada será el exilio interior:

"La comunidad en asuntos civiles es súbdita de la autoridad civil en nombre de Dios, como un extranjero en el país que le acoge. Pero la comunidad no conoce más que un Señor a quien obedece en todo y sobre todo, Jesucristo. Mt 22, 21; Col 1, 16" (III 362).

Tal es la propuesta del "Catecismo para confirmandos" de 1936 coincidente con el comentario a Esdras: "como extranjeros entre ateos", entre dominadores ateos" (IV 322). Este catecismo mantiene los elementos tradicionales evangélicos de la relación Iglesia y Estado: "la autoridad tiene que ser ese cargo de la espada al cual debemos obedecer y no oponernos" [72]. La Iglesia debe a la autoridad civil obediencia, ejemplaridad, oración y predicación de la verdad del Evangelio al pueblo. La Iglesia espera del Estado libertad, protección y obediencia al mandato de Dios. Pero el catecismo, a la suposición más que probable: "¿Cuál es la actitud de la comunidad ante la autoridad injusta?" responde con Pedro en Hech 5, 29, que la comunidad cumple sin miedo el cometido de su Señor y obedece "a Dios antes que a los hombres". Y completa con 1 P 2, 18: "Soporta dócilmente todos los castigos de sus perseguidores" (III 363).

f. El sitio de la Iglesia

No hay indicios de cambio de pensamiento. Tampoco en las consideraciones litúrgicas a los seminaristas a partir de 1936. En la gran plegaria eclesial, dice Bonhoeffer, se incluye la oración por la autoridad. No se ha de rezar ni a favor ni en contra de Hitler, sino dar gracias de que haya autoridad y de que sea autoridad según la voluntad de Dios, que el poder esté bajo la Palabra de Dios y no la obstaculice (IV 266). En esa plegaria se incluye la "oración por los enemigos". Estos son denunciados por Bonhoeffer en el comentario a Esdras: no son tanto los poderes paganos, pues Dios inspira a Ciro para que "dé un espacio a su Iglesia" (IV 323), cuanto los poderes políticos que pasan al ataque después de ser desenmascarada y rechazada su engañadora oferta: "hombres del poder político y hombres de Iglesia, ¡construyamos juntos!" (IV 328). No sólo propone Bonhoeffer rezar, sino además conforme al precepto del Sermón de la Montaña, perdonar al enemigo, incluidos opresores y difamadores. Con esta palabra de Jesús la comunidad queda desligada de lo político y nacionalista, dice Bonhoeffer[73].

En la introducción de "Iglesia visible en el Nuevo Testamento" se plantea la relación del espacio de la Iglesia:

"¿La mutua referencia entre Iglesia y Estado es de paralelismo (Roma), supremacía (Ginebra), mediación (Teología de Rothe), superioridad del Estado e inferioridad de la Iglesia (ortodoxia luterana del siglo XVIII)?" (III 326).

Nos quedamos sin saber la respuesta que ofrece en este trabajo Bonhoeffer porque falta el desarrollo del esquema anunciado: "IV. Delimitación del espacio de la Iglesia a) ante el espacio del Estado, b) ante las leges naturae, c) ante el espacio del Reino de Dios" [74].

Tres años antes Bonhoeffer se había pronunciado por una relación de paralelismo[75,] pero si tomamos "Seguimiento" como respuesta de entonces, empleando los términos suyos podríamos decir que la Iglesia no está "junto" al Estado, sino que porque está "por encima", deja al Estado "sobre", y ella permanece "bajo". La Iglesia está "por encima de"

porque "Cristo en la Cruz ha quitado el poder a todos los poderes del mundo"... "La autoridad es servidora de Dios" (N 237), porque "no hay autoridad sin Dios" (N 234), dicho esto a los cristianos para quienes sólo Dios es autoridad y también para las autoridades no como garantía, sino como exigencia de servir a Dios. Y como "Cristo vence sirviendo y los cristianos con El" (N 234), el cristiano sirve y deja que el mundo domine, pues todo lo espera de Cristo y nada espera del mundo: "Que el esclavo permanezca esclavo" ... "que cada cual se someta a las autoridades que tienen poder sobre él"... "No os hagáis esclavos de los hombres" ni rebelándoos contra las estructuras dadas ni sublimándolas religiosamente; ni sometiéndoos ni rebelándoos, sino permaneciendo "con Dios" (N 233). Los cristianos se escandalizan de las faltas e injusticias de la autoridad y lo que tienen que hacer los cristianos es hacer lo que tienen que hacer, que es hacer la voluntad de Dios y no preocuparse de lo que diga o haga la autoridad (N 235s). Todo dentro de la orientación general de "Seguimiento": el reino del cristiano es el Reino de Dios y no el reino de este mundo (N 238). "La comunidad es comunidad y el mundo, mundo" (N 254). El carácter "político" de la comunidad viene de ser "polis" fundada por Dios sobre el monte (Mt 5, 14), ciudad visible que se distingue del mundo, que proclama al mundo el mensaje de que toda la tierra es del Señor (N 254). No perduraría esta opción en Bonhoeffer.

g. Mandatos para el orden mundano

"Ethos personal y objetivo" propone sustituir la doctrina luterana de los tres estamentos (económico, político, eclesiástico) por la doctrina bíblica de los cuatro mandatos (matrimonio-familia, trabajo, autoridad, Iglesia)[76]. La Iglesia no dispone de dos tipos de mandamiento. Es el único mandamiento de Dios revelado en Cristo y que ella proclama a todo el mundo (E 313). Bajo ese único mandamiento divino quedan amparados los mandatos divinos, o sea, los ámbitos terrenos en los que se aplica el mandamiento divino. Son "mandatos divinos del orden mundano" y por tanto "sobre" ellos está el dominio de Cristo y "junto" a ellos está el mandato divino de la Iglesia cristiana (E 351).

El Estado es uno de los cuatro mandatos divinos que tienen su "forma originaria" en el mundo celestial: "Estado = polis-de-Dios" (E 351). También pone Bonhoeffer "autoridad = dominio eterno de Cristo". La Iglesia tiene una función globalizadora: la palabra de la Iglesia ha de poner los órdenes mundanos bajo el dominio de Cristo liberándolos de una ley extraña, disponiéndolos para un auténtico servicio mundano (E 351).

"Mientras que se han de distinguir fuertemente el estamento mundano y el eclesiástico, los cristianos son al mismo tiempo ciudadanos y los ciudadanos a su vez, crean o no, están bajo la exigencia de Jesucristo" (E 354).

Después de aclarar los conceptos referentes a la autoridad (Estado, polis, autoridad, Iglesia), presenta Bonhoeffer los intentos de fundamentarla en la naturaleza o en el pecado para resolver: "Luego el auténtico fundamento de la autoridad es el mismo Jesucristo" (E 358).

"Basándose en el derecho natural se justifica tanto el Estado de fuerza como el Estado de derecho, el Estado popular como el imperialismo, la democracia como la dictadura. Sólo obtenemos una base sólida por el fundamento bíblico de la autoridad en Jesucristo" (E 360).

Seguidamente presenta Bonhoeffer el carácter divino de la autoridad.

Primero en su ser. La autoridad está puesta por Dios. Quien ostenta autoridad es "liturgos" de Dios, servidor, representante (Rm 13, 4). El ser de la autoridad es independiente de sus realizaciones. "Aún donde la autoridad es culpable y reprobable éticamente, su poder es de Dios, se sostiene sólo en Jesucristo y se reconcilia con Dios por la Cruz de Cristo" (E 361).

Luego en su misión. "Su misión está en servir al dominio de Cristo en la tierra ejerciendo el poder mundano de la espada y el juicio" (E 362). Su ser está ligado a su misión. "Una defección total de su misión cuestionaría su ser" (E 361). La misión ineludible de la autoridad es servir a Cristo y eso, actúe como actúe, lo sepa o no, quiera o no quiera (E 363).

Y finalmente en su exigencia. "Fe, conciencia y vida corporal están vinculadas en la obediencia a la misión divina de la autoridad" (E 364). Pero el deber de la obediencia obliga sólo hasta que la autoridad lleva directamente contra el mandato divino.

"Si la autoridad se excede en sus atribuciones en cualquier punto, como p.e. si se constituye en señor sobre la fe de la comunidad, entonces en ese punto en conciencia se debe rehusar la obediencia" (E 364).

Se ha de asumir el "riesgo de la responsabilidad" (E 365). Aunque generalizaciones, porque pueden llevar a una demonización apocalíptica de la autoridad. "Incluso una autoridad anticristiana permanece en cierta forma siempre autoridad" (E 364).

"La autoridad tiene la misión divina de preservar para Cristo el mundo con los órdenes dados por Dios. Ella lleva la espada solamente para eso" (E 365).

Bonhoeffer cita aquí los órdenes del matrimonio, el trabajo, la patria (E 366s).

h. Un mismo Señor

Por último presenta Bonhoeffer la actitud de la Iglesia con la autoridad. Manteniendo la justicia externa la autoridad sirve a la Iglesia porque es como sirve a Cristo Señor de la Iglesia. No quiere decir que la Iglesia domine sobre la autoridad. "Autoridad e Iglesia sirven al mismo Señor" (E 368).

La autoridad exige a la Iglesia que los miembros cristianos le obedezcan, que estén ordenadamente y que no suplanten la función civil, y le da a la Iglesia el apoyo necesario dentro de la precisa independencia y neutralidad religiosas.

La Iglesia exige a la autoridad que sea auténtica autoridad (no hace falta que lleve una política cristiana y leyes cristianas), que proteja la evangelización, la ética, y evite las intromisiones y blasfemias y en el caso de que no lo haga, la Iglesia testimonia a su Señor con el martirio. Si las personas con autoridad son cristianas deben de saber que el anuncio cristiano no se hace por la espada, sino por la Palabra, y que nunca deben asumir funciones eclesiásticas, pues su función no es predicar o confesar a Cristo. La Iglesia da a la autoridad: llamar a los pecados por su nombre y predicar el señorío de Cristo. La actitud de la Biblia para con los órdenes mundanos se da como concreta instrucción a la comunidad (Rm 13. Flm.). Aunque también se da la predicación directa a las autoridades (a Félix, Festo, Agripa, Herodes) (E 339). El cristiano como individuo no tiene que responder de la acción de la autoridad pero por el amor es responsable de su oficio, de su ámbito de vida, y no tendrá derecho a la revolución según la Sagrada Escritura, pero tiene la responsabilidad de que se mantenga la integridad de su cargo y de su función en la polis.

En consecuencia, las relaciones entre la Iglesia y el Estado no permiten un arreglo de principio, pero la solución del problema no es ni la separación entre Iglesia y Estado ni una forma eclesiástico-estatal. Lo que sí está claro es que tienen un mismo Señor, un mismo ámbito y una misma misión (E 368-374).

La forma de Estado para la Iglesia es algo secundario. Ninguna es la mejor y ninguna asegura el recto ejercicio de su función. "Lo único que justifica una forma de Estado es su obediencia concreta a la misión divina" (E 374). Relativamente mejor será aquella autoridad que mejor revele su origen divino, que base su poder en la justicia, la familia, el trabajo, la predicación del Evangelio de Jesucristo. Lo mejor para la autoridad será lo mejor para la relación entre autoridad e Iglesia (E 375).

i. El orden auténtico del mundo

Este proyecto de relaciones Iglesia y Estado había sido precedido por los pensamientos dados a Visser't Hooft sobre el libro de W.Paton "La Iglesia y el orden nuevo". Para Bonhoeffer está claro que "las bases para un nuevo orden del mundo pueden buscarse en la voluntad de Dios revelada en Jesucristo" (I 358). Y sólo en ella, si bien no hace falta que sea de modo explícito orden cristiano. El orden estaba antes amenazado por la anarquía liberal y hoy lo está por un Estado-omnipotencia, y en breve lo estará por una economía-omnipotencia. Lo que se busca es "la restauración de un auténtico orden mundano bajo el mandamiento de Dios" (E 359). Por eso la garantía que ofrecen los conspiradores a los aliados de la guerra es un gobierno que "se sabe responsable de los mandamientos de Dios" (E 360). Lo que no les pareció suficientemente fiable.

En las consideraciones previas al comentario sobre el libro de Paton (I 362), se afirma que el Reino de Dios tiene su propia historia independiente de los acontecimientos políticos y que la Iglesia se rige por leyes diferentes de las que gobiernan la vida del mundo:

"Pero eso no significa que los cristianos del Continente sean indiferentes en el problema del orden tras la guerra. Algunos que consideraban antes que la Iglesia no tenía nada que hacer en tales problemas seculares han llegado a ver en estos últimos años que la Iglesia es realmente la sal de la tierra y que el abandono de los mandamientos de Dios significa la muerte de las naciones como la de los individuos.

Muy especialmente hay un reconocimiento de las implicaciones de la fe neotestamentaria: que Cristo es el rey a quien están sometidos todos los poderes" ... "Los mandamientos de Dios indican los límites que no deben ser transgredidos si Cristo es el Señor. Y la Iglesia está para advertir al mundo de esos límites" (E 363).

3. LAS DOS OPCIONES

a. INCORPORACION DE LA IGLESIA AL ESTADO

"Hoy más que nunca agradecemos la gracia de una Iglesia nacional, pero aún más mantenemos los ojos abiertos ante el peligro de que degenere por completo" (SC 273).

"Las comunidades tienen la impresión de que el Partido y la Gestapo"... aprovechan para destruir la Iglesia Evangélica" (II 428).

Quince años separan el presagio de su verificación (1927-1942).

29).1). Iglesia estatal o comunidad

a). Los términos del dilema

En realidad ya en 1924 Bonhoeffer expresa en su diario del viaje a Italia el temor ante una progresiva estatalización formal del Evangelio de la Reforma, y propone la separación del Estado (VI 88). Tres años después, en "SC" la propuesta toma forma en un apartado sobre la Iglesia nacional y la Iglesia voluntaria, aunque el párrafo no se imprime en la edición de la tesis en 1930. Dice en él que la Iglesia de carácter nacional, tiende al conservadurismo:

"El conservadurismo pone a la Iglesia en relación con los hechos sociológicos básicos del mundo, con la actual constitución y fundamenta el reconocimiento de la autoridad estatal, asegurado por principio con la idea del sacerdocio común" (SC 272; Cf. SC 203).

La Iglesia de libre voluntad, sin embargo, tiende al progresismo: "El progresismo nace también de una valoración cristiana de la historia" (SC 272). Por eso Bonhoeffer advierte: "Hoy está bien claro el gran peligro interno que corre una Iglesia que no se apreste a pasar constantemente de Iglesia nacional a ser comunidad de Confesión" (SC 273s). O sea, comunidad de libre voluntad, independiente de cualquier otro poder que no sea la Palabra (SC 203). Más explícitamente Bonhoeffer apunta "el momento en que la Iglesia deba de dejar de ser Iglesia nacional" (SC 274)... "hacerse independiente y realizar la separación del Estado" (SC 203). Escrito en 1927.

Basa Bonhoeffer esa postura en el análisis del proceso histórico de las relaciones entre Iglesia, Estado, y sociedad. El estudio de la patrística y Sto. Tomás siguiendo a Troeltsch y O.Schilling presenta la bondad del Estado querido naturalmente por Dios, aunque por haber inoculado el hombre el pecado, recibe como encomienda el castigo y la fuerza coercitiva (SC 243s). En el estudio sobre el final de siglo dice Bonhoeffer: "La Iglesia Evangélica pertenecía al Estado y a su sistema económico".... "A la Iglesia se le dio el papel de educar un pueblo cristiano al que se le presuponía la lealtad al Estado" (V 185). La religión es de esa forma garante del Estado y el ministerio es servidor del trono y del altar. Presenta Bonhoeffer los esfuerzos de los socialistas éticos, políticos y sociólogos por variar esa situación[77,] y así describe el proceso histórico:

"Una terquedad dogmática tradicional en el Protestantismo alemán vinculó la Iglesia al Estado. Lutero conocía el auténtico origen de la Iglesia y pudo por eso arriesgar la vinculación al Estado que no podía ser de carácter natural. El sistema de Lutero comenzó a quebrarse al poco de su muerte, y el fin se ha confirmado a principios del siglo XVIII. Está expedito el camino para una arquitectura del templo de la humanidad (Schleiermacher). En el mundo postcopernicano el individualismo ha vencido al Protestantismo de la Reforma" (V 185).

El individualismo trata de ser superado por nuevas formas de vinculación social (Cf. II 22-38). Y no siempre con sentido comunitario.

b). La explosión del conflicto

A raíz de las leyes estatales sobre la Iglesia Evangélica Alemana, de 1933, unos cristianos se identifican como "alemanes" y otros como "confesionales". Para unos Iglesia estatal: "la Iglesia no debe distanciarse del Estado"..."el Evangelio ha de ser llevado al pueblo" (II 54), y para otros una Iglesia libre, según dice Hildebrandt: "una Iglesia del Estado resultará una Iglesia sin Evangelio ni Confesión" (II 167s). Unos facilitan la entrega de la Iglesia al Estado y otros denuncian toda intromisión del Estado en la vida de la Iglesia.

Mientras, el poder ya había tomado partido por una Iglesia a su servicio (Cf. VI 304).

c). Fidelidad de la Iglesia al Estado

Podemos tomar como acontecimiento revelador la recepción ante Hitler el 25 de enero de 1934 del obispo del Reich y de los obispos regionales, según las expresiones del comunicado oficial de la Iglesia Evangélica Alemana: "ratificaron unánimemente su fidelidad incondicional al Tercer Reich y a su Führer" (VI 309), "voto de fidelidad" (VI 314), "condenaron durísimamente todas las maquinaciones de crítica al Estado, al pueblo y al movimiento que se han confabulado para poner en peligro el Tercer Reich. Sobre todo criticaron que la prensa extranjera aproveche engañosamente las disensiones eclesiales como lucha contra el Estado" (VI 309).

Bonhoeffer estaba en Londres y no era ajeno al tema de "la prensa extranjera". Claramente se enfrenta al "plan general" de "centralizar" y "reorganizar" la Iglesia Evangélica paralelamente al Estado, y más rotundamente afronta la para él infundada acusación de "traición a la patria". Pero "el plan" convence a más de un eclesiástico sobre todo en el extranjero y no sólo "por el sueldo" como cruelmente reprocha Bonhoeffer a su amigo H.Rössler, quien temía una ruptura en la relación de la Iglesia Evangélica con el Estado alemán mantenida desde Lutero (VI 331), tal como había pasado en Holanda, donde Rössler está de capellán. Una situación así cien años antes, dice Rössler, dio por resultado la desconexión de la Iglesia con el pueblo y el beneficio de Roma. Por eso él huye ahora de una "Iglesia libre" y da su apoyo al "plan": "Una única Iglesia Evangélica del pueblo del Tercer Reich y para el germanismo evangélico en todo el mundo" [78]. Rössler llama "naiv" a Bonhoeffer y Bonhoeffer se lo llamaba a él y al mismo M.Niemöller: "Phantasten und Naive wie Niemöller (I 40), a quien en la mencionada recepción el 25-1-1934 ante su ferviente expresión "Todos estamos entusiasmados por el Tercer Reich" le espeta Hitler: "El Tercer Reich lo he levantado yo. Ud. ocúpese de sus sermones" (VI 314).

A pesar de ello muchos, no precisamente Niemöller, se ocuparon con sus sermones de sacralizar el Reich aplicándole el prefacio del Evangelio de San Juan: "En un principio era la Nación y la Nación estaba con Dios y la Nación era Dios, y la misma estaba en el principio con Dios, etc.", o se ocuparon en "ensalzar" al Führer aplicándole: "Adolf Hitler ayer, hoy y siempre". Son testimonios de Bonhoeffer para Bell (II 174s).

En noviembre de 1935 Bonhoeffer participa en la protesta contra la "fiesta de la Resurrección de los muertos" (Munich 1923), que es, según un comunicado del Seminario de Finkenwalde a los hermanos de la Unión de la Antigua Prusia: una "fiesta estatal con auténticas formas cultuales", un "Cristianismo positivo del Estado que nada tiene que ver con el mensaje de Jesucristo", un "culto estatal anticristiano cada vez más amenazante". Ya lo había denunciado el Sínodo de Dahlem: "Palabra a las comunidades contra una nueva religión" (Fe en la Alemania eterna)" (II 456s).

El Comité Ecuménico del Gobierno Provisional de la Iglesia Evangélica Alemana proclama un "Mensaje de la Iglesia al mundo", a raíz de Oxford/1937 sobre la guerra y la paz, elaborado con Bonhoeffer. En el punto quinto dice:

"La Iglesia tiene que cumplir esa misión con el pensamiento de que la conciencia nacional también en los pueblos 'cristianos' se precipita hacia una religión nacional y un culto estatal. Además de la cuestión económica amenazan todo tipo de ideologías políticas, racistas y de lucha de clases" (I 276).

El desplante de Hitler a Niemöller en la recepción de 1934 no debió de ser lección para muchos en 1938. Tras la propuesta impuesta del juramento de "fidelidad al Führer, al

pueblo y al Reich" según Sasse obispo de Turingia y Werner en Berlín "regalo espontáneo de cumpleaños por parte de los pastores evangélicos a Hitler", Bonhoeffer protesta, lo juzga imposible de secundar y reprocha al Consejo Fraterno de la Unión de la Antigua Prusia el que en sus dos Sínodos no hubiera tomado postura clara y sincera en contra del juramento. Bonhoeffer amplía la acusación: es una última prueba del debilitamiento de la Iglesia Confesante. Cuando los estragos están consumados, Bormann declara que nadie ha requerido ni autorizado a los eclesiásticos un tal juramento (EB 679).

d). Contra la incorporación de la Iglesia

Tres documentos muestran la radical actitud de Bonhoeffer contra todo intento de absorción de la Iglesia por el Estado.

(1). "La Iglesia ante la cuestión judía", o sea, ante la acción del Estado sobre los judíos y judíos cristianos y más concretamente judíos eclesiásticos (II 44-II 53). "Un Estado que se incorpora una Iglesia oprimida ha perdido a su más fiel servidor" (II 49). La Iglesia queda instrumentalizada (II 46) y disminuida en el ámbito de sus derechos ante el exceso de atribución de derecho, por parte del Estado. "El Estado que pone en peligro la predicación cristiana se niega a sí mismo, pues se sustenta en la fe y la predicación de la Iglesia" (II 48). Tanto la carencia como el exceso de derecho y de orden por parte del Estado debe de ser denunciada por la Iglesia. La Iglesia no puede permitir que el Estado dicte la ley para sus miembros (II 50).

(2). La "Confesión de Bethel" en su primera redacción (II 91-119) dice que la Iglesia no puede incorporarse al Estado, sino estar enfrente con el contenido de su evangelización (II 113). "Rechazamos la falsa doctrina del Estado cristiano en cualquiera de sus formas" (II 114). La Palabra no tiene más Señor que Dios mismo. El conflicto surge cuando la Iglesia se quiere constituir en Estado dentro del Estado o cuando el Estado quiere instrumentalizar la Iglesia (II 114).

(3). "La reconstrucción de Jerusalén por Esdras y Nehemías" (IV 321-335). Jerusalén ha quedado indefensa al arbitrio de poderes extranjeros paganos y algunos prefieren esa seguridad del rey extranjero a la ciudad de Dios devastada que sólo cuenta con la promesa (IV 322): "¿Es que no tiene importancia el que se nombre la fe de la Iglesia en el programa político?" (IV 328). Pero otros renuncian a la protección del poder político conscientes de que la comunidad sólo precisa la mano de Dios y renuncian a la tentadora oferta de "construir juntos" (IV 328).

30).2). Resultado

En 1941 ya era el apocalipsis. Y se reveló la realidad. El partido nacionalsocialista proyectaba si no acabar con la Iglesia, al menos controlarla convirtiéndola en secta inocua. "El partido está más activo que nunca en su propaganda anticristiana y estrecha el 'espacio vital' de la Iglesia" (VI 531). Así describe la situación Visser't Hooft con informaciones de Bonhoeffer. Hace referencia directa a las opciones políticas de las distintas facciones eclesiales ahora más dispersas:

La Iglesia Confesante es prácticamente Iglesia libre sin conexión con la Iglesia oficial, por lo que muchos simpatizantes de la Iglesia Confesante hacen la paz con la Iglesia oficial, apegados a la histórica idea alemana de la estrecha relación entre Iglesia y Estado. Algunos otros (M.Niemöller) miran a Roma como Iglesia consciente de su independencia del Estado y de la sociedad secular. Otros se encierran en una "línea interior" espiritua-

lista o apocalíptica. Y otros esperan cumplir la función profética de la Iglesia[79]. Este era el panorama descrito por Bonhoeffer a Bethge en carta desde Klein-Krössin el 9-10-1940 (VI 485s).

Para "el día después", que previó y no vio, Bonhoeffer presenta las causas, los efectos y las perspectivas:

"La lucha eclesial surgió al tratar de coordinar el Estado nacionalsocialista la Iglesia Evangélica. La lucha eclesial no fue esencialmente contra el nacionalsocialismo, sino contra toda intervención estatal en la vida de la Iglesia" (II 433).

La Iglesia Confesante mantiene su organización desde 1934, mientras que la Iglesia oficial de los Cristianos Alemanes fracasó progresivamente: Obispo del Reich, obispos Cristianos Alemanes, Ministerio Eclesiástico, Comisarios Estatales, Comités Eclesiales, Consistorios, etc. Todo se mantuvo sólo por el abuso de la violencia estatal y se quebró en cuanto no dispuso de ella (Cf. II 433-437).

b. UNA IGLESIA LIBRE DEL ESTADO

31).1). La libertad de la Iglesia

El principio de que la Palabra de Dios tiene autoridad exclusiva en la Iglesia puede en Bonhoeffer sobre la idea alemana de la estrecha relación entre la Iglesia y el Estado. El conflicto tal como se lo formula a Bell en 1934: "no es sólo intraeclesial, sino que ha surgido en las mismas raíces del nacionalsocialismo. La cuestión es la libertad de la Iglesia más que cualquier otro problema confesional" (I 104). Es la clave de la trayectoria de Bonhoeffer. Primero propone con entusiasmo una Iglesia no condicionada al Estado (elecciones eclesiales 1933), más tarde, con tesón, una Iglesia libre de la Iglesia oficial vinculada al Estado (Iglesia Confesante, Londres 1934), posteriormente con decepción, una Iglesia Confesante autónoma además de en la Confesión, también en la organización y la disciplina[80,] después con cierta desesperanza si no una Iglesia, por lo menos una actitud que permita cumplir la función esencial de Iglesia[81,] luego con desesperada ilusión lucha por restablecer la perdida libertad de la Iglesia[82,] y finalmente, con desesperación cierta, se pregunta si no sería él mismo ya inservible para hacer Iglesia (WE 27).

La soberana libertad de la Palabra hace la Iglesia libre. Con profética clarividencia el principio estaba ya enunciado en 1927:

"Para nosotros la fuerza de la autoridad de la Iglesia le viene de la autoridad de la Palabra. La idea del sacerdocio común sigue siendo un principio fundamental en la Iglesia. Ninguna instancia empírica puede 'de por sí' pretender autoridad sobre la comunidad. Toda autoridad viene de la Palabra. Por eso me parece una consecuencia necesaria el que la Iglesia se haga independiente, o sea, realice su separación del Estado, algo que aquí no podemos seguir tratando" (SC 203).

Con tenacidad desengañada el mismo principio es mantenido cuando el proceso llega a su disolución final: la cuestión está en "la posibilidad única y última para la Iglesia Evangélica" ... "de conseguir una autoridad en la Iglesia basada exclusivamente en la Palabra y en la Confesión" (VI 485).

Iglesia no sometida a autoridad estatal o estructura paraestatal, según se expresaba en el ultimátum de cuatro años antes, en 1936 (Cf. II 267). Y aún antes, le había servido de criterio para defender la independencia del teólogo predicador respecto al Estado en los casos de Dehn (VI 204s) y de Barth (I 30s).

La exclusiva autoridad de la Palabra en la Iglesia priva sobre la autoridad del Estado. Así lo declara expresamente en diversas ocasiones Bonhoeffer: "La Palabra de Dios tiene dominio también sobre el Estado" (V 274), "La obediencia al Estado encuentra su límite cuando éste amenaza la Palabra" (V 274). "Ante las dificultades que se avecinan, la Iglesia sólo saldrá adelante si comprende que se mantiene y cae con la Palabra del Christus praesens como único Señor" [83].

En el sermón inmediato al acceso de Hitler al poder, Bonhoeffer comenta el pasaje de Gedeón (Jue 6, 15ss; 7, 2; 8, 23) y desarrolla el lema "Vuestro Señor será el Señor":

"Escucha, Iglesia de Gedeón, deja que tus armas sean sólo Dios, su Palabra, su Sacramento, sus Mandamientos, no busques otra ayuda, ¡no temas!

El está contigo ¡Te bastará su gracia!" (IV 115).

El tema vuelve más dramáticamente en el comentario a Esdras (IV 321-IV 335).

"El poder exclusivo de Cristo" es fórmula que utiliza Bonhoeffer contra la autoridad del Estado y del mundo ya antes del Sínodo de Barmen y de Oeynhausen, en la Confesión de Bethel[84,] y en el curso "La esencia de la Iglesia" donde dice que "la Palabra de Dios tiene poder también sobre el Estado" [85].

La independencia y la libertad de la Iglesia respecto del Estado y del pueblo, el rechazo de la intromisión del Estado, la negación del sometimiento al Estado, a la instrumentalización por el Estado, y la superioridad de la Palabra sobre el Estado es el principio que guía la actitud de Bonhoeffer en la lucha eclesial por una Iglesia libre[86].

Desde aquí es desde donde se ha de entender el recurso al principio de que "toda autoridad viene de Dios". De Dios y no del pueblo, no del Estado, no del Führer, no del mundo[87]. La autoridad última es la autoridad de Dios, las demás autoridades están subordinadas y referidas a la autoridad de Dios (II 37). Y desde aquí se ha de entender la propuesta de que la Iglesia se mantenga ajena a la lucha política (Cf. II 165).

Las "Denominaciones" de Estados Unidos, son iglesias libres del Estado y en eso es "en lo que más se acercan a la autocomprensión eclesial", y les da más fuerza en lo secular, político y económico, dice Bonhoeffer tras su experiencia americana[88].

El Ecumenismo, que es una labor internacional, le hizo vivir a Bonhoeffer la "Iglesia libre", aunque reducida, libre del Estado Alemán y de todos los Estados[89].

En las últimas elecciones casi libres al Parlamento (5-3-1933) Bonhoeffer vota al Partido de Centro, católico, por ser independiente e internacionalmente abierto (EB 315).

2). La política de no hacer política

a). Bonhoeffer pensó y actuó como eclesiástico, esto es, para ser y vivir sirviendo a la Iglesia. Con ese objetivo propuso una doctrina del alejamiento de la política. Y para conseguirlo intervino cada vez más en la política directa. Ante su amigo, compañero de estudios y de juego, H.Rössler, expone Bonhoeffer su propósito, proyecto y enmienda no reconocida, con una autojustificación:

"Algo más: no entienda Ud mal la expresión mía del 'desinteressement' (de la que ya ni siquiera logro acordarme); hoy realmente me resulta frívola. Seguramente se refería sólo a la limitación en la que veo esos problemas a través del hecho de la Iglesia" (I 65: 25-12-1932).

Quiere responder así a la carta en la que Rössler "en la primera línea de fuego", le había picado con ironía: "Usted por su natural está predispuesto a ser 'apolítico' y como no se

halla en la actualidad en la lucha económica ni en el hervor de la política, le resulta más fácil desde su atalaya investigar 'tó plátos kaì mékos kaìýpsos kaì báthos Christoû'" (I 57).

Acertaba y erraba la clara indirecta de Rössler en 1931, como también era justificada la autoexculpación de Bonhoeffer al finalizar 1932.

b). Las actividades o iniciativas pastorales de Bonhoeffer hasta esa fecha eran explícita y expresamente "apolíticas" y eminentemente "sociales". Un ejemplo son las catequesis de Barcelona o el grupo de confirmandos de Wedding- Berlín (I 28) y el centro de jóvenes de Charlottenburg - Berlín (VI 225). A medida que entra Bonhoeffer en la actividad ecuménica y profundiza la relación con H.Rössler, E.Sutz (I 41), S.Schultze, W.A.Visser't Hooft (I 107, VI 248) y F.Hildebrandt, va adelantándose también él a "la primera línea de fuego". Pero a su estilo: su política es exclusivamente eclesial y toma forma "antipolítica", hasta que llegue, claro está, la complicidad directa en la conspiración. El lema de la memoria de la comunidad de Sydenham 1933/34 es el de Flp 1, 18 leído por Bonhoeffer así: "que sólo Cristo sea anunciado", en lugar de "con tal de que Cristo sea anunciado", según la Biblia de Lutero (II 164).

"Sólo Cristo", dice Bonhoeffer en Fanö, porque han pasado los tiempos en que se creyó que se disponía de tiempo para hablar de todo. Hay que dejarse de política, literatura y temas ordinarios, somos comunidad y no público. Así salió la siguiente resolución de Fanö formulada por Bonhoeffer:

"La Iglesia, que no debe entrar en la lucha política, debe responsabilizar a los miembros en el estudio de los temas sociales para su acción. Ella misma que sólo obliga a los individuos, se esfuerza igualmente en construir un Estado que posibilite una vida cristiana" (I 211).

Dicho esto después de haber enunciado "el fortalecimiento de la soberanía estatal" ... "la creciente ambición del Estado" (I 210). En el fundamento teológico del Ecumenismo colocaba Bonhoeffer a la Iglesia por encima de la política: "el Ecumenismo mira los mandatos de Dios en el mundo y no la política"... "La Iglesia de Cristo vive en todos los pueblos por encima de fronteras de carácter patrio, político, social, racial" (I 216s). Bonhoeffer creía entonces posible sortear "los escollos del nacionalismo y del internacionalismo", además sin hacer política. Justo un año después de Fanö formuló la misma propuesta con la misma fe pero ya con alguna desilusión en "Iglesia Confesante y Ecumenismo": El desprecio del concepto político de internacionalismo cegó a círculos eclesiales para el Ecumenismo evangélico. Es una prueba de falta de independencia del pensamiento eclesial no haber distinguido la esfera política de la religiosa. El joven nacionalismo ha olvidado un dato confirmadísimo en el Nuevo Testamento: "que la Iglesia de Cristo no se detiene en fronteras nacionales o raciales sino que las supera" (I 240s).

Desde aquí se entiende la tenacidad inconmovible por aferrarse al concepto genuino de Iglesia tanto en el Ecumenismo como en la Iglesia Confesante. Renunciar a ser Iglesia para ser "movimiento" o un grupo de presión sería renunciar a ser "polis" y al Evangelio de la "polis". Un alto precio, dice Bonhoeffer en 1936 a E.Sutz (I 47).

Es el tiempo de "N", cuando Bonhoeffer se concentra en la política de anunciar el Evangelio de Cristo, que es muy distinto de hacer política cristiana, dice. La Iglesia es la ciudad sobre la montaña, la polis de Mt 5, 14:

"La Palabra de Dios debe dirigirse a partir de la Iglesia a todo el mundo, como el mensaje de que la tierra, con todo lo que posee es del Señor; tal es el carácter 'político' de la Iglesia" (N 254).

Y luego, con reflexiones que se remontan a 1932:

"La bienaventuranza de Jesús se distingue perfectamente de su caricatura, figurada por los programas político-sociales" (N 82).

"Con estas palabras ["poner la otra mejilla" Mt 5, 38]" Jesús separa su comunidad del ordenamiento político-jurídico, de la imagen nacional del pueblo de Israel, y la convierte en lo que es en realidad: en la comunidad de los creyentes no ligada a lo político-nacionalista" [90].

c). Las bienaventuranzas se distinguen de la política[91]. Un partido o un Estado no debe llamarse cristiano[92]. Ni tiene porqué haber un programa de ideología política-cristiana (III 290). Aplicar el sermón de la montaña a la ley estatal es fanatismo (E 227ss). No se debe pretender edificar el mundo con principios cristianos (E 111). No se debe pretender cristianizar la política[93] o eclesializar el orden mundano[94].

Y al mismo tiempo, y contrariamente a todo lo expuesto, "el sermón de la montaña para el lector sencillo habla inequívocamente" (II 359), también en cuestiones políticas, y además, "o sirve para todo tiempo y lugar o no nos sirve" (III 476s). Y esto está dicho para aplicarlo a la política, para que se haga la doble moral: una política y otra cristiana. Se ha de conjugar "la validez del sermón de la montaña para la acción histórica del hombre" y el rechazo de toda invocación del sermón de la montaña por los agentes de la política. No es necesaria la ruptura entre la acción política y la acción cristiana (III 473) en la división irreconciliable del reino de este mundo y el Reino de Cristo (N 238). Son los dos reinos de un solo rey que no se deben de mezclar ni se deben separar. Todo tal como quería Lutero[95].

La democracia americana sorprende en este sentido a Bonhoeffer tanto en 1931 como en 1939: siendo una Iglesia libre del Estado no habla más que de política y de temas mundanos, estando separada legalmente del Estado ni está asegurada contra la secularización ni está concentrada en su misión religiosa. El "Social gospel" lleva a una separación de Iglesia y Estado, pero la Iglesia participa en la vida pública y se relaciona con el mundo del trabajo (II 113). La conclusión es del propio Bonhoeffer: "La separación de Iglesia y Estado en América es un fenómeno poco claro" [96].

C. HACIA EL COMPROMISO

1. LA IGLESIA EN POLITICA CONCRETA

La intervención de la Iglesia en cuestiones de política concreta es un tema que preocupa a Bonhoeffer especialmente de 1932 a 1934. Bonhoeffer se había interesado en su viaje a América por la cuestión social desde la Iglesia con el estudio del "social gospel" al que pone reparos y denuncia vacíos teológicos: desvinculación de Dios y exagerado optimismo que no tiene en cuenta el pecado como constitutivo del hombre[97]. Esa convicción le lleva a expresar su desconfianza por escapar de las guerras, p.e., a base de pactos (V 360), o a esperar que la Iglesia pueda hacer algo en política concreta, si bien la Iglesia no tiene más remedio que asumir su responsabilidad ante el dilema de influir en la lucha de los partidos que "sería su fin seguro" o decir una palabra política en

cumplimiento de su misión, sabiendo que sería "acallada y demolida en la lucha del acontecer político" (III 290).

Llega el tiempo de la decisión. La Iglesia tiene que dejarse de principios y hablar concretamente en economía, política, orden social (V 321-348). Con Brunner, Barth y Leibholz en diferentes momentos, discute sobre el tema, "su tema", en busca de esa concreción de "la palabra de la Iglesia al mundo" (Cf. VI 541). Mientras llegan "las grandes decisiones" (VI 554) es el tiempo de la indecisión como con desesperación aunque no sin esperanza dice Bonhoeffer en las reuniones ecuménicas de los primeros años: "No sabemos qué hacer", ni a quién acudir para recibir ideas. Ni los americanos, ni los alemanes, ni los comunistas ni los nazis, quizá los del Este[98]. No va Bonhoeffer al Este sino al Ecumenismo donde a la sazón se está planteando el problema de la responsabilidad del Cristianismo en la vida estatal, social e industrial[99,] el problema de la responsabilidad de los cristianos en el desarrollo político de Alemania con una apuesta por un término medio entre bolchevismo y nazismo[100,] el problema de la misión que tiene el Cristianismo por la paz y la amistad entre las naciones. En Ciernohorské/1932 el entusiasmo y la confianza de Bonhoeffer en poder intervenir eclesialmente en el rumbo de la política de los Estados llega al máximo[101]. A los dos años, en Fanö, "ya" (y "todavía") se distingue: la responsabilidad de la Iglesia en los problemas internacionales no está en actuar políticamente pero sí en estudiar la acción social y en "alentar un Estado que posibilite una vida cristiana" (I 211).

a. RESPONSABILIDAD

1). Instancias de la responsabilidad

El resorte conceptual que impulsa el compromiso activo de Bonhoeffer es la responsabilidad, ilimitada en cuanto al sentido de la debida firmeza cristiana de la fe, pero mesurada por el sentido de lo posible: el resto, en manos de Dios. Es el juicio de Bonhoeffer al inicio de su vida intelectual, al presentar el juicio de Lutero sobre su propia obra (V 77ss). En esa identificación se ha trazado Bonhoeffer su propio destino.

La libre responsabilidad debe cumplir cuatro comparecencias: ante Dios, ante sí mismo, ante los otros hombres y ante la realidad. "Sólo existe la ley de la libertad, esto es, asumir su responsabilidad ante Dios y ante sí mismo" (III 54). "El cristiano está libre ante Dios y el mundo, sin apoyo alguno pues descansa en él toda responsabilidad de usar el don de la libertad" (V 165). "El puesto por Dios en responsabilidad está entre dos mundos: el mundo de Dios y el mundo del prójimo" (IV 22). "Dentro de la preocupación del presente", sea política, económica, moral, religiosa (V 465).

La ocasión en que Bonhoeffer proclama la incondicionalidad de esta cuádruple comparecencia de la responsabilidad es su juicio sobre la variación del concepto de Führer: la responsabilidad del individuo ante Dios y ante la comunidad es el punto cardinal sobre el que pivota la vorágine que a tanto mundo despidió de 1932 a 1945 y a Bonhoeffer con unos pocos mantuvo impertérrito en el centro hasta que se llevó a unos y a otros[102].

a). Ante Jesucristo. "El individuo es responsable ante Dios" (V 37). Estas citas de los primeros escritos de Bonhoeffer, entonces tan sólo propósitos, concuerdan con las expresiones avaladas por los hechos y la dura vivencia de sus últimos años. En el capítulo "La historia y el bien" (agosto 1941- abril 1942), la responsabilidad está referida a Jesucristo, y en El a la realidad concreta y a la exigencia absoluta:

"Jesucristo es el viviente responsable" (III 466). "Vivimos mientras respondemos a la Palabra de Dios expresada en Jesucristo" ... "Esa vida como respuesta a la vida de Jesucristo (sí o no a nuestra vida) la llamamos responsabilidad" (E 235s). "La responsabilidad para con Jesucristo ante los hombres es la responsabilidad para con los hombres ante Cristo y precisamente por eso es la responsabilidad de mí mismo ante Dios y los hombres" (E 237). "La responsabilidad implica la totalidad de la vida, actuar a vida o muerte" (E 235). "Actuar en responsabilidad concreta es obrar en libertad por 'sí mismo', sin apoyo de hombres o de principios y atenerse a las consecuencias de la acción" [103].

b). Ante la realidad. La libertad responsable es la mejor "acomodación a la realidad" (III 458). Realidad consistente en la reconciliación del mundo con Dios en Cristo:

"Ni el Cristo pseudoluterano que santifica todo lo fáctico ni el Cristo radical-revolucionario que santifica toda rebelión, sino el Dios hecho hombre Jesucristo que ha amado, juzgado y reconciliado con Dios el mundo, es la fuente de la acción adecuada a la realidad" (E 244).

A esa realidad se acomoda con libertad el hombre responsable.

c). Con los otros. La acción del individuo está determinada por su responsabilidad con los demás. Actuar como solitario sería una negación de la responsabilidad y de la realidad que fundamenta esa responsabilidad (III 456).

Así quedan trazadas las coordenadas del espacio de la responsabilidad.

2). Estructura de la vida responsable

"La estructura de la vida responsable está doblemente determinada: por la vinculación de la vida al hombre y a Dios, y por la libertad de la propia vida" (E 238).

"La vinculación se configura como representación y como adecuación a la realidad, la libertad se muestra en la autoverificación de la vida y la acción en el riesgo de la decisión concreta" (E 238).

Este esquema no es un proyecto para un tratado sobre la responsabilidad sino una presentación de las estructuras esenciales que sostienen la vida responsable del propio Bonhoeffer. Es una rendición de cuentas sobre las motivaciones que le han llevado a Bonhoeffer a verificar su opción vital en la decisión concreta. Lo hace Bonhoeffer no con el fin de justificar su camino, ni tampoco para proponerlo como modelo, sino para presentarlo como una opción si no necesaria en sí misma, por lo menos irresistible e irrenunciable para quien creyéndolo así, se dispone a ser consecuente, porque está comprometido a hacer efectiva la máxima honradez posible.

a). Responsabilidad ante Dios y los hombres

Es la responsabilidad de saltarse la ley en conciencia: honradamente. No para acallar su conciencia sino para hacerla valer libre y responsablemente

(1). Entrega. "Sólo la entrega total de la propia vida por los demás hombres es representación y por tanto responsabilidad" (E 240). Dos cosas amenazan la vida como representación: una absolutización del yo que lleva a la tiranía y destrucción del otro y otra, la absolutización del otro que lleva a la arbitrariedad (disolución del yo). La representación que desprecia a Dios y a los hombres se convierte en ídolo abstracto.

(2). Adecuación a la realidad concreta. "El 'mundo' es el ámbito de la responsabilidad concreta que se nos ha confiado en y por Cristo" (E 247). Ni servilismo ante la realidad concreta ni rechazo, sino reconocimiento de lo fáctico y al tiempo oposición.

"Nada hay de antemano 'cristiano' o 'mundano' sino que se definen sólo en la responsabilidad concreta de la acción desde la redención acaecida en Jesucristo" (E 247).

Por ser creados, la responsabilidad no es infinita, sino limitada aunque abarca la realidad entera (E 248); no se justifica con ideas sino que vive de la gracia de Dios (E 249) no es absoluta, sino que la limita la responsabilidad de los demás.

Se da responsabilidad con las cosas, cuando se mantiene la relación original, esencial y final de las cosas a Dios y a los hombres (E 250).

(3). Las situaciones excepcionales, casos límite, requieren la libre responsabilidad, sin ley que le respalde a uno ni le obligue (siempre ante Dios) (E 255). Se acude a la "ultima ratio" pero no como norma, y además al arriesgar la libre decisión se reconoce la validez de la ley con la misma vulneración de ella, y se confía la decisión y acción tomada por sí mismo a la disposición divina de la historia (E 254). "Queda una cuestión mala de decidir teóricamente: si en la acción histórica es primero la ley eterna o la libre responsabilidad contra toda ley, aunque ante Dios" (E 255). Ley frente a responsabilidad libre ante Dios. El interrogante queda abierto y el juicio pertenece a Dios. Cuando se conculca la ley en virtud de la responsabilidad, "si [se] actúa por responsabilidad o por cinismo se prueba sólo asumiendo la culpa objetiva de la transgresión de la ley, y precisamente por la transgresión se sigue la verdadera restauración de la ley" (E 278).

(4). Conciencia y responsabilidad. Bien está que se respete la integridad de la conciencia en la responsabilidad, pues la conciencia es la llamada de lo profundo de sí más allá de la razón y de la voluntad propias, y obrar contra la conciencia supondría la disolución de sí mismo, pero no se trata de la integridad de la conciencia del hombre natural que quiere justificar autónomamente su yo ante Dios, ante los hombres y ante sí con una ley propia, sino la conciencia del hombre en Jesucristo, heterónoma, más allá de la ley del propio yo por el milagro de la fe (E 258). "Jesucristo se convierte en mi conciencia" (E 259). Y Jesús es el liberador de la conciencia en servicio a Dios y al prójimo, el quebrantador de la ley por Dios y por los hombres.

"Por más que la conciencia liberada en Cristo y la responsabilidad se quieran unificar, la tensión recíproca permanece" (E 261).

(5). Verdad y responsabilidad. "Renunciar por mi amigo a faltar al principio de la veracidad, renunciar a mentir rotundamente (pues cualquier intento de reinterpretar ese hecho de mentira se evade de nuevo a la conciencia legalista autojustificada), renunciar a cargar con la culpa por amor al prójimo, me pone en contradicción con mi responsabilidad fundada en la realidad" (E 260).

Esto contra Kant y su sentido de la veracidad y de la amistad, y en el mismo sentido que Goethe describe en el diálogo de Ifigenia y Pílades, transcrito por Bonhoeffer en la "Etica" [104]

(6). Cargar con la culpa. La estructura de la vida responsable supone la disponibilidad a asumir la culpa ajena (E 255), que constituye, además, como la prueba de una relativa falta de pecado en el comportamiento responsable (E 260). Pero el asumir la culpa por responsabilidad tiene sus límites: la conciencia. Primero porque la llamada de la conciencia a la unidad consigo mismo en Jesucristo permanece inconmovible. Segundo porque la conciencia libre en Jesucristo debe atenerse a la ley del amor de Dios y del prójimo.

"La responsabilidad queda vinculada a la conciencia, pero la conciencia queda liberada por la responsabilidad. Lo que es como decir: el responsable se convierte en culpable sin culpa, o decir: sólo el hombre de conciencia libre puede asumir responsabilidad" ..."El hombre de responsabilidad libre es justificado ante el otro por la necesidad, ante sí mismo le libera su conciencia, pero ante Dios todo lo espera de la gracia" (E 263).

b). Entre la libertad y la obediencia

(1). Libertad responsable, responsabilidad libre. "Responsabilidad es la única libertad dada a los hombres y vinculada a Dios y al prójimo" (E 264).

Responsabilidad y libertad son términos que se corresponden. Responsabilidad precede objetiva, pero no temporalmente a la libertad como libertad sólo subsiste en la responsabilidad.

"La actuación responsable es un riesgo libre no justificado por ley alguna sino que más bien renuncia a cualquier justificación, incluso a su definitivo conocimiento de lo bueno y lo malo" (E 265).

Es decir, se da en el ámbito de la relatividad, en la penumbra que difunde la situación histórica sobre el bien y el mal.

(2). Obediencia responsable. La responsabilidad libre no es sólo para unos pocos "en puestos de responsabilidad". No se puede asignar a unos la obediencia y a otros la responsabilidad pues "la obediencia sólo se ha de ejercer en la responsabilidad" (E 267). Las responsabilidades no se suprimen porque se den relaciones de dependencia (E 365).

Ni ética del deber (obediencia) ni ética del genio (libertad), sino ética de la responsabilidad (entre obligación y libertad), que se justifica sólo en Dios (E 269).

c). Profesión y responsabilidad. Para determinar el ámbito de la responsabilidad no se le deben poner más límites que la voz de Cristo, el prójimo-lejano y los mandamientos. Frente al "Kulturprotestantismus", la responsabilidad del deber vocacional es superada por la responsabilidad de percibir la voz de Jesucristo origen de toda vocación. Frente al monaquismo medieval, la voz de Jesucristo se ha de escuchar en medio del mundo (E 271s).

"Hay una falsa y una correcta limitación y una falsa y una correcta superación de la responsabilidad, hay una conculcación fanática de los límites y una implantación legalista de los límites" ... "Tan sólo la voz de Cristo me libera para una responsabilidad auténtica" (E 275).

No pocos pastores durante la lucha por la Iglesia se negaron a comprometerse mientras su propia comunidad no estuvo implicada y no por cobardía o falta de entrega. Se ha de mantener la libertad para el concepto evangélico de profesión y se ha de evitar la falsa limitación del amor al prójimo.

Así pues, el criterio definitivo de responsabilidad auténtica no está en ningún principio: ni en la realidad, ni en la conciencia, ni en la libertad, ni en la obediencia, ni en la autoinculpación, sino en la aproximación al "responsable por antonomasia", a Jesús (E 237, E 234), el culpable sin culpa (E 256) que asume la culpa (E 240), el real (E 242ss), la misma conciencia (E 259), el libre (E 264), el obediente (E 269).

b. DECISION RESPONSABLE

El tema de la decisión acompaña a Bonhoeffer toda su vida, de modo que podemos decir que toda su vida es decisión como respuesta de la responsabilidad. En "AS" la propuesta existencial de Heidegger y Bultmann ("existencia es decisión") no satisface plenamente la síntesis que busca Bonhoeffer en la comprensión de la Revelación, pero sí es el primer elemento de dicha síntesis[105] y al que recurre Bonhoeffer para definir la fe, a veces apoyándose sólo en él, "la fe es decisión" [106,] pero a veces negándolo en favor del otro elemento: "la gracia de Dios" [107].

Antes de entrar en la docencia Bonhoeffer ya había descrito en "La esencia del Cristianismo" la opción global decidida y absoluta: "todo o nada" ... "o con Dios o contra Dios" ante la exigencia absoluta de Cristo[108]. Igualmente la ética exige la decisión: "Cada uno tiene que efectuar por sí en la realidad la decisión precisa con libertad ante la situación concreta" [109]. Lo cristiano y lo ético se resuelven en decisión, no juicio sobre bien y mal[110] y la misma historia es definida como "lugar de decisión y sólo eso", no interpretación (III 106).

Bonhoeffer se tomó la vida como una decisión arriesgada, su vida en la fe, su vida en los acontecimientos. Primero apareció como una opción por la paz, un reto y un riesgo asumido desde la responsabilidad y con un empeño valiente dispuesto a conculcar el orden establecido[111]. El año 1932 es de desazón y desconcierto: "Nos oprime el terrible miedo de la decisión de la que sabemos que ha de realizarse ante la mirada de Dios y en la que no sabemos qué hacer" (III 136). El año 1933, concretamente el 23 de julio, es el tiempo de la decisión: "Estamos ante la decisión y la escisión de los espíritus. No queremos encubrir la importancia del día de hoy" (IV 131). En 1934 la suerte estaba echada y para Bonhoeffer de manera irrevocable: "La causa de Cristo está en juego. ¿Queremos que nos encuentren dormidos?" (VI 351). Diez años en constante alerta demostraron que Bonhoeffer había decidido con la más clara inteligencia y la más firme voluntad, con la máxima honradez en la más decisiva ocasión de la historia contemporánea, que encontró a muchos desgraciadamente dormidos.

Mientras las masas eran arrastradas a la destrucción de las tierras y de las conciencias en Europa y en el mundo, Bonhoeffer reflexionaba y urdía la trama para detenerla: arriesgarse a asumir cada uno libremente la propia responsabilidad, sea constituido en autoridad o subordinado (E 365), decidir concretamente y atenerse a las consecuencias sin esperar el apoyo de los hombres y el soporte de principios que lleven a una clara distinción de lo bueno y lo malo[112].

Y precisamente por eso lo hace sin tragedia, sin conflicto interno ya que quien decide en Cristo encuentra la unidad entre lo que para otros son leyes contradictorias e incompatibles[113].

2. COMPROMISO DE LUCHA CONSTANTE

a. MULTIPLES FRENTES

Entre la ofensiva y la defensiva, entre el ataque y la rendición.

"Su vida fue una marcha hacia la promesa, una marcha de esperanza y decepciones, penalidades, derrotas, caídas e infidelidades, pero llevaba dentro de sí un hambre por la tierra prometida que le impulsaba siempre hacia adelante" (V 486).

"Hombre de Dios y profeta, Moisés,
en la montaña se mantiene en pie.
Sus ojos observan con atención
esa Tierra Santa de promisión".
...
"Cumples, oh Señor, como prometiste
mantienes la palabra que me diste (IV 619).

Estas dos referencias a Moisés indican la continuidad en la vida de Bonhoeffer (de 1928 a 1944), y testimonian el rasgo determinante de su empeño: la dolorosa y esperanzada marcha, la dura y estimulante lucha por la paz de Dios, en la que, como toda lucha, se alternan la ofensiva y la defensiva, el ataque y la rendición, la resistencia y la sumisión.

Es un lucha primero en el campo de los problemas de la vida y del ser del hombre[114]. Lucha específica de Bonhoeffer en su opción religiosa y vocacional "en el camino emprendido" [115,] unas veces entusiasta y otras paciente o resignada. Lucha creyente por mantener cada día la fe (IV 290) combatida y tentada[116,] dentro de sí mismo (N 146), en relación a la comunidad (IV 350).

De una manera viva es descrita por Bonhoeffer la emprendida lucha de la fe, como una lucha directa entre el hombre y Dios, entre el pecado y la vida del hombre contra el amor y la gracia de Dios "¿Quién vence, Dios o Prometeo?" [117]. En esta lucha verdaderamente dramática Dios comienza siempre perdiendo, o dejándose ganar, para terminar dejándose vencer el hombre por la superioridad inapelable de Dios[118]. Esta lucha encarnizada, cuerpo a cuerpo entre el hombre y Dios la ve tipificada Bonhoeffer en la pelea donde Jacob se gana el nombre-vocación de "Israel" [119,] y también en la vocación del profeta Jeremías que abdica ante la insistencia de Dios: "Señor, me has convencido y me he dejado convencer. Has sido demasiado fuerte para mí y has ganado" [120]. En "Creación y caída" lo describe así:

"La lucha por la Palabra de Dios le deja cicatrices. El hombre y con él todo el género humano tiene que ser no un semidiós sino un luchador encarnizado siempre vencedor y siempre vencido" (SF 99).

El hombre lucha ya por la causa de Dios y no contra Dios o contra sí mismo. Lutero es el luchador ejemplar que emprende el camino por el mundo con la espada de la Palabra divina, dispuesto a no dar tregua, "nunca una paz sin Dios", consciente de su responsabilidad pero a la vez sereno y confiado, abandonando sus preocupaciones en manos de Dios porque es Dios el interesado en asegurar su propia victoria[121].

La causa de Dios, la "terrible seriedad de la causa de Cristo" (V 532), exige toda la entrega personal, pero aún con todas las energías, con todas sus armas, el hombre no logra nada, más bien cuanto menos aporte de su cuenta más dejará que actúe la fuerza de Dios (IV 116). Dios no precisa del hombre ni ánimo ni valentía y mucho menos violencia para hacer valer su causa (IV 418), que puede consistir en "una causa de justicia" [122].

La actitud de sumisión es la propuesta de Bonhoeffer en todos los temas de "Seguimiento". Sobre la venganza: "El mal queda desarmado cuando no encuentra oposición, resistencia, sino que es soportado y sufrido voluntariamente" (N 116s). Sobre la comunidad visible: el cristiano no tiene nada que esperar del mundo. Lo mejor es renunciar a la rebelión contra las estructuras de este mundo porque el mundo no es que necesite reforma, es que está en la ruina (N 233).

Con el tiempo la lucha del Anticristo contra Cristo, del mundo contra los cristianos se vuelve más encarnizada y a los cristianos sólo les queda la huida o la cárcel (N 240s). Sobre los discípulos y los infieles: La Palabra de Dios tiene que aguantar la resistencia que encuentra, "los discípulos pueden ceder y huir con tal de que cedan y huyan con la Palabra". La Palabra de Dios, que es la Palabra del creyente, es débil, y esa es su fuerza, al contrario de la fuerza de la idea del fanático (N 162). Sobre los enviados: "En esa huida no se separan de la Palabra sino que se mantienen firmes junto a ella" (N 187).

Un par de años después Bonhoeffer aplica estos conceptos a la historia de los cristianos de Norteamérica. En el comienzo de las Denominaciones, dice, se da una huida voluntaria o forzada. Huir es una posibilidad cristiana como el resistir (I 334). Y no se trata sólo de analizar sino de experimentar en sí mismo:

"Se puede invitar a resistir hasta el final y se permite o se invita quizá también a huir. La huida de los cristianos en la persecución no significa en sí apostasía ni vergüenza pues Dios no llama al martirio a todos. El pecado no es huir sino negar" (I 335).

No es una situación ajena a Bonhoeffer, puesto que le atañe totalmente. No fue de los que negaron, ni de los que huyeron, sí de los que resistieron hasta el final.

¿Cómo llegó hasta ahí?

Empeñándose en una lucha de múltiples frentes. Debatiéndose por sí mismo contra sí mismo, por la Iglesia contra la Iglesia, por la Iglesia Confesante contra la Iglesia Confesante, por Alemania contra Alemania, por el mundo contra el mundo, por la teología contra la teología. Perdió en todos los campos.

b. ESTADOS DE LA LUCHA

1). Preámbulo

La lucha transcurre entre la resistencia y la sumisión tanto en la lucha eclesial como en la política, o en la teología.

En el trabajo de disertación Bonhoeffer describe la lucha del individuo en sociedad y trata de salvar ambas realidades como queridas por Dios: "la persona individual como unidad primordial" y su necesaria proyección social. Muestra cómo "la lucha de voluntades" individuales crea la mayor unidad social, "la persona colectiva" [123].

La conferencia radiada sobre "El Führer y el individuo" detecta precisamente la ausencia de lucha: el individuo que abdica y se somete pierde su libertad, su responsabilidad, su personalidad (II 32). Bonhoeffer afirmaba entonces "El derecho a la afirmación de sí mismo" y prefería defenderlo con la resistencia pasiva y no con la violencia (III 263). También estaba empeñado en la lucha por la verdad y prefiere "la ruptura externa de la paz" que no destruye la comunidad de paz (I 160).

En el análisis de la Iglesia Bonhoeffer echa de menos el elemento revolucionario (V 232). En el estudio de la teología actual tiene un párrafo sobre el problema de la revolución en el que presenta a Lutero y el catolicismo contrarios a la revolución en cuanto tal, a Tomás

de Aquino favorable a derrocar al tirano reinante, pero por ser revolucionario, a la Ilustración que renueva el derecho a matar al tirano y que confiere un derecho histórico y ético a la revolución, a la teología de Erlangen y su negativa a que el cristiano participe aunque luego se someta, a A. von Harnack y su proposición de indiferencia: ni participación ni oposición, a G.Dehn que señala el relativo elemento revolucionario de lo cristiano en la propuesta de una justicia mejor[124].

2). El inicio

El problema judío (abril de 1933) desencadena la lucha, que es la guerra. Tres actitudes propone Bonhoeffer a la Iglesia: plantear la legitimidad de la acción del Estado, servir a las víctimas, detener la rueda: acción política directa debida al exceso o defecto de orden. Las tres las intentó sucesivamente Bonhoeffer (II 48). Sólo por un momento Bonhoeffer creyó que la conciliación podía arreglar las cosas (II 55).

Las elecciones eclesiales de julio de 1933 abren los frentes: "No prevalecerán"... "no es cuestión nuestra" ... "no podemos evitarlo" (IV 130s). Y a los dos meses: "no dejaremos de luchar contra lo que destruye la esencia de la iglesia" ... "no dejaremos" ... "no dejaremos" (II 76).

Bonhoeffer "cada vez más solo" buscó una honrosa retirada en Londres: "me pareció peor hacer un gesto que callar" (II 132).

Desde Londres Bonhoeffer comprende tras el decreto de Frick, que la resistencia ha de ser no sólo contra una facción de la propia Iglesia, sino "contra el Estado" (II 177). No estará pensando Bonhoeffer directamente en una resistencia netamente política y menos aún violenta, aunque por estos mismos días, tras el Röhm-Putsch comente precisamente que Jesús no juzga el acto de insurrección de los galileos enemigos del Estado sino que llama a la conversión de los que le escuchan (V 523). Desde luego Bonhoeffer ya entonces vio que la lucha iba a ser larga y dura. Colabora con todas sus fuerzas en la oposición eclesial pero con la conciencia muy clara de que esa oposición es un estadio previo para otra oposición bien distinta. Incluso desea que llegue la "resistencia hasta morir" y propone mientras, aguantar y rezar y progresar en la fe como seguimiento de Cristo, atenerse a su mandato. Es un relanzamiento de la resistencia no sólo en la Iglesia sino también en la política como dice a Niemöller: "Habrá que encontrar una interpretación distinta a Mt 22, 21" (II 205).

Si el capítulo de "N", "La comunidad visible", es posterior a la carta precedentemente citada, entonces la nueva actitud es exactamente pasar del Estado ya que todos los poderes y autoridades del mundo han sido privados de su poder por Cristo en la Cruz:

"Pablo anima a someterse y a no deber a nadie lo que le corresponde. Toda oposición y resistencia en este punto sólo haría ver que los cristianos cambian el Reino de Dios por un reino de este mundo" (N 237).

Esa es la táctica de Finkenwalde.

Por estas fechas Bonhoeffer va viendo cada vez más claro el sesgo de los acontecimientos y va comprometiéndose progresivamente, como dice en "La evolución de la lucha eclesial" (hacia 1934):

"Tanto más hemos de asirnos a los temas del Nuevo Testamento que nos queman entre las manos, tanto más hemos de saber que sólo una actitud totalmente clara, inequívoca, inconmovible, objetiva y gozosa nos puede servir para ganar también interiormente la lucha eclesial. Creo que todo lo sucedido hasta ahora es una escaramuza previa a la

segunda y auténtica batalla que viene y surge en otro lugar bien distinto y no podemos ni debemos disputarla tan alegremente, sino que esta segunda batalla por el cristianismo la ganará el que aguante de verdad[125].

3). Nuevo acento

En 1938 Bonhoeffer no sólo no cede, sino que intensifica su oposición en la lucha eclesial. El detonante fue la imposición del juramento al Führer por el Sínodo Confesional de la Unión de la Antigua Prusia. Tras ponderar Bonhoeffer los inconvenientes (es su Iglesia, peligro de "superbia") decide dolorosamente oponerse en solitario a las conclusiones sinodales invocando reiteradamente para sus hermanos "más débiles" la sinceridad, la veracidad, la libertad de conciencia (II 308ss).

Es por entonces cuando Bonhoeffer decide comprometerse en la resistencia total con todas las fuerzas. Es consciente de que la indiferencia o la resignación en el problema de la verdad es un pecado que lo paga la Iglesia desintegrándose en sus contradicciones políticas, cultuales y estructurales (I 331). A primeros de 1939 Bonhoeffer expresa su resolución a su hermano Karl Friedrich:

"Para la Iglesia todo depende de que resistamos aún con enorme sacrificio. Todo sacrificio es poco ante lo que perderíamos cediendo falsamente" [126].

Bonhoeffer sabe de quién se fía:

"Lo más preciado del Cristianismo es Jesucristo mismo. Con lo cual queda dicho que contra el Anticristo sólo tiene fuerza y consistencia una cosa: Cristo mismo. Sólo quien participa de El puede mantenerse y vencer" (E 60).

"Sólo cuando la Iglesia a pesar de la burla y el desconcierto del mundo moderno descansa sobre la clara Palabra de Dios y el Sacramento instituido por Cristo, sólo entonces vale la promesa de que las puertas del infierno no prevalecerán contra ella" (III 394).

Dios mismo está empeñado en hacer triunfar su causa. Esa es la garantía de que el reino durará hasta la eternidad y llegará a su plenitud, como dice en la Navidad de 1940:

"A pesar de la culpa de los hombres y contra toda resistencia. Estemos nosotros o no. Dios lleva a término su plan con nosotros o contra nosotros. Aunque él quiere que estemos con El. No por El, sino por nosotros. Dios-con-nosotros Emmanuel Jesús es el misterio de esta noche sagrada" (IV 577).

4). Ultimo reducto

La resistencia de Bonhoeffer se adapta a la noche, se oculta para seguir en una oposición tenaz y a todo riesgo: la conspiración. Para Bonhoeffer no es una confrontación estrictamente política, ni exclusivamente eclesial, y será netamente política y eclesial.

La conspiración es para Bonhoeffer el límite posible e imposible de la resistencia contra el mal concreto y el empeño por conseguir un nuevo orden en el mundo (I 363s). Con este empeño se lanza a los radios de la rueda en el intento por detener toda la maquinaria devastadora: eliminar a Hitler y el sistema nazi. El testimonio que aporta Bell de la irrenunciable, firmísima y clarividente resolución de Bonhoeffer en el verano de 1940 es incontestable:

"Si nos declaramos cristianos no caben oportunismos. Hitler es el Anticristo. Por consiguiente tenemos que seguir el camino emprendido y eliminarlo vaya él a tener éxito o no" [127].

3. CON LA PROPIA VIDA

a. ACTIVISTA

"Quebrantador de la ley"..."Liberador de la conciencia" (E 259, E 278).

"La historia de nuestra vida nos lleva a veces por caminos que parecen contrarios al amor" (V 173: de 1929)

"Si nuestros caminos son rectos sólo Dios lo sabe que conoce nuestra fe" (II 323).

1). Oposición hasta el final

Enunciamos ahora algunas de las intervenciones más significativas de Dietrich Bonhoeffer en la lucha contra la política eclesiástica tanto del régimen nazi como del gobierno eclesial.

La relación con H.Rössler permite señalar el paso de Bonhoeffer desde el "apoliticismo", febrero de 1931, al desprecio del "Désintéressement" en diciembre de 1932[128]. Ya este mismo año había tenido dos ocasiones para demostrarlo: el manifiesto redactado con Hans Fischer para suscitar la solidaridad con el acosado Günther Dehn (VI 204) y las manifestaciones de solidaridad con el depurado Karl Barth (Cf. I 30).

Comienza 1933 con Hitler en el poder por designación de Hindenburg, y con todo el poder desde marzo por designación popular del Nacional Partido Socialista Obrero Alemán. Bonhoeffer había preferido un partido independiente e internacional: el partido de Centro, católico (EB 315).

El acontecimiento que provocó el comienzo de la actividad opositora y combativa de Bonhoeffer fue el de las elecciones eclesiásticas el 23 de julio de 1933. Entonces Bonhoeffer se desenvuelve como un genuino y genial agitador en su demarcación universitaria y en su circunscripción eclesiástica. Bonhoeffer redacta, colabora, o firma junto con otros una serie de escritos.

En mayo: "Convocatoria a ministros y fieles de Berlín" (VI 268), en julio: "Declaración de los pastores del Gran Berlín" (VI 270), "Llamamiento a los pastores de la Unión de la Antigua Prusia" (VI 272), "A los miembros del Movimiento Juvenil de la Reforma" (II 58). Este último, redactado con Jacobi, lleva a los dos el 18 de julio de 1933 a la sede de la Gestapo en la Prinz-Albrecht-Strasse. El hecho resultó fuente de rumores sobre su posible confinamiento en un campo de concentración (VI 341). En agosto saca en una hoja volante: "El párrafo ario en la Iglesia" (II 62ss) contra la aplicación de la ley de funcionarios a los eclesiásticos. Septiembre trae el Sínodo Nacional y General en Wittenberg y para movilizar el Ecumenismo Bonhoeffer contacta con H.L.Henriod en Ginebra (II 70). Con M.Niemöller y con Jacobi en Berlín prepara el borrador de lo que llegó a ser el Manifiesto de los 2000 pastores evangélicos y la fórmula de la Federación Provisional de Pastores[129].

El puesto de Londres desde el 17-10-1933 si surgió como un retiro, resultó ser la plataforma de oposición fuera del alcance del poder político y eclesiástico mientras pudo durar. Al mes de estancia informa Bonhoeffer en la reunión de Bradford a los pastores de Londres sobre los acontecimientos de julio en Berlín, sobre su actividad en la universidad, sus gestiones ante el consejero ministerial Wienstein[130] y su encuentro con la Gestapo (VI 304). Desde Londres Bonhoeffer intriga, hostiga a las autoridades de Berlín e instiga a los pastores de la emigración. Envía con ellos una serie de telegramas para propiciar su separación de la Iglesia Evangélica Alemana: en diciembre a Müller contra la

incorporación de la Juventud Evangélica en la Juventud Hitleriana (VI 314), en enero de 1934 al Gobierno de la Iglesia del Reich contra el "Decreto de la Mordaza" declarándose en desobediencia, en "status confessionis" y retirando finalmente la confianza a Müller (EB 395). En febrero una Declaración de los cuatro pastores alemanes de Londres denuncia entre otras cosas el empleo de la fuerza y el recurso a la policía estatal por parte de Müller (VI 310s). La prueba de que las iniciativas de Bonhoeffer llegaban al poder, fue el que el poder se allegó hasta donde estaba Bonhoeffer. El representante de Exteriores del Gobierno Eclesiástico, Theodor Heckel informa a los pastores de Londres sobre la recepción de Hitler al obispo del Reich y sobre el "Plan General de la Iglesia Evangélica Alemana" y conmina con la acusación de "traición a la patria". Bonhoeffer junto con otros dos abandona la reunión (EB 402-409).

Por entonces Bonhoeffer ya tenía conocimiento confidencial de actividades criminales de las fuerzas del Estado, a través de su cuñado Hans von Dohnanyi, asesor personal del Ministro de Justicia (Cf. VI 324).

Finkenwalde desde el 24-6-1935 tampoco fue para Bonhoeffer una huida al desierto. Al mes de inaugurado el seminario, Bonhoeffer junto con otros cuarenta y ocho firmantes proclaman: "Esperábamos un reconocimiento de la Iglesia Confesante por el Estado y hemos ido de decepción en decepción" (II 205). En noviembre veintiséis firmantes de Finkenwalde dirigen al Consejo Fraterno de la Unión de la Antigua Prusia una protesta contra la celebración de la fiesta patriótica por los caídos, "una fiesta estatal con auténticas formas cúlticas" ..."un 'Cristianismo positivo' del Estado que no tiene nada que ver con el mensaje de Jesucristo" ... y "un culto estatal anticristiano cada vez más amenazante" (II 456). El año 1936, también en Finkenwalde, además de la polémica por el escrito de "La reconstrucción de Jerusalén por Esdras y Nehemías" (IV 321ss) y sobre todo del escrito "El tema de la pertenencia a la Iglesia" (II 217-241) trajo, el provocador viaje a Suecia de Bonhoeffer y sus seminaristas con el que puso en jaque al Ministerio de Asuntos Exteriores de Alemania, al Ministro del Reich y de Prusia para Asuntos Eclesiásticos, a la Oficina Eclesiástica de Exteriores, a la Embajada Alemana en Estocolmo, a las autoridades eclesiásticas suecas, al Consejo Ecuménico de Suecia, a la Iglesia Confesante y a la prensa alemana e internacional. A este propósito Herr von Twardowski, en el Ministerio de Exteriores de Berlín, escribe a la Embajada Alemana en Estocolmo: "...advertirle respecto al pastor Bonhoeffer cuya actividad no sirve a los intereses alemanes" (VI 417). Se ve la inspiración de Heckel, quien es más explícito en su informe al Comité de la Iglesia Regional en el que parece corroborar la acusación con la que le había amenazado en Londres: "pacifista y enemigo del Estado" (VI 417).

El verano de 1938 la crisis creada por la propuesta de juramento al Reich y al Führer entre los pastores evangélicos y la condescendencia eclesiástica de las tres reuniones de Essen sobre el tema, suscita la última desesperanzada protesta de Bonhoeffer: "Se nos aconseja la autoinmolación de la Iglesia Confesante. Por ahí no pasamos" [131].

En febrero de 1938 Hans von Dohnanyi, colaborador del ministro de justicia, Gürtner, contacta con Sack, Oster, Canaris y Beck. Por Dohnanyi, Dietrich, que ya en agosto había acompañado a su hermana gemela al extranjero (EB 689), entra en el círculo de los creadores de la conspiración.

La trama del complot no es para nosotros lo esencial, como tampoco las finalidades perseguidas y los medios a que se recurrió y los efectos reales. Queremos resaltar tan sólo cómo Bonhoeffer entra en un estadio de oposición que puede ser todo lo más

cualitativamente distinto posible, pero que es si no el último recurso, sí el último reducto de la oposición irreductible que había sostenido desde diez años antes. De ello tenemos constancia, además de por las reflexiones sobre el libro de Paton "La Iglesia y el orden nuevo" [132,] por el documento que constituye un monumento histórico único contra "la gran mascarada del mal, que resume estos diez años de lucha:

"El poder de unos necesita la imbecilidad de los otros" ... "La única manera real de vencer la imbecilidad es la liberación interior del hombre para vivir con responsabilidad ante Dios...¿Dónde están esos responsbles? (WE 17s).

2). Confidentes

Nos parece de interés hacer constar algunos de los confidentes de la misión conspiradora de Bonhoeffer.

En primer lugar los padres. En la carta desde Ettal el 28-12-1940 Bonhoeffer comenta su propio pesimismo y la confianza de Dohnanyi en que "se aclaren las cosas" (II 506). El hermano mayor Karl-Friedrich había recibido siempre las confidencias personales de las zozobras y de las ilusiones de Dietrich, como en 1935: "debería dejar la teología" ... [pero] "merece la pena comprometerse" (III 25). En 1937: "No podremos resistir por la causa de la Iglesia sin un enorme sacrificio" (II 295). En 1939: "no importa el número, basta con unos pocos que estén en ello" (II 345). Y ya en 1940: sobre las esperanzas concretas de su compromiso político: "El tiempo de la incertidumbre no durará mucho" (II 562).

Hans von Dohnanyi, esposo de la hermana Christine es el comprometedor a su vez comprometido. En el verano de 1940 dispone ya de Dietrich como agente secreto para el Contraespionaje, lo que quiere decir que ya lleva tiempo en contacto con los conjurados (VI 477).

Gerhard Leibholz, esposo de la hermana Sabine, al haber emigrado a Inglaterra recibe de Bonhoeffer durante la guerra desde Suecia, Suiza y el Vaticano, noticias cifradas del desarrollo de la conjura (VI 552, VI 556).

Eberhard Bethge, alter ego de Dietrich y esposo de la sobrina Renate Schleicher no es sólo confidente[133].

Karl Barth está al tanto y colabora en alguna de las misiones conspirativas de Bonhoeffer (SK 11, 18).

George Kennedy Allen Bell, Lord Obispo de Chichester, es el enlace clave del punto álgido de la misión encomendada a Bonhoeffer en la trama conspirativa[134].

De algunos otros amigos de Bonhoeffer consta que compartieron por los menos las inquietudes de la conspiración: Constantin von Dietze, profesor de Friburgo (VI 592), Nils Ehrenström, ecumenista sueco (VI 541, I 405), Josef Müller, procurador en Munich (II 377, II 426), los abades benedictinos de Metten y de Ettal en Baviera (II 392).

3). Algunos documentos de la conspiración

Visser't Hooft y Bonhoeffer redactan en septiembre de 1942 un comentario al libro de W.Paton: "The Church and the new order in Europe" publicado por SCM Press en 1941 (I 356-371).

"Memorial para el ejército" en octubre/noviembre de 1941 es un borrador de Bonhoeffer para el almirante Canaris y C.Goerdeler para uso de los generales Keitel o Falkenhausen (II 428-432) sobre la revocación de las medidas antieclesiales.

"Fin de la lucha eclesial", es otro borrador de Bonhoeffer para el ámbito eclesial a finales de 1942 sobre la encomienda de Beck a Dohnanyi de preparar unas medidas para después de un derrocamiento (I 433-437).

"Manifiesto eclesial" para después del golpe, es un borrador de finales de 1942 (I 438-440).

"Diez años después" es un documento con la fundamentación ideológica de la resistencia cívica para el grupo de conjurados y allegados. Bethge, Dohnanyi y Oster lo recibieron en las navidades de 1942 (WE 11-27).

4). Los apoyos teóricos de la conspiración

No es fácil discernir en los escritos y actitudes precedentes de Bonhoeffer, sin hacer una elaboración a posteriori, la apoyatura personal, ideológica, ética o teológica que condujera necesariamente, que hiciera presagiar o por lo menos aclarara la intervención efectiva de Bonhoeffer en la acción conspirativa, en el modo concreto en que se llevó a cabo.

Desde luego poner reparos "cristianos" al ejercicio de la violencia en la conspiración, en concreto representada por el "aniquilar a Hitler", en una situación como la creada por el nazismo, en una guerra de "cristianos", para que no sea sarcasmo deberá hacerse de modo auténticamente cristiano sin comillas: desde Cristo Jesús. Ante quien nadie queda justificado. Menos quien practica la violencia, algo radicalmente antiCristiano por contrario a Cristo Crucificado. Y no más quien no la practica y actúa o deja impasible que se actúe de muchas formas en contra de Cristo.

Las motivaciones de la intervención violenta de Bonhoeffer en la conspiración y los apoyos teóricos, personales y estructurales con que contaba no son fáciles de definir. Ni siquiera la continuidad o la ruptura, la coherencia o incoherencia de la postura final. Pero toda interpretación ha de tener en cuenta el hecho efectivo de que Bonhoeffer con plena consciencia decide actuar físicamente con violencia para sustituir a los gobernantes de su país.

No sólo por no querer involucrar, sino incluso por reconocer que no podía ampararse en ella, Bonhoeffer estaba dispuesto a dejar constancia por escrito de que dejaría la Iglesia (EB 843).

Aportamos ahora algunas citas no por creer que le sirvieran a él de modo definitivo para amparar ideológicamente su acción sino para mostrar al menos que, leídas después de los hechos, nos permiten afirmar que era una decisión sopesada.

Testigos directos transmiten expresiones de Bonhoeffer que admiten que la acción violenta pueda ser necesaria. Gaetano Latmiral testimonia que Bonhoeffer en 1944 en la cárcel lamentaba que las familias dirigentes se hubieran decidido tarde a derrocar a Hitler, y que consideraba un deber como pastor detener al hombre desenfrenado que conduce a toda velocidad por una calle concurrida" [135].

Que Bonhoeffer había previsto la maldad del Estado, incluso revestida de bondad, consta reiteradamente[136,] siempre con la intención de superarlo aunque no siempre por el enfrentamiento.

Hay testimonios de que en una época o en otra, con una motivación o con otra (Cristo, la solidaridad, los derechos del hombre), e invocando el deber, la responsabilidad o la libertad, citando a Pablo, Lutero o Tomás de Aquino, Bonhoeffer considera la posibilidad de

santificación, no sólo de la guerra y de la revolución (V 328), sino de la muerte de otro (III 54ss), del derrocamiento del tirano por Dios (V 503) o por los hombres (V 328); considera incluso obligado el quebrantamiento del orden (I 131), y de la ley[137,] la resistencia política también con la intervención directa[138,] la denuncia de la pasividad ante la conculcación de los valores como humanidad, verdad, libertad, la resistencia armada, la reconducción por la fuerza y detención del mal, el atrevimiento de la acción responsable[139].

Rehúsa Bonhoeffer toda cobertura ética, teológica e institucional ante una decisión así, insta a quien la hace a arrostrar las consecuencias y la culpa, previene a los demás de juzgar y más bien les conmina a la conversión: "Si no os convertís todos vosotros seréis también matados" (V 525).

b. MARTIRIO

"Resistir hasta derramar su sangre" (I 40).

D I E T R I C H
B O N H O E F F E R
U N T E S T I G O
D E J E S U C R I S T O
E N T R E S U S
H E R M A N O S
(Flossenbürg)

El martirio como entrega de la vida por la Confesión de fe en Jesucristo era tema próximo a Bonhoeffer desde siempre. "El desarrollo de la comunidad lleva a la Confesión, incluso al martirio", escribió Bonhoeffer comentando el gozo ("Chará") de los primeros mártires y parece como si Bonhoeffer esperara, casi como si echara de menos en el desarrollo de los acontecimientos que vive la Iglesia, en 1925, esa situación martirial[140].

La suposición que hace en 1932 es una autocrítica eclesial precisamente porque no suscita "naturalmente" la persecución sino por lo contrario, porque fe se convierte en opio.

"Si sucede esto no nos asombremos de que lleguen tiempos para nuestra Iglesia en los que se requiera la sangre de los mártires. Pero esa sangre, si realmente vamos a tener el ánimo y la fidelidad para derramarla no será tan inocente y radiante como la de aquellos primeros testigos. Sobre nuestra sangre pesaría nuestra enorme culpa: la culpa del siervo inútil que será arrojado a las tinieblas" (IV 71).

Por otro lado iba a venir la persecución, pero el supuesto se confirmó plenamente y quizá por el mismo motivo: culpa eclesial, ceguera e indecisión. A los dos años, cuando apenas había comenzado la lucha, Bonhoeffer "lo tiene clarísimo" como dice a E. Sutz: no basta con una oposición desde la Iglesia, hay que llegar a la "resistencia hasta derramar sangre" y rezar para que haya personas que la aguanten. Ya se cita aquí el "sufrimiento creyente" (IV 71).

Al año, acudía Bonhoeffer a citas del Apocalipsis hablando sobre los mártires de todos los tiempos testigos del Evangelio: "no temáis al poder o la violencia aunque os puedan quitar la propiedad o la vida" (V 571).

En 1937 Bonhoeffer pide al Señor para los suyos la diligencia, el gozo, la disponibilidad y la valentía ante los hombres y ante la muerte para que con este testimonio se acelere la venida de Jesús[141].

En "N" Bonhoeffer incluye una larga cita de A.F.C.Vilmar donde vaticina tiempos de persecución general y el martirio para los cristianos por confesar al Dios vivo (N 126). Para Lutero la Iglesia es la comunidad de los "perseguidos, martirizados por el Evangelio", "Seguimiento" es "passio passiva", tener que sufrir (N 66). Bonhoeffer pone como modelo a los primeros mártires que mostraban en el martirio la cercanía de Dios e incluso la alegría, propone para superar el dolor "llevar la Cruz", confesar a Cristo cada día, asumir el propio ejemplo de Cristo: Jesús pide que pase el cáliz y el cáliz pasará "sólo bebiéndolo" (N 67).

El comentario a los Santos Inocentes, "primeros mártires" era ya una apropiación explícita desde 1937:

"Así como los niños de Belén fueron los primeros de todos los tiempos que dieron su vida por Jesús, la comunidad de Jesús ha sufrido por su Señor persecución y muerte. Pero el mismo Señor por quien sufrimos vergüenza, odio y cárcel ha prometido cuidarnos como las niñas de sus ojos" (II 527).

Para 1938 tiene una actualidad dolorosa 2 Tim 1, 8: "No te avergüences del testimonio de nuestro Señor ni del mío que soy su prisionero, más bien sufre conmigo por el Evangelio según la fuerza de Dios":

"La 'convivencia' con los otros, de quienes nosotros sabemos algo (Niemöller) en la total reclusión de la cárcel y además sufrida por Cristo, debe de ser muy fuerte, consciente e inconscientemente, día y noche" (IV 373).

La identificación es aún mayor en 1940:

"Toda persecución tiene como fin eliminar definitivamente a Jesucristo, quiere asesinar a Cristo, pero no puede dañar a Cristo. Cristo vive y con El los martirizados de todos los tiempos" (IV 476).

5). 1). Los testigos del testigo único

Bonhoeffer no pretendió el martirio. Se lo impedía la valoración teológica, que de él tenía. Pero no se encontró en él por azar.

En una primera cita sobre el martirio, de 1926 resalta Bonhoeffer el gozo de los primeros cristianos, pero detecta indicios de "catolicismo incipiente", en la idea de sacrificio, imitación de Cristo y el deseo de los gozos eternos (V 112s).

En "Seguimiento", habla de "el pío deseo impío de asemejarse por sí mismo a Cristo en el sufrimiento" (N 146). Otra cosa es seguirle hasta la Cruz en la lucha diaria contra el pecado. "Cristo es el crucificado y sin crucificar, ningún cristiano llega a la vida" (IV 108). El sufrimiento diario es indicado por Cristo a todos los suyos pero tan sólo a algunos de sus discípulos los honra con el martirio. Dicho esto en el último capítulo de "N" titulado "La imagen de Cristo" y que bien podía titularse "Imitación de Cristo", o identificación, configuración con Cristo (N 279).

Bonhoeffer es constante en señalar los dos extremos respecto al tema del martirio. En "N" sólo el sufrimiento de Cristo es redentor. El sufrimiento voluntario, buscado por sí mismo es satánico. Pero el cristiano debe tomar su Cruz cada día y ser portador del pecado y de

la culpa de los otros. En consecuencia Dios da a unos la gracia del martirio y a otros no (N 64ss).

En "La esencia de la Iglesia": La obra de salvación es exclusiva de Cristo. Cristo es el Señor e hizo lo que nadie podía hacer. Pero los cristianos padecen con Cristo (V 243ss).

En la "Cristología": Cristo es el único que lleva los pecados y el único sin pecado (siguiendo el comentario de Lutero) y por eso "El es el enemigo de los soberbios ya se pongan el manto de púrpura o la corona de mártires". Pero la fe consiste en arriesgar la vida por el Dios-hombre humillado (III 237-242).

En el comentario a Hebreos dice que el sacerdocio es exclusivo de Jesucristo: "no queremos sacerdotes"..."mediadores". Pero el sacerdocio es universal:

"De su sacerdocio aprenderás que tú mismo estás llamado al sacerdocio en la comunidad, o sea, a la auténtica com-pasión en lo que la Cruz es ayuda de verdad" (IV 218).

En la "Homilética" comentando "martyreîn" dice que los testigos no son el Testigo, pero dan testimonio del testigo auténtico[142].

Pretendido por propia voluntad e iniciativa, el martirio es tentación, locura e impiedad (SF 146s). Cristo sólo padeció todo y fue el redentor y vencedor y nosotros no somos redentores y en nuestra experiencia de sufrimiento nos referimos a El (II 597).

"Si Dios da a uno de los suyos realmente el cáliz del sufrimiento por Cristo hasta apurarlo en Cruz y muerte ('que el juicio empiece por la casa de Dios' 1 P 4, 17) y con el que a muy pocos en todos los tiempos ha honrado, sin duda ha predispuesto su corazón de modo que sean los que testimonien con fe fuerte y de modo totalmente nuevo y poderoso: 'Felices los que caminan en la ley del Señor'" (IV 513).

Para esos "muy pocos" la elección del martirio según Bonhoeffer en 1926, es una elección gozosa, en 1936 y aún en 1939, es honrosa y en 1944, es dolorosa. Son etapas de todo un camino con la Cruz llevada día a día. De considerar el martirio como posibilidad privilegiada a la que no se debe aspirar hasta sentirlo como una dura realidad sobre sí mismo de la que no se puede librar. De decir "sólo a algunos de sus discípulos Dios los honra con el martirio" (N 280), o decir, dejando abierta la excusa: "Dios no llama a todos al martirio" (I 335), hasta decir desde su experiencia en Tegel: "A algunos de sus hijos Dios los bendice con la alegría" ... "a otros de sus hijos Dios los bendice con el sufrimiento hasta el martirio" (IV 591).

El martirio, pues, no se debe buscar, es lícito huir de él, y es imposible liberarse de él cuando uno ha sido elegido.

En los comentarios teológicos de Bonhoeffer en 1931 se ve claro el rechazo a un tipo de martirio buscado por el individuo y no por elección de Dios. No es martirio, sino "titanismo religioso" [143], es de soberbios (III 242), más todavía si los motivos religiosos están mezclados con los ideales políticos[144]. Si no hay elección de Dios, es "un martirio sin promesa" como dice en "N", donde replica: el auténtico seguimiento es la vida diaria, "llevar la Cruz cada día[145].

6). 2). Ofrecer la propia vida por los demás

En sus primeros sermones llenos de ardor presenta Bonhoeffer la disponibilidad para el sacrificio por los demás como uno de los dones de Dios a la comunidad: "nuestra vida sólo es vida cuando es una ofrenda visible o invisible a Dios y a los hombres" (V 443). Es la manera de encontrar la propia vida:

"La dicha y la gracia de Dios consisten en sacrificarse, olvidarse y perderse, plegarse bajo la exigencia del prójimo en pasión oferente en ofrenda apasionada y encontrarse a sí mismo en el altar del sacrificio supremo" (V 471).

Comentando "Tu bondad es mejor que la vida" del Salmo 63, 4, Bonhoeffer presenta la entrega de la propia vida como exigencia del amor de Dios: "Si quieres mi bien entrega tu vida por el prójimo" y como donación progresiva del hombre hasta el extremo: "Tu amor es mejor que mi vida" y es que, dice Bonhoeffer, quien ama da con gozo todo, incluso su vida, por el amado (IV 22s). Años más tarde en la "Etica", teniendo de fondo 1 Cor 13, Bonhoeffer hace notar cómo puede darse entrega de la propia vida, incluso hasta la muerte, pero sin amor y que además no basta con la entrega de la vida por los demás para que se dé amor:

"Sólo en Jesucristo reconocemos lo que es el amor y precisamente en su acción por nosotros. 'Hemos conocido el amor en que El dio su vida por nosotros (1 Jn 3, 16)'" [146].

En esa acción de Cristo, en el "hecho del Gólgota", en la entrega de la vida de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios, por sus hermanos vive la humanidad y vive cada hombre, dice Bonhoeffer en "El derecho a autoafirmarse", donde habla no sólo del derecho a la muerte libre, suicidio como sacrificio por los demás, sino incluso del "derecho a la vida sólo por la posibilidad de morir por los demás en la responsabilidad" [147]. Responsabilidad en la "E" significa vida como respuesta a la vida de Jesucristo, implica la totalidad de la vida, actuar a vida a muerte (E 236).

En la "E" plantea dramáticamente con tres años de adelanto su propia situación: el prisionero que por los demás, y por no ser delator decidiera suicidarse[148]. "Autoafirmación en la autoinmolación por Dios y por los hombres" (E 235).

No sólo del hecho del Gólgota deduce Bonhoeffer el valor de la vida como sacrificio por los demás:

"El sermón de la montaña como anuncio del amor de Dios llama al hombre al amor a los demás hombres y por tanto a la negación de lo que impide realizarlo. Renunciando a la propia dicha, justicia y honra, al propio derecho, al poder y al éxito, renunciando a la propia vida, es como el hombre se dispone para amar al prójimo" [149].

7). 3). La causa de Dios, de Cristo, de la Iglesia

De las motivaciones que pueden pedir, merecer, o exigir la entrega de la propia vida con carácter de martirio quedan excluidas las de carácter personal (soberbia, titanismo) y las políticas o político-religiosas. En "N" aplica la bienaventuranza de la persecución al que defiende "una causa justa" [150]. Pero Bonhoeffer habla principalmente de arriesgar la vida como testimonio de fe en el "Dios-hombre" (III 239), "por confesar al Dios vivo" [151]. "Por la causa de Dios" [152,] por "la causa de la fe" (IV 198), por "el Testigo que es Dios, Cristo, el Espíritu" (IV 244), por "Jesús... "su Señor" (II 527), por "Dios" (IV 447), por "la causa de la Iglesia" (II 345), por "la causa de Cristo"... "por la proclamación auténtica del Evangelio" (II 299), por "Cristo"... "por el Evangelio" [153,] "para el Señor" (IV 380), por "Cristo"... "como cristiano" [154]. Las citas son de diversas circunstancias y tiempos pero siempre en contexto "martirial" y vemos cómo en las últimas, a partir de 1938 tienen una referencia personal, en la que él mismo se encuentra implicado y la expresión más socorrida es "la causa de Cristo", "la causa de la Iglesia" [155].

8). 4). Merece la pena

Que Bonhoeffer sabía que arriesgaba su vida por la causa de Dios, de la Iglesia, de los hermanos, es anterior a la implicación política conspiradora. Durante el recrudecimiento de la lucha por la Iglesia Bonhoeffer había sido el máximo partidario en pedir y dar "la total entrega" personal. Hubo un momento en el que vio que esa total entrega bien podía suponer la entrega de la vida y se fue convenciendo de que la causa por la que luchaba no merecía menos que la causa de la patria, por ejemplo. En la fiesta de los caídos celebrada en 1936:

"Sacrificio y servicio de 1914-18 es un bochorno para nosotros los cristianos. ¡Qué entrega de la vida por la causa del pueblo! ¿Dónde está nuestra disponibilidad a morir por la causa de la fe?" (IV 198).

En la celebración de los caídos cuatro años antes: "El camino de Dios en el mundo lleva a la Cruz y por la Cruz a la vida", la fidelidad en la Iglesia consiste en "mantenerse y caer junto a la Palabra de Cristo" ..."proclamar hasta el martirio la Palabra de Cristo" [156].

Lo que en 1932 era una actitud previa, en 1938 era una dolorosa constatación:

"Desde el principio la lucha exigió sacrificio"... "renuncia por la causa de Cristo"... "una vida con Jesucristo y su Iglesia bien merece la entrega total" (IV 297ss).

Y a los tres meses a los confirmandos sobre Mc 9, 24: "Creo, Señor, aumenta mi fe":

"Los confirmandos son hoy como jóvenes soldados que van a la guerra en la guerra de Jesucristo contra los dioses de este mundo. Esta guerra requiere la entrega de toda la vida ¿No va a ser Dios Nuestro Señor digno de esa entrega? Ya ha empezado la lucha y tenéis que enrolaros en ella" (IV 447).

El tema del "merece la pena" es el recurso que esgrime Dietrich frente a la "incredulidad" de su propio hermano mayor, Karl Friedrich. Tres cartas personales lo atestiguan. La primera fechada 14-1-1935:

"Hay cosas por las que merece la pena comprometerse incondicionalmente. Y pienso que la paz y la justicia social o precisamente Cristo son algo de eso" (III 25).

La segunda del 29-11-1937:

"No podemos sostener la causa de la Iglesia sin sacrificio. En la guerra vosotros disteis mucho más. ¿Por qué no íbamos nosotros a hacerlo por la Iglesia; ¿Y por qué se nos quiere disuadir? A ninguno de nosotros nos entusiasma la cárcel, pero de llegar, será en cualquier caso una alegría, pues la causa lo merece" (II 295).

La tercera, cuando la suerte está ya echada, 29-1-1939:

"Estoy convencidísimo de que para la Iglesia todo depende de que aguantemos incluso con gran sacrificio. Los mayores sacrificios hoy son pocos ante lo que perderíamos con una falsa sumisión. Tampoco sabría qué otra cosa merece la entrega total si no es esta causa" (II 345).

Sin duda todo partía de su profundo arraigo en Cristo:

"La fe consiste en entregarse uno de tal modo al Dios-hombre humillado que se arriesgue la vida por El, aunque parezca una locura" (III 239).

c. LA CRUZ, EL CAMINO A LA VERDAD Y LA LIBERTAD

"Su cuerpo pendía en el patíbulo entre cielo y tierra (N 220).

"Jesús llama al mal por su nombre pero sufre inerme hasta la muerte de Cruz" (N 120).

"El camino que tomó la verdad de Dios lleva a la Cruz. De ahí sabemos que toda verdad que quiera mantenerse ante Dios tiene que ir a la Cruz. La comunidad que sigue a Cristo tiene que ir con El a la Cruz, tiene que ser odiada por causa de la verdad y la libertad" (IV 86s).

El valor de esta última afirmación es su carácter de convicción teológica fundamental, independiente de la circunstancia en que se proclama, julio de 1932. Porque el año en el que más predica sobre la Cruz, cuando llegó la circunstancia prevista, el camino estaba ya indicado y sabido. Sólo faltaba seguirlo hasta el final, con el que se contaba. De tal modo está convencido Bonhoeffer de que la Cruz es el camino por el que va Dios y por el que se va a Dios que para llegar a Dios él mismo busca el camino de la Cruz.

A los 22 años ya se había planteado la auténtica pregunta de la esencia del Cristianismo: "La Cruz en el siglo XX" : "¿Qué nos dice hoy la Cruz?" (V 154). La Cruz es la forma histórica visible que ha tomado la idea de Dios en Jesús. La Cruz es el camino de Dios al hombre. El único y necesario camino. La única y necesaria dirección. Unico y necesario final. El único y necesario acceso del hombre a Dios es el camino que Dios ha recorrido hasta el hombre: el camino de la Cruz. La Cruz de Cristo es el exclusivo y privilegiado lugar donde el hombre halla a Dios. "La imagen de Dios auténtica es la imagen de Jesucristo en la Cruz" [157].

1). La ira de Dios contra el pecado

La muerte de Jesús en la Cruz proclama el juicio y la ira de Dios sobre todo el egoísmo de la humanidad[158].

Sólo la muerte de Cristo en la Cruz como un malhechor, perdona el pecado de la humanidad que muere con El[159].

2). 2). El signo de gloria y de gracia

Sólo por la muerte de Cristo en la Cruz surge en la Resurrección la nueva vida del hombre, de la comunidad, de la humanidad, de la creación.

(La Cruz) "signo de impotencia, indefensión, desesperanza, sinsentido y no obstante el lugar de la fuerza divina, honra, resistencia, esperanza, sentido, poder, vida y victoria" (IV 116).

La Cruz de Cristo es la victoria de Dios y la derrota del mundo, del mal, del pecado del hombre[160]. Las citas en las que Bonhoeffer añade al tema de la Cruz la idea de victoria sólo alcanzan hasta 1937 con ocasión de la conferencia de Oxford:

[La Iglesia de los pueblos] "les muestra la Cruz como única salvación de la impotencia, el miedo y el pecado, y como el punto de partida de nuevos caminos de paz" (I 276s).

Es de notar el que Bonhoeffer a los 22 años señala el inicio del constantinismo con el signo victorioso de la Cruz como el ejemplo para acometer las luchas que comporta el nacimiento de la modernidad en Europa, en Alemania:

"Es conveniente acudir al signo de la Cruz: El, el Dios del mundo se inclina a nosotros que somos polvo ante El, El hará que su gracia y su perdón brillen sobre la negra sombra del siglo y del género humano, El entra en nuestro tiempo, vive con nosotros, para nosotros, hasta la muerte, El recorre el camino al hombre hasta la Cruz" (V 156).

A partir de 1939:

"La Cruz de la redención es la liberación para la vida ante Dios en medio del mundo a-teo, la liberación para la vida en auténtica mundanidad" (E 314).

3). El signo de la debilidad y la indefensión

La Cruz de Cristo significa que Dios se ha manifestado en la debilidad total, en el desvalimiento absoluto. Esta es la condición que deben asumir quienes se acogen a la Cruz: debilidad, impotencia, privaciones y abandono[161].

Ello supone cumplir la ley (Nuevo Testamento) sin rechistar y sufrir el mal pacíficamente sin resistir[162].

En consecuencia la Cruz significa paciencia, perdón, renuncia a la venganza (esa es la venganza) pero sobre todo, y en definitiva, la Cruz es amor, amor de Dios a todos los hombres y Cruz de quien permanece en el amor[163].

Es en 1939 cuando aparece en alguna expresión de Bonhoeffer, aunque sea citando p.e. a Niebuhr, el tema de la Cruz con una connotación activa: para la liberación en medio del mundo. "El puso la Cruz sobre la tierra" [164].

4). Persecución de Cristo y del cristiano

La Cruz es el término de un proceso de persecución del enemigo contra Cristo por haber elegido adorar a Dios como Señor único y con El la libertad y el amor: "abyección, ignominia, persecución, incomprensión, odio, muerte, Cruz" (IV 141). La Cruz es una agresión del que se constituye en enemigo y al que no se replica (N 116), un sufrimiento impuesto al que con Cristo busca la justicia (N 89). "Con Cristo", por su condición de cristiano" [165].

Cuando surge de verdad el problema, es cuando, "aunque no sea más que un poquito, ¡la sombra de la Cruz se cierne sobre nuestra propia vida!" (IV 438). Llegan las tribulaciones y con ellas la doble reacción alternativa, primero según la describe Rm 5, 3s: "Sabemos que la tribulación produce paciencia, la paciencia aporta experiencia, la experiencia da esperanza y la esperanza no quedará defraudada" o, en segundo lugar, como la describe Lutero: "la tribulación produce impaciencia, la impaciencia ocasiona obstinación, la obstinación conduce a la desesperación y la desesperación lleva a la perdición" (IV 440). Y ésta última opción se da "cuando preferimos la paz terrena con el mundo a la paz con Dios, cuando preferimos las seguridades de nuestra vida a Dios" (IV 440).

5). La Cruz: locura y gracia

"La Cruz y el siglo XX es el problema", dijo Bonhoeffer queriendo expresar la gran contradicción entre el ideal del Humanismo y el del Cristianismo (V 154s), al fin y al cabo, la contradicción entre lo que en la Cruz aparece como impotencia y es fuerza (IV 116), como fin siendo principio, como derrota siendo victoria (IV 179), como imperfección siendo perfección (IV 181), como maldad siendo amor (N 119), como muerte siendo vida[166]. Un camino "perfectamente singular"... "poco apropiado"... "extraño" ... "incomprensible"... y "loco" (IV 205). Locura para los condenados y sabiduría de Dios para los bienaventurados[167].

Para tener esa singular comprensión de lo que es y significa la Cruz es necesaria "otra forma de ser" que además se adquiere en la misma Cruz[168].

6). El discípulo y la comunidad bajo la Cruz

La Cruz es obra de Cristo. Y por ello es determinante del cristiano. Con diversos términos va indicando Bonhoeffer esta necesaria incorporación del discípulo a la Cruz de Cristo.

"Llevar la Cruz de Jesucristo" ..., o "cargar la Cruz con su Señor", ..."morir en la Cruz", indican "entrar en comunión", "compadecer" con Cristo[169]. "Bajo la Cruz" es el lugar

único para encontrarse con Dios, el lugar apropiado del creyente, que es pecador, que se vincula así a Cristo[170] y se "configura" con Dios mismo[171]. Se encuentra en la Cruz con Dios el creyente y la comunidad que sigue a Cristo hasta la Cruz[172].

La Cruz de Cristo es la meta, el origen y la referencia obligada de todos los valores. La verdad, la libertad, la fraternidad, el amor, la justicia y la paz conducen a la Cruz necesariamente y son auténticos únicamente si salen de la Cruz: "sólo la Cruz en cuanto verdad de Dios sobre nosotros nos hace sinceros" (N 114), o si "retornan" a la Cruz: "El derecho, la verdad, la humanidad y la libertad buscan cobijo en Cristo perseguido y doliente en su comunidad" (E 63).

6). La Cruz: sustitución vicaria

"Si el mundo se oculta en la mentira, " [el Cristianismo] "abrirá la boca por los mudos y dará testimonio de la verdad" (N 231).

- *a). Cristo por nosotros ante Dios.*

Sustitución, representación, vicariedad, podemos llamar a la función salvadora de Cristo y por ella a toda otra intervención humana que quiera la salvación de los demás.

"El único que salva es el sacerdote y profeta al mismo tiempo, el hombre del manto de púrpura y la corona de espinas, el crucificado Hijo del Padre que ruega por nosotros ante Dios" (IV 129).

(1). La función vicaria original es exclusiva de Cristo quien entrega ante Dios por los hombres su persona, vida y muerte, por medio de la Encarnación, el cumplimiento de la ley, la muerte en Cruz y la Resurrección. Por ser Señor hizo lo que nadie podía hacer. Por ser hermano lo hizo de modo que lo hiciera toda la humanidad con El. Y por ello lo hizo "existiendo como comunidad" (V 245).

(2). "Cristo muere en la Cruz. Toma la ira de Dios sobre sí. Su ofrenda es ofrenda personal vicaria" (V 244). Jesús se pone donde estaba el pecador, se hace el pecador y le sustituye en la culpa y en el castigo consecuencia del pecado[173]. Cristo al entrar en comunión con la culpa del hombre y cargar con ella busca al hombre real (en el pecado), porque no quiere ni quedar fuera de la culpa de toda la humanidad, ni dar ocasión a un nuevo hombre ideal por encima de la culpa, y asume toda culpa de modo que "Jesús es ciego para con la culpa más infame porque El cubre con su inocencia personal la responsabilidad para los hombres" (E 256). Al ser el representante-responsable-inocente-culpable, asume toda responsabilidad[174].

- *b). Comunidad: comunión en la culpa*

La "Sanctorum communio" está fundada en la "Peccatorum communio", y ambas en la comunión de espíritu y la correspondiente interrelación de miembro y comunidad. La primera se funda en Cristo y la segunda en Adán. La acción vicaria de Cristo es el fundamento de la Iglesia. No es que la comunidad sea la forma de existir Cristo, sino que la forma de existir de Cristo es comunidad. El que Cristo sea "existente como comunidad" es la razón de que la comunidad sea existente como Cristo[175].

Cristo sufrió y venció "por nosotros" y a los a El incorporados les concede la gracia de sufrir "por El". Dichoso a quien Dios honra con el sufrimiento por el cuerpo de Cristo, porta la muerte, las llagas de Cristo. Quien sufre en virtud del cuerpo de Cristo sufre sustitutoriamente por la comunidad, porta lo que se les evita portar a otros (N 216s).

El cuerpo de Cristo está en el auténtico sentido "por nosotros" en la Cruz, en la Palabra, en el bautismo, en la celebración de la Cena. Ese es el fundamento de toda comunión corporal con Jesucristo (N 212).

La triple posibilidad de la actualización del amor en la Sanctorum Communio: el trabajo, la plegaria y el perdón de los pecados, supone "una entrega del yo 'por' el prójimo, por su bien, pero con la disponibilidad de hacer y soportar todo en su lugar y si fuera preciso ofrecerse por El, intervenir vicariamente por El" (SC 132).

La afirmación de ese tiempo (1927-28): "nuestra vida es sólo vida cuando es un sacrificio ofrecido a Dios y a los hombres, sea visible o no" (V 443), tiene una confirmación efectiva doce años después: "Sustitución vicaria y responsabilidad se dan sólo en la entrega total de la propia vida a los demás" (E 240).

Adán es el antitipo de la vicariedad. Cristo es el arquetipo y algunos de los prototipos son: David (IV 298), Moisés, que quiere ser borrado del libro de la vida y con su pueblo ser condenado o salvado[176,] Pablo paradójicamente dispuesto a separarse de Dios: Rm 9, 1s[177]. Pablo sufre por el Evangelio como "criminal" deshonrado, como el mismo Jesucristo, pero la Palabra sigue. No está ligada ni a la libertad ni a la prisión del apóstol. Aún menos de Timoteo, y ¡mucho menos de nosotros! (IV 238).

Esta teología es la base para interpretar las decisiones y situaciones personales de Bonhoeffer.

"Dios mío he amado a este pueblo

Hasta cargar con su oprobio" [178].

"There must be punishment by God" (I 405. Dicho en Sigtuna, en inglés por un alemán, en 1942, cuando aún no era tan tarde).

- *c). Vicariedad ética*

La representación vicaria es un concepto teológico, dice Bonhoeffer en "SC" pero en nota a pie de página habla de "una representación ética" consistente en "asumir voluntariamente el mal en lugar de otro" como acto de amor humano heroico (a la patria, al amigo, etc.), incluso dentro del más alto deber ético, pero sin que implique a toda la persona (SC 107).

En "La esencia de la Iglesia" Bonhoeffer habla expresamente del "concepto ético de vicariedad": Uno asume un determinado destino en lugar de otro, entrega los propios bienes, el cuerpo, la honra, por el otro. Con limitaciones:

"Sus límites los pone la responsabilidad personal de sí mismo. Yo no puedo asumir la responsabilidad de nadie, ni la culpa ni el castigo. Sería transgredir los límites y la dignidad de la otra persona" (V 243).

Diez años después pudo constatar y denunciar la doble transgresión de los límites de la vicariedad ética: la absolutización del propio yo que conduce a la opresión y a la tiranía, y la absolutización del otro que lleva al capricho en el comportamiento con desprecio de la responsabilidad ante Dios que en Jesucristo es Dios de todos los hombres (E 240).

VI. EL COMPROMISO INTELECTUAL DEL CRISTIANO D.BONHOEFFER

Imbricado con el compromiso activo en la política civil y eclesiástica está el compromiso intelectual de Bonhoeffer como persona que desde Cristo piensa y vive la realidad, la historia, la sociedad y los diversos ámbitos en que se desenvuelve el hombre concreto.

Hemos expuesto en la Primera Parte el propósito continuado de honradez e integridad de vida como la fuerza que impulsa a Bonhoeffer al compromiso radical de la lucha eclesial y definitivamente a la conjuración política (Tercera Parte I).

En la Segunda parte hemos presentado los elementos del quehacer teológico de Bonhoeffer y su dinámica general de sinceridad. En esta Tercera Parte II vamos a resaltar específicamente el rasgo de la sinceridad intelectual presente en toda la obra de Bonhoeffer y que culmina en el compromiso de las "las cartas teológicas de Tegel".

La veracidad total de que habla en las cartas teológicas nos va dar la clave para interpretar toda la vida y el pensamiento de Bonhoeffer. Así como la vida y el pensamiento son la clave para interpretar la sinceridad que postula Bonhoeffer en las cartas teológicas.

A. OBJETIVO SINCERIDAD

"Es Dios quien nos obliga a reconocerlo" (WE 394)

1. LOS TERMINOS DE LENGUAJE

Vamos a hacer un estudio de los vocablos utilizados por Bonhoeffer como testimonio de sinceridad. Nos ayudará a comprender las circunstancias concretas y las connotaciones diversas de este concepto en la vida y el pensamiento de Bonhoeffer. Aunque adelantamos una traducción en el título de los párrafos, tomamos específicamente los vocablos originales utilizados por Bonhoeffer: "Redlichkeit", "Ehrlichkeit", "Aufrichtigkeit", "Klarheit", "Offenheit", "Wahrhaftigkeit".

a. SINCERIDAD

7). 1). Honestidad absoluta

Cinco veces emplea Bonhoeffer el término "Redlichkeit" en el párrafo de la carta teológica del 16 de julio de 1944, que trata principalmente de la interpretación no religiosa de los conceptos bíblicos dentro del "proceso de autonomía del mundo". Vamos a resaltar el término que da título a nuestro trabajo con mayúsculas en su contexto literal. En el original manuscrito Bonhoeffer subrayó sólo el vocablo "letzte" (=última, final, definitiva, absoluta) que culmina con un signo de admiración tras "honestidad":

"Dios como hipótesis de trabajo moral, política, científica ha sido relegado, superado, incluso como hipótesis de trabajo filosófica y religiosa (Feuerbach!). Corresponde a la HONESTIDAD INTELECTUAL descartar esa hipótesis de trabajo o eliminarla lo más posible. Un científico, un médico, etc. edificante es un híbrido.

¿Dónde queda sitio para Dios? se preguntan los pusilánimes, y como no saben responder condenan todo el proceso que les ha metido en tal aprieto.

Ya te he escrito sobre las diversas salidas de un espacio que se ha reducido tanto. Cabría añadir un salto mortal hacia atrás a la Edad Media. Pero el principio de la Edad Media es la heteronomía en forma de clericalismo. El retroceso no puede ser más que un paso desesperado que se ha de pagar con el sacrificio de la HONESTIDAD INTELECTUAL. Es un sueño según la canción: "Ay si supiera el camino de vuelta, el amplio camino al mundo de la infancia!" No hay tal camino, al menos no a través de la renuncia voluntaria a la HONESTIDAD INTERIOR, sino tan sólo en el sentido de Mt 18, 3, o sea, por la conversión, o sea, ¡por la ULTIMA HONESTIDAD! Y no podemos ser HONESTOS sin reconocer que tenemos que vivir en el mundo 'etsi deus non daretur'. Y eso lo reconocemos precisamente ante Dios. Dios mismo nos impulsa a reconocerlo. Nuestra maduración nos lleva a un reconocimiento VERAZ de nuestra situación ante Dios" (WE 393s).

Algunas consideraciones:

Primeramente se le asigna a "la honestidad intelectual" una función primordial en el desalojo progresivo de Dios como hipótesis de trabajo en moral, política, ciencias, filosofía y religión.

Se entiende la honestidad intelectual, honestidad interior, como válvula que impide el retorno al pasado, a la heteronomía, al clericalismo e infantilismo.

Se reconoce la honestidad última como la única vía de retorno, en cuanto conversión y en el sentido de Mt 18, 3: "Si no os hacéis como niños".

A la honestidad le viene exigida la misión de constatar una situación determinada del hombre en el mundo ante Dios.

En ninguna de las menciones, la honestidad es para Bonhoeffer actitud previa al juicio o al discernimiento o a la decisión, sino que es traída como confirmación, constatación de un estado de cosas ya dado y asumido. No constatarlo o no refrendarlo supone falta de honradez intelectual (WE 305). Bonhoeffer invoca la honestidad intelectual para reconocer la situación dada y actuar en consecuencia.

El criterio de sinceridad o insinceridad es afrontar la realidad tal como es. Bonhoeffer cuenta con una sinceridad previa, irreflexa, inmediata y supuesta en el análisis de la realidad.

8). 2). El gran bien

En los apuntes para la "Etica" había definido "la honestidad intelectual" como "el gran bien" en "el proceso de secularización". Resaltamos con mayúsculas los vocablos que dan título a nuestro trabajo:

"La ratio liberada se exaltó de forma insospechada y su uso libre creó una atmósfera de VERACIDAD, luz y claridad. Aire fresco de la CLARIDAD INTELECTUAL insufló los prejuicios, la arrogancia social, las formas engañosas y el vano sentimentalismo: HONESTIDAD INTELECTUAL EN TODAS LAS COSAS, TAMBIEN EN LAS CUESTIONES DE FE, fue el gran legado de la ratio liberada, y constituye desde entonces una de las exigencias éticas del hombre occidental. Despreciar la época del racionalismo es un signo sospechoso de falta de exigencia de VERACIDAD. Aunque la HONESTIDAD INTELECTUAL no sea la última palabra sobre las cosas y la LUCIDEZ INTELECTUAL sacrifique a menudo lo profundo de la realidad, no se puede prescindir de la obligación interna de usar HONRADA Y LIMPIAMENTE LA RATIO" (E 103s).

Las dos menciones literales de "la honestidad intelectual", indican que para Bonhoeffer es el "gran bien" producido por la liberación de la razón en el doble proceso histórico de la Reforma Protestante y de la Revolución Francesa, proceso que confluye en la desaparición de la fe en Dios, esto es, en la impiedad occidental. Pues este gran bien de la honestidad intelectual también ejerce, dice Bonhoeffer expresamente, sobre las cuestiones de fe y es precisamente en este ámbito donde para Bonhoeffer la ratio liberada no ha desarrollado aún todo su efecto. La reticencia de Bonhoeffer para con la lucidez intelectual al decir que ha sido "a menudo a costa de la profundidad de la realidad" delata lo que va a llamar en las cartas teológicas "la sinceridad definitiva" (WE 394), la que no se detiene hasta la penetración de la realidad total.

Esta limitación de la razón, que no de la honestidad intelectual está también citada en las cartas teológicas: descartar "lo más posible" la hipótesis de trabajo Dios (WE 393).

Otra coincidencia con esta cita es la calificación de "interior" a la honestidad intelectual, suprema e inalienable.

Ambas citas coinciden también en invocar la honestidad intelectual en un ambiente de falta de fe, ausencia de Dios.

Y en los dos lugares expresa Bonhoeffer la necesidad de aplicar la honestidad intelectual al ámbito de la fe.

9). 3). Aire fresco

El mismo día, el 25 de julio de 1942 Bonhoeffer escribe a W.Krause y a E.Wolf. En las dos cartas emplea el término de "honestidad intelectual". A Krause después de comunicarle la alegría y la maravilla de reencontrar a G.Dehn, uno de los "sinceros", más flaco pero el mismo de siempre tras salir de la cárcel, le dice:

"Respecto a Bultmann: soy de los que han celebrado su libro; no porque esté de acuerdo, ya que lamento el doble planteamiento (el argumento de Jn 1, 14 no debe mezclarse con el de la radio, pues aunque también el segundo creo que es un argumento, la separación debe ser más clara) quizá hasta tal punto sigo siendo alumno de Harnack. Dicho bastamente: Bultmann ha metido el gato en la talega no sólo para sí sino para otros muchos (el gato liberal en el saco del Credo) y yo me alegro. Se ha atrevido a decir lo que muchos reprimen (yo me incluyo) sin haberlo superado. Con ello ha hecho un gran favor a la pureza y a la HONESTIDAD INTELECTUAL. La fe farisaica esgrimida por muchos hermanos en su contra me resulta fatal. Hay que responder de lo que se dice. Me gustaría hablar con Bultmann de ello y exponerme a la bocanada de aire fresco que viene de él. Pero hay que cerrar de nuevo la ventana no se constipen los propensos" (VI 570).

En la carta al teólogo editor E.Wolf, el mismo día:

... "el nuevo tomo de Bultmann me ha dado gran alegría. Cada vez me impresiona más la HONESTIDAD INTELECTUAL de sus obras. Recientemente D. en la asamblea de Berlín de la manera más tonta debe haberle denigrado a Bultmann y a Ud. y según creo ¡por poco la asamblea dicta una resolución contra la teología de Bultmann! ¡Y precisamente los berlineses! Me gustaría saber si alguno de ellos ha trabajado el comentario de Juan. Esa petulancia tan floreciente aquí por influjo de algún fatuo es para la Iglesia Confesante una auténtica vergüenza" (III 45s).

Es la honestidad intelectual lo que pondera Bonhoeffer en Bultmann, aunque no comparta sus opiniones concretas. Esta honestidad supone un acto de valentía, de hacer por los demás (representación-sustitución), de superar una represión personal y comunitaria, de

romper una opresión exterior. Bonhoeffer indica su propia represión, sus precauciones y su deseo de abrirse a los vientos que insufla la honestidad intelectual aplicada a la teología por Bultmann. Honestidad teológica tiene como contrapeso el "fariseísmo de la fe" .

Esta doble cita expresa también la necesidad que ve Bonhoeffer de aplicar la honestidad intelectual a la teología.

También la carta teológica del 5-5-44 comienza citando a Bultmann y termina centrando la "reinterpretación" de los conceptos teológicos "en el sentido de Jn 1, 14" (WE 313)

10).4). Compromiso ineludible

En el esquema que tiene ya preparado en agosto tras las reflexiones teológicas que ha ido enviando a Bethge desde el 30 de abril aparece el tema de la honestidad intelectual en cuestiones de fe como la culminación y la orientación de todo el estudio sobre lo que es la fe cristiana:

"¿En qué creemos realmente, esto es, de modo que pongamos en ello nuestra vida? ¿Problema del Credo apostólico? ¿Qué t e n g o que creer? Pregunta incorrecta, cuestiones de controversia superada específicamente interconfesional. Las discusiones luterano-reformadas (y en parte también católicas) ya no tienen valor. Claro que con un poco de énfasis se podrían reemprender pero no serviría ya de nada. No hay prueba de ello y hay que atreverse a partir de ahí. Lo único demostrable es que la fe cristiana bíblica no vive ni depende de esas discusiones. Barth y la Iglesia Confesante terminan por atrincherarse siempre tras la 'fe de la Iglesia' y no se pregunta con TOTAL SINCERIDAD y constata lo que uno cree de veras. Por eso tampoco en la Iglesia Confesante corre del todo aire libre. Alegar que no me corresponde a mí sino a la Iglesia puede ser una excusa clerical y así se entenderá siempre desde fuera. Lo mismo pasa con el sermón dialéctico de que yo no dispongo de mi fe y que por eso tampoco puedo decir lo que yo creo. Por muy justificados que estén en su lugar todos esos pensamientos nosotros no quedamos desligados de la HONESTIDAD frente a nosotros mismos. Nosotros no podemos, como los católicos, identificarnos sin más con la Iglesia. (Aquí debe radicar la opinión vulgar de la falta de sinceridad de los católicos). Así pues ¿qué creemos realmente? Respuesta bajo b), c), d)" (WE 415).

Si algo se afirma incontrovertiblemente en el párrafo es la honestidad teológica "con nosotros mismos", la sinceridad aplicada al contenido de la fe.

El objeto sobre el que se propone que no debe faltar la actitud de honestidad es "la fe cristiana": sobre Dios, los conceptos bíblicos, el culto.

El sujeto "nosotros", "yo", está antepuesto y contrapuesto a "Iglesia".

El vocablo "realmente" pide como una profundización intelectual, como si descartara "lo que decimos creer". Y pide aún más una profundización vital: "aquello en lo que verdaderamente creemos", aquello que merece la pena, aquello de lo que depende nuestra vida. Da a entender además como una normal falta de honestidad, denuncia el "parapeto", el "aire viciado", "no poder decir lo que se cree".

En las demás citas donde Bonhoeffer emplea el término "Redlichkeit" hay un ámbito de sinceridad intelectual-teológica, en las unas, como en "La actualización de los textos del Nuevo Testamento" (III 305s), y en otras, de honradez humana (E 329), personal (IV 458) y comunitaria como en el lamento de Lutero por la actitud de algunos de los suyos (V 86).

b. HONRADEZ

El término "Ehrlichkeit" lo emplea Bonhoeffer como reproche a la postura de Barth y de la Iglesia Confesante sobre la función teológica. Bonhoeffer dice que hay que "preguntar y constatar con toda honestidad lo que uno cree realmente" (WE 415).

La misma "insinceridad" que se reprocha a sí mismo cuando nombra a Dios ante los religiosos (WE 307) frente a la "sinceridad" con que se sienten religiosos los que no practican en modo alguno (WE 305).

Hay cuatro citas escalonadas temporalmente en las que Bonhoeffer aplica el término "Ehrlichkeit" para referirse a la sinceridad de la opción vocacional como pastor y teólogo:

- Bonhoeffer adolescente está preocupado y tiene dudas de que su continente personal exprese el "sincero convencimiento" de su propósito de dedicarse a la teología (VI 229).

- En los consejos a los jóvenes teólogos Bonhoeffer insta a "querer sinceramente ser teólogo en ese sentido o a que deje mejor hoy que mañana sus estudios de teología" (III 244).

- Dietrich desde Londres en 1935 se sincera con su hermano mayor Karl, quien no debe de ser la primera vez que le tacha de "fanático y loco": "Bien sé que si yo fuera más 'razonable' mañana mismo debería abandonar sinceramente toda mi teología". Pocas líneas después: "Creo saber que de verdad sería de una vez interiormente claro y realmente sincero" [aufrichtig] "si comenzara a tomar en serio el sermón de la montaña" (III 24s).

- En la decisiva ocasión de 1939 vuelve Bonhoeffer a expresar las dudas sobre su propia sinceridad cada vez que tiene que decidir su camino (I 303).

Era Bonhoeffer un joven estudiante de dieciocho años cuando empleó el término "ehrlich" para instar al reconocimiento "sincero" de un determinado proceso histórico eclesial:

... "hasta el punto de que bajo el nombre de 'Protestantismo' se oculta mucho que abierta y sinceramente sólo se puede llamar materialismo, es decir, sólo se observa y valora la posibilidad del librepensamiento en el Protestantismo, sentido muy distinto al que le dieron los reformadores (VI 87).

Si algo enlaza este severo análisis del joven estudiante en viaje por el Vaticano con los diagnósticos de veinte años después es, la sinceridad.

Emplea Bonhoeffer también el término "ehrlich" en 1932 para un contundente juicio que del mundo merece la Iglesia ante su permanente deterioro: "La Iglesia está muerta". Es otra de las citas en las que Bonhoeffer acude al concepto de "sinceridad" para desenmascarar una situación de falta de fe, ausencia de Dios, de paganismo. Y siempre, como aquí mismo, para que "irrumpa la fe en la Iglesia viva de Cristo" (I 163).

"Por ello sinceramente no nos vamos a ocultar la importancia del día de hoy" (IV 131). Lástima que "la sinceridad" junto con la clarividencia y la decisión que proclama esta frase de Bonhoeffer no hubiera sido algo más compartida en aquel histórico (ni Bonhoeffer suponía cuánto) día 23 de julio de 1933. Dos años más tarde escribía al obispo de Dinamarca Ammundsen: "hay que hablar aquí con total sinceridad, por la causa de Cristo y por la del Ecumenismo". El "aquí" se refiere al tema tratado en Fanö/1934: "precisamente sobre nuestra postura ante el Estado" (I 205).

También usa Bonhoeffer el término "Ehrlichkeit" con otros matices al referirse al miedo (WE 177), a la sexualidad (V 159), a la actitud personal del discípulo suyo caído en la

guerra, Gerhard Lehne (II 583), y a la de los jóvenes alemanes emigrantes contagiados por el espíritu abierto y sincero de los españoles (VI 156).

"Ehrlichkeit", podemos concluir, hace referencia a la actitud que se atribuye Bonhoeffer a sí mismo y en relación a la religiosidad, a la propia vocación pastoral-teológica y al propio compromiso. Además el término está con mucha frecuencia para valorar una situación entre fe y no fe.

c. RECTITUD

11).1). Sinceridad deficiente

El vocablo "Aufrichtigkeit" empleado por Bonhoeffer solo o unido a otros semejantes, tiene una connotación de "insuficiencia" tan frecuente que seguramente no es casual.

Respecto de su vocación Bonhoeffer se preguntaba si bastaría la propia "sinceridad"[179]; en el comentario sobre el joven rico (vocacional) se alaba su primera sinceridad al cumplir los requisitos de Jesús (N 47), pero más todavía su sinceridad al separarse de El antes que seguirle falsamente (N 54); del apóstol Tomás se pondera la sinceridad de su duda, pero se declara la falsedad de su camino (IV 484s); al tratar del perdón se previene del peligro de una sinceridad engañosa (V 378); en la "E" se advierte de una Confesión de Cristo no necesariamente hipócrita sino personalmente de corazón sincero y sin embargo rechazada por Cristo; la constante de este modo de argumentar la mantiene Bonhoeffer hasta aplicarla a la sinceridad de todo su camino "diez años después":

"¿Servimos todavía para algo? ¿Nuestra fuerza interior para resistir contra lo que nos oprime será suficientemente fuerte y nos quedará sinceridad para con nosotros mismos, despiadada y suficiente como para reencontrar el camino de la sencillez y la rectitud?" (WE 27).

12).2). Sinceridad íntegra

Donde no se ponen reparos a la "sinceridad" es en la lista que da Bonhoeffer de los "auténticos" teólogos: Pablo, Agustín, Tomás, Lutero (III 245), en el elogio a G.Vibrans (II 591) y en la exaltación de la bienaventuranza de la pureza hecha en 1928:

"Dejaos de mojigangas, sed sinceros con vosotros mismos, reconoced que no sois más que criaturas de Dios sin honor ni derecho propio, sino que debéis ser transparente de Dios, puros para captar la imagen de Dios en vosotros" (V 450).

Como resumen: bien está y es necesaria la sinceridad "consigo mismo" en el tema de la vocación cristiana y adhesión a Cristo, pero no es suficiente pues hay una instancia exterior que es la que confirma o no.

Uno de los sentidos del vocablo "Aufrichtigkeit" es también el de sinceridad para plantearse o no problemas teológicos en las fronteras de la fe y falta de fe.

El término "Aufrichtigkeit" indica en "Esquema para un trabajo", conclusión de las cartas teológicas, la sinceridad consigo mismo para plantearse lo que uno cree realmente "independientemente" de la fe de la Iglesia. Por ello Bonhoeffer recoge la opinión vulgar en el Protestantismo de "la falta de sinceridad de los católicos" (WE 415).

También está en este término, como en los anteriores, con los que se refiere Bonhoeffer a la sinceridad, la significación de "decisión y radicalismo en el compromiso" en la "Confesión de Cristo". Tal es el caso de la ferviente arenga dirigida a Henriod para que asuma la responsabilidad pues "la causa de Cristo está en juego" y "bien sabemos, si

somos totalmente sinceros con nosotros mismos, lo que está bien y está mal" (VI 351). Se puede destacar en esta cita una identificación de la instancia personal con la instancia superior, la identificación con la causa de Cristo.

d. CLARIDAD Y SENCILLEZ

"Klarheit". La sinceridad en el planteamiento de las cuestiones de fe está expresada también como un intento de clarificación hacia dentro y hacia fuera. Bonhoeffer, que tenía las cosas muy claras en algunos puntos, se lamentaba luego de que en momentos de decisión no fuera así (Cf. I 303).

Sobre las cartas teológicas de Tegel confiesa a Bethge este doble propósito: "quizá lo he redactado más para aclararme a mí mismo que para instruirte a ti"... "te hago participe de mis pensamientos porque así me aclaro yo primero" (WE 313). En el mismo Bethge alaba Bonhoeffer esa facultad de ver claramente las cosas: "Esa visión por la que yo teóricamente estoy empeñado incluso en los problemas de teología" (WE 418). Esta claridad, que es clarividencia y espontaneidad, la ve personificada en los niños alemanes en Barcelona (VI 156), en G.Lehne (II 583), en la abuela Julie (IV 458) y en el personaje de su novela, Christoph (F 160).

Bonhoeffer está empeñado no sólo en ver claramente los problemas, sino en expresarlos también con claridad. Así lo confiesa en la última de las cartas teológicas conservadas:

"Todo está dicho muy en bruto y sumariamente. Pero tengo interés en hacer alguna vez el intento de expresar sencilla y claramente ciertas cosas que ordinariamente eludimos" [180].

Contrasta la "claridad" con que ve Bonhoeffer las cosas de doctrina en los primeros sermones (V 450), en "N" (N 183) y en las cuestiones eclesiales (II 310), con ese deseo de poner en claro a base de tantas preguntas las cosas de la fe "que ordinariamente eludimos" (WE 416).

Bonhoeffer vive con un propósito permanente de clarificación. De la luz primordial (SF 26s) a la luz definitiva (IV 154s) hay un largo trecho de penumbra con destellos orientadores[181]. Como la luz nace de la Palabra, Bonhoeffer empeña su vida en ponerse y en atraer a todos bajo la claridad de la Palabra[182].

e. APERTURA

"Offenheit". La actitud de sinceridad definida por este término según lo emplea Bonhoeffer, aplicado a Barth, es disponibilidad a la objeción respecto a las propias ideas sobre teología (I 19), pero más frecuentemente significa "decir claramente" las cosas, sea una situación dada o una expresión doctrinal, como hace por ejemplo, en Dahlem (II 206), en Ciernohorské (I 159), en Gland (I 165), en la cuestión del juramento del Führer (II 310).

f. VERACIDAD

"Wahrhaftigkeit". Es el término más empleado por Bonhoeffer para hablar de sinceridad y también el más complejo. Frecuentemente lleva un adjetivo o adverbio que radicaliza la expresión, como: "con total veracidad".

13).1). Total objetividad

En los consejos a los estudiantes de teología Bonhoeffer recomienda la veracidad respecto a la persona y respecto a la doctrina, en el sentido de la objetividad y contra la subjetividad (III 244s), tal como él mismo decía haber aprendido de Harnack (III 61). Lo mismo dice en la Homilética (IV 281).

Según "N" la veracidad comienza por reconocer que con la gracia barata se ha perdido el camino de la veracidad total (N 26). El "Seguimiento" es precisamente el camino de la veracidad absoluta (N 128) que consiste en la vinculación plena a Cristo, en vivir descubierto ante El. El discípulo seguidor al manifestársele Jesús se sabe manifiesto ante El en su pecado. Sólo la Cruz como verdad de Dios sobre el hombre le hace veraz, descubre al hombre en todo su ser y su maldad ante Dios y ante los hombres. El dicho de que "vuestro sí sea sí y vuestro no sea no" de Mt 5, 37 se ha de mantener íntegramente. Jesús busca la veracidad total y rechaza la mentira prohibiendo el juramento porque es prueba de que hay mentira en el mundo. Todas las palabras del discípulo son ante Dios, son verdad (N 110-114). Por contraposición, en 1942 al hablar sobre el bautismo, Bonhoeffer dice que es rigorismo e idealismo pretender una veracidad total (III 450s). Aquí veracidad es bondad, rectitud (E 65).

14).2). Integridad de vida y de palabra

La integridad en el lenguaje no parece ser la mayor exigencia que pone Bonhoeffer a la veracidad en el párrafo de la "E": "¿Qué significa decir la verdad?" (E 385-391). Se ha de tener en cuenta, dice, la situación de las personas y las características del interlocutor y el tema. Veracidad es decir la realidad en palabras tal como es en Dios, por Dios, hacia Dios, teniendo en cuenta que si sólo ante Dios se debe veracidad ésta debe tomar forma concreta, no teórica, en el mundo. Por eso, dice Bonhoeffer, disimular puede no ser falta a la verdad y quebrantar una relación de preeminencia o subordinación puede serlo (E 260). Ni el cínico ni el fanático de la verdad son veraces. La mentira no se define como contradicción entre lo que se dice y lo que se piensa, mentira es ir contra la Palabra de Dios. Es preciso para respetar la realidad respetar el misterio con el silencio o con el pudor (E 385-391). Y la verdad, tras el pecado requiere pudor[183]. "Que un mentiroso diga la verdad es peor que la mentira de un amante de la verdad" (E 69).

En el Ecumenismo y en la lucha por la Iglesia Bonhoeffer acude al término veracidad para animar a ofrecer una teología responsable (I 143) y una relación humana veraz[184]. En el mea culpa de la "E" pone Bonhoeffer la proclamación: "Soy culpable" ... "de hipocresía, de falta de veracidad ante la opresión" (E 120).

La idea de veracidad como sinceridad para el planteamiento de problemas teológicos no aparece sino en la exposición que hace Bonhoeffer de una de las corrientes teológicas del Union Theological Seminary de Nueva York, no precisamente preferida de Bonhoeffer: "Veracidad de la que se siente deudora una crítica procedente de un cierto racionalismo ilustrado. Ni se conoce ni se entiende en absoluto el hecho de una crítica intrateológica" (I 88), que para Bonhoeffer es la de Barth (Cf. III 137).

"El Dios veraz" es precisamente el único ante quien Bonhoeffer dice estar dispuesto a ofrecer el "sacrificium intellectus", en relación con la Biblia" (III 29).

Bonhoeffer emplea algunos otros vocablos para referirse a la sinceridad en las diversas acepciones : "Schlichtheit", "Gradheit", "Einfachheit", "Lauterkeit", "Ehrbarkeit", "honestas", "Unbefangenheit", "Rechtschaffenheit", "Nüchternheit", "Reihneit", "Echtheit",

"Sauberkeit" y derivados. Todos ellos acompañan a algunos de los ya expuestos para resaltar o para apoyar una peculiar connotación.

2. EL INCENTIVO DE LA HONESTIDAD INTELECTUAL

a. BUSQUEDA DE LO REAL

15).1). La realidad real

La pasión interior de Bonhoeffer es estar en lo real de la realidad. Se trata de un axioma existencial que Bonhoeffer asume desde la infancia, según revela en los apuntes sobre la muerte (VI 233) y es un axioma filosófico y teológico entendido como "búsqueda implacable de la verdad" según se refleja él mismo en el elogio fúnebre de su maestro Adolf von Harnack (III 59s).

El Evangelio de Jesús de que "los limpios de corazón verán a Dios" (Mt 5, 8), dio a Bonhoeffer el estímulo para verse a sí mismo, al hombre, a los pueblos, a la historia y al mundo como son en sí y no como aparecen, como se enmascaran o como se les envuelve[185].

Esta fue la impronta que quiso dar desde el comienzo de su actividad pública en 1932 Bonhoeffer a su Iglesia, como vivamente expresa en el sermón de la fiesta de la Reforma (IV 99); éste fue el propósito que ofreció a la teología, según proclama en el culto de clausura del semestre de este año (IV 82), el reto que hizo al Ecumenismo, según se desprende de su intervención en Ciernohorské (I 142), y el compromiso con el que impulsó la lucha por la Iglesia como muestran sus iniciativas de Londres en 1934: "Dios no quiere que escondamos nuestras cabezas en la arena como las avestruces, nos manda enfrentarnos con la realidad tal cual es y hacer una decisión honesta y definitiva" (IV 179).

La actitud de afrontar la realidad surge en ocasiones diversas de tipo político o eclesial como con ocasión del "Röhm-putsch": "Nunca puede ser un buen camino desentendernos de las cosas que nos asustan y nos oprimen" (V 522) o al hablar de la autenticidad del amor "que quiere ver las cosas tal como son" [186].

Así llegó a estructurar la "E" sobre la realidad:

"Como el hombre sencillo (de corazón indiviso) no mira de soslayo al mundo junto a Dios, está en situación de mirar la realidad del mundo de forma libre e imparcial. Es inteligente el que ve la realidad tal cual es, el que mira el fondo de las cosas. Por eso sólo es inteligente el que ve la realidad en Dios. Entender la realidad no es lo mismo que conocer exteriormente los acontecimientos, sino escudriñar la esencia de las cosas" (E 73).

Desde esta visión profunda de la realidad Bonhoeffer se puede permitir tanto definir la fe como el "escuchar y aceptar obedientemente lo que me revela la Palabra de Dios aún contra toda apariencia visual y toda razón" (III 349), o puede reprochar por ejemplo a los americanos el que se vendan a los hechos dados (I 92), o puede denunciar la falsa sinceridad de los que quieren hacer patente una cierta realidad (miedo, sexualidad) epatando[187].

"¿Quién no ha experimentado la siguiente situación? En un corro de adultos surge inevitablemente en la conversación un tema personalmente penoso para algunos. El temor y la mentira enrarecen el diálogo. He aquí que un niño, casualmente presente y que no

capta la situación, sabe algo que saben muy bien todos los demás pero lo ocultan por temor. El niño se admira de que los demás parece ser que no saben lo que él sabe y lo suelta de golpe. Cunde el pasmo en el corro, el niño se maravilla y se alegra de haber acertado. Algo irreparable ha sucedido. Se corta la conversación falaz y miedosa. Ha sido como un rayo que deslumbra y desvanece irremisiblemente el miedo. Lo único que ha sucedido es que por arte de ese niño que se admira de los mayores, la verdad ha salido a la luz. su palabra ha despojado a los mayores de la mendacidad para consigo mismos. Todo se revolucionó. ¿Y por quién? Por el niño sonriente e impávido que dijo las cosas tal como eran. El niño era el único libre.

Otra imagen: En las cortes de los príncipes junto a los caballeros, vates y trovadores, custodios de las costumbres y de las mentiras cortesanas, había un hombre que por su ropas bien se veía que no pertenecía a la cosa. Se le trataba sin miramiento alguno. Era un fenómenos excepcional en la corte y sin embargo esa excepción no podía faltar en ninguna corte. No pertenecía a ella pero era imprescindible. Era el loco, era el único que debía decir la verdad a cualquiera y quienquiera debía escucharle. Propiamente no se le tenía en cuenta, pero tampoco se quería prescindir de él. Lo mismo pasa con la verdad. Era el único hombre libre en la corte.

Y una tercera imagen. Si se han entendido bien las imágenes precedentes no les parecerá indigno la tercera que les voy a explicar: me refiero al hombre que, azotado y torturado con espinas, irrisoriamente coronado rey, está ante su juez y se llama a sí mismo el rey de la verdad y al que Pilato le dirige la inteligente aunque descaradamente mundana pregunta: ¿Qué es la verdad? Esa pregunta la dirige a quien dice de sí mismo Yo soy la verdad y quien por ser la verdad le devuelve la pregunta a Pilato que calla: ¿Quién eres tú, Pilato, respecto a la verdad ante mí? Lo que sucede ahora es que la verdad es crucificada y que Pilato es juzgado por esa verdad crucificada. No preguntas tú por la verdad, sino que la verdad te pregunta a ti. El crucificado rey de la verdad a quien imploramos es la imagen que más sombríamente impresiona nuestra mirada cuando oímos hablar sobre la verdad en el Nuevo Testamento. El niño, el loco, el crucificado, una original selección de hombres, de caballeros de la verdad" (IV 79-IV 81).

Sobre la imagen del niño dice Bonhoeffer en carta a su hermano Karl-Friedrich:

"Hace poco cayó en mis manos el cuento de los nuevos vestidos del emperador; es muy apropiado para estos tiempos. Sólo que hoy falta al final el niño. Habría que representarlo..." (III 25).

Y sobre la imagen del loco y del crucificado juntas en la del "Idiota" de Dostoievski, dice Bonhoeffer en la Cristología:

"Dostoievski hace que la figura de Cristo en la brillante cultura rusa aparezca en el Idiota; no se aparta, y tropieza por todas partes; no va con los mayores sino con los niños. Se ríen de él y le quieren. Es el loco y el sabio. Aguanta y olvida. Revoluciona y se acomoda. No lo pretende, pero sólo con su existencia llama ya la atención" (III 174).

16).2). La propia situación

a). Reconocimiento de la verdad

Una de las características que denotan la actitud de sinceridad es la facultad de reconocer la realidad de sí mismo y del entorno en que se halla comprometido. Pues Bonhoeffer dio muestras expresas de tal actitud a lo largo de su vida.

Las intervenciones de Bonhoeffer en el Ecumenismo pretenden vivamente hacer tomar conciencia de la dureza de la situación, afrontarla claramente y no eludirla. Así en Ciernohorské/1932 insta Bonhoeffer a reconocer abiertamente y no disimular con resoluciones la evidente desorientación en cuestiones teológicas decisivas (I 159).

Por entonces comenzaba a reflexionar sobre los temas del "Seguimiento" auténtico: no eludir la decisión por Cristo por medio de subterfugios pseudoteológicos o en su caso, reconocer por amor a la verdad que se ha perdido el seguimiento a pesar de tener la pura doctrina (N 70, N 32).

El reconocimiento de la verdad es tema de varios sermones de esos años en los que señala al pecado o a la falta de amor como impedimento para reconocer la propia situación y llegar a la verdad[188]. Para llegar a la verdad es requisito imprescindible reconocer el propio pecado, la culpa personal o social. Bonhoeffer entona una "mea culpa" por la Iglesia y por la sociedad en 1936: "Reconstrucción de Jerusalén" (IV 333), pero sobremanera elocuente y estremecedor es el recogido en la "E" bajo el título: "Culpa, justificación, renovación" (E 117-127).

El "reconocimiento" es el tema de uno de los párrafos más fundamentales de las cartas teológicas:

"Y no podemos ser sinceros sin reconocer que tenemos que vivir en el mundo 'etsi deus non daretur'. Y eso lo reconocemos además ¡ante Dios! Dios nos impulsa a este reconocimiento. Es nuestro acceso a la mayoría de edad lo que nos impulsa a un reconocimiento veraz de nuestra situación ante Dios" (WE 394)

b). Conversión

Arrepentimiento: sinceridad última. Existe para Bonhoeffer un indicador (actitud, sentimiento) de la sinceridad, y que abarca la persona, la sociedad, lo teológico, lo ético y lo intelectual, la fe, la voluntad y la razón, el presente, el pasado y el futuro, la Iglesia y las iglesias, la patria y los pueblos. Es la consciencia-conciencia de la culpa y de la necesidad de la conversión y del perdón.

La culpa, considerada en el plano existencial y teológico es la experiencia originaria de la situación del hombre ante Dios por la Revelación[189]. El hombre a merced (Gracia) de Dios es justificado-pecador, reconoce este realidad y la explicita en todos los ámbitos de su vida. Eso es fe.

Se trata no sólo del hombre-individuo sino del hombre-humanidad, hermanado en la culpa, miembro de la "Peccatorum Communio", que engloba a todos los hombres[190].

La convicción de estar-ser en la culpa lleva a una disponibilidad incondicional incontestable ante Dios, ante la verdad sobre sí mismo, sobre los demás, sobre todas las circunstancias y sobre toda la realidad histórica. Crea una sensibilidad para reconocer, discernir y explicitar lo negativo que tiene cualquier proceso, venga de uno mismo o de otros elementos, la disposición a la crítica y autocrítica. Bonhoeffer aplicó la crítica a su propia persona, sus actitudes y pretensiones, a la lucha por la Iglesia, al Ecumenismo, a la política, a la situación histórica. De ello dan testimonio fuerte y sorprendente a veces por lo vivo y descarnado de la autocrítica las cartas, conferencias, sermones y trabajos en cada uno de los campos[191].

Reconocer y asumir la culpa, la responsabilidad individual o de grupo, es prueba de sinceridad y de honradez. el tema lo aborda sobre todo en el mencionado párrafo de la

"E": "Culpa, justificación y renovación" donde entona un "mea culpa, mea maxima culpa", referido a la Iglesia, realmente ejemplar[192].

El reconocimiento de la culpa no es sólo sentimiento o actitud sino también acción concreta en la Confesión: expresa manifestación ante Dios y ante el hermano. Según dice Bonhoeffer en "La esencia de la Iglesia" la Confesión no es método de purificación privada, sino juzgarse ante la verdad; nada de psicoanálisis o cotorreo sobre intimidades sino aceptación de la verdad de Dios sobre la propia vida. Lo que sólo se logra "si previamente uno se ha dicho la verdad a sí mismo" (V 268). Bonhoeffer predica perdón, arrepentimiento, penitencia, conversión, y además habla y practica la confesión. Para Bonhoeffer la confesión constituye por sí misma una prueba de la voluntad de sinceridad ante sí mismo, ante el hermano y ante Dios. De sinceridad efectiva y total, pues junto con el reconocimiento de la voluntad de Dios sobre sí, lleva consigo la voluntad de cambio, la renovación, la ruptura con el pasado y la búsqueda de una vida nueva[193].

Buen cuidado tiene Bonhoeffer de advertir sobre una deformación del sentido de culpa y del perdón, pues desde "SC" y más claramente desde "AS" hasta "GL" y "WE", Bonhoeffer insiste en que la autorreflexión del hombre pecador ha de ser ante Cristo y en Cristo, y no basada en la propia fe en el propio arrepentimiento[194].

En las cartas teológicas Bonhoeffer se propone una reinterpretación de los conceptos bíblicos y entre ellos el de penitencia, arrepentimiento (WE 307, WE 414). Aunque el propósito no llegó a nosotros cumplido, nos sirven de señal algunas notas sueltas en las mismas las cartas teológicas: la honradez última es la conversión en Dios en Cristo. El encuentro con Cristo provoca la inversión de todos los valores pues de orientarlos hacia sí el hombre cristiano dirige todo hacia Cristo y hacia los demás[195]. El auténtico arrepentimiento y conversión es la auténtica sinceridad.

c). Continuidad

"Su vida fue un todo" (IV 380). No tiene reparos Bonhoeffer en afirmar la unidad vital del convertido S.Pablo, que él se pone como modelo para sí mismo.

Indicio inequívoco de sinceridad no es ni la continuidad ni la discontinuidad en el itinerario intelectual o activo de una persona, pues lo primero puede ser tanto signo de coherencia como de obstinación, y lo segundo puede serlo de flexibilidad o de volubilidad. Concretamente en Bonhoeffer tanto la permanencia como el cambio creemos que se puede interpretar como decisión de honradez intelectual y vital.

En "AS" Bonhoeffer apunta sobre la pauta de Seeberg la continuidad de la persona, del yo total en la fe. Ya en el viejo yo, inconsciente voluntad dirigida a Dios, precedía una decisión de justificación de Dios y en el nuevo yo permanece una orientación errónea, el justificado permanece pecador. Es la continuidad de la Revelación y del hombre (AS 80).

Y lo que Bonhoeffer predica en el nivel de los principios en sus primeros años, al final, sólo posteriormente entendido como final, lo confirma en el nivel de la experiencia. Así se expresa con Bethge:

"Seguro que he aprendido mucho, pero no creo que haya cambiado demasiado. Hay hombres que cambian y otros que apenas pueden cambiar. No creo que haya cambiado nunca demasiado, a lo sumo en la época de mis primeras impresiones en el extranjero y bajo la primera consciente impresión de la personalidad de papá. Entonces dejé la palabrería para acceder a lo real. Además yo creo que tú tampoco cambias. Desarrollarse es otra cosa. Nosotros dos no hemos experimentado propiamente una ruptura en nuestra

vida. Seguro que hemos roto y conscientemente con mucho pero también eso es algo muy distinto. Tampoco este tiempo que vivimos puede ser una auténtica ruptura en sentido pasivo. Antes sí que ansié algunas veces una ruptura de este tipo. Pero ahora ya no pienso igual. La continuidad con el propio pasado es todo un don. En Pablo tenemos 1 Tim 1, 13 junto a 2 Tim 1, 3a. Con frecuencia me admiro que a diferencia de tantos otros yo no ando dando vueltas a las faltas pasadas, etc., o sea, a la idea de que si yo hubiera hecho esto o aquello de otra manera hoy sería todo muy distinto. No me angustia en absoluto. Lo encuentro todo señalado por una dirección más alta, precisa, necesaria, lineal" [196].

A ese "desarrollarse", evolución sin ruptura, se refería ya Bonhoeffer en 1936 en una carta personal. El mismo describe los estadios: Una cierta arrogancia dentro de su profesión teológica, un fuerte cambio al "descubrir" la Biblia en especial el sermón de la montaña, y el compromiso por la renovación de la Iglesia y del ministerio de pastor al llegar la gran dificultad de 1933 (VI 367s). No podía prever Bonhoeffer los sucesivos estadios de su evolución a partir de 1936.

Por ejemplo el que él mismo describe en 1942, entregado en cuerpo y alma a las actividades "en el sector civil" : "Siento crecer en mí la oposición a todo lo que es religioso". Pero también en este punto de la postura religiosa Bonhoeffer se piensa en continuidad: "No es que sean en modo alguno pensamientos o visiones nuevas" [197]. Personalmente Bonhoeffer asume sus propias decisiones importantes a lo largo de la vida, y se atiene a sus consecuencias. Por ejemplo en su ida a Londres en 1933 (II 131) o su vuelta de América en 1939 (I 279; WE 195), o sobre Barcelona en 1928 (VI 313), y, más atrás todavía, sobre so vocación de teólogo (VI 229s).

b. ORIGEN E IMPULSO

17).1). La llamada de Dios

a). Lutero se siente llamado por Dios a realizar la obra que le ha sido encomendada:

"Detrás de la Reforma y su participación en ella, Lutero veía exclusivamente la llamada de Dios para su obra. Se comprendió a sí mismo como 'peccator pessimus', como totalmente inepto. Su comprensión de sí está separada de todo lo personal. La idea de vocación de Lutero está libre de todo 'kaúchema'" (V 346).

Dios es quien tiene la iniciativa de la obra y de la elección de la persona y por tanto de Dios será la victoria. La persona es instrumento, se identifica con la causa de Dios pero no porque sea suya, sino porque se entrega a su servicio[198].

Bonhoeffer entiende su vida como una vocación, una llamada de Dios en un principio más vacilante que la del mismo Lutero pero no menos apremiante. En los apuntes retrospectivos que hizo sobre su propia llamada se dan los típicos elementos vocacionales: elección, selección, aislamiento ante Dios, ante sí mismo, ante la clase; lucha interna entre la soberbia y la humildad, entre la decisión irrevocable y la vuelta atrás (VI 229-232). En el seminario de predicadores propone a los candidatos desentenderse de tanto reparo sobre la propia persona (N 195), y en varias ocasiones él mismo se esfuerza por entenderlo y vivirlo así: "Al fin creo saber que estoy en el buen camino", dice a su hermano Karl-Friedrich en 1935 (III 25). Y a una dama le escribe en 1936:

"Ante mí está la vocación. No sé lo que Dios quiera hacer con ello. Siempre ha habido mucha desobediencia y falta de claridad en mi vocación. Me asombro a diario. Pero hay que seguir el camino. Quizá no sea muy largo. A veces deseamos que sea así (Flm 1, 23). Pero es bonito tener esta vocación" ... "La excelencia de esta vocación se verá en los próximos tiempos y acontecimientos. ¡Si es que podemos perseverar!" [199].

En verdad el camino no fue muy largo y más verdad fue la aseveración de su profecía: los acontecimientos demostraron la excelencia de su vocación. Como demuestra incluso el que en un momento decisivo Bonhoeffer siga planteándose la posibilidad de dejar de ejercer su ministerio, precisamente por el compromiso al que le ha llevado su vocación[200].

La llamada de Dios hace al hombre de la tierra (SF 52), le hace individuo, un yo original, libre y responsable sólo ante Dios y ante sí mismo, y concretamente "la llamada de Jesús al seguimiento hace del discípulo un individuo" [201]. El individuo queda así directa e inmediatamente ante Dios y es más él mismo cuanto más se entrega[202].

Pero no por eso aislado, ya que Dios llama al individuo a la vida en la comunidad de Jesucristo[203]. La Palabra es una llamada, es vocación, y constituye la esencia de la Iglesia, según dice Bonhoeffer recogiendo afirmaciones de Barth: "la fuerza que constituye la Iglesia es la predestinación de Dios proclamada al hombre, y que produce su aceptación o su rechazo" (V 236). Así como la Palabra hace la comunidad, es la comunidad la que porta la Palabra (V 267).

En N" se describen las características de la llamada y las consecuencias: tras la llamada de Jesús los discípulos, que eran masa, forman la comunidad de Dios y le pertenecen por entero (N 79). Es una llamada que divide (Leví, joven rico), apremiante, que exige la decisión, la acción y la ruptura, el sufrimiento, la Cruz[204,] y además, exclusiva, pues pone al hombre que la acoge inmediatamente (Jesús es el único mediador) ante Dios (N 70).

b). Es muy significativo que Bonhoeffer escogiera para tema de la primera conferencia de su vida pastoral: "La tragedia del profetismo y su sentido permanente" [205]. El profeta es el creyente, el ciudadano que de tal manera se siente cogido por la Palabra, agarrado por Dios, que no puede desembarazarse de El ni siquiera para salvar su propia vida. Bien lejos del "titanismo religioso y profético" del que Bonhoeffer acusa a Heim (V 315). Bonhoeffer propone los testimonios de diversos profetas y especialmente el de Jeremías sobre el que vuelve seis años después cuando la circunstancia política e histórica había demostrado ya lo profético del tema, de su permanente actualidad y de su patetismo. El gobierno eclesial estaba pendiente de la recepción ante Hitler y Bonhoeffer predica sobre Jer 20, 7: "Señor, me has convencido y me he dejado convencer. Has estado fuerte conmigo y has ganado" (V 505-509). El impulso no sale del corazón y de los sentimientos o pensamientos del profeta, sino que le viene de fuera de modo irresistible. La Palabra de Dios es para el profeta un lazo del que no puede escapar. Irresistible y aniquilador. El profeta "seducido", "camelado" por Dios, deja de ser él mismo, se convierte en otro distinto, queda poseído por otro. El breve sermón es uno de los textos más reveladores de todo lo que fue y tiene que seguir siendo Bonhoeffer para la historia, el hombre clarividente ("los ojos hacen a los profetas" <V 561>), y el hombre decidido a empeñar su destino en la proclamación efectiva de la Palabra de Dios.

En Tegel Bonhoeffer anunciaba esperanzado:

"No es cuestión nuestra predeterminar el día, pero llegará un día en que de nuevo serán llamados hombres que de tal modo proclamen la Palabra que bajo ella el mundo cambie y se renueve" (WE 328).

c). No sólo es vocación divina la vocación eclesial o la vocación ministerial. También lo es la vocación civil. Aunque en "N" Bonhoeffer resalta la dificultad en compaginar la profesión de cristiano con la profesión en el mundo (N 240). El catecismo de confirmandos de 1936 dice que "el cristiano recibe con gratitud su trabajo de la mano de Dios", si bien, "obedece sólo a su Señor Jesucristo. No vive de su trabajo sino del don de Dios" (III 362). En la "E" la profesión civil tiene verdadero sentido de vocación: Dios busca al hombre en su lugar (Encarnación) y le compromete. Cristo llama y el hombre responde. Profesión es vocación y es responsabilidad, el lugar donde el hombre responde y se responsabiliza de la llamada de Cristo (E 270s).

En Tegel Bonhoeffer parece auspiciar y como exigir, una identificación entre la vocación cristiana, la vocación ministerial y la vocación civil (WE 415s).

El manifiesto "A los diez años" resume las motivaciones del grupo que responde con el sacrificio de toda su vida a la llamada de Dios en la circunstancia histórica concreta:

"¿Quién resiste? No el que tiene como norma suprema su razón, su principio, su conciencia, su libertad, su virtud, sino sólo quien está dispuesto a ofrecer todo ello si en la fe y en la exclusiva vinculación a Dios es llamado a la acción obediente y responsable, esto es, el responsable cuya vida no quiere ser otra cosa que una respuesta a la pregunta y a la llamada de Dios ¿Dónde están esos responsables?" (WE 14).

Bonhoeffer considera esta responsabilidad para sí mismo como patrimonio personal y familiar irrenunciable tal como escribe para el bautizo del hijo de su sobrina Renate Bethge:

"La cultura cívica de la tradición burguesa encarnada en la familia de tu madre y que en sus portadores ha hecho realidad la conciencia de la llamada a las supremas responsabilidades, al logro y al impulso intelectual, la profundamente enraizada obligación de custodiar una gran herencia histórica y una tradición espiritual, te dará, incluso antes de que lo comprendas, una forma de pensar y de actuar que tú no podrás perder nunca sin ser infiel a ti mismo" (WE 321s).

Este sentido de la vocación nos hace ver a Bonhoeffer en la punta de una pirámide de elecciones que le empujan hacia arriba irresistiblemente y le hacen emerger de la superficialidad, le llevan a destacar decididamente en todos los ámbitos: en existencia, humanidad, comunidad, Iglesia, seguimiento, profetismo, ministerio, aristocracia histórica, occidental, familiar, como individuo, creyente, ciudadano, y personalidad concreta.

18).2). "¿Cristianismo aristocrático?"

a). Bethge contesta sobre el tema del espacio de la Iglesia, iniciado por Bonhoeffer en carta anterior desde Tegel, y señala los progresos en la dirección Barth-Bultmann-Bonhoeffer: "¿Qué es lo que ha atraído a las gentes hacia Barth y a la Iglesia Confesante? ¿El sentimiento de encontrar un cierto refugio de la verdad, lo "profético-veterotestamentario", un cierto (en relación a los demás) compromiso por los oprimidos?" (WE 347).

Bonhoeffer le contesta a los cinco días puntualmente sobre la insuficiente "reivindicación de la verdad y la misericordia (elementos de la auténtica profecía)" en Barth, Bultmann,

Iglesia Confesante y otros. Bonhoeffer aporta su propia propuesta: la madurez del mundo interpretada desde Cristo. Pues es en el reverso del papel donde escribe estas palabras a Bethge donde anota Bonhoeffer esta pregunta que nos sirve de título al párrafo: "¿Cristianismo aristocrático?" (WE 348).

El impulso vital de Bonhoeffer es "la conciencia de la imperativa elección" como recoge de Lutero (V 69). El imperativo terrible de predicar al pueblo lo que el profeta ha oído a Dios (V 120), y que Bonhoeffer escribía "inocentemente" en 1925, comenzaba a ser dura verdad el 23 de julio de 1933:

"Si por nosotros fuera eludiríamos la decisión"... "No es por nosotros, gracias a Dios, sino precisamente contra nosotros de parte de Dios" (V 130).

La elección, dice, supone muchos riesgos como el de la autosuficiencia y el del desamor (V 535) pero los habrá mayores:

"Seguir a Dios es un camino duro por el que se vierte y se ha vertido la sangre de los mejores. Algo que la Biblia nos ha enseñado sobradamente" (V 134).

En 1941 cuando ya sólo se podía buscar un remedio para el desastre, muy pronto ya sin remedio, hace esta acusación general y esta dolorosa autoalabanza:

"Hitler recibió de fuera y de dentro apoyo moral para su propósito de ser el realizador enviado por Dios de la justicia histórica y sólo pudo ser un pequeño grupo de personas quienes reconocieran a Satán disfrazado de ángel de luz" (I 358).

La aristocracia de la con(s)ciencia, de la obediencia, del amor y del sacrificio. Cosa de pocos. "Un pequeño grupo de personas" libres que distinguieron la verdad y se comprometieron en ella, por todos.

b). Bonhoeffer ya venía diciendo desde 1932 que "la verdad os hará libres" está dicho sólo para "los pocos revolucionarios auténticos" (IV 79) y no para la masa. En 1943 lo decía con impotencia y arrogancia, con un amago de despecho en boca del personaje del drama, Christoph, "ese joven aristócrata que soltaba bárbaras teorías" ... "tan seguro de sí mismo" (F 59):

Fue duro, padre. Yo afirmé que no se debía convertir la libertad en tópico para la masa pues surgiría la peor esclavitud. Que la libertad era un bien sólo para unos pocos, nobles, elegidos. Que para los demás bastaba con el derecho y el orden en lugar de la libertad. Que tenía que haber un arriba y un abajo entre los hombres y que quien no lo entendiera produciría el caos entre los hombres" (F 31).

Por eso Christoph en las notas íntimas, final de la segunda escena, llama a "los corazones de esos pocos que albergan las 'grandes palabras' dadas a los hombres, que no están en boca de la masa ni en los titulares de los periódicos, palabras que cuidan y protegen con su vida" (F 47). Las grandes palabras, las grandes ideas así como los grandes hombres, no provienen de la masa, según dice el personaje de la novela, Franz. Y estos grandes hombres "despreocupados de buscar la felicidad, mueren gritando como Cristo: Dios mío, Dios mío ¿porqué me has abandonado?" (F 155).

El personaje que también en la novela se llama Christoph, dice:

"Y cuando surge contra nosotros una fuerza, como un monstruo hasta entonces dormido, que pretende arrasar todo cuanto estimamos y valoramos en la vida?" ..." Se convierte en traidor a sí mismo, a su pasado, a su profesión y a los suyos el que elude la decisión" ..." Nosotros tenemos que ser los que se coloquen al frente y tomen la dirección de esta lucha

porque nosotros sabemos lo que defendemos y lo que queremos. Y porque la mayoría es cobarde y perezosa por eso tiene que haber señores y siervos o mejor dicho, realmente esclavos" (F 161).

Los pocos, contra "los vulgares", en el sentido etimológico y más todavía en el sentido ético del vocablo:

"Cuanto más vulgar se hace el vulgar, más se convierte en instrumento dócil y dúctil en manos del tirano. El pequeño grupo de los irreductibles es desechado como basura. Su orgullo significa rebelión, su modestia, fariseísmo, su independencia, capricho, su dominio, soberbia. Para el tirano despreciador de los hombres el máximo signo de amor a los hombres es la popularidad, su secreta y profunda desconfianza de todos los hombres la oculta con palabras robadas a la auténtica solidaridad" (E 77s).

La idea de "pequeño grupo" es la estrategia obligada en los primeros años en la lucha por la Iglesia. Yahwéh prefirió un pequeño batallón y no un ejército (IV 109-117). Jesús hace la Iglesia con unos pocos, lejos de las masas que pasan del "¡Hosanna!" al "¡Crucíficale!", lejos de los doctores y los escribas (IV 131). El Reino de Dios cuenta con pocos y no con masas (II 200). Pocos y adiestrados, empeñados en lo esencial, Cristo (II 164s). Este era el punto de apoyo ansiosamente buscado por Bonhoeffer para mover el mundo: "dòs moì poû stô kaì kin_és_o tèn gên":

"Si unos cuantos hombres lo creyeran realmente ['la Resurrección'] y actuaran en la tierra unidos por ello, muchas cosas cambiarían"[206].

En la "E" el planteamiento es menos desgarrado al establecer la estructura de la responsabilidad: en la situación actual, dice Bonhoeffer, la responsabilidad es para pocos, pocas veces y la obediencia para los más, siempre. Pero la libre responsabilidad, sigue diciendo, compete a todo hombre en todo tiempo en la vida ordinaria y más en la relación personal. Incluso en la obediencia no debe de faltar la responsabilidad (E 266s).

c). Por contraposición, sobre la consideración negativa de las masas habla ya en 1927 con expresiones que progresivamente le permitieron ir tomando medida a los acontecimientos históricos y adoptando decisiones y compromisos:

"[La masa es] un conjunto de personas convocadas por estímulos externos y que se basa en el paralelismo de la orientación de las voluntades de muchas personas. En la masa se pierde el límite de la personalidad y el individuo ya no es persona, sino una parte de la masa arrastrado y conducido por ella" (SC 63s).

Bonhoeffer, entonces, 1927, reconoce que la Iglesia tiene que estar en relación con las masas y donde estén, pero con el propósito de hacer de ellas comunidades, para que se apropie la palabra de la "Sanctorum Communio" (SC 179).

Sin duda que por la comprensión teológica de la comunidad pudo proclamar con su palabra y con el compromiso de su vida desde 1933 que la voz del pueblo no sólo no es la voz de Dios sino que bien puede pasar a ser la voz en contra de Dios[207]. La experiencia plástica del carácter fugaz de la opinión de las masas la tuvo Bonhoeffer en Barcelona, impresionado por la alternancia de aclamaciones y abucheos que de la muchedumbre recibía el torero en la corrida de Pascua de 1928 en Barcelona (VI 122s), y en la de la feria de abril de Sevilla. El rechazo de las masas se va intensificando progresivamente en Bonhoeffer a partir de 1932[208,] y en este sentido acomete el proyecto de la formación de pequeñas comunidades comprometidas a partir de 1935 (Cf. VI 358). Comprometidas y

por eso aisladas, comunidades a las que Bonhoeffer procura infundir los mismos sentimientos de Jesús sobre las masas:

"El Salvador posa su mirada misericordiosa sobre su pueblo, el pueblo de Dios. No le bastaba con que unos pocos escucharan su Palabra y le siguieran. No podía pensar en aislarse con sus discípulos aristocráticamente y como los grandes fundadores de religiones en el aislamiento de la masa del pueblo impartirles las doctrinas del conocimiento superior" (N 174s).

"El aspecto de la muchedumbre que quizá en los discípulos suscitó aversión, ira o desprecio llena el corazón de Jesús de honda misericordia y compasión" (N 175).

"Ha llegado la hora en que los pobres y miserables sean conducidos a su casa el Reino de Dios" (N 176).

Ya en la cárcel los juicios sobre las masas son más duros. Están enunciados "dramáticamente" por boca de Christoph o de Franz: "Nada más terriblemente destructivo que invertir el orden y que así domine la plebe y sirvan los nobles (F 32)... "La revolución francesa fue el inicio del dominio de la plebe en Europa" (F 153), ... "Los grandes hombres no son producto de la masa (F 155), no hay que "convertir las masas en profetas" (F 47).

d). La igualdad frente al igualitarismo, la distinción frente a los privilegios son los conceptos sociales y teológicos que fundan la comunidad cristiana y que, según escribe en "SC", por ejemplo, marcan la afinidad y la discordancia entre socialismo y Cristianismo (SC 278). Y según "N", precisamente por la "justicia mejor" [209:]

"Los límites de la Iglesia no son los límites de un privilegio sino los de la elección y llamada de la gracia de Dios" (N 169).

"Ser discípulo de Jesús no da ningún derecho propio personal o exigencia de honor o de poder" (N 181).

"Hermano según la carne (Flm 1, 16), contra el malentendido de los cristianos privilegiados que en la celebración aguantan la compañía de cristianos de menor relevancia y derecho pero sin que repercuta más allá" (N 229).

El padre, personaje de la novela escrita en Tegel, habla con Christoph para que aprenda que todos los hombres son distintos, que no se puede medir a los hombres por el mismo rasero, y éste se reafirma en el sentimiento auténtico de la calidad, claro que con el debido "respeto y consideración por los demás hombres" (F 80). Pero luego dice: "Todos los hombres son iguales para la doctrina cristiana"... "eso conduce a un desesperante igualitarismo" (F 100). "El vago e imbécil que quiere equipararse al diligente y listo hace lo mismo" [" sirve a la disolución"] (F 58).

Uno de los párrafos de "Diez años después" está dedicado al "sentimiento de calidad". Sin sentido de la distancia, dice, surge la anarquía de los valores humanos (que produce la altanería propia de la plebe y la inseguridad, signo de la plebeyización.

"En otros tiempos pudo ser misión del Cristianismo dar testimonio de igualdad. Hoy el Cristianismo tiene que comprometerse apasionadamente por cuidar las distancias humanas y la calidad humana" ..."Hay que reencontrar un orden basado en la calidad" ... "en lo humano y en lo cultural" [210].

Bonhoeffer propone sentar las bases de una nueva nobleza cuyos títulos sean los grandes valores, las grandes ideas y la calidad de los hombres. Ello requiere no la disolución de

las clases o la desintegración de las clases altas en la masa sino la selección de todos aquellos que acojan personalmente la Palabra de Dios, de aquellos individuos que experimenten a Dios en juicio y gracia. Así decía Bonhoeffer en 1927:

"La eclesialidad de la actual bourgeoisie toca a su fin" ..."El futuro y la esperanza de nuestra Iglesia 'burguesa' está en renovar su sangre"... "Actualmente para la Iglesia todo depende de la recuperación de las masas separadas de ella"... "¡Nada de apoteosis del proletariado! Ni al burgués ni al proletario sino al evangelio corresponde el derecho"... "Lo que queremos es traer la comunidad al proletariado y de las 'masas' hacer comunidades" (SC 275-278).

Pero lo que sucedió fue que los acontecimientos arrasaron la Iglesia "burguesa" y las "masas". Pues al final del proceso, entre las ruinas, Bonhoeffer confía sus esperanzas a un grupo de comprometidos provenientes de diversas profesiones:

"Estamos en medio de un proceso de plebeyización en todas las capas de la sociedad y al mismo tiempo en el nacimiento de una nueva nobleza de actitud, que une a un grupo de hombres de todas las precedentes capas sociales. La nobleza se tiene y se sostiene con sacrificio, con entusiasmo y con un claro conocimiento de lo que uno debe a sí y a los demás" (WE 22).

Con esta orientación escribió Bonhoeffer en la cárcel unos pensamientos para el bautismo del hijo de su sobrina Renate y de Bethge, que llevaba su propio nombre, Dietrich:

"¿Vamos hacia una época de selección de los mejores, o sea, hacia un orden aristocrático o hacia una uniformidad de las condiciones externas e internas de los hombres?" ..."Ante la asimilación progresiva del sentimiento de calidad en todas las capas sociales" ..."puede darse una selección de aquellos a los que se les conceda el derecho a un fuerte liderazgo" (WE 327).

Aristocracia distinguida que basa su distinción en la distinción de las personas y las realidades, según dice Christoph-Dietrich:

"Nosotros distinguimos y no permitimos que nadie nos lo impida, entre auténtico y falso, noble y común, decencia e indignidad, verdad y palabrería, contenido y fachada (F 224, 61).

A eso deben de responder las indicaciones, también de la novela, sobre la necesidad de llegar a formar una auténtica clase alta verdaderamente responsable[211].

Esta nueva nobleza tendría, claro está, un sentido del sacrificio y de la representación por los demás, responsabilidades a las que Bonhoeffer se atuvo desde el principio[212] hasta el final (WE 257), incluso responde a sus reflexiones teológicas últimas: "Espero poder hacer así un servicio al futuro de la Iglesia" [213].

19).3). El individuo en la colectividad

Buscando el valor del individuo en los escritos de Bonhoeffer se viene a concluir que toda su obra es un intento de situar al individuo en la colectividad siempre para la colectividad, incluso cuando es en lugar de ella y aparentemente en contra de ella. Todos sus escritos mayores tienen expresamente este sentido social del individuo: "SC", "AS", "SF", "V", "N", "GL", "E".

"SC" comienza analizando "El concepto cristiano de persona y los conceptos fundamentales de relación social" y después de presentar las propuestas de Aristóteles, estoicismo, epicureísmo, Descartes-Kant, concluye diciendo que para el concepto cris-

tiano de persona se presupone el concepto cristiano de colectividad, que para ser individuo es preciso que haya "otros", que "el hombre por ser individuo, es especie humana" [214]. O como dice en "AS": "persona como síntesis acto-ser es ambas cosas y una sola cosa: individuo y humanidad" (AS 98). Y ello por voluntad del Creador que viendo que no era bueno para el hombre estar solo, quiso que originalmente fueran uno de modo que al unificarse retornaran al origen manteniendo su individualidad y diversidad[215]. El pecado original es el intento del hombre de ser solo, de vivir por sí mismo, ser su propio creador, ser como Dios y no conseguir más que ser dueño de su "muerto mundo propio" (SF 84). En "SC" Bonhoeffer se propone compaginar ambas dimensiones. Primeramente la individualidad como estructural, creada, querida por Dios. El Espíritu se dirige a cada persona en su individualidad y la lleva a la soledad. En segundo lugar la comunión de espíritu: al venir el Espíritu Santo al hombre viene también la Iglesia al hombre, al venir por el Espíritu al hombre la fe en Cristo, le viene también la fe en la Iglesia (SC 111). Su constancia en este punto se muestra en la "E": contra la absolutización de la vida como fin en sí misma (en la línea de la creación y de los derechos), como medio para un colectivo (en la línea del Reino de Dios y de los deberes)[216].

Un concepto muy natural, corporal más que corporativo de Iglesia:

"La Iglesia es comunidad y no suma de individuos" (V 238).

"No todos los individuos, sino la comunidad como totalidad es 'en Cristo', es el 'Cuerpo de Cristo', es 'Cristo existente como comunidad'"(SC 138).

En esa perspectiva critica Bonhoeffer el individualismo a que se ha llegado en el Protestantismo por la interpretación individualista del sacerdocio común, de la Confesión (Sacramento) y del culto[217].

De esta convicción de Bonhoeffer provienen las críticas al individualismo teológico y cultual que cree evidenciar en el Union Theological Seminary[218].

En la Iglesia se supera el aislamiento, la soledad del hombre[219]. Pero la Iglesia no es una salida a la mera necesidad de colectividad tan apetecida secularmente como dice Bonhoeffer en 1932 (V 230). Por eso Bonhoeffer sabía lo que tenía que decir en marzo de 1933: lo nefasto que es buscar una salida al individualismo irreal con un colectivismo igualmente irreal donde el individuo abdica de su personalidad. Cuando comienzan a concentrarse las mayores multitudes que ha visto la historia, Bonhoeffer proclama con la máxima conciencia de colectividad: "El hombre es un individuo ante Dios" [220]. El fundamento ya estaba expresado en "SC": socialismo e individualismo son interdependientes, esto se da en la Iglesia: "La comunidad cristiana se basa en la libertad de los individuos" [221]. Cuando tantos acudían a la llamada del Führer para convertirse en masas, Bonhoeffer acude a la llamada de Jesús para convertirse en individuo comunitario.

Así como escribió "El Führer y el individuo" (II 22-38), escribió: "El seguimiento y el individuo" (N 70), el seguimiento de Cristo, quien "al hacernos individuos nos hace una comunidad nueva" [222].

20).4). La conciencia

Como producto del pecado, la conciencia es para Bonhoeffer referencia de la culpa, trae consigo la muerte, el miedo, la ley, el aislamiento y la división en el hombre. La conciencia es el intento de huir y esconderse de Dios[223]. La conciencia es el foco de autoafirmación individual frente a Dios y a los demás, el último recurso para poseerse a sí mismo, la pretensión inalcanzable de ser el propio dueño. Ello tanto en el campo de la

filosofía (Kant), de la antropología (Heidegger), de la ética (Althaus, Hirsch), de la teología (Holl)[224]. La conciencia/consciencia es el camino imposible de sí mismo (reflexión), es el elemento que pretende interponerse entre el individuo y Cristo[225,] o mejor, que pretende suplantar a Cristo sea retornando por sí a la unidad primigenia o anticipando por sí la unidad definitiva de la propia voluntad con la voluntad de Dios[226].

El fundamento de la ética no es la conciencia, sino Cristo[227,] o la conciencia como llamada a la unidad existencial personal pero no de modo autónomo, ni heterónomo, sino la conciencia en Cristo (E 257).

Bonhoeffer invoca la conciencia no para llegar a una decisión libre y responsable, sino para la obediencia[228]. Aunque hay dos ocasiones significativas históricamente en que Bonhoeffer recurre a la libertad de conciencia: una frente al exceso de poder del Estado en la cuestión judía (II 48) y otra frente a la opresión eclesial en la cuestión del juramento en 1938 (II 311).

Al describir en "Diez años después", los resortes que pueden lanzar la acción comprometida, rechaza Bonhoeffer frontalmente el recurso a la conciencia: el hombre de conciencia se debate frente a tantas decisiones que llega a preferir una conciencia salva a una conciencia buena hasta que engaña su conciencia y no percibe que una conciencia mala puede ser más saludable que una conciencia engañada (¡conciencia sincera!) (E 70, WE 13).

c. MODELOS DE SINCERIDAD

21).1). Jesucristo

El modelo supremo del hombre de verdad es el Crucificado, quien dijo de sí mismo: "Yo soy la verdad", frente a la vana pregunta del astuto Pilato. La verdad es crucificada por Pilato y Pilato es juzgado por la verdad crucificada de la que procede la libertad (IV 80s).

"Configurarse con el Encarnado significa ser el hombre que se es en realidad", desechar toda apariencia, hipocresía y violencia para ser algo distinto supuestamente mejor o más ideal[229].

22).2). Los discípulos

A Bonhoeffer le gusta presentar aún reconociendo algunos "convertidos", "cambiados", en el Evangelio, diversos tipos de personas que se encuentran con Jesús tal como son y que siguen siéndolo: los niños, los magos, los pastores, Jairo, el centurión, Cornelio, y significativamente Natanael, "israelita sin falsedad", sincero por ser "israelita auténtico", esto es, auténtico israelita e israelita auténtico, "sin engaño" [230]. También Timoteo es para Bonhoeffer modelo de creyente sincero: "hijo auténtico en la fe"... "de conciencia íntegra" (IV 344).

23).3). Padres en la fe

a). La continuidad de la identidad personal es para Bonhoeffer un signo de coherencia no sólo ética o teológica, sino existencial y, estimulado por esa convicción, resalta Bonhoeffer la identidad permanente, incluso, y sobre todo, en los grandes convertidos que ostentan por ello un plus de "grandeza" : Pablo, Agustín, Lutero o Ignacio (SF 62).

San Agustín es presentado como prototipo de sinceridad personal por su inquietud en la búsqueda del Dios que ya le ha encontrado[231,] como modelo para quien sinceramente quiere ser teólogo (III 245). En otras dos ocasiones Bonhoeffer ofrece a S.Agustín como ejemplo de sinceridad: una al hablar de la predicación que según Agustín ha de atenerse a

la claridad y objetividad y no a la falsa edificación: "Ut veritas pateat, placeat, moveat" (IV 273), y la otra, al hablar del misterio de Navidad: "Dos naturalezas y una persona", misterio que, según cita Bonhoeffer, la Iglesia se atreve a formular con esa paradoja y atrevimiento, porque expresa algo inexpresable, expresado porque no se puede callar sobre ello (III 385).

b). Destaca Bonhoeffer en Lutero la sinceridad de la convicción de ser llamado por Dios, de ser instrumento eficaz en sus manos, de encontrar a Dios directamente en la Palabra, por la cual prefiere el aislamiento hostigado, el desamor de los propios poco sinceros a una falsa paz sin Dios. La sinceridad de Lutero para Bonhoeffer radica en la convicción de que "sólo hay paz a través de la espada de la Palabra" [232].

24).4). Contemporáneos

a). De entre los profesores de Bonhoeffer, deja una impronta decisiva en lo que se refiere a la honestidad intelectual y profesional Adolf von Harnack.

En las ceremonias fúnebres por Harnack el 15-6-1930 celebradas en la Kaiser-Wilhelm Gesellschaft, tras los eminentes oradores oficiales, habla Bonhoeffer en nombre de los discípulos y ensalza a su preclaro maestro sobre todo por su incondicional entrega a la teología como ciencia, por su inquebrantable empeño en la búsqueda de la verdad, por la conjunción de pensamiento y vida, de verdad y libertad, tanto en la investigación como en la expresión así como por la veracidad, la claridad y sencillez. Estas alabanzas al maestro constituyen el verdadero programa intelectual y vital del discípulo (III 59ss), que lo seguiría siendo, como él mismo le promete (III 19) y luego confirma hasta el final de su vida[233]. Ello no impide, sino que más bien exige una cierta tensión entre ambos. Harnack no sólo estimula sino que también "corrige" los trabajos de Bonhoeffer[234,] y éste no sólo atiende sino que también disiente de aquél, incluso en la decisión sobre su futuro en el campo de la teología ya que Harnack quería ganarse a Bonhoeffer para su especialidad (WE 145). En el juicio sobre la obra fundamental de Harnack Bonhoeffer parece querer reflejarse a sí mismo:

"La esencia del Cristianismo" al igual que toda la obra de Harnack está caracterizada por un gran calor interior y un auténtico compromiso por la verdad. En su tiempo el libro fue vituperado y muy pocos teólogos estaban tan abiertos a la crítica como el mismo Harnack" (V 200).

En el curso sobre "La esencia de la Iglesia" Bonhoeffer deja indicado, refiriéndose precisamente a Harnack lo que bien puede considerarse como el impulso fundamental, siempre pretendido y nunca realizado, del quehacer teológico del mismo Bonhoeffer, y punto clave para comprender las cartas teológicas:

"El Credo no basta como Confesión. Queda mucho por responder aquí a las preguntas de la teología liberal y de Harnack. Confesión es algo propio de nuestra verdadera y actual postura ante Dios. No debe corresponder a la simple tradición un papel decisivo. La misma palabra dicha en nuestra Confesión debe ser verdadera y no sólo lo que quiere decir (Bonhoeffer pone como ejemplos: 'Nacido de la Virgen María' y 'Descendido a los infiernos'). Por amor a la comunidad nuestra palabra debe ser clara e inequívoca. Ella tiene derecho y le hace bien. Con frecuencia la Confesión es un elemento horrible en nuestras celebraciones. También por deferencia con los no creyentes nuestra palabra debe de ser clara para no ahuyentarlos" (V 258).

Harnack, ensalza en K.Holl, también en sus últimos años de vida profesor de Bonhoeffer, su "lucha interior por la verdad", su condición no tanto de "teólogo típico suevo cuanto libre investigador histórico-crítico y al tiempo investigador basado en la doctrina de Lutero" [235].

b). Otro espejo en el que Bonhoeffer pretende verse a sí mismo es R.Bultmann, de quien celebra sus nuevas obras y a quien mienta repetidamente junto con la expresión que da título a nuestro trabajo: "honestidad intelectual" (III 45), o "pureza y honestidad intelectual" a favor de la valentía en expresarse sobre cuestiones del Credo que otros callan y en contra del "fariseísmo de la fe" (VI 570).

c). Como modelo de sinceridad teológica y de compromiso personal considera Bonhoeffer a K.Barth de quien dice que más aún que por sus escritos le impresiona su actitud abierta a la investigación, la disponibilidad a las críticas y objeciones. "Con él se respira", dice Bonhoeffer aludiendo a la confianza que inspira a sus interlocutores (I 19s). Bonhoeffer confiaba encontrar en Barth el consejero y el maestro siempre añorado y nunca encontrado[236]. Aunque no siempre esté de acuerdo con sus consejos ni con sus escritos, admirará siempre en él, además de la intrepidez de sus decisiones, la humildad en la búsqueda de la verdad (II 289), la libertad que deja a Dios dentro de su sistema teológico (V 221), y, por tanto, la apertura a nuevas interpretaciones[237].

d). En Ernst Troeltsch también pretende ver Bonhoeffer esas preciadas virtudes de la sinceridad intelectual: claridad en la expresión, receptividad, valentía y coherencia[238].

e). Lessing y Lichtenberg son para Bonhoeffer dos hitos en la historia del pensamiento que marcan el límite de un proceso de honestidad intelectual (E 104).

25).5). Próximos

Existe además otro núcleo de personas allegadas a Bonhoeffer en las que alaba precisamente la virtud de la honestidad intelectual y la honradez personal: la propia familia Bonhoeffer (WE 420), especialmente la abuela Julie (IV 458), el teólogo Günther Dehn[239,] los discípulos G.Lehne y G.Vibrans[240] y los mismos españoles que sorprenden tan gratamente al joven vicario en 1928 por su espontaneidad, su sencillez y su sinceridad [241].

3. EL SECRETO DE DIETRICH BONHOEFFER

a. EL MISTERIO DE DIETRICH BONHOEFFER

En el párrafo cumbre de las cartas teológicas Bonhoeffer pone como criterio último e inapelable "la sinceridad para con uno mismo" (WE 415), que lleva consecuentemente a "constatar y a preguntarse sinceramente lo que uno realmente cree"... a "disponer sobre la propia fe" ...y a "decir sencillamente lo que uno cree" (WE 415).

Denuncia aquí Bonhoeffer la actitud de parapetarse tras la fe de la Iglesia, no poder disponer de la propia fe para constatar, preguntar y decir lo que se cree realmente. Es lo que achaca a su Iglesia Confesante y a su maestro K.Barth y no se incluye aquí él mismo en la acusación porque espera salir de ese escondite: "Lo que pretendo es intentar de una vez llegar a expresar sencilla y claramente cosas de las que de otro modo con gusto nos escabullimos" (WE 416). Y son, evidentemente, cosas de fe. "Escabullirse", "parapetarse", "no decir", "no constatar", "no disponer", "no me corresponde a mí", etc.,

son expresiones que indican una actitud de ocultamiento consciente, de secreto en cierto modo establecido, legitimado y consentido. Aquí, en las cartas teológicas, Bonhoeffer se muestra dispuesto a romper ese cerco.

Era un propósito que Bonhoeffer llevaba en secreto desde siempre. Y que bien podemos considerar como el secreto de Dietrich Bonhoeffer. El secreto de su total sinceridad personal y creyente. Las las cartas teológicas son el intento más próximo de romper el secreto.

26).1). Saltará el nudo

De este secreto tenemos conocimiento, primeramente, por un par de testimonios personales íntimos ("confesiones") dos años antes de las cartas teológicas. Uno es a Eberhard Bethge:

"Siempre da qué pensar mi intensa actividad en el ámbito civil últimamente. Yo mismo me admiro de que pueda vivir y viva días enteros sin la Biblia. Forzarme me parecería autosugestión y no obediencia. Comprendo que tal autosugestión podría ser una gran ayuda pero me temo que así falsearía una experiencia auténtica y al fin de cuentas no serviría de nada. Al abrir otra vez la Biblia me resulta tan nueva y reconfortante como nunca y no deseo sino predicar. Ya sé que no tengo más que abrir mis propios libros para oír todo lo contrario. No quiero justificarme, sino que reconozco que he tenido tiempos 'espiritualmente' más ricos. Pero noto que crece en mí la resistencia a todo lo 'religioso'. A veces hasta una repugnancia instintiva, que, claro, no es bueno. Yo no soy una naturaleza religiosa. Pero en Dios, en Cristo, tengo que pensar continuamente y aprecio mucho la autenticidad, la vida, la libertad, la misericordia. Sólo que los atuendos religiosos me caen muy mal. ¿Comprendes? Estos no son en modo alguno pensamientos y juicios nuevos pero como pienso que aquí me tiene que saltar un nudo, dejo que las cosas sigan su curso y no ofrezco resistencia. En este sentido enfoco también mi actividad actual en el sector civil. Perdona, por favor, estas confesiones debidas al largo viaje en tren. Alguna vez tendremos que hablar tranquilamente sobre estas cosas" (VI 568=II 420).

Aquí hay una decisión premeditada de no remover las aguas a sabiendas de que algo no está bien: "da qué pensar" ..."forzarme"..."autosugestión" ..."falsearía"..."dejo que las cosas sigan su curso y no ofrezco resistencia". El tema es el de la vivencia y comprensión de la fe y de los valores: Biblia, religiosidad, Dios, Cristo, autenticidad, vida, libertad, caridad. O más bien un replanteamiento de la vivencia y de la comprensión de la fe, que Bonhoeffer ahora no se decide a atacar y se concede una dilación, una demora. Otra vez será.

Bonhoeffer indica que "la confesión" ha sido una confidencia forzada que espera la clarificación propia con ayuda del diálogo con el amigo.

27).2). Habrá que cerrar la ventana

Unos meses antes, en la carta al antiguo seminarista de Finkenwalde W.Krause, también emerge el misterioso secreto que alberga Bonhoeffer, cuando él mismo habla del secreto que ha destapado Bultmann en su libro "Nuevo Testamento y Mitología", y emplea un dicho alemán quizá traducible por "ha descubierto el pastel"... "el pastel liberal envuelto en el Credo" (VI 570). El tema es cuestión de fe: Biblia y Credo. Hay una cierta oposición eclesial, más destacada en la carta sobre el mismo tema a E.Wolf (III 46), hay una autorreclusión: "saco"..."reprimen"... "fariseísmo"..... "cerrar la ventana", en la que se incluye expresamente a sí mismo Bonhoeffer, por lo que reconoce en Bultmann un

atrevimiento representante "por muchos otros". Y, finalmente, Bonhoeffer envidia la valentía de Bultmann y espera llegar a hacer lo mismo. Pero mientras, hay un silencio propio, una dilación y un deseo de diálogo.

Por entonces, en la última carta antes de ser encarcelado, se lamentaba Bonhoeffer ante su confidente Bethge:

"Habrá mucho de qué hablar si es que mi necesidad de callar sobre cosas personales no se me ha convertido ya en una segunda naturaleza" (II 427).

Creemos que se puede considerar el obligado silencio que le impone su compromiso de conspiración política como un paralelo a su autoimpuesto silencio en el compromiso teológico. Las cosas personales que Bonhoeffer trata con Bethge no son exclusivamente las referentes a la conspiración sino también las de la vida personal, espiritual y teológica.

28).3). Contener los deseos

Ya en la cárcel la imposición de silencio viene dada por la imposibilidad de hablar en su encierro y más sobre su actividad política o su proceso judicial cuestión sobre la que desahoga su impaciencia los primeros meses hasta que decide: "hacer un sacrificium intellectus que desde luego no es completo y el intellectus sigue sus propios caminos en silencio" (WE 185; Cf. WE 241). A esta táctica de silencio recurre Bonhoeffer también en circunstancias "religiosas": "puedo escuchar pero apenas puedo decir algo" (WE 227) y hasta en las sentimentales: "Probablemente reprimiré en el futuro tales emociones y aprovecharé mejor el tiempo" (WE 350). Toda esta acumulación de represiones llega a crear una verdadera tensión de sentimiento y de espíritu en Bonhoeffer que explota en determinadas circunstancias. La carta del caluroso atardecer del 30 de mayo de 1944 nos muestra cómo se desencadena la tormenta, meteorológica, sentimental, psicológica, espiritual: le viene a uno la tentación de "hacer alguna tontería", de "no ser tan razonable". El mismo Bonhoeffer enuncia las posibles soluciones. "Cuando uno ha reprimido largo tiempo todos sus deseos conscientemente" puede uno: quemarse interiormente; retenerlos hasta que un día sobrevenga la terrible explosión; ser indiferente, cosa imposible, dice Bonhoeffer; no trabar esos deseos, como le aconseja Bethge, pero que a él le parecen lamentaciones; prohibirse, como autoprotección los deseos; darles rienda suelta, "lo que sería más desinteresado"; y finalmente, como última opción a la que se acoge Bonhoeffer: "esperar fielmente" (WE 342).

29).4). Romper el encantamiento

Pero el "sacrificium intellectus" y el "ser más razonable" no son provocados exclusivamente por el clima de la cárcel. De 1935 y 1936 son estas dos enigmáticas y al tiempo reveladoras cartas dirigidas a su agnóstico y comprometedor hermano mayor Karl-Friedrich la primera, y a su hermano político Rüdiger Schleicher la segunda.

"Nos hemos visto poquísimo los últimos años. Por eso los últimos días han sido tan hermosos para mí. No me extraña que en muchas cosas te parezca que soy un poco fanático y loco. A veces lo temo yo mismo. Pero bien sé que, si yo fuera 'más razonable' honradamente tendría que colgar toda mi teología mañana mismo. Al comenzar con la teología me imaginaba otra cosa, quizá más una oportunidad académica. Ha resultado bien distinto. Pero creo que he llegado a comprender por vez primera en mi vida que ya estoy en el buen camino. Y eso me alegra mucho. Sólo temo estancarme y no proseguir por puro miedo a la opinión de los demás. Creo saber que me aclararía de verdad y sería realmente sincero si comenzara a tomar en serio realmente el Sermón de la Montaña. Aquí

reside la única fuente de energía que puede hacer saltar por los aires la fantasmagoría y encantamiento hasta que no queden más que unas cenizas de los fuegos artificiales. La restauración de la Iglesia viene sin duda de una nueva forma de monaquismo que sólo tiene en común con el antiguo el total compromiso de una vida según el sermón de la montaña y el seguimiento de Cristo. Es hora de convocar a los hombres para esto.

Disculpa estos desahogos personales pero me han venido a la pluma al pensar en nuestro próximo encuentro. No puedo convencerme de que tomes de verdad estos pensamientos como totalmente locos. Definitivamente hay cosas por las que merece la pena comprometerse hasta el fondo. Y me parece que la paz y la justicia social o propiamente Cristo lo son.

Recientemente me vino a las manos por casualidad el cuento de los nuevos ropajes del emperador; es de gran actualidad. Sólo que hoy falta el niño al final. Habría que representarlo"... (III 24s).

También aquí estamos ante un desahogo personal confidencial provocado. El tema es la fe: sermón de la montaña, paz, justicia, Cristo. Hay una tensión ocultamiento-Revelación: "más razonable", "fantasmas", "ropaje". Hay una voluntad de sinceridad irrealizada. Hay un propósito de diálogo en confianza. Lo que resalta aquí en medio de tanta duda es la firmeza con que se agarra Bonhoeffer al sermón de la montaña.

30).5). Doble divino de sí mismo

La segunda carta a que nos referimos es la dirigida a cuñado R.Schleicher el 8-4-1936 (III 26-31).

Bonhoeffer se disculpa del largo desahogo íntimo. El tema es netamente cuestión de fe, vida y teología: Biblia, sermón de la montaña, gracia, Cruz, Resurrección. Se da una pugna de ocultamiento y lucidez: nuestros pensamientos, caminos y experiencias, un doble yo, desviaciones teológicas, sacrificium intellectus. Hay una voluntad de planteamiento (dudas, incógnitas, problemas, búsqueda), de replanteamiento y de afianzamiento de la fe. Bonhoeffer que pretende mostrar la sinceridad y coherencia propia, se excusa a sí mismo de irracionalidad. Se trata de una confidencia personal al mismo tiempo que de una disputa confidencial. También aquí Bonhoeffer se aferra a la Biblia como última opción.

31).6). El trasfondo personal

Remontándonos a 1932, año en que el ocultamiento es un lugar común en sermones y escritos, hallamos un testimonio en la misma línea de los anteriormente presentados: enigmático por lo que descubre veladamente. Se trata de una carta a E.Sutz. Aquí también se da la circunstancia de ser una confidencia a un amigo sobre sus vicisitudes teológicas y personales:

"Mi estancia en su casa fue para mí no sólo el asilo par un teólogo sin hogar que ya hace tiempo añoraba y que sólo con gran dolor puedo rememorar en esta fría soledad, sino que fue más bien algo tan nuevo y memorable que desde entonces me llena plenamente"...

"¡Si yo pudiera mostrarle ahora mi trasfondo! Seguro que supondría un nuevo paso en nuestro mutuo conocimiento. Espero que tras haber pasado juntos ese tiempo no nos perdamos más de vista. (Temo a veces que quizá coincidamos en que nuestras existencias cada una en su sitio muy distinto, se hallan de algún modo al margen de nuestra Iglesia). Estoy impaciente por saber su rumbo mucho más imprevisible que el mío. Eso es lo malo para mí y lo bonito para Ud. Pero por favor, preocúpese de que no nos perdamos de vista.

Si yo comenzara a contarle cosas de mí estaría escribiendo toda la noche. Para otra vez que esté con más ánimo" [242].

Estamos también ante una efusión confidencial entre diálogo recordado con el amigo y diálogo esperado. Hay un algo entreverado y entrevelado. El tema es teológico y eclesial. Es de carácter personal íntimo. Tan sólo fragmentariamente abordado y demorado para otra ocasión que se espera más propicia. Hay una cierta zozobra tanto respecto al presente como al futuro. Una dilación resignada.

32).7). Fermentará un día

Por estas fechas de 1932 hay una misteriosa cuestión que ronda el tema de la ética, de la salvación y de la ley, de la gracia en definitiva (Cf. I 20), que preocupa a Bonhoeffer. La importancia del tema es capital en el momento histórico pues en él se van a dividir los espíritus y Bonhoeffer lo ha tomado tan a pecho que es su problema teológico. Pero aún con todo eso, el problema tiene algún aspecto más personal como dan a entender expresiones que se cruzan en el diálogo confidencial con K.Barth y con E.Sutz: "es inaguantable" ..."me desasosiega" ..."me desespera" ...son "preguntas obstinadas" ..."que no mueren" ..."preguntas impías" ...es un problema "sin fermentar" y "quién sabe cuándo fermentará" [243]. Bonhoeffer, que toma postura en contra de la autoridad eclesial y que habla con enojo de "príncipes de la Iglesia" ... de "espíritu inquisitorial", tampoco encuentra comprensión en K.Barth, quien le contesta que a él mismo le resulta inquietante. Bonhoeffer propone introducir el concepto de "sacramentum" y ansiosamente espera que la cuestión alguna vez "llegue a fermentar". Otra vez la dilación.

¿Cuáles son esas "impías preguntas"? La pía-impía pregunta por antonomasia, es "la pregunta teológica", hecha por Satán disfrazado de ángel de luz por la que pretende cuestionar la Palabra de Dios (SF 78).

33).8). Algo enterrado dentro de sí

Los apuntes personales bajo el título "Muerte" de Bonhoeffer datados por Bethge en 1932 nos descubren la existencia de un secreto íntimo celosamente custodiado. El momento en que de jugar infantilmente a morir, pasa a temer la muerte y a enfermar de la enfermedad incurable que suponía ver como inevitable lo inevitable, como real lo real:

"Desde entonces enterró algo en sí sobre lo que no volvió a hablar en mucho tiempo ni siquiera a pensar. Su tema preferido de discusión y fantasía se había vuelto amargo. Desde entonces calló sobre la hermosa, pía muerte y la olvidó" (VI 233).

34).9). El secreto definitivo

En la primavera de 1943 en la cárcel, Bonhoeffer dramatiza la experiencia del secreto que lleva dentro, "sus fantásticas teorías" ..."sus pensamientos" ..."su tema", encarnándose en el personaje de Christoph. Si algo queda claro del cuadro segundo del drama por él pergeñado en Tegel es que el protagonista guarda celosamente escondido en sí un misterio, "lleva una herida". Misterio que él mismo no se atreve a abordar, misterio respetado como un secreto por Renate, insospechado por Ulrich, desconocido por ambos, conocido por el personaje extraño "que dice la verdad", que dice que el protagonista "se engaña a sí mismo y a los demás", hasta a los amigos, principalmente a los amigos: "Todo, todo podría decírtelo, Ulrich menos una cosa" (F 43).

Los elementos que provocan la emergencia parcial del profundo secreto del protagonista son el cambio personal, la acedia, la locura, el amor y la muerte inminente.

Si apenas sabemos la existencia de un secreto en Christoph, difícilmente podremos saber su contenido, pero algo podemos atisbar en esta dramatización. Primero a través de la confesión autobiográfica del extraño personaje: que no frecuentaba la Iglesia, no era piadoso ni predicador ni reformador social pero estaba "decidido a vivir con Dios en este infierno", que era el infierno de los marinos y las prostitutas, de los "publicanos y pecadoras que heredarán el reino de los cielos antes que vosotros" (F 37). Y el otro testimonio son las notas muy personales del protagonista que sorprenden al amigo que creía ser conocedor de todos sus secretos: "las grandes palabras" ..."los grandes bienes" ..."los auténticos valores", la libertad, la fraternidad, la patria, la honra, la amistad (F 47). Por ahí está el secreto de Bonhoeffer.

Bonhoeffer no nos descubre más porque no quiere o no se atreve a descubrirse más a sí mismo:

"¿Qué grandes palabras son esas? ¿Por qué ando con rodeos? ¿Por qué no digo sin más lo que creo y sé? Y si no quiero decirlo, ¿por qué no me callo del todo?" (F 48).

¿Qué ha llevado a Bonhoeffer a proteger con un sagrado silencio la fe de su misterio?

"Quien se siente cercano a la muerte está decidido pero silencioso. Silencioso, incluso incomprendido y solitario hace lo que debe y tiene que hacer, ofrece su sacrificio" (F 47s).

¿Qué haremos nosotros que como Ulrich hemos puesto nuestros ojos asombrados sobre las notas íntimas de Dietrich? Tomaremos quizá la postura que el mismo Dietrich esperaba que adoptaría Renate ante la insistencia de Ulrich: "¿No sabes que un secreto que se lleva mucho tiempo sin atreverse a decírselo a nadie puede malograrse?", a lo que contesta Renate:

"Pues no se puede robar a una persona su secreto sin destruirla. ¿No has notado que todos los hombres buenos que conocemos portan un secreto que no nos desvelan ni se atreven a tocar? Destella en cada mirada y en cada palabra. Pero si se quisiera expresar se destruiría lo mejor. Las personas buenas no saben por qué son así ni quieren saberlo. El secreto último de toda persona se llama Dios. Debemos dejárselo" (F 45s)

Así pues, ya sabemos "EL SECRETO ULTIMO".

El protagonista del drama (muerte, suicidio) esbozado por Bonhoeffer, antes de irse rumbo a "lo desconocido" invita a su amigo: "Ulrich, ven mañana conmigo a la montaña. Allí se aclarará todo" (F 40). Y el amigo después de tener conocimiento de su secreto deja anotado: "Claro que voy contigo. Ulrich" [244].

b. OCULTAMIENTO Y REVELACION

35).1). El misterio

El misterio tiene un reconocimiento esencial en la dinámica intelectual de Bonhoeffer: "El misterio es la raíz de todo lo comprensible, claro y revelado" (V 516). Y el misterio es fundamentalmente "la misteriosa oculta sabiduría de Dios" (V 516), de donde todo procede y por tanto de donde todo también participa. Misterio es Dios, misterio es el hombre, misterio es el yo. Es misterio tanto si se indaga, lo cual es signo del adulto, como si se respeta, que es signo del niño. Lo que no se puede hacer es acallarlo como hace el inmaduro, ni desvelarlo como intenta hacer el cínico, sino que más bien hay que protegerlo hasta con la mentira, con el silencio, con el sacrificium intellectus, el sacrificium conscientiae, o hay que dispensarlo gradualmente, o quizá sólo manifestar su

existencia. El contenido de todo misterio se revelará en el día final "en la presencia de Dios" [245].

La Palabra de Dios es incuestionable:

"A 'la' pregunta del demonio, 'la' pregunta por antonomasia, con la que quiere robar a Dios la honra y apartar al hombre de la Palabra de Dios, a esa pregunta que bajo la apariencia de piedad ataca a Dios como la premisa última de todo ser, el hombre sólo puede resistir con un 'ápage Satanâs'" (SF 80).

Cuando habla de los enigmas que encuentra en la interpretación de los conceptos bíblicos, en la aceptación de la evangelización o en la comprensión de los misterios de la fe Bonhoeffer propone el sacrificium intellectus, insta a la obediencia, o denuncia la pretensión de utilizar la teología para "desentrañar los misterios de Dios" [246].

Fiel a Lutero cita:

"Todo lo que los hombres pueden hacer y omitir (¡con la ayuda de Dios!) se opone al consilium Dei iperscrutabile, (esto es, quod) nos ferre adorare decet non explorare aut indignari (V 79).

36).2). Vida oculta del cristiano

La convicción fundamental de Lutero: "christianus est persona, quae iam sepulta est cum Christo", es recogida por Bonhoeffer en "SC": "El nuevo hombre llevado a la comunión con Dios está oculto al mundo y a sí mismo" (SC 123). El cristiano no experimenta sino la fe y no sabe sino que cree y espera la justificación. El cristiano está oculto en Cristo (IV 72) quien es él mismo presencia oculta (III 181) y quien en su gloria oculta escapa a todo juicio del mundo (III 409). La fe propia es reconocer la propia falta de fe, predicar es decir palabras no avaladas por la propia experiencia sino por la Escritura (V 404) y toda la vida del cristiano está envuelta en la penumbra de ese visible ocultamiento[247].

3). Ocultamiento del mal

"Todo el mundo creado es ya oculto, mudo, ininteligible, opaco, enigmático" (SF 94). Al hombre en el pecado le queda el pudor como preservación de la desnudez original y la conciencia como imposible huida de la presencia de Dios. El mal del mundo está en permanente ocultamiento, sea escudándose tras los ídolos (III 272), tras una máscara festiva (V 450), una piel de oveja (N 167) o un tentador disfraz (E 69ss). La condición del mal es ocultarse y esa es la tentación del cristiano: ocultar su pecado. Pero ello sólo será posible hasta que todo aparezca ante la luz definitiva de Dios en su juicio definitivo sobre todo lo oculto y lo ocultado[248].

"Eso va contra la naturaleza más íntima del hombre. Tenemos cosas que ocultar, secretos, preocupaciones, pensamientos, esperanzas, deseos, pasiones de las que apenas nadie se entera. Somos muy susceptibles si alguien se acerca a estas zonas con sus preguntas. Y la Biblia nos habla, contra todas las reglas del tacto, que con todo lo que somos y fuimos quedaremos descubiertos ante Cristo y además ante los hombres que estarán junto a nosotros. Y bien sabemos que podemos pasar algunos juicios humanos pero este no" (IV 157).

En eso consiste la Revelación: en el desvelamiento, en la desnudez (intelectual y corporal) original y última en la presencia de Dios ante los hombres y ante el mundo. Pero mientras el hombre es caído, el ocultamiento, el pudor, la honestidad, es la

referencia obligada a la desnudez y a la inocencia[249]. Hasta la Revelación el hombre y la mujer necesitan un vestido, una máscara que los preserve de toda violación[250].

Por eso Bonhoeffer que desecha la mojigatería[251,] repudia especialmente el cinismo como desvergüenza y el fanatismo de la verdad, tanto en lo corporal como en lo intelectual, espiritual y teológico[252].

En las cartas teológicas de la cárcel hay algunas referencias al pensamiento, la expresión y la acción libres tanto en la esfera personal como en la familiar y en la amistad[253]. Una dilación expresa y reiterada, "otra vez será", dice en las cartas, le cubre de decir lo que todavía no sabe o no desea expresar[254].

B. SINCERIDAD ULTIMA

1. EL TEMA TEOLOGICO DE DIETRICH BONHOEFFER

Vamos a presentar una serie de citas que son como nudos de una cordada, señales en el camino que nos lleva hasta el núcleo del pensamiento, de la acción, de la personalidad, de la persona, del secreto de Bonhoeffer. Puede ser también el hilo mágico y mítico que nos permita hallar el camino de vuelta del laberinto.

El tema de la segunda conferencia que da Bonhoeffer como joven vicario a su comunidad de Barcelona, es un lugar común teológico de la época, y constituye la principal preocupación intelectual y vital de Bonhoeffer: "Jesucristo y la esencia del Cristianismo". Esto es, "tomar en serio la pretensión de Cristo de decir y de ser la Revelación de Dios" (V 135), poniéndola en relación con el centro de la propia vida y no interpretándola con categorías éticas, estéticas o míticas.

"Lo que nos interesa es evidenciar la seriedad del tema y sacar a Cristo del proceso de secularización en el que se le ha metido desde el tiempo de la Ilustración para demostrar así que la cuestión a la que Cristo responde es apremiante también en nuestros días y que el espíritu de Cristo tiene derecho a su pretensión.

Así nuestra primera y principal pregunta trata de la esencia del mensaje cristiano, de la esencia del Cristianismo" (V 136).

Bonhoeffer, que se debatía en una gran inquietud y ansiedad con los problemas fundamentales de la vida[255] y que se admiraba de que uno de sus catequizandos no tuviera la menor duda sobre el Credo apostólico (VI 124), intenta en "AS" cohonestar la exigencia de la Revelación de Dios en Cristo y en la Iglesia, y la exigencia de la razón del hombre, del individuo[256].

En su primera incursión por la teología de América del Norte no había visto Bonhoeffer satisfechas ninguna de las dos exigencias: "El espíritu teológico del Union Theological Seminary acelera el proceso de secularización del Cristianismo" (I 89). Ninguna de las corrientes teológicas satisfacía a Bonhoeffer. Concretamente en una de ellas reprocha la desorientación en los principios dogmáticos, el desconocimiento de una verdadera crítica intrateológica y el recurso a un cierto racionalismo ilustrado como legitimador de veracidad (I 88). Ocho años más tarde, la situación había cambiado, aunque no mucho, pues detectaba "la afición al 'True Humanism'" (I 309) o la proclividad al liberalismo (I 352).

Pero ni siquiera en sus propios maestros había encontrado Bonhoeffer acomodo. Su inquietud teológica no sólo en Bonn sino incluso en Berlín suscita suspicacias[257].

Lo original (en tiempo e importancia) de la inquietud teológica de Bonhoeffer no es fácil de definir, pero puede localizarse, siguiendo el comentario que el mismo hace de E.Troeltsch, en la búsqueda de la adecuada respuesta a la confrontación Cristianismo-realidad, dogma-historia, en definitiva, en el auténtico sentido de la Revelación (V 190s). A este tema deben de referirse las mencionadas "tercas" ... "inacabables" ... "impías preguntas" hechas a Barth (II 39), quien si no le aquieta por lo menos es el único que le "centra" para hablar legítimamente de Dios a partir de la interpretación que Barth propone de Anselmo: La Revelación de Dios es la premisa de la teología, que parte de la fe del teólogo en el Credo de la Iglesia, lugar de la Revelación (V 319).

La búsqueda permanente, libre y decidida de la verdad, y por tanto especialmente de la verdad de la religión, alienta en 1932 las reflexiones de Bonhoeffer (IV 79ss), quien se atiene entonces más a la decisión vital ("fundamenta la vida") que a la convicción intelectual, e incluso, en contra de ésta, a la convicción de fe (IV 142s). Sea en la afirmación "increíble, inverosímil e ilógica" de que "Dios es amor" (IV 147), sea en el empeño por ver una Iglesia viva cuando se presenta a los ojos como agonizante: "el creyente ve la realidad como es y cree contra todo y sobre todo lo que ve sólo en Dios y en su poder" (I 163).

La convicción de fe se expresa comunitariamente como Confesión de fe, como teología, como dogma, configuración explícita de la verdad encontrada en la Iglesia y como predicación. La línea discursiva es Palabra-Congregación-Predicación-Dogma- Concilio (V 255-261). Pero incluso en el Credo apostólico, tema abordado concretamente por Bonhoeffer en el curso "La esencia de la Iglesia" como "respuesta a la verdadera Palabra de Dios" que es, debe incluir la referencia al individuo y a la actualidad: "La Confesión es algo de nuestra verdadera y actual presencia ante Dios" (V 258). De ahí que Bonhoeffer diga que no basta la Confesión apostólica ni la del Cristianismo primitivo ni la católica, sino que se precisa una Confesión de fe actual, que sea explícita y clara en el contenido y en la expresión. Según el transcriptor del curso, Bonhoeffer citó como ejemplos las afirmaciones: "nacido de la Virgen María", y "descendido a los infiernos" (V 258). La referencia a "Harnack y las cuestiones liberales todavía pendientes" indica el tema de sus preocupaciones (V 258).

Por el año 1934 Bonhoeffer tiene expresiones que proponen la renuncia a desentrañar los misterios de la fe, al reconocimiento de "la sabiduría oculta de Dios" ..."El misterio sigue siendo misterio" (V 517), dice Bonhoeffer hablando de la Trinidad. Y comentando 1 Cor 15, ante la duda, la discusión y escándalo que suscita ante "nuestros pensamientos" la fe en la Resurrección de los muertos, dice que "la prueba única es Cristo el resucitado" (V 578). Sobre la Santa Cena: "Le entre a nuestra razón o no, y bien puede irritarse el mundo, que a la Palabra de Dios no le importa, pues no precisa de nuestra confirmación" (III 395). Rechaza Bonhoeffer un antidogmatismo fariseo ("Intellecktuelle Werkgerechtigkeit") y dice que la Iglesia Luterana ha pensado hasta donde tenía que pensar y ha guardado los límites del pensamiento.

Sobre esa opción fundamenta entonces Bonhoeffer el discernimiento de verdadera o falsa la actualización de los conceptos del Nuevo Testamento. Es el presente el que debe justificarse frente al Nuevo Testamento y no lo que pretende el hombre autónomo que también quiere reconocerse cristiano: hacer pasar el Cristianismo por la criba del conocimiento propio. Con un poco de sinceridad tal hombre autónomo pierde interés por ese Cristianismo domado y se convierte en pagano (III 303ss). Como en el comentario de 1

Cor 15, Bonhoeffer recurre al contraste de autenticidad, la vida: el mayor escándalo para la actualización del Nuevo Testamento no es la comprensibilidad de las palabras y textos sobre Cruz y Resurrección, sino la credibilidad personal del pastor evangelizador (III 324).

La fe, que se da necesariamente sin conocimiento, no se puede dar sin amor (V 540ss). Un amor "que lo cree todo, por ello pasa por loco, pero tiene razón; por ello se le engaña y se le miente pero se mantiene" (V 547). A la pregunta lógica: "¿No carece de sentido todo esto?", la respuesta vivencial: así sería si fuera por egoísmo, pero no si es por amor incondicional (V 547). Se trata de un conocimiento que se enfrenta a las grandes cuestiones, que intenta comprender y aclarar los misterios de Dios, del mundo y de los hombres pero a los que no puede dar solución con sus propias fuerzas. La Iglesia Reformadora, concluye Bonhoeffer, "vive de lo que no ve pero cree" (V 557), cree en la gracia contra toda apariencia.

Mientras es responsable de seminaristas, de 1935 a 1941, Bonhoeffer toma formalmente una actitud lineal: la fe no se discute, y problematizar sobre la fe es evadirse de ella, es acogerse a la pregunta demoníaca: "¿Cómo va a haber dicho Dios?", a la que recurre toda falsa teología[258]. Bonhoeffer aplica el principio tanto a la vocación personal: el joven rico intenta escapar de la obediencia sencilla al mandamiento concreto huyendo de la Palabra de Dios a base de problematizar[259,] como a la pastoral con los ilustrados: la mejor actitud, dice Bonhoeffer, para con los cultos que pasan de Iglesia y de pastor como consecuencia de un proceso de individualización e intelectualización que les ha llevado al liberalismo y al "Kulturprotestantismus", lo mejor es no discutir, no criticar la razón, que sería tonto, y "sin inmutarse por la duda, crítica y superioridad intelectual, con sencillez infantil, dar un testimonio personal de la propia fe" (V 385).

Y a este principio debe atenerse el propio pastor evangelizador para que no se convierta él mismo en mago y señor de las almas:

"Se puede dejar de creer. Se predica, se administran los sacramentos, se hace todo lo del ministerio sin creer. El ministerio se convierte en maldición" (V 403).

El mayor peligro, sigue advirtiendo Bonhoeffer, para el pastor, proviene de su teología. "Sabe lo que es la fe auténtica y se lo repite tantas veces que ya no vive en la fe sino en el pensamiento sobre la fe" (V 404), se cree autojustificado con su teología. Siendo así que su teología no es suya, además, sino de la comunidad. Nada pues, de teologías propias. (IV 471).

Sin embargo el testimonio de una profunda inflexión en la manera de abordar el tema puede considerarse la carta a Bethge el 25 de junio de 1942: "Noto cómo crece en mí la resistencia a todo lo religioso" (II 420). El documento "A los diez años" el verdadero manifiesto de la libertad de pensamiento y de la independencia de acción en lo referente al terreno de la ética política[260,] y las cartas teológicas escritas desde la cárcel son la eclosión del propósito de pensar y expresar libremente la fe, desde la la honestidad teológica. El viejo empeño de Bonhoeffer por "aprender a creer" [261] toma aquí el impulso definitivo para invitar a plantearse honestamente lo que uno cree de verdad:

"Barth y la Iglesia Confesante inducen a ampararse en la 'fe de la Iglesia' y así deja uno de preguntarse y de constatar lo que uno mismo realmente cree" [262].

"Algo semejante a la admonición dialéctica de que yo no puedo disponer de mi fe y por ello no puedo decir simplemente lo que creo" (WE 415).

"Tengo interés por hacer el intento de expresar sencilla y claramente cosas que de otra forma preferimos eludir" (WE 416).

"Tenemos que arriesgarnos a decir cosas discutibles con tal de que se aviven cuestiones de vital importancia. Como teólogo 'moderno' y como heredero de la teología liberar me siento obligado a abordar esas cuestiones" (WE 411).

Hemos expuesto en este último apartado diversas ocasiones en las que Bonhoeffer aborda la cuestión del planteamiento radicalmente sincero de los conceptos teológicos.

Queda bien patente, enlazando los pensamientos de los lugares citados, que Bonhoeffer afronta la situación de crítica, discusión, objeción, problemática, dificultad y dudas[263;] que el contenido, el tema, es netamente sobre cuestiones de fe, sobre la Revelación, la teología, los misterios, el dogma[264;] que se trata de la auténtica búsqueda de la verdad[265;] que se pretende poner en su adecuado lugar el pensamiento, entendimiento, la razón del hombre[266,] con una referencia muchas veces explícita a la actualidad, modernidad, mundanidad, secularización y liberalismo[267] y a la vida[268,] más aún a la vida del individuo creyente[269] en el ámbito de la Iglesia[270] ante Dios y su Palabra[271].

2. EL TEMA TEOLOGICO EN TEGEL

La honestidad absoluta de vida y pensamiento es el impulso inicial, la energía constante, la atracción final que mueve a Dietrich Bonhoeffer.

Lo que ha quedado patente a lo largo de sus iniciativas y de sus palabras hasta aquí presentadas, en la cárcel de Tegel va a tener una confirmación suprema.

Bonhoeffer va a poner por escrito en Tegel unas reflexiones teológicas que son la esencia de su vida total.

Estos pensamientos teológicos han aflorado a lo largo de todos sus escritos con mayor o menor evidencia. Creemos haber probado fehacientemente la conexión interna de toda su obra. Pero la primavera de 1944 en la cárcel de Tegel va a propiciar la eclosión de las vivencias y de las reflexiones más íntimas del cristiano Bonhoeffer. EL PROCESO DE HONESTIDAD PERSONAL CULMINA CON LAS "CARTAS TEOLOGICAS" DE TEGEL.

"De Tegel", esto es, de la cárcel como situación, claro que no necesaria, pero sí debida a la honradez de su compromiso político y eclesial. "Cartas" porque son escritos como una sinceración enviada al amigo. Y "teológicas" porque buscan con toda honestidad la adecuada comprensión, expresión y vivencia de la fe cristiana.

El camino emprendido y hecho por Bonhoeffer le ha traído hasta aquí. Siguiendo esa trayectoria es como hemos llegado nosotros con él hasta aquí. Así creemos estar en situación de valorar lo que Bonhoeffer vive y escribe en Tegel. En realidad nuestro propósito, hecho patente desde el comienzo, ha sido ponernos a recorrer el camino desde el principio sabiendo ya el término alcanzado por Bonhoeffer. Pero aquella primera intuición era como divisar la cumbre lejana. Hasta que no se alcanza no se valora el paisaje.

a. EL TEXTO DEL TEMA TEOLOGICO DE TEGEL

1). "Las cartas teológicas"

En cinco ocasiones dentro de las que definimos como las cartas teológicas (WE 380), menciona literalmente Bonhoeffer el "tema", que a partir del diálogo con Bethge el 16.7.42 llama "nuestro tema" [272].

Nos sirve también para fijar el "tema teológico" la serie de veces que menciona expresamente estas específicas reflexiones teológicas[273].

La identificación explícita de los escritos designados como "MIS CARTAS TEOLOGICAS" [274] no resulta difícil si admitimos como criterio la declaración expresa, literal, de Bonhoeffer, con una introducción y un final, de que escribe sobre su "tema", sobre sus "pensamientos teológicos". Este "inicio" y "final" se refieren al texto teológico, incluido en la carta entre otros argumentos familiares de encabezamiento y despedida.

Estas son "las cartas teológicas":

(1). 1ª.- 30.4.44:

INICIO: "Te sorprenderían o quizá incluso te preocuparían demasiado mis pensamientos teológicos con sus consecuencias, y aquí te echo mucho de menos, porque no sé con quien otro me aclararía hablando sobre esto" (WE 305).

FINAL:"Tengo que interrumpir hoy, pues la carta tiene que salir. Dentro de dos días te vuelvo a escribir sobre lo mismo. Espero que comprendas más o menos lo que quiero decir y que no te aburra. ¡Que te vaya bien mientras! No es fácil escribir siempre sin eco, ¡tienes que perdonar si se convierte casi en monólogo!" (WE 306).

El texto original manuscrito está acotado con indicaciones singulares de Bethge, que la diferencian netamente. Se abre un paréntesis en el inicio antes de "sorprenderían" (WE 305) y se cierra en el final después de "monólogo!" Además, la primera línea: "te sorprenderían..." está señalada con una doble raya inclinada //, indicación que tiene solamente también, además de las cartas teológicas del 8.VI.44, del 8.VII.44 y del 16.VI.44, la continuación de esta carta el mismo día, también señalada con un paréntesis desde el inicio: "Aún puedo continuar escribiendo algo" (WE 307), hasta el final: "Ahora sí que tengo que terminar de verdad" (WE 308).

El texto original consta de tres hojas numeradas, escritas por las dos caras. En la primera cara lleva la indicación "(162)" en el centro, y en un extremo superior, encerrada en un círculo, la numeración progresiva desde el 95 hasta el 100.

(2). 2ª.- 5.5.44:

INICIO: "Y ahora unas palabras acerca de los pensamientos sobre la 'irreligiosidad'" (WE 311).

FINAL: "Ahora estoy pensando cómo reinterpretar" ..."ya te escribiré más sobre esto" (WE 313).

El texto original desde este inicio hasta este final está señalado por Bethge entre corchetes y con la doble raya inclinada en el margen izquierdo. Son dos hojas numeradas arriba en el centro y tres caras que continúan la numeración de la carta teológica anterior con las cifras encerradas en un círculo del 101 al 103.

(3). 3ª.- 8.VI.44 - 9.6.44:

INICIO: "Respecto a los pensamientos que me preocupan últimamente haces tantas preguntas importantes que ya me gustaría a mí poder responderlas" ..."Voy a intentar describir mi postura desde el plano histórico" (WE 356).

FINAL: "Interrumpo aquí y continuaré escribiendo mañana" (WE 361).

El texto original son cuatro hojas escritas a doble cara. Y el texto teológico lleva señalado con un corchete de apertura el "inicio" en la cara con la numeración en un círculo "152" en el lado superior, y el "final" con la numeración "158" pero sin cerrar el corchete.

(4). 4ª.- 30.VI.44:

INICIO: "Y ahora voy a intentar reemprender el tema teológico interrumpido el otro día" (WE 373).

FINAL: "¡Precisamente ahora tenía que ser interrumpido! Permíteme volver a formular brevemente el tema a que me refiero" ..."No puedo continuar escribiendo, si no, se tiene que retrasar la carta una semana y no me gusta. Así que continuará" (WE 375).

El texto original señalado con "(192)" son dos hojas y las tres caras del texto definido, también entre corchetes, van con la numeración 164, 165, 166 en un círculo.

(5). 5ª.- 8.VII.44:

INICIO: "Y ahora algunos pensamientos sobre nuestro tema" (WE 377).

FINAL: "Sería el momento de hablar concretamente sobre la interpretación terrena de los conceptos bíblicos. ¡Pero hace demasiado calor!" (WE 380).

De esta carta dice Bonhoeffer a Bethge en la carta del 18.VII.44, que "contenía algo para preparar el tema teológico" (WE 395).

El texto original de la carta señalada en el centro con la indicación "(193)", son dos hojas que tienen tres caras sobre el tema, con la numeración en un círculo: 168, 169, 170. Unos corchetes señalan desde el "inicio" hasta el "final". En la primera línea del inicio está la doble raya inclinada en el margen izquierdo.

(6). 6ª.- 16.VII.44 - 18.VII.44:

INICIO: "Y ahora algunos pensamientos sobre nuestro tema" (WE 392).

FINAL: "Perdona, todavía está dicho torpe y malamente, bien lo noto yo" (WE 396).

La continuidad del texto original, señalado "(195)", tres hojas numeradas 1. 2. 3., en seis caras con la numeración en un círculo: 171, 172, 173, 174, 175, 176, me ha decidido a considerarlo una sola carta con fecha de dos días aunque tiene una cierta inflexión temática al retomarla. Unos corchetes señalan el "inicio" y el "final", y una doble raya inclinada al margen señala la primera línea del texto teológico.

a). Todas estas seis cartas temáticamente tienen unidad, continuidad y progresión. Vamos a comprobarlo al presentar sucintamente el contenido de cada una.

(1). La carta del 30.4.44:

Se constata una situación resultado de un proceso: "ya pasó el tiempo" ..."ya no" . Se plantea la cuestión: "Qué es el Cristianismo, o también, quién es Cristo hoy para nosotros". Se propone el Cristianismo no religioso. Se descarta la delimitación de Dios a un ámbito.

(2). La carta del 5.5.44:

Es un desarrollo de c): la interpretación no religiosa de Dios y de los conceptos teológicos.

(3). La carta del 8.6.44:

Se constata históricamente el "movimiento de autonomía humana", de la vida (política, arte, ética, religión) "sin-Dios". Se plantea la configuración de "la madurez del mundo

desde Cristo, desde el Evangelio" . Se presentan las soluciones, valorando su alcance positivo y negativo.

(4). La carta del 30.6.44:

Se constata la "evolución" que desplaza a Dios del mundo adulto, tanto en conocimiento, en vida, en la experiencia. Se plantea "la reivindicación del mundo ya adulto por Jesucristo". Se descarta la teología apologética, metodismo, psicoterapia y filosofía de la existencia, que confinan a Dios en el reducto de las últimas preguntas. Se propone la integración de toda la vida humana para el Reino de Dios.

(5). La carta del 8.7.44:

Se constata el proceso de desplazamiento de Dios fuera del mundo, de la vida pública, de la existencia humana.

Se plantea el objetivo de que "Dios sea reconocido en un mundo adulto" .

Se descarta el intento de reducirlo al ámbito de lo personal, privado, íntimo, sea sociológica o teológicamente.

(6). La carta del 16/18.7.44:

Se constata históricamente los pasos de "una gran evolución hacia la autonomía del mundo" ...del mundo "sin-Dios" .

Se afirma que esta evolución "abre perspectivas al Dios de la Biblia".

Se afirma que Dios "gana espacio en el mundo" con su impotencia". Se propone la "conversión": una fe del cristiano integral: no religioso y sí auténticamente humano, como Cristo.

(7). En todas se puede reconocer un mismo esquema de contenido:

Se plantea la constatación del Cristianismo en un mundo que se hace adulto, en la irreligiosidad, en la Iglesia, en la moral.

Se pregunta "qué es realmente fe cristiana": mundanidad y Dios, Dios en Jesucristo, conceptos bíblicos, culto, dogma, en la situación constatada.

Se proponen las consecuencias en la vida de la Iglesia, para los hombres.

En todas y cada una de las cartas teológicas hay un elemento al que se recurre como el catalizador que debe dinamizar todo el proceso: "LA HONESTIDAD INTELECTUAL".

La honestidad intelectual consiste en constatar, preguntar y proponer, esto es, reconocer, afrontar y vivir de una forma auténtica el mundo de hoy: en cristiano, como Cristo.

b). "Esquema para un trabajo" 3.8.44 (WE 411):

Incluimos lógicamente este esquema dentro de las cartas teológicas ya que éstas eran un adelanto del trabajo que esboza aquí (WE 380). INICIO: "Quisiera hacer un escrito de no más de cien páginas en tres capítulos" (WE 413).

FINAL: "Está dicho todo de forma muy basta y concisa. Pero tengo interés en intentar decir sencilla y claramente ciertas cosas que de otra forma preferimos eludir. Si lo consigo es otra cuestión, y más sin la ayuda del diálogo. Espero hacer con ello un servicio a la Iglesia" (WE 416).

El texto original, señalado "(202)", son dos hojas numeradas "1."2.".

2). Las otras las cartas teológicas

Hemos presentado las cartas teológicas. Aquellas que el mismo Bonhoeffer señala expresamente como reflexiones sobre su "tema teológico".

a). Bonhoeffer escribió en agosto y septiembre de 1944 algunas reflexiones más sobre el tema teológico, desarrollo, "quizá una buena parte", dice Bethge, del esquema hecho a primeros de agosto[275]. Bethge dice de estas cartas: "las quemé rápidamente, pues al ser yo mismo encarcelado en octubre de 1944 tenía que suponer que mi relación con Bonhoeffer iba a tener repercusión" (EB 940). Estos apuntes fueron leídos por Bethge pero no ha podido dar de ellos alguna otra referencia temática concreta según testimonio recibido personalmente.

b). Alrededor de estas cartas teológicas hay otras menciones más o menos explícitas sobre el "tema teológico" en la cárcel:

Podemos tomar como anuncio las palabras del 21.11.43:

"¡No te asustes! ¡Seguro que no voy a salir de aquí hecho un 'homo religiosus'! Todo lo contrario, aquí se ha incrementado mi temor y mi desconfianza respecto a la 'religiosidad'. Me da qué pensar y cada día lo entiendo mejor el que los israelitas nunca pronunciaran el nombre de Dios" (WE 154).

Pero todavía no dice que piense escribir sobre el tema.

Sólo a partir de la carta del 30 de abril de 1944 aparece explícitamente la voluntad de abordar con total sinceridad sus "pensamientos teológicos", su "tema teológico".

Las palabras para el bautizo de su ahijado e hijo de Bethge, Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge, podemos considerarlas un preludio:

"Hoy serás bautizado como cristiano. Serán pronunciadas sobre ti todas las viejas y grandes palabras de la evangelización cristiana y se cumplirá en ti el mandato de Cristo de bautizar sin que tú comprendas nada de ello. Pero es que también nosotros nos hemos retrotraído al inicio de la comprensión. Tan difícil y lejano nos resulta que nosotros apenas nos atrevemos a hablar de lo que significa reconciliación y redención, nuevo nacimiento y Espíritu Santo, amor al enemigo, Cruz y Resurrección vida en Cristo y seguimiento de Cristo" (WE 327s).

c). Además de las cartas especificadas, en otras más trata puntos próximos al "tema teológico", pero no indica expresa y explícitamente Bonhoeffer que sean sobre esas reflexiones. En algún caso indica explícitamente que no :

(1). Las cartas fechadas el 20, 21, 24, 29, y 30 de mayo de 1944 sobre "la polifonía de la vida" y sobre el libro de Weizsäcker "Imagen física del mundo" (Cf. WE 321-343).

(2). La carta del 21.VI.44 explícitamente dice:

"Hoy quiero enviarte sólo un saludo. No me atrevo a incluir la continuación de los comentarios teológicos o de las poesías pues no sé si te llega aún el número de estafeta militar. Cuando lo compruebe continuará" (WE 364s).

Del libro de W.F.Otto sobre "los dioses de Grecia" dice en la misma carta: "me es muy valioso para mis reflexiones teológicas actuales" (WE 365s).

(3). La carta del 27.VI.44 expresamente está excluida por el mismo Bonhoeffer de la categoría de "carta sobre el tema teológico": "Aunque no sé si te llega y cuándo te llega el correo, te escribo al número anterior de la estafeta militar. Pero para continuar el tema teológico prefiero esperar todavía hasta que tenga noticias de ti" (WE 368).

En el reverso del papel escribe sobre la dificultad que está teniendo para interpretar el primer mandamiento. Y volviendo a la cara anterior termina diciendo:

"Como ves, los pensamientos que me preocupan constantemente son los mismos. Tendré que justificarlos en concreto con el Nuevo Testamento. Continuará más tarde. ¡Basta por hoy!" (WE 369).

(4). La carta 21.VII.44, una hoja señalada "(196)" en dos caras con la numeración en círculo "177" y "178" comienza:

"Hoy sólo quiero enviarte un corto saludo. Pienso que estarás tan preocupado por nosotros aquí que te alegras de cualquier signo de vida, aunque el diálogo teológico pare por una vez. Es cierto que constantemente me preocupan los pensamientos teológicos, pero también llegan algunas horas en las que uno se conforma con el discurrir inconsciente de la vida y de la fe" (WE 401).

Después de hablar sobre Jesús, hombre sin más, y no "homo religiosus", y sobre aprender a creer en la plenitud de esta vida termina: "Quizá te sorprende una carta tan personal. Pero si quiero decir algo de esto ¿a quién otro se lo iba a decir?" (WE 402).

(5). La carta 27.VII.44 comienza: "Sólo un saludo" ..."Tu formulación de nuestro tema teológico es muy clara y sencilla" (WE 405). En doce líneas cortas habla del "Cristianismo no consciente y termina: "Ojalá pronto más sobre esto" (WE 405).

(6). La carta del 11.VIII.44 alaba un trabajo que le envía Bethge y sobre todo, le dice:

"Lo más importante me parece el don que tienes para ver. Sobre todo especialmente tu manera, qué y cómo lo ves. No es esa mirada penetrante, analizadora, curiosa y escrutadora de todo, sino una mirada clara, abierta, pero respetuosa. Esa mirada por la que -teóricamente- yo me he preocupado incluso en los problemas de la teología, te lleva a ti a..." (WE 418; Cf. E 103).

(7). La carta del 23.VIII.44 dice al principio:

"Así que te molestas en extractar mis pensamientos tan provisionales. Si tú los pasas a otros, pienso que pensarás lo que hay que pensar ¿no?" ... "me sería imprescindible ahora una palabra clara y objetiva sobre todos esos problemas. Si llega, será uno de los grandes días de mi vida" (WE 427).

En esta misma carta Bonhoeffer da una indicación valiosa: "¡Todos estos pensamientos proceden de hace tres o cuatro años!" (WE 427). Esto es agosto de 1944. Pues en la reveladora carta del 25.6.42 escrita en el tren a Munich, reconoce: "Noto cómo crece en mí el rechazo a todo lo "religioso, y continúa: "en modo alguno son juicios o pensamientos nuevos, pero creo que aquí tiene que saltar un nudo, dejo que las cosas sigan su cauce y no opongo resistencia" (II 420).

En la carta fechada según Bethge en la primavera de 1940, contesta Bonhoeffer a las preocupaciones eclesiales de una señora: "No podemos reformar la Iglesia, pero sí que podemos estorbar de verdad si Dios ha decidido renovar su Iglesia" (III 37). La preocupación, que dice compartir él mismo, consiste en cómo dar contenido a "las más grandes palabras del mundo" ... "Cruz, Pecado, Gracia" ...Pero, dice, eso no se hará con disquisiciones o sustituyendo los términos del lenguaje que el Cristianismo en 2000 años se ha dado, sino "a partir del contacto diario y personal con Jesucristo crucificado", que es, según dice un poco más arriba, "norma de toda norma" [276].

Creemos que este tema es EL TEMA de Bonhoeffer: aplicar la honradez de vida cristiana y la honestidad intelectual a la comprensión, expresión y sobre todo realización de la fe en Jesucristo.

b. EL CONTENIDO DEL TEMA TEOLOGICO DE TEGEL

1). Enunciado

Hemos señalado los rasgos materiales y formales que identifican una serie de textos de Bonhoeffer como un núcleo definido, que él mismo llama "las cartas teológicas", escritas en Tegel (WE 380).

La intención de unidad se confirma al analizar carta por carta la formulación que Bonhoeffer hace de su contenido central. Es lo que llama "el tema", "la cuestión", "los pensamientos", "la preocupación", lo que le "persigue" y lo que le "inquieta" de las cuestiones teológicas.

a). 30.4.44: "Me preocupa sin cesar la cuestión de qué es el Cristianismo o también quién es realmente Cristo hoy para nosotros" (WE 305). "Ahora estoy pensando mucho" sobre "cómo se presenta ese Cristianismo no religioso, qué configuración adopta" (WE 308).

b). 5.5.44: "Los pensamientos" ...sobre "la no religiosidad" (WE 311). "Estoy pensando en estos momentos" ..."sobre cómo reinterpretar 'mundanamente' en el sentido del Nuevo Testamento y en el sentido de Jn 1, 14 los conceptos de penitencia, fe, justificación, vida nueva, santificación" [277].

c). 8.6.44: "La cuestión es: Cristo y el mundo ya adulto" (WE 358).

d). 30.6.44: "Te voy a formular de nuevo brevemente el tema que me interesa: la reivindicación por Jesucristo del mundo ya adulto" (WE 375).

e). También aclarará algo, la respuesta a Bethge en la carta del 27.4.44: "Tu formulación" [¡perdida!] "de nuestro tema teológico es muy clara y sencilla. La cuestión de cómo puede darse una piedad 'natural' es la misma que la cuestión de un 'Cristianismo no consciente', que me preocupa cada vez más" (WE 405).

2). Propósito fundamental

La vida que ha hecho Bonhoeffer hasta llegar a escribir estas las cartas, y las reflexiones que ha realizado durante todos sus escritos, nos obligan a considerar las cartas teológicas de Tegel como la consecuencia de todo un proceso de reflexión y de experiencia personal, cuyo objetivo central podremos apreciar adecuadamente si valoramos de modo concentrado en este punto cuanto hemos expuesto sobre la sinceridad total de la vida y del pensamiento de Dietrich Bonhoeffer, y si profundizamos desde ahí el alcance de las expresiones propias que utiliza. Tienen detrás de sí toda la carga de la honestidad intelectual y de la honradez de vida. Son las preguntas vitales que se hace Dietrich Bonhoeffer cristiano teólogo, en medio del siglo XX. Son sus más profundas preocupaciones, por las que ha arriesgado la vida, y en las que pone toda su honradez intelectual:

a). "¿Qué es el Cristianismo o también quién es en verdad Cristo hoy para nosotros?" (WE 305).

b). Como quiera que el "hoy" es un mundo ya adulto y no religioso: "¿Qué significa eso para el Cristianismo?" ..."¿Qué es un Cristianismo no religioso?" [278].

c). Ello supone que "Cristo reivindica el mundo adulto" [279] y que "nuestra madurez lleva a un conocimiento veraz de nuestra situación ante Dios" (WE 394). Porque Cristo es Señor del mundo adulto no religioso (WE 306).

d). Y por tanto se precisa la reinterpretación mundana y no religiosa de los conceptos de la teología[280].

e). Sobre la base de que "el cristiano es un hombre sin más, como Jesús" (WE 395), y que "ser cristiano significa ser hombre" [281].

Como conclusión: a) La madurez no religiosa del mundo y del hombre b) vivida ante Dios c) lleva a una reinterpretación de los conceptos y de la forma de vida cristiana[282]. Todo ello como "exigencia y reivindicación de la verdad" [283,] pensado, expresado y vivido con absoluta sinceridad.

3). Características

a). Reflexiones íntimas. Las cartas teológicas son los apuntes tomados en la cárcel de unos pensamientos muy personales que desde siempre ocupaban y últimamente preocupan, inquietan, acosan espiritualmente a Bonhoeffer, aunque algún rato se dejara llevar por una fe sencilla (WE 401). Son reflexiones que no se había atrevido ni a planteárselas ante sí mismo hasta el fondo. En cada una de las cartas teológicas Bonhoeffer deja constancia de que son pensamientos muy personales, nacidos de experiencias personales, con opiniones muy personales sobre la situación o sobre las soluciones propuestas. No quiere decir que él las considere originales y exclusivamente suyas, sino, quizá por lo contrario, una exigencia para él mismo. Son reflexiones de la experiencia y vivencia personal de la fe, nacidas en las situaciones concretas y difíciles avatares de su propia historia.

Al mismo tiempo Bonhoeffer es consciente de que son reflexiones que deben trascender y que además no es él solo el que se siente concernido por ellas, porque no las hace a título individual aunque sí personal, sino como perteneciente a un plural que debe compartir la misma inquietud. Con todo, el aliciente fundamental de las cartas teológicas es que son una búsqueda muy personal de coherencia entre la realidad, la interpretación y la vivencia.

Pero ser personal (individual) tampoco quiere decir que sea autosuficiente (individualista). Bonhoeffer piensa, enjuicia, sentencia incluso con rotundidad, pero ansía el diálogo y lejos de sentirse siquiera inconscientemente acaparador de la verdad, expresa repetidamente su zozobra, su duda y su ignorancia. Precisamente por eso su trabajo es un proyecto confeccionado con preguntas hasta con suposiciones arriesgadas, no sólo sobre el presente sino también sobre el futuro.

Por eso Bonhoeffer confiesa su voluntad de clarificación al poner por escrito sus pensamientos:

"Perdona, he escrito en letra gótica que no empleo más que cuando escribo para mí solo, y es que quizá he redactado lo escrito más para clarificarme a mí mismo que para ilustrarte a ti" (WE 313).

Y si se ha decidido a enviar los textos a Bethge "¿a quién si no?" (WE 402), no es leve la reticencia que muestra cuando éste le expresa la conveniencia de mandar extractos a los más íntimos:

"Yo no lo haría, pues sólo me atrevo a hablar así tan provisionalmente contigo, y así espero clarificarme. Pero como quieras" (WE 380).

"Ya me gustaría poder contestármelas a mí mismo" dice también a Bethge (WE 356). De ahí su ansiosa busca de diálogo personal teológico, que es un reconocimiento de que las respuestas se le escapan y de que no renuncia a ellas, como exigencia de la propugnada "honestidad para con nosotros mismos" (WE 415), de no querer "ocultarse tras la fe de la

Iglesia"... sino de "constatar y preguntarse lo que uno cree de verdad" ..."lo que creemos realmente" [284].

b). Cartas a sí mismo. Si se escribieron y si se dieron a conocer las cartas teológicas fue gracias a Eberhard Bethge. Bethge era el alter ego de Dietrich, en la actividad eclesial, en la vida espiritual, en la familia, en la teología. Pues siendo esto así, las reflexiones de las cartas son un secreto celosamente cuidado por Bonhoeffer, y que no había querido sacar a la luz ni ante sí mismo.

La primera de las cartas teológicas comienza dando por supuesto el asombro de Bethge por tal tipo de reflexiones (WE 305), y la última de las que disponemos termina como pidiendo perdón por un desahogo tan personal (WE 402). Bonhoeffer confiesa que realmente no escribe para su destinatario, sino para aclararse a sí mismo, en todo caso, para preparar un trabajo sobre el tema (WE 380).

De todas formas Bethge conecta con esos pensamientos porque algunos de ellos los han intercambiado juntos antes de ahora, si bien es difícil saber hasta qué punto Bethge, al entrar en diálogo, desvía académicamente el tema y hasta qué punto Bethge percibe, entonces, la carga de profundidad que tienen las reflexiones de Bonhoeffer[285]. Bethge parece pasar de la admiración al asombro, luego a la preocupación, y siempre al interés por colaborar con Bonhoeffer en esas reflexiones. Sin embargo Bonhoeffer realmente en la redacción de las seis cartas teológicas., aunque responde tangencialmente a las sugerencias de Bethge, en su tema peculiar le da largas y sigue con su propias maquinaciones.

c). Reflexiones como cristiano. Las cartas teológicas son una reflexión muy personal pero en modo alguno individual, decimos. Bonhoeffer piensa en plural, en primera persona del plural. Piensa en común, en comunidad. A veces no indica más que una referencia muy indeterminada, indefinida, pero otras se ve que se incluye a sí mismo entre "nosotros los hombres de hoy", en otras aún más concretamente entre "nosotros los cristianos". El plural de las preguntas y de las afirmaciones de las cartas teológicas es en el fondo el singular hombre cristiano Dietrich Bonhoeffer[286].

d). Un hombre honrado. En las reflexiones teológicas Bonhoeffer tiene un interlocutor invisible pero permanentemente presente y que constituye una referencia normativa: el hombre, a secas, el hombre normal y corriente, no un tipo concreto de hombre sino el hombre concreto, que es el hombre sin más, trabajador, ordinario, honrado, feliz en medio de la vida diaria, en la familia[287]. Ese hombre no es religioso, no se mete en problemas, se vale en la vida sin Dios, se las arregla solo, es adulto[288].

Con esos hombres y a ese mundo se halla fraternalmente unido Bonhoeffer, y precisamente es de ese hombre y de ese mundo del que dice Bonhoeffer que Cristo es Señor[289]. Y por ello ese hombre es el hombre cristiano[290,] es el hombre absoluto que vive ante Dios (WE 379), es el prójimo próximo en el que se experimenta la transcendencia (WE 414).

Además de Cristo, Bonhoeffer invoca positivamente el Nuevo Testamento (WE 313), y luego Pablo, Lutero y algunos autores contemporáneos aunque sólo parcialmente. Además de C.F. von Weizsäcker y Jean Lasserre (WE 401), Bonhoeffer nombra a Barth[291,] Bultmann, Tillich, Althaus y, en cuanto intervinieron para configurar la autonomía de algunos campos del saber: Heriberto de Cherbury, Montaigne, Bodin, Maquiavelo, Groot, Descartes, Espinosa, Kant, Fichte, Hegel[292].

3. LA SINCERIDAD DEFINITIVA

La interpretación de las cartas teológicas puede dar lugar a muy diversas salidas y mucho más la valoración que los intérpretes hacen de la verdad y precisión o acierto de las constataciones, de los juicios, análisis, suposiciones, preguntas y respuestas que Bonhoeffer ofrece en ellas.

De lo que no cabe duda ninguna es de que el fuego que hace bullir y fermentar los pensamientos y decisiones de Bonhoeffer es la honradez íntegra. La fuerza inicial, el empuje permanente y la atracción final es la honradez personal. La energía que provoca el impulso fundamental, la exigencia y la instancia suprema es la sinceridad absoluta. Sinceridad ante sí mismo, que sinceramente espera ser sinceridad ante los demás y ante Dios.

Aunque no muchos conocedores intérpretes de la obra de Bonhoeffer han reparado en ello y menos de forma expresa y sistematizada, lo que ha dado ocasión e incentivo a este trabajo, las cartas teológicas desde la cárcel son una prueba ejemplar de la sinceridad última y total del cristiano Dietrich Bonhoeffer. Ultima, porque ya en sus escritos y decisiones anteriores ha dejado constancia suficiente de ello, como hemos mostrado. Total, porque incluye la sinceridad intelectual y la sinceridad de vida, el compromiso de la acción hasta el límite.

El refrendo textual categórico e incontestable de esta voluntad de honestidad es la última de las cartas teológicas, la del 16 de julio de 1944. En cada línea invoca textualmente la sinceridad. Sinceridad para reconocer el proceso histórico de autonomía del hombre. Sinceridad para asumir la irreversibilidad de ese proceso. Sinceridad para rechazar la hipótesis de trabajo Dios. Sinceridad para reconocer ante Dios que los hombres tienen que vivir en el mundo sin Dios.

"SINCERIDAD INTELECTUAL" ... "SINCERIDAD INTERIOR" ..."SINCERIDAD ABSOLUTA" [293].

Y junto a esta carta es prueba también expresa de que la sinceridad guía los pensamientos y las decisiones de Bonhoeffer el párrafo: "¿Qué creemos realmente?" del capítulo "'¿Qué es' realmente la fe cristiana?" del esquema para un trabajo en el que Bonhoeffer piensa dejar constancia sistematizada de sus preocupaciones. "La sinceridad para con nosotros mismos" es absolutamente vinculante. Se precisa "sinceridad total para preguntarse y para constatar lo que uno realmente cree". Sinceridad que no admite competencia, disculpa, dilación o merma (WE 415).

La sinceridad es el soporte y el resorte de los pensamientos teológicos. La sinceridad es la luz que permite "conocer" y "reconocer" la situación.

Y esto se hace aún más evidente resaltando las sombras de insinceridad sobre las que Bonhoeffer proyecta su lucidez. En las cartas Bonhoeffer hace alusiones repetidas a la falta de sinceridad. El mismo confiesa la vergüenza que le produce la falta de sinceridad de los que hablan religiosamente de Dios (WE 307) y los denuncia como "intelectualmente deshonestos" (WE 305) porque quieren meter de tapadillo una falsa idea de Dios, periclitada con el acceso del hombre a la mayoría de edad (WE 358) y pretenden probar que el mundo no puede vivir sin el tutor Dios (WE 357) o tratan de dar marcha atrás a la historia (WE 358). Así fingen una falsa solución, una escapatoria para problemas insolubles (WE 307) ya sea por pereza mental (WE 307), por miedo[294] o por piadosas evasivas (WE 182).

Bonhoeffer denuncia el intento de falsear la auténtica situación del hombre con la pretensión de convertirlo (WE 374), de falsear la auténtica situación del mundo o la auténtica realidad del proceso histórico.

Y aún restan los desahogos de Bonhoeffer contra los intelectuales degenerados, los que no sólo con engaño, sino hasta con violencia presionan, intimidan, avasallan a los hombres y se aprovechan de sus debilidades[295].

"Excusas frailunas" viene a llamar Bonhoeffer al recurso de atrincherarse tras la fe de la Iglesia para eludir la responsabilidad de afrontar lo que uno cree realmente (WE 415). El reproche alcanza al "positivismo de la Revelación" [296].

Bonhoeffer apoya estilísticamente su propuesta de sinceridad total con el empleo de partículas que sirven para dar énfasis al reconocimiento sincero de la situación, a las valoraciones, a los juicios sobre temas o sobre las preguntas: "propiamente", "realmente", "verdaderamente", "de ningún modo", etc.[297]. Estas partículas gramaticales indican como una insatisfacción ante las respuestas sabidas y una intensificación en la búsqueda de respuestas más satisfactorias.

Todo ello para conseguir so objetivo último y primero: "tratar de expresar sencilla y claramente ciertas cosas que de otra forma preferimos esquivar" (WE 416).

Bonhoeffer en la carta a Bethge que lleva adjunto el "Esquema para un trabajo" dice:

"La Iglesia tiene que salir de su anquilosamiento. Tenemos que volver a salir al aire libre en una confrontación intelectual con el mundo. Incluso hemos de arriesgarnos a decir cosas discutibles si con ello se remueven problemas de vital importancia. Como teólogo 'moderno' y que porta la herencia de la teología liberal me siento obligado a abordar esas preguntas" (WE 411).

[Es ese] "esfuerzo por mirar también los problemas de la teología de modo claro, abierto y respetuoso" (WE 416).

Y Bonhoeffer está convencido de que hay un proceso histórico en marcha cuyo más alto bien es crear una "atmósfera clara, luminosa y veraz" que trae el "aire fresco de la lucidez intelectual, también en la cuestiones de la fe" (E 103) y que es así como se despeja el horizonte para divisar el Dios de la Biblia" (WE 394).

a. EL DATO DE LA REALIDAD: LA REALIDAD DADA

Los pensamientos teológicos de Bonhoeffer surgen de la experiencia personal de la realidad, del análisis del entorno y de la reflexión sobre consecuencias que se derivan para la teología.

La ejemplaridad de la sinceridad de Bonhoeffer depende sólo relativa

mente del acierto en el análisis y en las conclusiones, y resalta sobremanera en la voluntad de estar en la realidad concreta, de pensarla y de reestructurarla, en la voluntad de enfrentarse a los hechos dados con apertura, con lucidez y con coherencia, e incluso con valentía, esto es, con honradez y sinceridad radical.

Bonhoeffer parte, o mejor, está convencido de que existe un desfase entre el Cristianismo y la realidad concreta actual. Y al mismo tiempo, Cristo es premisa primera incontestable. Aquí surge la preocupación por cohonestar ambas convicciones sobre la única realidad: la realidad del Cristianismo en la realidad del mundo actual[298]. Se requiere un "balance del Cristianismo" (WE 413) ante la coyuntura actual del mundo.

Bonhoeffer parte de su propia experiencia. El "camino" recorrido es lo que le ha conducido a comprender (WE 402). En los últimos años ha ido "aprendiendo a conocer y entender el carácter profundamente terreno del Cristianismo" ...experimentando que "como se aprende a creer es viviendo plenamente este mundo" (WE 401).

Bonhoeffer no se siente un hombre religioso (WE 154), dice que como por instinto se siente próximo a los no religiosos y siente vergüenza si nombra a Dios entre los religiosos (WE 307). Los que se sienten sinceramente religiosos no lo practican y buena prueba es, dice, la falta de reacción religiosa ante la guerra en curso [299].

Los hombres no pueden ser religiosos y no pueden volver a serlo. Se va hacia una época totalmente no religiosa y el mismo Cristianismo bien puede haber sido sólo el paso previo a la total falta de religiosidad de la que se desprende como de un ropaje antiguo (WE 305).

La madurez del mundo no admite réplica (WE 360).

El proceso de emancipación, de autonomía en todos los campos de la vida, ciencia, sociedad, política, arte, ética, incluso religión, iniciado en el siglo XIII, llega en nuestros días a una cierta plenitud (WE 356) de modo irreversible[300]. Los hitos de este proceso se pueden constatar históricamente[301].

Esto conlleva la ampliación de los límites del conocimiento del hombre, que se desembaraza de problemas que le quieren endosar (WE 358), supone la superación de la hipótesis de trabajo Dios (WE 393) con lo que Dios va perdiendo terreno hasta ser aislado y desalojado del mundo, sea porque se le abandona, se le echa, porque El se deja echar del mundo o porque El deja al mundo (WE 394). De cualquier modo en el mundo todo sigue funcionando sin Dios[302].

Se han vuelto problemáticos no sólo los conceptos mitológicos, sino los conceptos religiosos. La salvación del alma se ha vuelto irrelevante para el hombre de hoy, la muerte, el sufrimiento, la culpa, el pecado tienen respuestas humanas (¡o las tendrán!) sin Dios[303].

El ámbito de la Iglesia se reduce (WE 360), pierde relevancia y eficacia (WE 414). Ha pasado el tiempo en que se podía decir a los hombres con palabras sean piadosas o teológicas quién es Cristo (WE 305).

En conclusión:

Asumir la madurez lleva al reconocimiento de nuestra situación en el mundo ante Dios (WE 396).

Jesús reivindica para sí todas las manifestaciones de la vida humana (WE 375).

El mundo adulto sin Dios está muy próximo a Dios (WE 396).

El mundo tal como es, que es sin Dios, está ante Dios. Tal como es hay que tomarlo y tal como es hay que entenderlo y configurarlo ante Dios.

Es imprescindible constatar, preguntarse y decir lo que cada uno cree verdaderamente (WE 415).

b. SINCERIDAD INTELECTUAL

Las cartas teológicas de Tegel constituyen el punto definitivo donde se concentra no ya la sinceridad en general de Bonhoeffer sino específicamente la sinceridad intelectual teológica. Bonhoeffer, que ha comprometido toda su vida como cristiano, compromete su

entendimiento en un ejercicio de total sinceridad ante sí mismo, ante la Iglesia, ante el mundo, ante Dios.

Aunque hay momentos en los que la fe de Bonhoeffer es serena y conformista (WE 413), las cartas teológicas revelan una tormenta interior, una preocupación personal muy intensa, una problematicidad muy acusada, y a veces un cierto desasosiego intelectual y espiritual dominado y superado.

Lo que en definitiva busca Bonhoeffer es la adecuada comprensión, interpretación y expresión de la fe cristiana en el mundo para el hombre. Para ello se pregunta por el saber, el conocimiento, el significado, la solución, la respuesta, la prueba en las cuestiones de la fe. Por eso avanza y arriesga en sus opiniones, sus juicios, sus interpretaciones. Por eso, según su propia valoración, rechaza en otros falsas soluciones, incomprensiones, malinterpretaciones, excusas e inhibiciones en la aplicación del entendimiento a las cosas de la fe. Por eso busca el diálogo, lanza críticas y suscita polémicas con otros modos de entender, explicar y realizar la fe cristiana.

La exigencia de honestidad intelectual en todas las cosas de la fe es apremiante, pero reconoce que requiere un proceso gradual, primeramente hacia fuera: ley del arcano[304]. No se arroga Bonhoeffer en esta propuesta ni exclusividad ni preeminencia[305,] pero desde luego manifiesta absoluta confianza en los datos que maneja, extraídos de su experiencia y de su confrontación con la realidad[306].

Es sorprendente la intensidad con que Bonhoeffer busca no el conformismo intelectual, sino la conformidad del entendimiento (experiencia, juicio y expresión) en las cosas de la fe.

El problema vital de Bonhoeffer es el problema teológico[307].

1). El problema del conocimiento de la fe

Si por algo se caracteriza para Bonhoeffer el acceso a la mayoría de edad del mundo es por haber llegado al uso de razón. Eso en un primer momento del proceso, que hoy se puede decir que se caracteriza por el uso pleno de la razón. Y que no quiere decir que la razón haya llegado a su plenitud, ya que la ampliación de los límites es continua de modo que difícilmente se puede hablar de los límites, dice Bonhoeffer.

A lo que es reacio Bonhoeffer es a colocar a Dios más allá de los límites, por otra parte difícilmente determinables, de la razón, en problemas sin solución visible, quizá ni previsible e incluso ni solicitada, como son las preguntas "últimas" a las que nadie llega. Bonhoeffer rechaza utilizar a Dios como solución provisional en situación tan comprometida y de la que ni el entendimiento ni Dios salen bien parados. Propone no sólo que Dios entre en el campo del conocimiento, sino de lo conocido. Aunque no sea El mismo conocido del todo ni todo sea ya o vaya a ser conocido. "En Cristo no existen problemas cristianos" (WE 342).

Bonhoeffer está convencido de que tanto Dios, al quedar fuera del alcance de la utilización vaga del entendimiento, como el mundo, al asumir la responsabilidad que le corresponde, saldrán ganando. En "su incontestable madurez", y "desde el Evangelio, desde Cristo, el mundo se entenderá mejor de lo que se entiende a sí mismo" (WE 360).

2). Falsas interpretaciones del proceso

La historiografía protestante y católica están de acuerdo, dice Bonhoeffer, en que el proceso de autonomía del mundo ha llevado aparejada la apostasía de Dios, de Cristo

(WE 357), y cuanto más se vaya contra este proceso, más éste se interpreta a sí mismo como anticristiano.

Han malinterpretado de diversas formas la realidad del proceso, según Bonhoeffer: el metodismo y la apologética que si no lo ignora, pretende seducirlo o engañarlo, la teología liberal que acepta el reto pero que termina arrastrada por la corriente, Tillich, quien pretende que el proceso se entienda a sí mismo como no quiere entenderse, esto es, religiosamente, Barth quien propone su propia meta y si el proceso la sigue, bien, si no, peor para el proceso. La Iglesia Confesante aún con su buena voluntad se queda en un conservadurismo desentendido. Schütz, el movimiento de Oxford y Berneuchen retroceden a un restauracionismo sin haberse enterado de la situación. Bultmann lo malentiende en sentido reduccionista y además se queda corto. Otros espíritus miedosos se encuentran con un Dios acorralado, otros pretenden salvar la situación volviendo al inicio del proceso en la Edad Media, y otros pretenden ocultarlo o disimulan su existencia.

3). Reinterpretación total del Cristianismo

Este es objetivo primordial de Bonhoeffer. No busca sólo una adecuada comprensión y expresión del Cristianismo. Pretende sobre todo una reinterpretación determinada, una interpretación mundana-bíblica-arreligiosa de los conceptos teológicos, de los conceptos bíblicos, de los conceptos mitológicos del Cristianismo. Y "no religiosa" significa "que la religión no sea condición de la fe", que no sea como las religiones, significa que no se interprete al Cristianismo como las religiones, con los mitos de redención.

Y los conceptos a que se refiere Bonhoeffer son, como veremos, pues todos los elementos de la teología: Dios, fe, justificación, creación, pecado, redención[308].

4). El lenguaje de Jesús

La auténtica teología es la teología auténtica. Este es el tema: la autenticidad de la teología.

El proyecto de Bonhoeffer es netamente teológico. Trata de configurar una teología, o sea, una forma adecuada de comprender y de expresar a Dios. Por eso califica sus pensamientos de "teológicos", y son un ensayo para un trabajo cuyo tema es la teología[309]. Es propósito expreso de Bonhoeffer, "pensar teológicamente" (WE 312), encontrar el modo de hablar de Dios (WE 304), interpretar los conceptos teológicos, bíblicos, cristianos[310].

En el "cómo" es donde Bonhoeffer se enfrenta a sí mismo con todos los problemas. Primeramente, y en esto tampoco tiene duda alguna, hay que descartar una teología precedente caduca[311]. Para hablar de Dios, si es que hay que hacerlo, si se puede o si se debe, tiene que ser en medio del mundo y al hombre adulto. Para configurar el Cristianismo es preciso que se llegue a mostrar a Cristo como Señor del mundo, Señor de los no religiosos (WE 306s), hay que interpretar el mundo desde Cristo, pues Cristo respeta el mundo y el hombre, hay que partir de que la Palabra de Dios reina y no rebaja, hay que mantener íntegros los contenidos de la fe[312].

Ese es un proyecto. Bonhoeffer se pone manos a la obra y comienza a preparar el terreno. Casi en cada una de las cartas reinicia el proceso, como si tuviera como objetivo decir(se): "esto no es teología, la teología debe de ser esto otro". Y así va poniendo las condiciones de la teología. No hay que hablar de Dios cuando el hombre no alcanza a conocer las cosas, sino precisamente en lo que el hombre conoce, no en los límites, en la muerte, la enfermedad, el pecado, sino en medio de la vida, en la salud, en la acción[313]. La teología no debe de ser la antropocéntrica ni la liberal, ni la pietista, ni la ética, ni la

positivista, ni la psicológica, ni la existencialista, sino la bíblica desde donde se han de interpretar los conceptos de Creación, Encarnación, Muerte y Resurrección[314].

La manera de llevar a cabo este quehacer teológico tampoco la tiene muy clara Bonhoeffer pues es consciente de las dificultades que supone acometer tal empresa. Quizá haya que aguardar un tiempo, guardar silencio[315] y quizá habrá que respetar una cierta reserva[316].

A todo ello obliga la honradez intelectual aplicada a las cosas de la fe. Como dice en la última carta teológica (WE 392-396): no podemos ser honestos sin reconocer que debemos vivir en el mundo sin Dios ante Dios. Dios nos impulsa a ese conocimiento. Nuestra madurez nos lleva a una comprensión más veraz de nuestra situación ante Dios, a descartar una falsa imagen de Dios, a interpretarla terrenalmente y a abrir los ojos al Dios de la Biblia (WE 394). Y tal como dice también en el esquema: no basta con agazaparse tras lo que uno cree, o lo que cree la Iglesia, hay que preguntarse y responderse honestamente lo que uno cree de verdad (WE 415s), que a lo mejor no es sólo creer lo que se ve (WE 412).

Quizá donde con mayor esperanza expresa Bonhoeffer su proyecto de teología sea en los "Pensamientos para el bautismo de Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge" escritos en mayo de 1944 por los mismos días en que escribía las cartas teológicas:

"Serás bautizado hoy como cristiano. Todas las viejas palabras de la evangelización cristiana serán pronunciadas sobre ti y se cumplirá en ti el mandato de bautizar dado por Jesucristo. Pero también nosotros hemos sido relanzados a los inicios de la comprensión. El significado de reconciliación y redención, de regeneración y Espíritu Santo, vida en Cristo y seguimiento de Cristo es tan duro y lejano todo, que apenas nos atrevemos a hablar de ello. En las palabras y costumbres transmitidas presentimos algo nuevo y revolucionario sin llegar a captarlo y expresarlo. Tenemos nosotros la culpa. Nuestra Iglesia que en estos años sólo ha luchado para subsistir como si fuera fin en sí misma es incapaz de ser portadora para los hombres y para el mundo de la palabra redentora y reconciliadora. Por eso las palabras anteriores se debilitan y enmudecen y nuestro ser cristiano consistirá sólo en dos cosas: orar y obrar la justicia entre los hombres. Pensar, hablar y organizar en las cosas del Cristianismo tiene que renacer totalmente de esa oración y de esa acción. Cuando seas mayor habrá cambiado la faz de la Iglesia. La refundición todavía no ha terminado y todo intento de provocar anticipadamente un nuevo desarrollo de organización sólo conseguirá un retraso en su conversión y purificación. No nos corresponde a nosotros predecir el día, pero el día llegará, en que serán llamados de nuevo hombres que de tal modo expresen la Palabra de Dios que renueve y cambie el mundo. Será un nuevo lenguaje, quizá totalmente no religioso, pero liberador y redentor como el lenguaje de Cristo que convulsione a los hombres y los venza con su vigor, el lenguaje de una nueva justicia y verdad, el lenguaje que proclame la paz de Dios con los hombres y la proximidad de su Reino" (WE 327s).

c. LAS PREGUNTAS TEOLOGICAS

No sólo porque las cartas son reflexiones previas para un trabajo, sino principalmente porque la comprensión y expresión de la fe le aparece como un cúmulo de interrogantes, que le preocupan verdaderamente, las cartas teológicas, principalmente la primera que abre la problemática, son una serie de interrogantes. Estas preguntas son la culminación y

al mismo tiempo el inicio de un proceso de sinceración consigo mismo, con la Iglesia y con el mundo.

Las preguntas están hechas "desde la cárcel", grave destino que le ha deparado su compromiso de vida y de acción, resultado de su radical compromiso en la sociedad.

Son preguntas "teológicas", esto es, surgidas de la radical honestidad intelectual como cristiano.

Son "preguntas", que nos hacemos y que se nos hacen.

1). Nosotros preguntamos

¿Qué creemos realmente? ¿Qué es fe cristiana? (WE 415).

¿Quién es Cristo, qué es el Cristianismo, hoy para nosotros? (WE 305).

¿Qué significa para el Cristianismo la radical falta de religiosidad de los hombres? (WE 305).

¿Cómo hablar de Dios no religiosamente, terrenamente? (WE 306).

¿Dónde queda sitio para Dios? (WE 312).

¿Qué significa que Cristo es Señor del mundo y no objeto de la religión? (WE 306).

¿En qué situación queda la Iglesia, en qué situación quedamos nosotros? (WE 306).

¿Qué es un Cristianismo no religioso? (WE 308).

¿Se dan cristianos no religiosos? (WE 306).

¿Cómo ser nosotros cristianos no religiosos, terrenos? (WE 306).

¿Es la religión condición de salvación?[317].

¿Cómo interpretar de forma no religiosa, terrena, los conceptos bíblicos[318,] los conceptos mitológicos como Resurrección etc. (WE 360) y los conceptos específicamente "religiosos", los conceptos "teológicos" sin más (WE 359), los conceptos de la dogmática?

¿Qué significa en un mundo no religioso, laico, los conceptos de Iglesia, comunidad, predicación, liturgia, vida cristiana, culto, milagro, oración, penitencia, fe, justificación, nueva vida, santificación, Ascensión, ministerio, salvación[319] nacimiento virginal, Trinidad (WE 312), creación y caída, novísimos? (WE 414)

¿Se puede hablar de límites humanos? (WE 307).

¿Son verdaderos límites la muerte, el sufrimiento, la culpa?[320].

2). Jesucristo nos pregunta

¿No podéis velar conmigo una hora? (WE 394).

3). Nosotros nos preguntamos

¿Cómo podemos vivir con plenitud esta vida compartiendo la debilidad de Dios?[321].

d. LAS PROPUESTAS

1). Los caminos de la insinceridad

La primera tentativa de insinceridad sería pretender volverse atrás, regresar al punto donde se inició el proceso que ha llevado al hombre a la autonomía, a la madurez y al desalojo o a la ausencia de Dios. Para Bonhoeffer esta actitud no sólo no tiene sentido ni futuro sino que es un gesto desesperado, posible sólo renunciando a la honestidad intelectual[322].

Otra actitud insincera para Bonhoeffer es encerrarse en sí mismo, la búsqueda del individuo, de la interioridad, del secretismo, de la intimidad, de la conciencia y del interés por la salvación propia, individual (WE 305s). Es el pietismo[323,] que aplicado a los demás constituye un método de conversión: la apologética[324,] que para hacer valer a Dios reducido al ámbito privado y secreto[325] elabora sus técnicas de conversión basadas en el aprovechamiento tirano de las debilidades, necesidades, problemas y conflictos[326] de los correspondientes temores y preocupaciones personales [327]. En todo caso su propósito es conseguir un tipo peculiar de hombre, esto es, un hombre finalmente religioso[328]. Un tipo de hombre que es preciso que sea, o se le haga, desdichado, enfermo, pecador para poder ser salvado o curado. Esta crítica de Bonhoeffer alcanza expresamente además de a Heim, en cierto modo a Tillich (WE 359) y el movimiento de Oxford (WE 360), a los métodos pastorales de conversión y a sus excrecencias civiles, dice literalmente: los psicoterapeutas y los filósofos existenciales[329].

En parte tienen un mismo asentamiento quienes buscan un sitio para Dios en los límites del hombre, sean espirituales como la culpa, sean físicos como el sufrimiento y la muerte, o sean intelectuales como la limitada comprensión de los fenómenos de la naturaleza o del mismo hombre[330]. Entonces Dios es una herramienta que sirve para todo, un chapucero a disposición para cualquier avería[331,] o en todo caso queda reducido a fungir provisionalmente como "hipótesis de trabajo".

O si no, se coloca a Dios más allá de los límites del hombre, ya sea para dejarle algún sitio ya sea para que el hombre cuente con un sustitutivo a la satisfacción de sus limitaciones.

Es la técnica de algunas filosofías (WE 374) y sobre todo de las religiones, basadas en los mitos de redención[332].

Para Bonhoeffer no es solución satisfactoria el método de desmitologización propuesto por Bultmann, ya que es reduccionista, recorta el Evangelio[333,] pero tampoco lo es el de la teología liberal de Troeltsch por entreguista, aunque valiente (WE 358), ni tampoco la dejadez banal de contentarse con lo de acá (WE 401), como tampoco el presuntuoso intento de asegurarlo todo a base de organización (WE 413).

2). De la restauración a la revisión teológica

Para el intento de estructurar la teología como un todo fijado que se acepta o se rechaza utilizó Bonhoeffer la expresión "positivismo de la Revelación", "doctrina positiva de la Revelación", "teología positivista de la Revelación" [334,] que aplicaba con una cierta ironía a la teología de Barth y también a la Iglesia Confesante (WE 359) y en cierta medida a Althaus (WE 359). Para Bonhoeffer esa fijación rígida de la doctrina, "ley de la fe", peritomé[335,] no es más que una pretendida medida para conservar o restaurar reflexiones pasadas. En este sentido el Credo, la controversias doctrinales e interconfesionales, son cuestiones superadas (WE 415s). La honestidad intelectual teológica lleva a no parapetarse tras la fe de la Iglesia que fuera estructura de salvación y detentadora de la ortodoxia (WE 413), excusando la disponibilidad personal de la fe y la libertad de decir lo que uno cree realmente.

3). Las respuestas positivas

a). Ante Dios sin Dios. Bonhoeffer busca una auténtica experiencia de la transcendencia[336] y por tanto en lo conocido por el hombre (WE 348), realmente el Reino de Dios en la tierra (WE 312). Ello supone un hablar de Dios de forma no religiosa sino

terrena[337]. Como Dios habló de sí mismo: el Dios de la Biblia[338,] el Dios revelado en Jesucristo (WE 348), Dios en forma humana (WE 414).

Un Dios que no aparece en el mundo. En un mundo que aparece como mundo sin Dios[339]. El pueblo, el hombre, vive ante Dios en la tierra sin Dios[340].

Porque Dios es abandonado y echado del mundo (WE 374) es sufriente, impotente, siervo-cordero[341,] por eso el hombre, el cristiano, vive ante Dios en el mundo "etsi deus non daretur" (WE 393s).

b). El Dios de Jesucristo. Si Bonhoeffer pregunta "¿Quién es Cristo hoy para nosotros?" es porque ha visto en Cristo ya la respuesta plena a sus problemas (WE 305). El Dios de Jesucristo (WE 359) es el Dios hecho hombre, Palabra hecha carne (WE 313), encarnado y también crucificado y resucitado (WE 312) y por tanto abandonado y sufriente (WE 394s), y precisamente por eso, Señor de la vida y Señor del mundo[342,] Señor del mundo a-dulto[343,] Señor de los no religiosos (WE 306). Porque El mismo no es un hombre re-ligioso[344] sino un hombre tal cual, sencillamente un hombre, que hace sencillamente hombres a los que participan en su ser[345,] van a su encuentro[346,] y le siguen. Y en la entrega a los demás, como Cristo, experimentan la auténtica transcendencia (WE 414s).

c). Nosotros los cristianos[347]. Es también una respuesta positiva, un dato que Bonhoeffer pone en interrogantes para preguntar no por su permanencia o extinción, sino sobre su modo de pervivencia: Cristianismo no religioso, Iglesia en medio del pueblo (WE 306s), Iglesia para los demás con ministros para los demás[348].

d). En el sentido bíblico. La Biblia es otro de los puntos asumidos positivamente para responder a los interrogantes teológicos planteados hoy al cristiano. La Palabra de Dios manda (WE 379) y Dios es el Dios de la Biblia (WE 394). La interpretación de todos los conceptos teológicos se ha de hacer en el sentido bíblico-cristiano-arreligioso[349]. Por eso Bonhoeffer se pregunta por el sentido auténticamente bíblico de los conceptos de la teología cristiana[350]. La Biblia es el Evangelio, es el Antiguo Testamento[351] leído desde el Nuevo Testamento[352].

e). Conceptos teológicos. Bonhoeffer busca la interpretación o reinterpretación y por tanto la valoración positiva permanente de los grandes conceptos de la teología, de los misterios de la fe cristiana[353].

En primer lugar de la transcendencia[354,] y de la misma fe. Bonhoeffer se pregunta qué es la fe cristiana y qué se cree realmente. Ello precisa una conversión auténtica que permite al hombre ser tal como es y que no exija la religión como condición previa[355].

Otro de los grandes conceptos teológicos que Bonhoeffer cita es el de la justificación y la salvación[356].

Y luego en estas citaciones de conceptos teológicos que Bonhoeffer propone mantener y reinterpretar enumera la salvación, justificación, creación, redención, conversión, nueva vida, novísimos, culto, profecía, junto con algunas de las virtudes cristianas: moderación, autenticidad, confianza, fidelidad, constancia, paciencia, disciplina, humildad, templanza, sencillez[357].

f). En la vida. Para la búsqueda de respuestas válidas se ha de tener en cuenta la afirmación incontestable de la madurez del mundo como un logro de una evolución secular y que ha llegado a una cierta plenitud[358]. El mundo adulto está seguro de sí mismo y no precisa del tutor-dios, no es religioso, es un mundo sin Dios[359]. Este mundo y este hombre es precisamente el mundo de Cristo, el Reino de Dios en la tierra [360]. Por tanto al

hablar de Dios[361] hay que hacerlo de modo que se evidencie la madurez del hombre, y de modo que resalten los valores de este mundo. Es la afirmación de un Cristianismo de este mundo, de esta vida[362]. Y en el centro de esta vida es donde tiene su lugar Dios, Cristo, la Iglesia[363]. En el centro de la vida radica la salud, la fuerza, la vitalidad, la fe, la felicidad[364,] que es lo que significa la vida ordinaria del hombre ordinario que se entrega por los demás en la familia y en el trabajo, del hombre sencillo que es sencillamente hombre y por eso hombre íntegro, como es precisamente Jesucristo[365].

"El retorno es un paso desesperado que se paga caro con el sacrificio de la honradez intelectual. Es soñar con el cantar: '¡Quién supiera el camino de vuelta, el ancho camino al país de la infancia!'. Ese camino no se halla -en modo alguno renunciando caprichosamente a la honradez interior, sino sólo en el sentido de Mt 18, 3, o sea, por la conversión, esto es, ¡por la honradez definitiva! Y no podemos ser honrados sin reconocer que tenemos que vivir en el mundo -'etsi deus non daretur'. Y eso lo reconocemos -¡ante Dios! Es Dios quien nos obliga a reconocerlo. Al acceder a la madurez llegamos a un conocimiento sincero de nuestra situación ante Dios" (WE 394).

"¡Qué larga es la desolación del día y de la noche cuando estamos sin Dios!" (IV 396: en 1935)

"Dios está junto a nosotros de noche y al amanecer" (WE 436: en 1945).

LAS TESIS DE LA TESIS

1. Dietrich Bonhoeffer es paradigma de autenticidad radical, por su actitud frente a la realidad histórica concreta, por su compromiso intelectual y activo, por su personalidad.
2. La honradez definitiva es para Bonhoeffer conversión en Jesucristo, es cristiana. Se inspira en la Sagrada Escritura, las Confesiones, la Teología, la vida eclesial, la existencia histórica.
3. Sinceridad radical es reconocer el misterio inabarcable de la existencia como gracia que provoca agradecimiento.
4. La veracidad es polémica y dialéctica. Se debate entre la resistencia y la sumisión incondicionales, la humildad y el ensalzamiento, la flexibilidad y la tenacidad. Frente impedimentos interiores, inconscientes o interesados, frente a ataques de fuera, violencias, manipulaciones y engaños. La sinceridad asume todo lo que los demás juzgan y hacen, pero no se rinde ante la opresión del entorno o de la mayoría.
5. La sinceridad, si bien busca el éxito y la felicidad, no se guía por ellos. Arrostra las consecuencias de sus actos y no se arredra ante la desgracia ni se conforma con la dicha.
6. La autenticidad implica íntegramente a la persona. Se basa en un impulso radical interior que dinamiza las actitudes, las opciones, y las decisiones. Es impronta autónoma personal y es propiciada por la familia, el prójimo, la formación.
7. El análisis lúcido de la intrincada realidad concreta y de su proceso dinámico requiere honradez previa y consecuente para captar la situación y la función de uno mismo en el juego de la totalidad, metafísica y existencialmente a través de las experiencias, el contacto vivo con la realidad, la apertura, la sensibilidad, la libertad.
8. El empeño generoso, sacrificado, de toda la vida con riesgo de perder lo que se ama y arrostrando decididamente la muerte es un rasgo de veracidad radical.
9. La sinceridad lleva inherente la insinceridad. Nunca es pura, íntegra. Reconoce en sí y fuera de sí la debilidad, la contradicción, las inconsecuencias. Puede legitimar y hasta requerir la estrategia, la táctica, el camuflaje, el engaño, pero nunca la maldad, el odio. La benevolencia, la comprensión, el amor, no excusan de la debida sinceridad.
10. Cuanto mejor se capten las limitaciones y las posibilidades de cada uno de los elementos de la realidad, incluido uno mismo, y se actúe sin compromisos previos, libre y consecuentemente, mayor sinceridad.
11. La sinceridad implica reconocimiento no sólo del error, sino de la culpa, y por ende, del sentido de la corrección, del arrepentimiento, del perdón y de la conversión, aplicado a sí mismo y a los demás.
12. Uno mismo sólo dispone de sí mismo. La representación y sustitución no puede ser suplantación. La sinceridad considera inalienable la individualidad e insoslayable la socialidad. Se es necesariamente uno solo y multitud. La sinceridad responsable lleva tanto a la soledad como a la comunión.

13. La propuesta de sinceridad parte, y depende del sujeto. Es autónoma y exclusiva. Es total subjetividad pues requiere todo el empeño del individuo solo, y es total objetividad pues está a merced de una instancia ajena, que juzga y salva.
14. La sinceridad en la Iglesia viene de sentirse y hacerse realmente miembro reconocido en la comunidad. Obliga a cada uno en su fe, su adhesión, su coherencia de vida y obliga corporativamente a la Iglesia en la comprensión que tiene de sí, en la configuración de su estructura, su proclamación, su testimonio, sus formas, su comportamientos, sus relaciones.
15. La sinceridad teológica, nace de la sinceridad de la experiencia profunda de fe personal y comunitaria, se desarrolla en el método y se confirma en la realización vital. La sinceridad supone la interdependencia de vida y escritos. "Biografía" como vida explicada y reflexión vivida honestamente.
16. La sinceridad de la fe respecto a la política comporta una responsable asunción de compromisos que tiene como extremos inaceptables la dejación y el dominio y conlleva necesaraiamente una participación en la orientación y ejecución de los procesos de estructuración y transformación de la sociedad y de la dinámica histórica.
17. La sinceridad compartida en un grupo, sea familia, partido, iglesia, empresa, asociación, institución, aúna, y no disminuye, todas las características de la sinceridad personal.
18. La sinceridad sostenida en el tiempo no mantiene por principio la situación, aún en la fidelidad, ni la cambia por principio, aún en el desarrollo e incluso la ruptura. Es conservadora, en cuanto que reco-noce la tradición, la herencia, el pasado, el aprendizaje, y al mismo tiempo tiende al progreso, al futuro ansiado, a la creación.

"¡Qué larga es la desolación del día y de la noche cuando estamos sin Dios!"
(IV 396: en 1935).

"Dios está junto a nosotros de noche y al amanecer"
(WE 436: en 1945).

INDICE TEMATICO

Como quiera que no se trata de un índice analítico, sino tan sólo una compilación de las citas sobre los temas clave seleccionados para el presente estudio, se ha prescindido en general de anotar los lugares que se contienen en los índices de las obras publicadas de Bonhoeffer.

En primer lugar van las indicaciones sobre los escritos propios de Bonhoeffer según el orden de los "Gesammelte Schriften" y por orden cronológico para las demás obras, con especial atención a las cartas de la cárcel, y en segundo lugar, algunos comentarios sobre los temas estudiados por diversos autores, cuya ficha completa consta por orden alfabético en el índice bibliográfico.

ACTITUDES

Amor

I, 59; II, 380; III, 53. 475; V, 162. 534. 542. 549; VI, 485; SC, 114. 116. 199. 236; SF, 71. 91. 92.

Apertura

I, 19. 32. 103. 165; III, 42.

Fanatismo

I, 96. 111. 144. 152. 155. 250. 326. 342; II, 33. 93. 116. 216. 250. 261. 336. 415. 449; III, 35. 95. 204. 276. 312. 446. 450. 460. 465. 471. 518; IV, 69. 71. 277. 323. 325. 377. 483. 524; V, 44. 114. 206. 297. 329. 332. 553; VI, 70. 407. 412; SC, 189; SF, 148; N, 31. 14. 30. 49. 53. 59. 72. 99. 119. 131. 162. 184. 195. 199; E, 44. 70. 144. 209. 244. 329.

Quijote

III, 510; WE, 143. 244.

Foucault, M., 1974, 53-56; Ortega y Gasset, J., 1987b, 25, 30, 116; Díaz, C., 1989, 448.

ALLA

III, 102. 277. 544. 549; WE, 369. 373. 408.

AMERICA

I, 17. 19. 55. 60. 75. 76. 80. 81. 82. 84-112. 287. 296. 299. 304. 317. 320. 323-354. 332. 337; II, 354. 357; III, 21; V, 231; VI, 458. 459; E, 379; WE, 101. 195. 196. 297.

Godsey, J.D., 1983, 2-8; Lehmann, P.L., 1961, 616.618; McCutcheon, W.J., 1972, 1061-64; Niebuhr, R., 1964; Santayana, J., 1959; Zerner, R., 1976, 261-282.

AMISTAD

I, 18. 19. 32. 36. 279. 318. 400. 498; II, 185. 381. 397. 399. 411. 423; IV, 174. 373. 409; V, 103. 174. 291. 364. 383. 473. 560. 561; VI, 29. 31. 291. 338. 378. 465. 491. 505. 514. 520. 552. 560; GL, 11; E, 304; F, 27. 32. 36. 43-49. 92. 93. 118. 220; WE, 5. 12. 21. 32. 146. 147. 150. 151. 154. 157. 162. 163. 169. 172. 180. 182. 183. 184. 187. 190. 194. 196. 198. 203. 210. 213. 216. 219. 223. 227. 232. 233. 243. 250. 251. 262. 263. 296. 304. 322. 326. 329. 333. 349. 361. 371. 380. 401. 408. 417. 418. 419. 421. 422. 423. 424. 425. 428.

Mehta, V., 1968, 196-260; Maechler, W., 1976; Bethge, E., 1986d.3-5; Bethge, E., 1987b, 12; Bethge, E., 1987f, 3-12; Bethge, E., 1988b, 14-18; Gremmels, C., 1988, 26-29.

ANTE DIOS

I, 66. 67. 69. 136. 418; II, 37. 75. 108. 113. 166. 304; III, 52. 54. 75. 78. 82. 88. 89. 131. 153. 163. 167. 185. 297. 313. 370. 520. 536; IV, 32. 48. 58. 66. 75. 78. 82. 95. 96. 151. 157. 159. 254. 314. 332. 334. 353. 521. 542. 565. 594; V, 79. 155. 163. 165. 177. 208. 242. 244. 247. 249. 258. 261. 290. 314. 344. 348. 351. 369. 390. 397. 434. 436. 464. 515. 538. 541. 550. 552. 553. 558. 568. 571; VI, 230; SC, 100. 149. 190; AS, 113. 120. 125; SF, 27. 57. 58. 63. 88. 95. 96. 100. 124. 132. 136. 145. 163. 64. 168. 173; GL, 84. 95. 100; N, 135. 169. 189. 236. 248. 261; E, 23. 31. 57. 82. 87. 90. 124. 131. 153. 174. 191. 224. 237. 248. 255. 263. 284. 298; WE, 18. 43. 55. 158. 178. 368. 379. 387. 394. 425. 434.

APOLOGETICA

I, 59. 105; III, 151. 270. 420. 428. 429; IV, 30. 55. 56. 65. 180. 206. 260. 360. 524; V, 113. 186. 194. 202. 208. 222. 308. 335. 392. 396. 459. 462. 528. 557; AS, 52; N, 71. 161; GL, 24; E, 132. 150. 151. 336. 337; WE, 223. 224. 227. 239. 357. 358. 360. 374. 375. 378. 379. 395. 396. 407.

Ratzinger, J., 1982, 51-79; Sperna, W.J., 1974, 118.

APRIORI

III, 66. 67. 135. 136. 524. 549; V, 190. 196. 230. 238. 277. 287. 319. 343; SC, 88; AS, 16. 17. 19. 21. 22. 26. 28. 35. 41. 42. 49. 85. 88; N, 201.

Benktson, B.-E., 1967, 168-175; Lange, D., 1984, 83; Leese, K., 1936, 72; Palmer, K.F., 1988; Reist, B.A., 1966, 154; Troeltsch, E., 1913, 75-78; Troeltsch, E., 1979, 177-190.

ARCANO

I, 31; III, 42. 167. 205. 206. 371. 382; IV, 239; V, 259. 339. 435; N, 15. 25. 224; E, 313; WE, 306. 312. 321. 328.

Aproxton, V., 1970, 552; Ballard, P.H., 1974c, 27-36; Borreson, G.L., 1981; Kaltenborn, C.-J., 1973, 147; Kelly, G.B., 1980; Matthews, J.W., 1982a, 19-25; Meier, J.M., 1966; Meuss, G., 1960, 68-115; Pangritz, A., 1988b; Schijndel, H.I.I., 1978; Surin, K., 1985, 383-410.

ARISTOCRACIA

I, 366; II, 26. 45. 59. 99. 144. 149. 164. 165. 200. 345. 423. 424. 478. 479. 495; III, 40. 158. 265. 449. 479. 490. 491. 504; IV, 36. 79. 137. 321; V, 64. 69. 84. 183; VI, 54. 63. 87. 122. 178. 182. 230. 231. 239. 242. 248. 249. 269. 275-279; SC, 250. 251; N, 9. 10. 159. 160. 169. 180. 181. 229; E, 289. 306; F, 27. 30. 31. 35. 47. 58. 59. 60. 64. 65. 80. 96. 100. 153. 155. 157. 161. 184. 185. 194. 197. 200. 208. 219. 220. 227. 235; WE, 21. 22. 185. 257. 270. 295. 305. 306. 321. 322. 327. 348. 378.

ARTE

WE, 180. 218. 238. 268. 408.

AUTONOMIA

WE, 17. 156. 257. 356. 392. 393.

Dilthey, W., 1921b; Henstenberg, H.-E., 1950, 298-394; Heering, H.J., 1956, 20-27; Thielicke, H., 1983.

AUTORES (Comparados con Dietrich Bonhoeffer).

Adorno: Floyd, W.W., 1985; Surin, K., 1985.

Barth: Barth, K., 1932; Prenter, R., 1960; Godsey, J.D., 1962; Wand, J.W.C., 1963; Geffré, C., 1965; Machovec, M., 1965; Laney, J.T., 1966; Benktson, B.-E., 1967; Barth, K., 1968b; Martin, M., 1968; Aberemboie, C.L., 1973; Lehmann, P.L., 1972; Tödt, H.E., 1976; Kwiran, M., 1977; Burtness, J.H., 1979; Burtness, J.H., 1980; Vallée, G., 1981; Lovin, R., 1984. Godsey, J.D., 1986;

Boecio: Godsey, J.D., 1979; Rumscheidt, H.M., 1981.

Böll: Jürgenbehring, H., 1985.

Brunner: Butler, W.W., 1970; Leipold, H., 1974; Lovin, R., 1984.

Bultmann: Wand, J.W.C., 1963; Krause, G., 1964; Bultmann, R. (col.), 1964; Gibbs, J., 1964; Whelchel, M.A., 1965; Bultmann, R., 1966; Palmer, R.W., 1974; Kwiran, M., 1977; Clements, K.W., 1980.

Camus: Buskes, J.J., 1959; Berger, P.L., 1959; Jong, P. de, 1961; West, P.J., 1974; Woelfel, J., 1978.

Delp: Levi, A., 1964.

Feuerbach: Mottu, H., 1969; Marsh, C.R., Jr., 1988.

Gandhi: Douglas, J. W., 1967.

Gogarten: Logan, J.C., 1966.

Harnack: Woelfel, J.W., 1970; Kuske, M., 1971; Kaltenborn, C.-J., 1973; Robertson, E.H., 1975; Kaltenborn, C.-J., 1981; Staats, R., 1981.

Hegel: Peck, W.J., 1984; Tödt, I. (ed.), 1988.

Heim: Logan, J.C., 1966.

Hromadka: Machovec, M., 1965.

Kant: Obayashi H., 1971; Picken, S.D.B., 1973; Palmer, K.F., 1988.

King: Birnie, I.H., 1969; Furuya, Y., 1983.

Lutero: Bonhoeffer, D., 1926; Liderbach, D., 1979.

Marx: Paulson, K.A., 1976; Hübner, E., 1961; Müller, H. 1966.

Metz: Schoelles, P., 1982.

Moltmann: Schoelles, P., 1982; Hamilton, D.S.M., 1958.

Niebuhr: Meyers, L.L., 1966; Rhoades, Y.J.M., 1969; Giles, J.H., Jr., 1980.

Radhadrishnan: James, E.E., , 1970.

Robinson: Robinson, J.A.T., 1963; Rothuizen, G., 1980; Lefevre, P.D., 1982; Lehel, F., 1988.

Sartre: Lochman, J.M., 1962.

Schleiermacher: Cannon, D., 1974.

Schneider: Schneider, R., 1963.

Seeberg: Beal, J.P., 1976.

Stifter: Stifter, A., 1941.

Teilhard: Schreiner, G., 1968; Hegarty, C.M., 1969; Gibbs, J., 1964; Daecke, S.M., 1967; Sherman, F., 1965.

Tillich: Jaquenoud, R., 1963; Palmer, K.F., 1988; Benktson, B.-E., 1967; Groves, R.E., 1974; Williamson, R. de V., 1976; Wand, J.W.C., 1963; Gibbs, J., 1964.

AUTORIDAD

I, 63. 144. 145. 158. 159. 245. 249. 261; II, 34-39. 75. 314. 335. 336. 434; III, 175; IV, 228. 266. 323. 365. 604. 608; V, 230. 306. 359. 360. 385. 412; VI, 485; SC, 124. 189. 190. 191-197; N, 158. 220-224. 244; GL, 9 94; E, 220-224. 295. 306. 316. 330; F, 111. 199. 239; WE, 75.

Barth, K., 1932, I, 2, 746-749; Heering, H.J., 1956, 20-27; Holbrook, C.A., 1969, 26, 48; Morris, K.E., 1983.

BIBLIA

I, 28. 143. 166. 313. 330. 334; II, 59. 60. 91-94. 261. 290. 320. 323. 325. 397. 420. 454. 508. 565; III, 204. 246. 298. 299. 301. 302. 307. 310. 311. 314. 319. 387. 422. 424. 450; IV, 10. 18. 247. 251. 253. 254. 255. 256. 260. 267. 269. 271. 286. 287. 294. 320. 332. 339. 369. 571; V, 23. 26. 35. 138. 140. 197. 203. 206. 300. 487; VI, 367. 376. 479; SC, 30. 51. 57. 161. 175. 248; AS, 83. 86. 87. 109; SF, 12. 16. 30. 31. 48. 51. 57; N, 55. 95. 109-115. 121. 199. 217; GL, 40. 43. 45. 69; E, 312. 313; WE, 12. 32. 35. 36. 50. 52. 57. 67. 121. 146. 148. 153. 154. 167. 175. 176. 183. 204. 217. 223. 232. 246. 260. 262. 263. 278. 304. 307. 308. 311. 312. 317. 322. 331. 347. 358. 360. 361. 365. 368. 369. 376. 377. 379. 380. 390. 392. 394. 395. 406. 407. 414. 415. 426.

Grunow, R., 1955, 62-75; Barth, K. (col.), 1956; Ebeling, G., 1956, 12-73; Harbsmeier, G., 1956, 74-92; Grin, E., 1961, 115-139; Harrelson, W., 1962; Miskotte, K.H., 1964; Sauter, G., 1965, 283-297; Diserens, P.-A., 1965; Nicolaisen, C., 1965; Bowden, J. - Richmond, J., 1967, 128-146; Bultmann, R., 1968; Woelfel, J.W., 1970, 222-238; Kuske, M., 1971; Rad, G.von, 1972; Lehmann, K., 1974, 61.108; Alonso, L. -Mateos, J. (trad.), 1975; Andersen, F.I., 1975, 33-44; Barthes, R., 1976; Kuske, M., 1976; Schelke, K.H., 1977, 29; Günther, W., 1980; Alonso, L., 1986; Kaltenborn, C.-J., 1986, 14-21; Vogels, H.J., 1987, 35-75; Bethge, E., 1988d, 15-24.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografía sobre Dietrich Bonhoeffer

Roth, G.P., 1956, 204-213; Vorkink II, P., 1968; Bethge, E., 1969a; Bethge, E., 1969c.12; Deschner, J., 1969, 60, 68; Feil, E., 1971, 400-422; Green, C.J., 1973; Feil, E., 1975; Alemany, J.J., 1976b; Vall, H., 1976; Green, C.J., 1976, 227-260; Kwiran, M., 1977; NN, 1977, 334-336; Green, C.J., 1978; Bethge, E., 1979c; Tödt, H.E., 1979; Klassen, A.I., 1981; NN, 1981; Bestard, J., 1982, 115, 149-195; Burtness, J.H., 1982, 277-284; Kelly, J.P., 1983; Alemany, J.J., 1984a; Bethge, E., 1984b; Alemany, J.J., 1984b; Kelly, G.B., 1985; Green, C.J. - Floyd, W.W, Jr., 1986; Green, C.J., 1986a; Green, C.J., 1986b; Sandvoss, H-R., 1986, 205-208; Richardson, N., 1986, 1-21; Alemany, J.J., 1987; Massier, J., 1987, 29-31; Meyer, D., 1987; Lovin, R., 1987b, 3-10.

Bibliografía en general

Fichte, J.G., 1792; Fontane, T., 1901; Dilthey, W., 1907; Dilthey, W., 1921a; Hegel, G.W.F., 1930; Panikkar R., 1930; Leibniz, G.W., 1933; Hegel, G.W.F., 1937; Leibniz, G.W., 1939; Schneider, R., 1941; Dilthey, W., 1946; Dilthey, W., 1949; Paul, J., 1951; Leibniz, G.W., 1956; Winter, E.K., 1956; Brun, J., 1957; Asmussen, H., 1961; Dibelius, O., 1961; Cornforth, M., 1963, 99; Grabner-Haider, A., 1964, 169-187; Luecke, R., 1964; Hegel, G.W.F., 1966; Scherer, B., 1966; Gibellini, R., 1968; Horkheimer, M., 1968;

Cullmann, O., 1972; Casper, B., 1974; Kamp, J., 1974; Neuenschwander, U., 1974; Weber, W., 1974; Baur, J., 1978; Brunner, E., 1979; Ebeling, G., 1982; Hahn, G., 1983; Fichte, J.G., 1984; Dóriga, E.L., 1986; Sierra, R., 1986; Russell, B., 1987; Floyd, W.W., Jr., 1988b; Châtelet, F.- Mairet, G. (eds.), 1989.

BIOGRAFIA

Dietrich Bonhoeffer

I, 19. 23. 289. 390; II, 39. 293. 362. 405. 414. 423; III, 492; V, 158; VI, 25. 229. 230. 232. 581. 582; F, 8. 10. 11; WE, 6. 7. 45. 49. 109. 155. 193. 227. 276. 334. 338. 344. 348.

Bethge, E., 1947b; Bethge, E., 1954, 20-23; Bethge, E., 1955a, 35-42; Bethge, E., 1955, 7-25; Thielicke, H., 1956, 307-326; Rietveld, B., 1957; Staehlin, W., 1958, 390ss; Dumas, A., 1962; Macquerrie, J., 1963; Schneider, E.D., 1963, 151-157; Grunow, R., 1964, 13-57; Marlé, R., 1964, 131-144; Richmond, J., 1964, 92-108; Bethge, E., 1965; Marlé, R., 1965, 44-76; Elson, J.T., 1965, 108ss; Runia, K., 1965, 11-15; Bonhoeffer, D., 1966; Marlé, R., 1966a, 214-230; Kuhns, W., 1967a; Marlé, R., 1967a; Bonhoeffer, D., -1968a; Bonhoeffer, D., 1968b; Duch, L., 1968, XI-XLIII; Harper, H.V., 1968; Lehmann, P.L., 1968; Bonhoeffer, D., 1969a; Bonhoeffer, D., 1969b; Velasco, R., 1969, 401-417; Bailey, J.M., 1971, 13-16; Bonhoeffer, D., 1971; Gómez-Heras, J.M., 1972b, 430-433; Horst, S., 1973, 478; Instituto FyS, 1973, 25.31.71-79; Bonhoeffer, D., 1979; Hultgren, A.J., 1982, 211-284; Bonhoeffer, D., 1983; Fink, H., 1987; Bethge, E., 1987a.

Personalidad

I, 69. 287. 290. 318. 507; II, 73. 352. 363; IV, 339; VI, 73. 166. 367. 394. 443. 472. 485. 512; WE, 6.

Stifter, A., 1941; Bethge, E., 1956a, 92-103; Santayana, J., 1959; Berk, M.F.M. van den, 1974; Green, C.J., 1974b; Sölle, D., 1978; González, O., 1984b; Hildebrandt, F., 1986, 5-8.

Psicología

I, 43. 297. 298. 299. 307; II, 376. 397. 424; III, 435. 443. 515. 519; V, 65. 83. 94. 283. 343. 370. 372. 397; VI, 12. 463. 519; GL, 103; E, 40; F, 36. 61. 223; WE, 40. 44. 45. 46. 50. 61. 62. 63. 68. 88. 91. 101. 103. 104. 108. 110. 116. 117. 126. 131. 135. 145. 150. 152. 153. 172. 175. 177. 178. 182. 185. 188. 189. 194. 198. 204. 218. 276. 295. 301. 304. 348.

Peck, W.J., 1962; Oden, T.C., 1968; Andrews, A.R., 1974, 16-25; Berk, M.F.M. van den, 1974; Green, C.J., 1977, 162-196; Pfeifer, H., 1980.

Teología y Biografía

Bethge, E., 1955b, 7-25; Bethge, E., 1957, 126-130; Godsey, J.D., 1960, 281; Bethge, E., 1961, 1-38; Forell, G.W., 1962, 199-224; Hamilton, W., 1966; Marlé, R., 1966b, 13-24; Bethge, E., 1967c, 3-21; Geiger, M., 1968; Rhoades, Y.J.M., 1969; Lockley, H., 1970, 292-301; Feil, E., 1971, 80, 124-126; Barth, K., 1978d, 98-145; Bethge, E., 1979a; Cox, H., 1979, 102, 119; Gardner, R.F., 1979; Metz, J.B., 1979; Rahner, K., 1979; Gremmels, C. - Pfeifer, H. (eds.), 1983; Gutiérrez, G., 1983, 169-234; Möser, P., 1983; Fries, H., 1985; Rosenau, R.F., 1985; Schlingensiepen, F., 1985; Möser, P., 1985, 52; Abromeit, H.J., 1986, 284-305; Ortega y Gasset, J., 1986; Peters, T.R., 1986, 485-489; Brinkert, W., 1987; Richards, G., 1987, 359-379; Champion, M.L., 1988.

CARCEL

II, 442; IV, 166. 167. 228. 234. 373. 376. 381. 395. 437; V, 132. 506. 509; N, 240; GL, 10. 11. 47. 64. 65; F, 11; WE, 5. 12. 24. 25. 31. 36. 40. 51. 63. 64. 66. 94. 101. 103. 136. 137. 139. 144. 145. 147. 150. 156. 158. 165. 167. 169. 178. 181. 187. 218. 219. 224. 225. 229. 233. 235. 236. 254. 257. 268. 275. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 303. 304. 311. 334. 335. 341. 342. 347. 376. 377. 378. 381. 383. 384. 385. 386. 387. 388.

Condición de encarcelado

WE, 45. 50. 51. 52. 63. 113. 116. 153. 154. 156. 163. 169. 170. 260. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 437. 442.

Mott, T., 1924; Sieverts, R., 1929; Arthofer, L., 1933; Ruprecht, M., 1935; Pury, R. de, 1944; Koch, W. von, 1946, 19; Rinser, L., 1946; Delp, A., 1947, 15, 17, 23; Greinwald, P.S., 1949; Bell, G.K.A., 1953, 1216; Zahrnt, H., 1955, 7; Godsey, J.D., 1957, 139-154; Godsey, J.D., 1960, 248-259; Asmussen, H., 1961, 159s; Levi, A., 1964, 328-336; Benktson, B.-E., 1967, 89; Mayer, R., 1969; Bastian, H.D., 1975, 450; Küng, H., 1975b, 51; Morand, B., 1976; Peters, T.R., 1970, 324-326; Godsey, J.D., 1979, 4-5; Bethge, R. -- Bethge, E., 1981; Rumscheidt, H.M., 1981, 463-471; Purcell, W., 1985, 77-87; Balcells, J.M., 1976; Frankl, V.E., 1986b, 31-87; NN, 1987, 33-37; Bethge, E., 1988a, 2, 13; Bethge, E., 1988c; Díaz, C., 1989, 448.

Alarmas

WE, 102. 110. 113. 117. 120. 122. 124. 126. 145. 156. 157. 164. 165. 167. 169. 171. 175. 176. 196. 201. 209. 210. 211. 223. 227. 228. 229. 230. 236. 240. 245. 259. 265. 268. 282. 314. 318. 332. 333. 335. 336. 404.

Clima

WE, 87. 94. 96. 101. 104. 134. 142. 166. 168. 171. 210. 237. 295. 340. 352. 365. 372. 380. 408.

Deseos

WE, 134. 241. 262. 316. 319. 421.

Espera

WE, 121. 188. 222. 328. 342. 374. 411.

Estrategia

WE, 52. 88. 90. 91. 182. 185. 186. 187. 189. 190. 195. 200. 214. 215. 237. 241. 242. 244. 246. 247. 251. 260. 263. 264. 273. 295. 296. 300. 302. 304. 316. 320. 331. 332. 340. 342. 353. 365. 376. 377. 392. 404. 407.

Juicio

WE, 6. 32. 64. 67. 68. 83. 89. 96. 97. 101. 108. 109. 110. 122. 130. 135. 138. 146. 148. 150. 152. 153. 154. 156. 164. 168. 171. 179. 183. 184. 186. 188. 190. 192. 193. 194. 195. 200. 209. 218. 220. 236. 239. 240. 243. 251. 252. 257. 261. 264. 267. 274. 278. 296. 297. 303. 311. 314. 317. 319. 345. 355. 365. 375. 377. 392. 401. 407.

Naturaleza

WE, 32. 136. 237. 321. 323. 324. 418.

Ocupaciones

WE, 32. 36. 40. 43. 50. 63. 68. 90. 95. 101. 102. 104.109. 112. 116. 122. 126. 131. 135. 137. 139. 142.147. 148. 149. 152. 166. 188. 198. 200. 208. 210. 211. 224. 225. 226. 229. 232. 237. 247. 255. 265. 297. 302. 314. 345. 350. 365. 368. 380. 391. 410. 428. 437.

Paquetes

WE, 31. 36. 38. 42. 51. 59. 64. 65. 68. 86. 90. 94. 101. 108. 109. 120. 130. 131. 132. 138. 139. 141. 142. 146. 152. 167. 201. 209. 234. 254. 319. 334.

Presos

WE, 112. 176. 192. 193. 213. 224. 229. 233. 234. 278. 418.

Recuerdos

WE, 50. 155. 165. 185. 198. 201. 218. 237. 264. 275. 416.

Relaciones

WE, 216. 218. 279. 300. 314. 329. 343. 420.

Separación

WE, 44. 45. 66. 87. 187. 198. 199. 207. 219. 224. 229. 320. 332. 333. 342. 350. 364. 377.

Visitas

WE, 65. 88. 91. 92. 93. 94. 96. 108. 115. 135. 136. 140. 145. 156. 162. 163. 171. 175. -185. 194. 196. 199. 200. 201. 203. 213. 227. 232. 233. 237. 242. 250. 261. 263. 273. 295. 300. 303. 311. 313. 318. 319. 320. 329. 330. 331. 339. 343. 346. 349. 355. 361. 368. 375.

CATOLICISMO

I, 20. 41. 126. 127. 171. 177. 179. 297. 309. 351. 354. 491. 505; II, 93. 97. 111. 126. 217. 222. 223. 226. 228. 236. 239. 268. 288. 377. 380. 381. 382-384. 386. 390. 394. 395. 400. 401. 411. 412. 419. 587; III, 27. 31. 34. 66. 117. 130. 132. 133. 210. 299. 326. 352. 360. 365. 373. 396. 431. 434. 502; IV, 9. 95. 99. 120. 130. 134. 175. 239. 248. 257. 258. 278. 279. 362. 383. 453. 484. 574. 577. 507. 517. 538. 539. 574. 586; V, 36. 62. 70. 75. 76. 83. 84. 85. 92. 93. 94. 107. 111. 113. 115. 184. 185. 200. 224. 226. 229. 230. 234. 235. 237. 238. 248. 256. 257. 260. 264. 265. 272. 328. 334. 346. 347. 366. 380. 387. 396. 400. 401. 407. 498. 511. 551. 563; SF, 62. 76; E, 96. 99. 100-103. 189. 209. 212. 309. 319. 328. 345; VI, 29. 30. 47. 48. 52. 54. 55. 57. 65-72. 87. 88. 89. 108. 112. 121. 124. 242. 393. 315. 327. 407. 440. 485. 489. 490. 495. 504. 511. 518. 531. 533. 534. 539. 551. 559. 621; SF, 62. 76; SC, 80. 123. 167. 176. 179. 180. 194. 206. 250. 261. 267. 272. 273. 283; AS, 8. 13. 43. 45. 48. 50. 51. 53. 61. 70. 81. 83. 86. 93. 118. 128; N, 26. 59; WE, 52. 154. 176. 191. 240. 243. 245. 248. 260. 297. 299. 330. 357. 376. 415.

Möhler, J.A., 1900, 84; Holl, K., 1908, 23-34; Messert, F., 1910, 2s; Troeltsch, E., 1912; Hirt, S. (ed.), 1946, 73-75; Schneider, R., 1946; Kuhns, W., 1967b, 830-832; Schroeder, O., 1969; Woelfel, J.W., 1970, 188; Kaltenborn, C.-J., 1973, 74, 79; Hebblethwaite, P., 1977; Newman, J.H., 1977; Fuchs, G., 1986; Ruppert, G., 1986, 48-60; Vree, D., 1988, 23-28.

COMPROMISO

I, 131. 364. 372. 377. 383-413; II, 345. 366. 377. 379. 392. 420. 423. 426. 555. 588; III, 416; IV, 298. 620; V, 271. 265. 362. 465. 506. 571; VI, 205. 541. 552. 555. 592; N, 231. 233. 237. 240; E, 15. 259. 261. 277. 278. 364. 365; F, 27; WE, 70. 145. 147. 185. 196. 204. 210. 214. 249. 377. 380. 386. 403. 408. 434. 622.

Bonhoeffer, D., 1934, 2s; Wust, P., 1937; Bethge, E., 1946, 15-20; Gisevius, H.-B., 1946; Hofmann, K. (ed.), 1946b, 15, 22; Schneider, R., 1946, 7; Delp, A., 1947, 174, 176, 180; Sherman, F., 1965, 19-27; Tourn, G., 1965; Gevers, F., 1971, 243-257; Rasmussen, L.L., 1972, 208; Alves, R.A., 1973; Woelfel, J., 1978; Roon, G. van, 1979, 5s; Peck, W.J.,

1981, 345-361; Bloch, E., 1983, 29-35, 59s; Bethge, E., 1984b; Galantino, N., 1984; Morris, K.E., 1984, 255-272; Feil, E., 1985, 555s; Müller, C-R., 1986; Ortega y Gasset, J., 1987a; Gruchy, J.W. de, 1988b; Schönherr, A., 1988, 19-25.

Conspiración

Bell, G.K.A., 1945b, 203-208; Schneider, R., 1947; Abshagen, K.H., 1954, 358-377; Schaefer, F., 1958; Bethge, E., 1963a, 109-139; Roon, G. van, 1967; Deutsch, H.C., 1968; Melnikov, D., 1968; Finn, J., 1970; Rasmussen, L.L., 1972; Swomley, J., 1972; Hoffmann, P., 1974; Bethge, E., 1975b; Lukens, N., 1980; Spendel, G., 1983, 375-394; Lill, R. -Oberreuter H., 1984; Marquardt, F.-W., 1984, 275-296; Ritter, G., 1984, 129, 194, 263, 297, 328, 352, 420s, 473, 523; Strohm, C., 1985; Bethge, E., 1986a, 197; Bethge, E., 1986, 193; Mohaupt, L., 1986, 127-143; Latmiral, G., 1986b, 9-11; Strohm, C., 1987; Bethge, E., 1987f, 3-12; Kluge, U., 1988, 19-40; Nübel, H.U., 1988, 41-52; Anzinger, H., 1988; Bethge, E., 1989, 1-7.

Decisión

I, 131. 136. 151. 160. 218. 303; II, 308-315. 425; III, 24. 56. 440. 451. 452. 457. 493. 528; V, 135. 136. 141-144. 168. 171. 172. 376. 377; VI, 99. 351. 569. 577; AS, 48. 73. 74. 79.N, 45. 46. 118; E, 48. 49. 246. 253. 254. 301. 365; WE, 21. 24. 25. 195. 196. 228. 244. 297. 356. 408.

Resistencia

I, 334. 363. 377. 413; II, 48. 177. 205. 576; III, 263. 284; IV, 17. 19. 101. 436. 446. 577; V, 424. 473; SC, 55. 140. 237; SF, 155; N, 87. 116. 146. 233. 237. 240. 255; F, 150.

COMUNIDAD

I, 85. 87. 93. 104; II, 37. 85. 165. 303. 329. 342. 343. 350; III, 47. 83. 84. 193. 292. 293; IV, 332. 346. 350; V, 578; VI, 376. 377; SC, 5. 16. 22. 37. 38. 66-71. 80. 93. 115-130. 139. 140. 142. 152. 173. 176. 198. 222. 239. 240; AS, 81. 89. 90. 105. 107. 108. 127. 131. 132. 133. 138. 139; GL, 9-19; E, 309. 310. 346. 353. 354; F, 69. 72. 166.

CONCIENCIA

WE, 13. 305. 376.

Spranger, E., 1958, 23s; Mount, C.E., Jr., 1969; Möser, P., 1983; González, O., 1984b, 16s; Heidegger, M., 1986, 267-300.

CONCRETO

I, 33. 34. 51. 63. 64. 115. 131. 132-139. 144-159. 213; II, 100. 102; III, 34. 40. 48 52. 56. 61. 83. 155. 156. 159. 276. 290. 312. 457. 458. 465. 468; IV, 20. 60. 61. 72. 97. 164. 253. 355. 379. 442; V, 134. 168-172. 178. 224. 233. 234. 237. 290. 299. 307. 315. 338. 339. 376. 431; VI, 52. 204. 237; SC, 26. 27. 189. 211; AS, 80. 99. 100. 102. 108. 125. 126; N, 9-11. 131. 167. 238-242; GL, 74. 75; E, 134. 135. 295. 304. 350. 376; F, 99; WE, 20. 189. 306. 358. 374. 396. 401. 408. 414. 415. 416.

CRISTIANISMO

I, 51. 61. 72. 73. 102. 119. 142. 234; II, 211. 215. 239; III, 53. 61. 177. 270. 471. 504. 528; IV, 37; V, 17-62. 44. 118. 134. 136. 156. 162. 169. 188. 197. 199. 202. 224. 256. 283. 329. 343. 349. 353. 356. 417. 458. 578; VI, 101. 153. 155; AS, 5; N, 16. 21. 59. 72. 157. 158; GL, 13; E, 314. 338. 347. 349; WE, 148. 164. 215. 216. 224. 227 230. 258. 305. 331. 340. 357. 368. 395. 410. 412. 413.

CRISTO

I, 47. 61. 64. 83. 137. 165. 168. 312. 351. 354. 358; II, 105. 109. 164. 200. 256. 323. 327. 329. 331. 506. 526. 538. 542. 543. 547. 548. 549. 590; III, 8. 25. 32. 35. 38. 47. 76. 83. 84. 110-115. 118. 161. 168. 174. 177. 182. 188. 194. 200. 203. 215. 219. 227. 228. 229. 232. 233. 240. 253. 254. 269. 292. 308. 351. 352. 353. 382. 383-391. 397. 405. 406. 409. 413. 459. 464-468. 472. 496. 527. 533. 534. 539. IV, 76. 98. 102. 129. 140. 217. 218. 240. 241. 294. 299. 435. 436. 516. 546. 556. 566. 570. 571. 584. 599; V, 44. 59. 75. 97. 103. 105. 134. 135. 140. 143. 144. 145. 146. 200. 224. 232. 243. 241. 244. 251. 254. 267. 275. 306. 400. 518. 578; SC, 80. 81. 92. 93. 94. 101. 128. 137. 138. 139. 143. 144. 145. 146. 150. 151. 155. 154. 156. 158. 160. 163. 168. 169. 170. 174. 185. 197. 210. 232. 241. 246. 258. 264-268; AS, 80. 81. 84. 86. 87. 90. 91. 92. 94. 95. 98. 101. 106. 113. 114. 127. 128; N, 13. 195. 196. 200. 207. 208. 209. 212. 214. 215. 216. 219. 220. 223. 226. 230. 247. 250. 253. 279. 281; GL, 11. 14. 36. 55; E, 56. 60. 75. 86. 139. 154. 220. 313. 355. 358; F, 37. 15; WE, 23. 24. 58. 59. 63. 147. 158. 175. 186. 190. 191. 196. 207. 217. 218. 224. 225. 245. 260. 270. 277. 305. 312. 327. 328. 331. 332. 341. 342. 348. 356. 357. 358. 359. 360. 365. 368. 369. 373. 374. 375. 376. 382. 392. 394. 395. 396. 401. 402. 405. 412. 414. 416. 425. 426. 427. 428.

Czegledy, A., 1959, 361-372; Moltmann, J., 1959; Godsey, J.D., 1960, 266; Phillips, J.A., 1964; Griffin, G.M., 1965; Hodgson, P., 1966, 446-462; Bethge, E., 1967b, 238-243; Blanchette, O., 1969, 257-71; Mayer, R., 1969, 41s; Margerie, B. de, 1971; Giordano, M., 1972, 39-52; Rasmussen, L.L., 1972; Green, C.J., 1975a; González, O., 1978, 297, 325; Floyd, W.W., 1979; Guardini, R., 1983b, 19, 62, 103; Aveling, H.G., 1983; Bentue, A., 1986, 113.

Cruz

I, 66. 137. 142. 163. 164. 276. 352; II, 104. 556; III, 28. 82. 112. 108. 109. 233; IV, 38. 41. 44. 72. 73. 81. 84. 85. 108. 109. 116. 117. 139. 141. 192. 193. 205. 215. 216. 217; V, 152. 153. 156. 244. 246. 458; SF, 116. 123. 127. 146. 147; N, 61-66. 78. 89. 84. 85. 93. 94. 95. 99. 114. 109. 114. 120. 128. 155. 202. 210. 211. 241. 280; E, 63. 80. 86. 140. 314.

Kuske, M., 1971, 122; Jüngel, E., 1977; Moltmann, J., 1977a; Rasmussen, L.L., 1981; Müller, G.L., 1982, 172-190.

CRITICA

I, 84. 351. 353. 354; III, 72. 293; V, 220. 330; F, 73. 76. 80. 155. 193. 203.

Barth, K., 1932, I-1, 12; Buskes, J.J., 1959, 263s; Balthasar, H.U. von, 1964c, 239-368; Farner, K., 1966, 25-50; Wallwork, J., 1973; Kunz, E., 1975, 63-93; Schiwy, G., 1975, 11-23; Kern, W. (ed.), 1985/4, 230-241.

CULPA

I, 39. 160. 161. 180. 254. 330. 405. 492. 508. 509; II, 74. 108. 109. 301. 329. 342. 429. 438. 543; IV, 99. 316. 333. 563; V, 526; VI, 534; AS, 76; N, 263; SF, 75. 82. 88. 89; SF, 148; GL, 62. 88. 96. 98. 101. 102; E, 117. 118. 195. 255. 256. 259. 278. 360; WE, 386. 387. 434.

Lange, D., 1984, 73.

CULTO

I, 301. 308. 325. 331. 333. 349. II, 272. 384. 438. 456. 457; III, 333; IV, 72. 242. 243. 262. 263. 279. 552; V, 31. 129. 137. 261. 397; VI, 67; N, 104. 224. 227.

Bultmann, R., 1929, 129; Ohm, H.G., 1961.

DATO

I, 24. 25. 29. 51. 52. 54. 59. 60. 61. 63. 76. 89. 91. 97. 98. 99. 108. 110. 117. 141. 162. 163. 177. 296. 300. 306. 307. 310. 311. 364; II, 135. 164. 384. 417. 420. 421; III, 60. 61. 72. 83. 130. 138. 158. 216. 247. 299. 303-326. 426. 503; IV, 40. 41. 60. 61. 62. 64. 70. 72. 82. 93. 96. 97. 98. 102. 120. 131. 192. 276. 322. 304; V, 19. 168. 424. 87. 116. 134. 135. 154. 155. 158. 190. 193. 231. 232. 233. 257. 260. 307. 335. 450. 465. 490. 494. 495. 519; VI, 115. 119. 129. 132. 215. 490; AS, 82; N, 10. 11. 35. 64. 119; GL, 45. 75; E, 59. 91. 109. 319. 336. 544; F, 58. 66-72. 99. 154; WE, 259. 260. 273. 305. 319. 324. 326. 343. 344. 356. 360. 368. 374. 377. 395. 413. 415.

Tillich, P., 1926; Bultmann, R., 1931, 5-21; Dibelius, O., 1933; Kohne, F., 1934, 16-19; Gahlen, C., 1941, 5; Spranger, E., 1958; Mooney, C.F., 1966; Rahner, K., 1969a, 23, 29; Troeltsch, E., 1969, 131; Greeley, A.M., 1974, 9, 24, 57, 92; Rahner, K., 1974, 114-162; Bultmann, R., 1976b, 7-20; Hebblethwaite, P., 1977; Fries, H., 1979, 33-45; Troeltsch, E., 1979, 161; Berger, P.L., 1981; Guardini, R., 1982; Berger, P.L. - Luckmann, T., 1983; González, O., 1984a, 147-156; Lange, D., 1984, 91; Cox, H., 1985, 10; González, O., 1985; Mardones, J.M., 1985, 32-43; Waldenfels, H., 1985, 71-80; Martínez, M., 1986, 11-27; Ortega y Gasset, J., 1986, 43, 169, 174; Weizsäcker, C-F. von, 1986, 11; Martín, J., 1986, 799-810; Muñoz, R., 1987; Ortega y Gasset, J., 1987a; Blanch, A., 1988; Mardones, J.M., 1988a; Martín, J., 1988, 18s; Sábato, E., 1989, 152-4; Segundo, J.L., 1989, 296.

DEBILIDAD

I, 31. 51; II, 312; III, 40. 114. 115. 181-184. 189-191. 223. 235-242. 271. 409. 429. 497. 531; IV, 17. 52-59. 105. 116. 157. 180. 181. 206. 215. 231. 233. 301. 385. 386. 393. 391. 397. 479. 517. 518. 523. 572. 573. 574; V, 145. 146-150. 153. 173. 211. 223. 225. 392. 462. 489. 499. 500. 518; VI, 509; SF, 123. 124. 132. 155. 156; N, 116. 125. 163; GL, 77. 80. 87; E, 58. 120. 173. 174; F, 27. 37. 38. 43. 54. 87. 88. 92-100. 133. 109-112. 207; WE, 19. 155. 158. 161. 213. 214. 223. 305. 341. 360. 369. 374. 375. 376. 379. 382. 394. 395. 396. 401. 406. 417. 426.

Barth, K., 1932, II, 1, 587; Niebuhr, R., 1948, 93.

DIALOGO

I, 43; II, 283. 381; SC, 89; F, 43; WE, 52. 136. 139. 146. 148. 151. 155. 166. 167. 175. 188. 193. 199. 215. 217. 223. 235. 238. 239. 240. 247. 250. 266. 295. 305. 307. 308. 313. 315. 329. 337. 344. 345. 347. 348. 349. 350. 371. 376. 381. 396. 405. 409. 411. 416. 424.

DIOS

I, 91. 108. 109. 110. 313. 352; II, 37. 77. 223. 224. 241. 345. 555. 556. 557; III, 28. 76. 88. 89. 125. 138. 150. 162. 250. 277. 350. 387. 522-531; IV, 31. 32. 76. 127. 139. 178. 207. 362. 418. 419. 604. 606. 608; V, 128. 130. 147. 148. 164. 173. 207. 217. 218. 223. 231. 399. 472. 483. 517. 518. 555; VI, 568; AS, 29. 33. 35. 41. 51. 59. 61. 68. 70. 73. 94; SF, 42. 77. 78. 97. 126; AS, 43. 53. 61. 62. 67. 117; N, 13. 33. 128. 132. 247. 248; E, 55. 378; WE, 15. 21. 175. 199. 244. 304. 306. 307. 311. 331. 356. 357. 359. 373. 374. 376. 379. 382. 394. 395. 401. 412. 414. 417. 425.

Barth, K., 1922, 480; Bultmann, R., 1965, 83-95; Bultmann, R., 1967, 113-127; Daecke, S.M., 1967, 118, 122, 132; Corvez, M., 1970, 72, 76, 83; Bube, R.H., 1971, 203-220; Theisen, E.V., 1973; Brightman, R., 1974, 68-78; Bedia, L.D., 1977b.

Confianza en Dios

I, 69. 312. 356; II, 108. 323. 380. 506. 528. 573. 575. 589; III, 55. 153. 461. 483. IV, 105. 128. 161. 165. 325. 398. 416. 457. 479. 583. 590; V, 69. 73. 82. 179. 312. 435. 455. 471. 507. 582; SF, 53; N, 190; E, 167. 189; F, 52; WE, 21. 51. 53. 54. 158. 159. 161. 195. 214. 223. 236. 260. 277. 324. 407. 427. 436. 437.

DOCTRINA

I, 63. 126. 179. 247. 253. 258. 408; II, 110. 139. 189. 200. 223-241. 234. 243. 244. 261. 262. 264-275. 323. 324. 339. 340. 467; III, 105. 188. 206. 246. 247. 315. 316. 331. 332. 336. 338. 379-381. 424. 425. 630; IV, 334. 344. 347. 352. 353. 360. 363. 470. 471; V, 201. 230. 271. 272. 347; VI, 204. 348; SC, 206; AS, 82. 88. 108. 112. 114; N, 13. 22. 24. 26. 30. 33. 58. 167. 209. 221. 226. 268. 269; WE, 359.

Tyrrell, G., 1907, 163; Dilthey, W., 1921b; Barth, K., 1932, I-1, 168s, 266; Barth, K., 1932, III-3, 426; Fierro, A., 1971; Fierro, A., 1974; White, A.W., 1975; Newman, J.H., 1977; Rahner, K., 1978, 39-41, 54; Rahner, K.- Weger, K.-H., 1980, 24, 140, 143, 150; Berger, P.L., 1981; Unamuno, M. de, 1983; Caro, J., 1989, 123-149.

Dogma

I, 99. 350; II, 226. 235; III, 394; V, 164. 188. 208. 235. 260. 319; VI, 72; SC, 14. 90; AS, 109. 110. 115.

Herejía

I, 126. 127. 180. 206. 247; II, 51. 53. 55. 70. 71. 126-129. 128. 138. 167. 231. 236. 238-241. 243. 329; III, 206. 378-381; IV, 11. 364; V, 87. 256. 260. 271. 272; SC, 192. 196. 197; N, 226. 264.

Ortodoxia

I, 98. 100; II, 222. 227. 234. 261; III, 117. 208. 223. 298. 331. 422; IV, 386; V, 351; AS, 83.

Secta

I, 143; II, 325. 330; III, 96. 171. 292. 471; IV, 61. 62; V, 155. 220. 221. 231. 257. 317; VI, 87; SC, 85. 90. 195. 204. 207; SF, 14.

ECUMENISMO

I, 18. 21. 33. 78. 81. 103. 106. 113. 118. 120. 126. 139. 140. 142. 143. 157. 161. 162-170. 172. 173. 175. 177. 181. 182. 184. 186. 212. 223. 225. 227. 229. 230-239. 232. 233. 238. 241. 244. 246. 247-250. 253. 264. 271. 282. 284-286. 296. 325. 328-332. 330. 236; II, 122. 125. 133. 138. 162. 169. 176. 180. 183. 195. 217. 218. 228. 229. 234. 276. 294. 347. 400. 470. 505. 510. 513; III, 206. 255; IV, 490; V, 79. 240. 255. 272; VI, 235-255. 303. 431; SC, 153.

Glenthoj, J., 1956, 116-204; Neil, S., 1960; Glenthoj, J., 1969, 32-71; Wilcken, J., 1969, 5, 25; Congar, Y., 1972; Schlingensiepen, F., 1976, 333-336; Visser't Hooft, W.A., 1976, 198-203; Fries, H., 1987.

ETICA

I, 20. 31. 33. 34. 48. 63. 64. 92. 136. 115. 145. 147. 149. 160. 192. 195. 205. 346. 393. 404. 518. 507; II, 45. 88. 99. 102. 214. 275. 284. 324. 365. 375. 384. 394. 401-403. 407. 449. 509. 568. 586; III, 7. 16. 21. 39. 48. 53. 57. 52-56. 85-99. 162. 164. 318. 323. 377. 504. 507. 518. 515-522; IV, 181. 252. 259. 597; V, 112. 147. 149. 156-159. 161. 166.

172. 178. 198. 207. 212. 259. 277-279. 285. 289. 300. 307. 324. 331. 335. 358. 466. 468. 540. 549. 551; VI, 296. 358. 368. 485. 533. 612. 621; SC, 21. 24-27. 31. 51. 107. 143. 156; N, 29. 32. 45. 72. 119. 135. 160; E, 64. 68. 73. 149. 151. 179. 200. 225. 279. 239. 262. 278. 285. 361. 350. 369. 380; F, 29; WE, 15. 182. 217. 374. 393. 409. 412.

Niebuhr, R., 1956, 57s; Hamilton, D.S.M., 1958; Laney, J.T., 1966; Meyers, L.L., 1966; Smith, W.O., 1968; Manning, F.V., 1969; Mayer, R., 1969; Bergman, M.M., 1970; Coles, N., 1970, 608-616; Rasmussen, L.L., 1972, 88; Summers, H.C., 1978; Godsey, J.D. Kelly, G.B., 1981; Funamoto, H., 1982; Matthews, J.W., 1982b; Schoelles, P., 1982; Burtness, J.H., 1985; Green, C.J., 1987, 3-66; Peck, W.J., 1987.

EUROPA

I, 170. 184. 341. 358. 359. 362-371. 364. 397. 485. 486. 483. 487. 489. 491. 495. 497. 509. 511. 527; II, 95. 414; III, 263. 264. 269. 502; IV, 37. 40. 60. 65. 198. 608; V, 117. 126. 133. 156. 202. 330. 331; VI, 126. 533; E, 63. 96. 98. 100. 103. 109. 141. 151. 259. 305. 323. 391. 413; F, 153. 185; WE, 141. 164. 259. 305. 323. 391. 413.

Schneider, R., 1918; Adam, K., 1928; Fritzenmeyer, W., 1931; Brunner, E., 1947a; Barth, K., 1978c, 98-116; Hoogstraten, H.D., 1988, 30-34.

EXPERIENCIA

I, 51. 117. 118. 225. 426. 459; II, 414. 441; III, 160. 382; IV, 590; V, 193; VI, 27. 31. 37. 41. 91; 369; AS, 29. 77. 87. 82; GL, 30. 45. 71; E, 251; F, 62. 223; WE, 11. 23. 27. 32. 67. 79. 82. 84. 126. 131. 132. 134. 164. 167. 181. 185. 190. 228. 258. 259. 295. 297. 300. 303. 332. 334. 373. 378. 401.

Lange, D., 1984, 4s; Waldenfels, H., 1985, 148.

FAMILIA

F, 12. 16. 97. 201. 207. 224; WE, 50. 56. 148. 242. 314. 321. 322. 420.

Möhler, J.A., 1900, 84; Küng, H., 1979, 485; Morris, K.E., 1983; Bethge, E. - Bethge, R., 1984; Bethge, E., 1986c, 11-24; Bethge, R., 1987; Bethge, E., 1987e, 4-10; Bethge, E., 1988c; Bethge, R., 1989, 8-14.

FE

I, 41. 92. 124. 138. 163. 164; II, 67. 108. 218. 239. 542; III, 29. 30. 239. 240. 408. 421. 423. 437. 439. 440. 443. 444. 450. 524. 529. 530. 535. 536; IV, 88. 89. 105. 106. 116. 121. 191. 209. 344. 350. 351. 360. 363. 390. 442. 443. 484. 485. 615. 619. 620; V, 51. 131. 153. 194. 204. 220. 255. 262. 303. 345. 348. 354. 360. 386. 403. 501. 540. 541. 547. 555. 556. 579; VI, 232. 575; SC, 85. 114. 117. 123. 208; AS, 33. 34. 35. 36. 40. 41. 53. 56. 58. 170. 183. 184. 193. 220. 272; F, 68; E, 134. 100; WE, 14. 15. 20. 21. 24. 25. 80. 159. 176. 186. 194. 195. 200. 206. 238. 243. 244. 266. 267. 270. 273. 311. 313. 340. 345. 348. 354. 360. 368. 369. 376. 395. 396. 401. 402. 403. 405. 407. 412. 414. 415. 416. 421.

Balthasar, H.U. von, 1951, 149-168; Newman, J.H., 1960; Ott, H., 1964b, 13-66; Fries, H., 1968; Martin, M., 1968; Feiner, J. (col.), 1969, 879-993, 995-1970; Trütsch, J., 1969, I/II, 904-914; Bultmann, R., 1974a; Fichte, J.G., 1976; Barth, K., 1978b, 110.114; Chisholm, R.M., 1979, 30, 130s; Guardini, R., 1979; Newman, J.H., 1981, 201-5; Kasper, W., 1982b, 63-83; Gómez, J., 1983; Guardini, R., 1983a; Schaeffler, R., 1983, 62; Huth, W., 1984; Kelly, G.B., 1984; Welte, B., 1984, 22; Alfaro, J., 1985.89-112; Petri, H., - 1985, 47; Ratzinger, J., 1985, 15-97; Kern, W. (ed.), 1988, 51-67; Zubiri, X., 1988.

HISTORIA

I, 24. 61; II, 105. 418; III, 34. 35. 48. 49. 56. 78. 104. 106. 113. 114. 196. 198. 209. 210. 212. 266. 299. 301. 456. 502. 509; VI, 70; V, 64. 139. 173. 178. 197. 202. 204. 215. 219. 224; SC, 37. 36. 105. 78. 93. 155. 159. 165. 212. 235. 240. 271; AS, 48. 79; F, 153. 154. 156. 159; WE, 255. 258.

NN, 1967; Ballard, P.H., 1974b, 268-286; Kelly, G.B., 1981a, 89-110; Zerner, R., 1981, 131-157.

Futuro

I, 356; II, 391. 415; III, 308; IV, 30. 31. 65. 100. 104. 150. 151. 377. 390; V, 225; VI, 346. 506; AS, 136-139; F, 68. 92. 97. 127; WE, 21. 24. 25. 42. 151. 234. 266. 268. 270. 297. 304. 324. 325. 328. 344. 345. 354. 388. 416.

Pasado

WE, 44. 45. 167. 179. 189. 196. 210. 228. 322. 349. 351. 352. 393.

Presente

II, 415. 419; IV, 288; V, 464; WE, 25. 254. 166. 167. 262.

Howald, J.T., 1968; Burtness, J.H., 1985.

Situación

I, 23. 32. 38. 56. 58. 61. 167. 182. 184. 185. 199. 354. 356. 357. 389; II, 25. 50. 73. 263. 299. 304. 345. 391. 415. 420. 435. 456. 492. 520. 522. 594; III, 42. 49. 258. 259. 416; IV, 28. 40. 65. 100. 444. 498. 531. 581. 583; V, 133. 155. 155. 157. 158. 184. 507. 549. 583. 573; VI, 260. 365. 386. 466. 494. 554. 568; E, 59. 60. 377; F, 28. 37. 54. 57. 61. 162.

Tiempo

WE, 11. 44. 45. 46. 50. 56. 63. 87. 92. 126. 148. 244. 321. 322. 323. 324. 326. 328. 332. 388. 426.

HOMBRE

II, 375; III, 62. 84. 103. 179. 180. 182. 186. 195. 525. 529; V, 64. 82. 150. 152. 154. 187. 193. 200. 210. 2IR. 225. 241. 243. 247. 249. 288. 304. 305. 315. 320. 322. 324. 340. 343-358. 422. 470. 478. 538. 560; VI, 126. 231. 485; SC, 15.16. 20. 23. 27. 31. 33. 36. 52. 90. 225. 234. 235; AS, 11. 26. 28. 30. 54. 55. 74. 86. 90. 91. 94. 97. 98. 100. 103. 105. 113. 122. 124. 129; SF, 41. 44. 45. 68; N, 187. 279.

Bowman, D.C., 1963; Shinn, R.L., 1968.

IGLESIA

I, 47. 58. 64. 93. 95. 99. 100. 122. 143. 144. 151. 159. 163. 168. 174. 210. 212. 217. 245. 303. 325-333; II. 63. 64. 109. 110. 112. 127. 220. 223. 239. 271. 297. 313. 327. 329. 412. 464. 470. 509; III, 47. 83. 256. 291. 292. 325. 359. 372. 381. 413. 425. 579. 586; IV, 37. 99. 109. 115. 121. 124. 126. 125. 129. 131. 134. 184. 193. 241. 250. 277. 307. 309. 313. 321. 334. 337. 366. 377. 386. 423. 470. 490. 558; V, 45. 56. 96. 107. 115. 149. 152. 169. 184. 215. 222. 229. 230. 232. 233. 234. 240-275. 250. 261. 272. 439. 441. 445. 557. 572; VI, 49. 66. 306. 317. 327. 331. 338. 346. 350. 403. 471. 517. 535. 563. 572; SC, (passim); SF, 11. 52. 71. 88. 85. 89. 94. 139; WE, 63. 67. 71. 72. 74. 79. 80. 81. 84. 85. 98. 141. 205. 216. 217. 224. 246. 260. 261. 262. 306. 307. 308. 312. 313. 328. 357. 358. 359. 408. 411. 413. 414. 415. 416. 421.

Hase, H.C. von, 1955, 26-45; Schönherr, A., 1955, 76-88; Ebeling, G., 1958, 313-318; Hase, H.C. von, 1962, 37-47; Honecker, M., 1963, 124-156; Balthasar, H.U. von, 1964b,

175-238; Pfeifer, H., 1964; Reid, A.F., 1966; Dulles, A., 1967, 87-111; Smith, R.B., 1968; Wilcken, J., 1968; Mayer, R., 1969; Oravec, C.R., 1969; Simeone, P.A., 1969; Moltmann, J., 1971; Gruchy, J.W. de, 1972; Hourdin, G., 1972; Beckman, J., 1973, 440-42; Pabst, W., 1974; Dulles, A., 1975, 100s; Smolik, J., 1976, 174-187; González, O., 1979, 94; Feil, E.- Tödt, I. (eds.), 1980; Day, T.I., 1982; Sopko, A.J., 1983, 81-88; González, O., 1984b; Peters, T.R., 1986.

IMPIEDAD (ATEISMO)

II, 39. 107. 109. 110. 268. 539; III, 30. 52. 114. 122. 127. 180. 270. 286. 300. 346. 353. 356. 371. 426. 428; IV, 41. 43. 55. 65. 70. 99. 102. 107. 109. 118. 124. 126. 148. 199. 205. 206. 213. 217. 275. 307. 308. 311. 322. 376. 377. 396. 419. 444. 477. 500. 523. 524. 529. 560. 556. 561. 595; V, 84. 87. 119. 127. 221. 225. 265. 303. 320. 259. 271. 303. 320. 360. 429. 448. 458. 479. 506. 526. 541. 559. 580; AS, 65; SF, 34. 99. 103. 131; N, 67. 68; GL, 203; E, 20. 21. 25. 34. 109. 243. 314; WE, 164. 198. 233. 277. 341. 348. 356. 357. 365. 366. 369. 393. 394. 395. 396. 412. 413.

Dilthey, W., 1921b, 280; Thielicke, H., 1947, 52; Paul, J., 1908; Brunner, E., 1928, 639; Dilthey, W., 1933, 428-460; Barth, K., 1932, III-4, 750; Salvaneschi, N., 1953, 5, 13, 15; Nietzsche, F., 1955, 10, 126; Doerne, M., 1957, 43-53; Fries, H., 1958, 100-122; Nietzsche, F., 1960, 127, 138; Vahanian, G., 1961; Biser, E., 1962; Hegel, G.W.F., 1962, 123s; Hinz, C., 1962, 26-35; Rehm, W., 1962; Holl, A., 1965, 72s; Sölle, D., 1965; Hamilton, W., 1965, 27-48; Altizer, T.J.J., 1966; Hamilton, K., 1966; Hodgson, P., 1966, 446-462; Moeller, C., 1966; Ogletree, T.W., 1966; Vahanian, G., 1966a, 13-23; Merton, T., 1967, 15-21; Pelikan, J., 1967; Buren, P.M. van, 1967; Altizer, T.J.J., 1968; Bloch, E., 1968, 24, 80; Borne, E. (col.), 1968; Castelli, E., 1968, 276, 351; Leboef, F., 1968, 129-143; Mondin, B., 1968, 34-38; Alvarez, A., 1969, 47-64; Blanchette, O., 1969, 257-71; Buren, P.M. van, 1969, 54-74; Mildenberger, F., 1969; Phillips, J.A., 1969, 273-296; Berrigan, D., 1970; Buber, M., 1970, 25; Geyer, H.G., 1970, 255-274; Milhaven, J.G., 1970, 57-63; Woelfel, J.W., 1970, 29; Woodyard, D.O., 1970; Ebert, H., 1971, 37-47; Hasenhüttl, G., 1971; Zahrnt, H., 1971; Biser, E., 1972; Coreth, E., 1972, 64, 229-241; Hinz, C., 1972, 126-137; Läpple, A., 1972, 33s; Lehmann, K., 1973, 168; Mate, R., 1973, 182; Caro, J., 1974, 229-288; Hüttenbügel, J., 1974, 12; Kasper, W., 1974, 49-81; Kolakowski, L., 1974, 13-45; Link C., 1974; Scheffzyk, L., 1974, 10-13; Ballard. P.H., 1974a, 418-28; Martin, J., 1976, 190-194; Pannenberg, W., 1976, 167s; Moltmann, J., 1977b, 224; Maritain, J., 1978, 467-486; Borné, G.F., 1979; Rahner, K., 1979; Schlette, H.R., 1979; Hasenhüttl, G., 1980, 175-180, 219; Mondin, B., 1980, 210-221; Burtness, J.H., 1980, 249-255; López, A., 1981; Sölle, D., 1981; Tierno, E., 1981b, 66, 87s, 90, 97, 107, 110, 118; Auer, J., 1982, 86.108; Kasper, W., 1982a, 84; Müller, G.L., 1982, 172-190; Welte, B., 1982, 278; Reynolds, T.P., 1983; Schaeffler, R., 1983, 46; Thielicke, H., 1983, 38-42; Unamuno, M. de, 1983; González, O., 1984b; - Gómez J., 1984, 31-42; Lange, D., 1984, 54; Pannenberg, W. (ed.), 1984, 9-38; Charbonneau, P.-E., 1985, 74-79; Waldenfels, H., 1985, 118-129; Frankl, V.E., 1986a, 69; Grom, B., 1986, 173-210; Reisinger, F., 1986, 211-256; Schmidinger, H.M., 1986, 115-144; Torres, A., 1986, 22; Waldenfels, H., 1986; Gómez, J., 1988; Martín, J., 1988, 18s; Kuske, M., 1988, 30-34; Riezu, J., 1989, 41-200.

INFLUENCIA

Schlingensiepen, H., 1955, 96-105; Minthe, E., 1961, 13-45; Bassarak, G., 1963, 140-147; Phillips, J.A., 1963, 152-158; Schmidt, A., 1963, 148-151; Visser't Hooft,

W.A.- Günter J., 1965, 237-243; Harakis, S.S., 1967, 342s; Marlé, R., 1968, 583-596; Marlé, R.- A.Dumas, 1969; Wesson, A., 1970, 284-292; Wright, H.E., 1970, 656-659; Gruchy, J.W. de, 1972; Bethge, E., 1973a, 1-8; Frotsin, P. (ed.), 1974, 75-80; Alemany, J.J., 1975a, 301-304; Gruchy, J.W. de, 1975, 9s; Alemany, J.J., 1976a, 163-185; Alemany, J.J., 1976b., 155-168; Alemany, J.J., 1976d, 393-399; Allgaier, W., 1976, 419ss; Santa Ana, J. de, 1976, 151-162; Wimmersberger, K.H., 1976; Santa Ana, J. de, 1976, 188-197; Scherman, F., 1976, 174-187; Minor, J.E., 1978; Gardner, R.F., 1979; Chung, H.E., 1980; Clarke C.G., Jr., 1980; Kaltenborn, C.-J., 1980; Godsey, J.D., 1981, 257-265; Funamoto, H., 1982; Weinrich, M., 1982; Kelly, J.P., 1982, 46-52; Eto, N., 1983; Kurth, H.-J., 1983; Sopko, A.J., 1983, 81-88; Godsey, J.D., 1983, 2-8; NN., 1983, 91s; Aveling, H.G., 1983, 23-80; Alemany, J.J., 1984a, 299ss; Gruchy, J.W. de, 1984a; Gruchy, J.W. de, 1984b; Kaltenborn, C.-J., 1984; Gruchy, J.W. de, 1984c; Alemany, J.J., 1984b, 8-10; Bonhoeffer, D., 1985; Cunningham, T., 1985; Koch, K., 1985, 157ss; Müller, N. (ed.), 1985; Schönherr, A. (ed.), 1985; Becker, U., 1986, 7-10; Gremmels, C., 1986a, 37-39; Reinhold Schneider Stiftung, 1986; Thomas, J.C., 1986, 83-90; Richardson, N., 1986, 1-21; Alemany, J.J., 1987, 197-238; Bethge, E., 1987a; Bethge, E., 1987c, 254-365; Bieritz, J.H., 1987, 58; Schönherr, A., 1987, 308-326; Bröking-Bortfeldt, M., 1987; Richards, G., 1987, 359-379; Falcke, H., 1987, 2-8; Hohmann, M., 1987, 22-24; Galindo, J.-M., 1987; AA. VV., 1988; Fabricius, V., 1988, 16-20; Schneider, N., 1988, 19-26; Clarke C.G., Jr., 1988; Gruchy, J.W. de, 1988c; Murakami, H., 1988, 10-34; NN., 1988, 37; Carter, G., 1989, 2.7-10.

INTERPRETACION (De la persona y obra de Bonhoeffer).

Autovaloración

WE, 154. 166. 168. 169. 73. 194. 199. 200. 212. 215. 237. 251. 276. 295. 296. 300. 322. 334. 356. 373. 381. 401. 411. 427.

Desarrollo personal

I, 41. 52. 65. 363; II, 131. 205. 287. 324. 421; III, 32. 49. 252. 275. 278. 323. 493. 531. 545. 546; IV, 56. 94. 138. 320. 270. 393. 395. 397. 407. 437. 511. 535; V, 82. 132. 134. 173. 210. 211. 234. 236. 244. 268. 364. 369. 387. 399. 410. 467. 468. 474. 578; VI, 108. 137. 367. 368. 534. 568; AS, 85; F, 25. 41. 53. 55. 225; WE, 27. 44. 141. 150. 163. 176. 195. 297. 300. 301. 311. 330. 401. 406. 415.

Interpretaciones

Benzo, M., 1978, 81-99; Godsey, J.D., 1960, 260; Hübner, E., 1961, 378-382; Müller, H., 1963, 52-78; Cox, H., 1964, 199-201; Schulze, R., 1965, 681-700; Müller, H., 1966; Lehmann, P.L., 1966, 364-369; Feil, E., 1968b, 1ss; Bethge, E., 1969b; Mayer, R., 1969; Kruithof, B., 1969, 13; Riejman, T.W., 1970, 136-146; Woelfel, J.W., 1970, 22, 279-302; Sperna, W.J., 1971, 99, 104; Bethge, E., 1973b, 6-17; Bethge, E., 1974; Neuenschwander, U., 1974, 15; Wiebering, J., 1974a, 11-19, 39-53; Green, C.J., 1975b, 270-275; Benzo, M., 1978, 81-100; Burtness, J.H., 1982, 277-284; Sprondel, G., 1985, 557s; Pangritz, A., 1986, 45-49; Gruchy, J.W. de, 1988a.

JUDAISMO

I, 37. 56. 306. 373. 380. 392; II, 10. 44. 50. 62. 66. 71. 74. 75. 88. 115. 117. 126. 128. 152. 198. 258. 280. 293. 431. 640. 642. 643; III, 213. 323. 328. 339. 352. 362; I;V, 310. 459. 405; V, 30. 33. 571; VI, 272. 273. 297. 545. 609; SC, 99; N, 229; E, 95; WE, 73. 76. 78. 154. 218. 223. 368. 396.

Marquardt, F-W., 1967; Fackenheim, E.L., 1967, 103, 219; Peck, W.J., 1971; Peck, W.J., 1973, 158-176; Franklin, H.L., 1974; Littell, F.H., 1974; Zerner, R., 1975, 235-250; Bethge, E., 1977b, 141-155; Bethge, E., 1980; Feil, E.- Tödt, I. (eds.), 1980; Friedlander, A.H., 1980, 26-32; Bowman, D.C., 1981, 76-86; NN, 1981; Huber, W.- Tödt, I. (eds.), 1982a; Huber, W.- Tödt, I. (eds.), 1982b; Fackenheim, E.L., 1985, 15s; Bethge, E., 1986b, 147-166; Gerlach, W., 1987; Bethge, E., 1987e, 4-10; Knauft, W., 1988, 591-693; Bethge, E., 1989, 1-7.

LUCHA ECLESIAL

I, 37. 40. 42. 47. 197. 182. 234. 255. 320; II, 4. 18. 36. 54. 71. 75. 77. 79. 117. 128. 147. 149. 152. 155. 157. 158. 159. 167. 169. 178. 180. 189. 193. 195. 198. 200. 203. 212. 213. 216. 217. 231. 244. 294. 295. 301. 303. 309. 310. 318. 433. 428. 521; III, 326; IV, 390; V, 120. 385. 535; VI, 304. 334. 337. 345. 348. 351. 365. 393. 533.

Gogarten, F., 1927, 9; Barth, K., 1933b, 23; Barth, K., 1933b, 25; NN, 1946; NN, 1946; NN, 1946; Glenthoj, J., 1956, 202s; Staehlin, W., 1959, 474s; Godsey, J.D., 1960, 118; Hermelink, H., 1960; Robbins, K., 1970, 149-170; Boyens, A., 1973; Reese, H-J., 1974; Walter, A., 1974; Ragaz, L., 1975, 530; Meier, K., 1976; Scharf, K., 1976, 7; Scholder, K., 1977; Roon, G. van, 1979, 5s; Nelson, F.B., 1981, 131-142; Conway, J.S., 1982, 30-52; Thielicke, H., 1983; Anzinger, H., 1988; Nicolaisen, C., 1984; Bethge, E., 1985, 89-99; Gruchy, J.W. de, 1985, 130ss.

Iglesia Confesante

I, 45. 47. 49. 201. 202. 224. 243. 244. 248. 250-261. 264. 268. 271. 283. 333; II, 112. 186. 230. 247. 253. 256. 257. 264. 280. 297. 298. 315. 328. 433; III, 385; IV, 196. 336; V, 185; VI, 273. 303. 326. 328. 332. 338. 354. 372. 378. 397. 406. 412. 415. 532; SC, 196. 274; WE, 347. 359. 413. 415.

Holl, K., 1928, 370; Koch, W. von, 1946; Schneider, R., 1946; Wolf, E., 1946a; Wolf, E., 1946b; NN, 1946; Niemöller, W., 1967, 113-141; Scholl, K., 1966, 110ss; Bologna, S., 1967; Vall, H., 1976; Bethge, E., 1984c; Hunsinger, G., 1985, 14-27; Carter, G.C., 1986; Klan, J.S., 1987, 432-443; Locke, H., 1987; Greschat, M., 1988, 329-354.

Cristianos Alemanes

I, 37. 38. 183. 197; II, 15. 22. 42. 59. 60-69. 62. 72. 79. 125. 134. 167. 171. 175. 188. 192. 230. 243. 244. 248. 249. 258. 259. 263. 274. 288. 303. 334. 339. 460. 499. 502. 561; III, 305; IV, 123. 277. 278. 340; VI, 262. 263. 273. 274. 304. 306. 309. 310. 311. 315. 313. 314. 323. 330. 334. 346.

LENGUAJE

I, 91. 97; II, 577; III, 41. 45. 256. 321. 416; V, 431; SC, 41. 268; SF, 553; IV, 67. 278. 284. 607; E, 237; WE, 66. 305. 327. 328. 396.

Evans, R.A., 1973; Foucault, M., 1974, 53-56; Antiseri, D., 1976, 115, 122, 147-156, 174; Barth, K., 1978e, 145-162; Biser, E., 1980; Chomsky, N., 1986.

LEY

AS, 120; I, 148. 160; II, 51. 63. 83. 102. 220. 224. 285. 301. 312; III, 93. 383. 445. 467; IV, 332. 340. 360. 467. 508. 517. 554. 590. 599; V, 17. 33. 165. 172. 200. 206. 227. 244. 285. 298. 330. 336; SC, 99; VI, 265. 273; N, 30. 53. 58. 66. 71. 102. 121. 132. 153. 263. 272; E, 228. 258. 262. 268. 277. 302. 323. 330. 379; F, 55. 57; WE, 19. 175. 344. 356; WE, 19. 20. 175. 312.

Barth, K., 1922, pg.VI, 212; Gualtieri, A.R., 1963.

LIBERTAD

I, 194. 307. 312. 326. 327. 334. 336. 337. 338. 359. 367. 386. 399. 484; II, 75. 94. 167. 313. 403. 565. 568; III, 52. 60. 89. 265. 457. 461. 466. 468. 478. 510. 521; IV, 79. 85. 87. 142. 466. 601. 619; V, 158. 164. 172. 226. 361; VI, 204. 271. 601; SF, 13. 38. 45. 47. 52. 58. 70. 79. 86. 147; N, 145. 153. 181. 232. 241; GL, 27. 79. 87; E, 5. 59. 71. 154. 195. 199. 238. 264. 269. 277. 297. 304. 349; WE, 24. 215. 257. 376; F, 31. 47. 57. 61. 71. 161; N, 107; WE, 13. 14. 15. 19. 23. 32. 45. 53. 56. 64. 91. 96. 110. 141. 150. 153. 158. 159. 166. 185. 201. 216. 217. 265. 270. 307. 364. 383. 385. 387. 391. 403. 407. 408. 413. 414. 422. 423. 424.

Dilthey, W., 1921a, 93]; Newman, J.H., 1947, 40; Michl, J., 1950; Jaspers, K., 1951, 27, 158-165, 171; Peterson, E., 1951, 27, 302-305; Jaspers, K. - Bultmann, R., 1954, 79; Barth, K. (col.), 1956, 445-456; Baader, F. von, 1957, 116; Spranger, E., 1958; Lochmann, J.M., 1962, 130-138; Gualtieri, A.R., 1963; Bultmann, R., 1964b, 47; Rahner, K. (col.), 1964; Mechem, J.L., 1966; Graef, H., 1967, 39, 97; Castelli, E., 1968, 276, 351; Ebeling, G., 1968; Paulus-Gesellschaft, 1968; Congar, Y., 1971, 14, 30; Bachtell, D.S., 1973, 34; Fromm, E., 1973; Käsemann, E., 1974, 36, 47, 53s, 61; Poulat, E., 1974, 43; Küng, H., 1975b, 75-85; Altenähr, A., 1977; Barth, K., 1978e, 145-162; Bethge, E., 1979b, 63-82; Bachtell, Donald S., 1981, 330-344; Milosz, C., 1981; Welte, B., 1982, 177; Zirker, H., 1982, 42; Castillo, J.M., 1984; Voltaire, 1984, 31, 67s, 70; Rendtorff, T., 1986, 567; Kelly, G.B., 1988, 14-25; Kern, W. (ed.), 1988, 215-229; Ruiz, J.L., 1986, 187; Ruiz, J.L., 1988, 225.

MARTIRIO

I, 26. 40. 334; II, 295. 299. 345. 515. 527. 529. 543. 597; III, 158. 237. 242. 265. 266. 269; IV, 22. 42. 71. 129. 198. 216. 238. 244. 376. 380. 476. 511. 520. 565. 591; V, 113. 115. 315. 317. 443. 517. 541. 545. 571. 575; SC, 133; N, 31. 67. 280; E, 53. 55. 181; WE, 14. 22. 80. 194. 260. 393. 414. 434. 436.

Niebuhr, R., 1945, 6s; Forck, B. (ed.), 1949; Maechler, W., 1952; Gray, J. R., 1953, 63s; Lang, C.E., 1966, 48; Drewett, A.J., 1968, 137-143; Bethge, E., 1969d.12, 33; Bloesch, D.G., 1969, 34; Newman, Jay, 1971, 581-600; Bethge, E., 1975a; Newman, J.H., 1981, 188; Bethge, E., 1982b, 8-10; Cargas, H.J., 1982, 21; Casalis, G., 1983, 80-84; Casalis, G., 1983, 230ss; Furuya, Y., 1983; Metz, J.B., (ed.), 1983; Craig, M., 1985, 11-55; Moltmann, J., 1985, 440ss; Oestreicher, P., 1985, 11; Rüegger, H., 1986, 202-205; NN, 1986, 28; Gremmels, C., 1987, 34-44.

MATRIMONIO

WE, 7. 41. 43. 44. 49. 51. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 68. 179. 121. 130. 151. 183. 182. 185. 195. 209. 219. 276. 303. 345. 346. 392. 439.

Ruether, R., 1966, 457-460; Wedemeyer-Weller, M. von, 1967, 23-39; NN, 1967, 84, 100; NN, 1968, 44.

MAYORIA

WE, 58. 141. 262. 323. 338. 357. 358. 360. 373. 374. 375. 379. 392. 394. 396. 397. 405. 413.

Hammelsbeck, O., 1955, 47-61; Smith, R.G., 1956; Berger, P.L., 1959, 417s.450-452; Gill, T.A., 1959; Feuerbach, L., 1960, 16, 249; Moltmann, J., 1960, 42-67; Borowitz,

E.B., 1965, 81-87; Jenkins, D., 1966, 207-214; Cox, H., 1966b, 215-217; Smith, R.G., 1967a; Gremmels, C., 1969, 360-372; Haasis, H.G., 1969; Marlé, R.- A.Dumas, 1969; Bube, R.H., 1971, 203-220; Johnson, R.A., 1973; Picken, S.D.B., 1973, 63-70; Bethge, E., 1974a; Bethge, E., 1974b, 66; Sperna, W.J., 1974, 97-105; Godsey, J.D., 1976; Truby, T.L., 1982, 24-41; Unamuno, M. de, 1983; Gutiérrez, G., 1985, 100.

MIEDO

IV, 102. 104. 106. 172; V, 81. 112. 384. 419. 436. 509; VI, 233; SF, 16; E, 25; F, 23; WE, 164. 175. 177. 199. 225. 229. 244. 404.

MITO

III, 240. 314. 407; V, 99. 136. 137. 204. 454; SF, 23. 50. 51; N, 30; WE, 24. 311. 360. 368. 369.

Harnack, A. von, 1901, 9, 173; Bartsch, H., 1945; Barth, K., 1952a, 29s; Gogarten, F., 1953b; Bultmann, R., 1954; Jaspers, K. -Bultmann, R., 1954, 40, 60, 70; Vögtle, A., 1957, 11, 51, 75, 118; Gloege, G., 1963; Bultmann, R., 1964b, 16s; Rahner, K. (col.), 1964; Bloch, E., 1968, 42-58; Hasenhüttl, G., 1969, 484-499; Reblin, K., 1969; Kaltenborn, C.-J., 1973, 54; Palmer, R. W., 1974, 3-15; Pannenberg, W., 1976, 227-351; Caracciolo A., 1984, 107-136; Laín, P., 1984, 184-187; Ott, H., 1988, 222-238.

MUERTE

I, 151; II, 37. 118. 362. 405. 408. 441. 553. 558. 576. 580. 591; III, 44. 68. 113. 165. 265. 277. 346. 480. 484. 546; IV, 39. 64. 74. 160. 221. 396. 454. 481. 601. 613; V, 66. 103. 151. 153. 187. 267. 293. 314. 345. 355. 395. 404. 424. 454. 537. 569. 570. 581; VI, 232. 523. 525; AS, 47. 56. 93. 101. 123. 125. 135; SF, 59. 64. 73. 81. 101. 107. 110; SF, 142; N, 65. 190. 201. 244. 261; E, 6. 83; F, 22. 23. 28. 31. 35. 38. 47. 50. 54. 58. 64. 87. 88. 132. 168; WE, 126. 129. 149. 150. 157. 180. 182. 223. 227. 242. 270. 276. 297. 307. 314. 335. 368. 381. 401. 403. 407. 408. 427.

Bultmann, R., 1976b, 241; Unamuno, M. de, 1983, 93, 119; Heidegger, M., 1986, 227-277.

MUSICA

I, 17. 97. 307. 348; II, 387. 395. 400. 509; III, 39; IV, 243. 262. 384. 390; V, 510; GL, 47. 49; F, 21. 25. 34. 75. 82. 116. 120. 125. 218. 226. 231; WE, 31. 32. 50. 52. 69. 144. 145. 152. 181. 191. 192. 232. 268. 269. 302. 314. 323. 331. 333. 391.

Kemp, W., 1976; Unamuno, M. de, 1983, 121; Fritz, W., 1983, 3-7; Cruz, J. de la, 1982, 183.

NAZISMO

I, 39. 56. 118. 141. 171. 190. 194. 206. 216. 241. 277. 357. 360. 398. 482. 486. 492; II, 58. 60. 174. 293. 433; III, 252. 313; IV, 82. 109. 117. 252. 298. 313. 329. 478; V, 87. 95. 126. 128. 156. 170. 229. 305. 327. 332. 412. 441. 503. 523. 571; VI, 42. 61. 83. 239. 242. 244. 258. 270. 296. 304. 309. 313. 341. 473. 513. 516. 531. 5. 534. 537; SC, 68. 78; E, 96. 97. 103. 106. 111. 125. 351. 367. 378; F, 9. 17. 161. 183. 206. 214; WE, 272.

Barth, K., 1933b, 10; Hirt, S. (ed.), 1946, 73-75; Hofmann, K. (ed.), 1946a; Hofmann, K. (ed.), 1946b, 61-63; Vogel, H., 1946, 18s; NN, 1946; Hofmann, K. (ed.), 1946b, 25-29; Asmussen, H., 1961, 28; Ortega y Gasset, J., 1972b, 177-188; Ortega y Gasset, J., 1986, 43, 169, 174; Ortega y Gasset, J., 1987a; Strohm, C. - Kelly, J.P., 1987.

NUEVO

I, 61. 87. 156. 170. 355. 371; II, 33. 420. 509; III, 37. 199. 450. 502; IV, 28. 33. 70. 93. 109. 163. 169. 193. 234. 321; V, 43. 65. 81. 155. 165. 203. 246; AS, 91; SF, 28. 11; N, 70. 204. 214; E, 84. 103. 109. 307. 360. 262; WE, 322. 328. 353. 385. 388.

OBEDIENCIA

I, 210; II, 31. 34. 75. 102. 273. 300. 338. 339; III, 162. 163. 164; IV, 354; V, 33. 37. 50. 225. 318. 352. 361. 368. 378. 404; SF, 58. 88; N, 25. 35. 45. 53. 60. 67. 134. 169. 225; E, 267; WE, 14. 24. 56. 75; F, 58.; WE, 14. 24. 56. 75. 216.

Bethge, E., 1979b, 63-82; Kelly, G.B., 1988, 14-25.

OBRAS DE BONHOEFFER

"Sanctorum Communio"

I, 55; II, 352; III, 15. 16.

Schönherr, A., 1956, 327-339; Beckmann, K.M., 1961, 326-338; Barth, K., 1932, IV-2, 725; Mayer, R., 1969; Day, T.I., 1971; Marranzini, A., 1973, 464-469; Green, C.J., 1974a, 65-80; Thompson, K.E., 1977; Thompson, K.E., 1980; Yerkes C.T., 1983.

"Acto y ser"

I, 26; III, 62. 164. 183; V, 309. 353; VI, 173. 143.

"Creación y caída"

II, 96-105.

Glenthoj, J., 1956, 120; Floyd, W.W., 1979; Floyd, W.W., 1984, 101, 114; Wayne, F., Jr., 1984, 101-114; Green, C.J., 1980.

"Seguimiento"

I, 41; II, 34. 114. 275. 284. 307. 525; III, 228. 290. 322; IV, 89. 130. 385; V, 212. 321. 360; VI, 297. 434; SC, 245; N, 16. 37. 59. 65. 81. 238; GL, 9. 28. 62. 85; E, 229. 272.

Carson, R., 1975, 542-553; Hix, D.E., 1981; Bell, G.K.A., 1948; Eller, V., 1968; Block, J.G., 1971; Strunks, R., 1981; Oettingen, A. von, 1983, 5-10.

"Vida comunitaria"

II, 398; VI 489. 499. 443.

"Etica"

II, 400; III, 455; VI, 443. 485. 492. 501. 509. 521. 542. 552. 623. 626.

ORACION

II, 203. 411. 460. 480. 478. 482; IV, 266. 292. 322. 364. 371. 390. 517. 544. 550; V, 266. 265. 373. 394. 400. 403. 407. 414. 443. 496; SC, 133. 134. 135; AS, 99. 109; N, 74. 137; GL, 15. 35. 37. 39. 51. 54. 58. 62. 73; E, 24; F, 71. 99; WE, 21. 47. 149. 154. 158. 167. 199. 217. 223. 260. 328. 334. 336. 353. 377. 388. 412. 417. 426. 427.

Schönherr, A., 1974, 11-19; Altenähr, A., 1976.

OTROS

I, 67. 165. 174. 356; II, 332. 408. 422. 424. 567. 580; III, 77. 146. 265. 267. 283. 457. 475. 485. 492; IV, 22. 49. 58. 97; V, 20. 262. 271. 307. 311. 319. 372. 403. 433. 443. 466. 471. 522; SC, 32. 29. 92. 115. 127. 131. 135. 157. 199; AS, 64; SF, 43. 66. 73. 87; N, 159. GL. 11. 14. 96. 100; E, 55. 276. 239. 257; F, 111. 118. 157. 235; WE, 19. 101. 121. 225. 229. 230. 262. 300. 314. 414. 415. 416. 420.

Elson, J.T., 1965, 108ss; Hamilton, E., 1969, 301-3; Buber, M., 1974; Müller, G.L., 1980.

PALABRA

I, 144. 210. 354. 379; III, 167. 184. 296. 310. 416. 424. 447; IV, 124. 129. 186. 241. 244. 247. 280. 332. 494; V, 40. 95. 68. 83. 205. 216. 222. 226. 255. 259. 273. 293. 303. 346. 354. 368. 405. 505. 511. 539. 577; SC, 108. 122. 138. 157. 163. 169. 175. 179. 189. 203; AS, 26. 36. 56. 62. 81; SF, 23. 27; SF, 125; N, 162. 184. 487; GL, 42. 67. 70; F, 68. 72. 81.

PAZ

I, 65. 72. 73. 75. 131. 152. 167. 170. 175. 176. 212. 217. 345; II, 384. 558; III, 25. 262; IV, 37. 180. 199. 430. 576; V, 85. 352. 359. 360. 478; VI, 38. 243. 359. 368. 417. 592. 613; N, 87; E, 319.

Maechler, W., 1955, 89-95; Finn, J., 1970; James, E., 1974, 5-12; Schäfer, A., 1978; Maechler, W., 1980, 89-93; Davis, D., 1981, 44-49; Brown, D., 1981, 32-43; Mayer, R., 1982, 438-450; Pfeifer, H. (ed.), 1982; NN, 1982; Heimbucher, M., 1982, 21-32; NN, 1984, 192-200; Nelson, F.B., 1985, 71-84; Falcke, H., 1986; Bröking-Bortfeldt, M., 1987; Falcke, H., 1987, 2-8; Hohmann, M., 1987, 22-24; Mayer, R., 1988, 73-89; Schönherr, A., 1988, 19-25; NN, 1988; Clarke C.G., Jr., 1988.

Guerra

I, 64. 68. 69. 103. 117. 131. 154. 155. 167. 169. 209. 212-215. 276. 277. 281. 318. 345. 400; II, 418. 423. 566. 567. 570; III, 26. 48. 56. 243. 252. 263. 264. 342; IV, 37. 38. 40. 42. 43. 180. 197. 198. 201. 467. 581; V, 126. 154. 157. 169-172. 216. 307. 361. 362; VI, 38. 204. 205. 244. 357. 358. 470. 533; SC, 78; N, 118-122. 240; E, 40. 99. 100. 169. 170. 253. 278; F, 18. 25. 26. 161. 183. 197. 235; WE, 72. 80. 81. 149. 155. 172. 185. 193. 195. 240. 260. 305. 323. 326. 335. 357. 358. 369. 375.

PIEDAD

I, 35. 86. 93. 333; II, 33. 97. 105. 119. 222. 235. 239. 240. 241. 258. 278. 290. 417. 449; III, 130. 162. 250. 276. 286. 295. 299. 331. 426. 450. 452. 517; IV, 17. 73. 99. 202. 239. 249. 253. 279. 283. 307. 357. 366. 370. 378. 387; V, 36. 78. 186. 235. 238. 252. 255. 292. 345. 347. 351. 371. 457. 513. 522. 549. 557; VI, 389. 568; SC, 143; WE, 53. 54. 150. 176. 191. 312. 358. 377. 405. 413.

Holl, K., 1905, 27-36; Brunner, E., 1928, 639; Katzenbach, F.W., 1967; Gusdorf, G., 1977; Pelikan, H.R., 1982.

POLIFONIA

II, 441; III, 66; IV, 78; AS, 49; WE, 225. 246. 267. 268. 277. 323. 331. 332. 333. 334. 340. 379. 407. 426.

Kemp, W., 1976; Balthasar, H.U. von, 1979, 5, 80.

POLITICA

I, 26. 28. 46. 56. 65. 104. 118. 141. 157. 159. 171. 175. 192. 193. 197. 211. 214. 215. 216. 241. 243. 311. 313. 327. 338. 340. 341. 342. 343. 345. 358. 360. 372. 375. 405. 413; II, 35. 44. 45. 46. 48. 49. 53. 55. 57. 67. 83. 99. 101. 113. 115. 165. 168. 169. 171. 205. 272. 304. 376. 433. 437. 465; III, 177. 197. 279. 286. 289. 326. 471; IV, 329; V, 184. 212. 271. 275. 305. 321. 328. 330. 340. 359. 362. 412; VI, 87. 331. 532; SC, 6. 17. 62. 126. 189. 194. 199. 203. 243. 270. 272; N, 82. 111. 254; WE, 17. 20. 72. 393. 394. 395.

Holl, K., 1928, 404, 505-513; Paton, W., 1941; Harbsmeier, G., 1946, 41; NN, 1946; Vidler, A., 1962; Tourn, G., 1965; Lindt, A., 1967, 251-257; Littell, F.H., 1967; Coste,

R., 1969; Metz, J.B., 1971b; Peters, T.R., 1974; Alvarez, A., 1976, 194; Williamson, R. de V., 1976; Nicolaisen C., 1980, 15-26; Lovin, R. W. - Jonathan P., 1981, 103-130; Loyin, R.W., 1981, 32-48; Zerner, R., 1981, 131-157; Metz, J.B., 1982; Schloeman, M., 1983, 47-94; Gordon A., 1983, 170-177; Lehmann, P.L., 1983, 58-72; González, O., 1984a, 406ss; Lovin, R., 1984; Glenthoj, J., 1985, 377-394; González, J.I., 1985; Belda, R., 1987, 90.96; Clements, K.W., 1988; Ringshausen, G., 1988, 214-244; Strohm, C., 1988, 245-266; Gruchy, J.W. de, 1988c; Clements, K.W., 1988.

Patriotismo

Bonhoeffer, D., 1935; Hassel, J.D. von, 1946; Anderson, H., 1972, 19; Bethge, E., 1977a, 5-9; Clements, K.W., 1983, 183-198; Bethge, E., 1984a; Clements, K.W., 1984; Rasmussen, L.L., 1985, 249ss; NN, 1986.

PREDICACION

I, 28. 31. 33. 34. 52. 61. 77. 86. 89. 94. 117. 145. 157. 342; II, 111. 165. 168. 181. 269. 286. 334. 344. 370. 386. 405. 412. 416. 438. 510; III, 41. 163. 189. 192. 206. 287. 306. 320. 365. 370. 372. 422. 433; IV, 10. 51. 96. 120. 238. 260. 269. 273. 281. 287. 350. 354. 363. 379. 542; V, 68. 76. 109. 216. 222. 227. 255. 257. 307. 493; SC, 160. 169. 175. 178. 184. 186. 202. 268. 270. 276. 277; AS, 66. 89. 103. 108. 112. 115; N, 7. 179. 180. 183. 190. 221; GL, 14. 89. 93; E, 148. 309. 312. 362. 332. 381. 382; WE, 71. 136. 197. 252. 305. 311. 328. 354. 356. 360. 377. 392. 411. 415; F, 66. 71. 74.

Welchel, M.A., 1966; Kasper, W., 1973, 195-218; Rice, C., 1975; Iniesta, A., 1987.

PREGUNTAS

I, 24. 31. 33. 53. 55. 60. 119. 122. 133. 138. 141. 145. 156. 162. 165. 189. 247. 250. 260. 303. 330. 334; II, 39. 76. 219. 231. 234. 239. 255. 264. 284. 299. 300. 314. 316. 338. 344. 397. 595; III, 34. 38. 40. 49. 51. 82. 90. 138. 152. 157. 171. 231. 244. 248. 257. 277. 296. 298. 312. 314. 318. 325. 329. 393. 416. 493. 507. 524. 530; IV, 19. 21. 38. 56. 59. 61. 64. 73. 75. 88. 92. 96. 107. 113. 157. 160. 166. 169. 185. 203. 208. 233. 246. 251. 259. 328. 353. 392. 397.

409. 451. 483; V, 73. 79. 117. 127. 141. 154. 160. 163. 197. 202. 209. 213. 217. 218. 231. 232. 256. 279. 286. 306. 307. 308. 311. 319. 379. 377. 379. 427. 430. 458. 463. 483. 494. 502. 508. 514. 549; VI, 88. 124. 231; SC, 245; AS, 88; SF, 13. 16. 74. 76. 78. 80. 90. 107; N, 163; WE, 163. 181. 183. 195. 228. 305. 341. 342. 351. 352. 356. 357. 374. 376. 382. 393. 395. 401. 411. 413. 414. 415.

Barth, K., 1932, II-2, 131; Barth, K., 1932, I-1, 13; Thielicke, H., 1947, 3-7; Hasenhüttl, G., 1965, 78; Schillebeeckx, E., 1973; Bastian, H.D., 1975, 330-349; Bastian, H.D., 1975, 456; Fichte, J.G., 1976; Marías, J., 1982; Thielicke, H., 1983, 37-53.61; Gadamer, H.-G., 1984, 440s; Laín, P., 1984, 509; Williams, R., 1988.

RAZON

I, 22. 142. 165; II, 95; III, 134. 137. 170. 172. 382. 383. 386. 395. 542; IV, 76. 77; V, 195. 386. 399; SC, 18; AS, 13; SF, 14; N, 69; E, 43. 49. 59. 69. 102. 155. 164. 328; WE, 12. 14. 17. 163. 167. 292. 293. 294. 302. 305. 307. 308. 312. 326. 341. 342. 343. 358. 374. 393. 408. 417. 430.

Barth, K., 1931; Brunner, E., 1947b, 90-245; Feiner, J., 1957, 45-69; Ott, H., 1964b, 13-66; Guardini, R. (col.), 1965; Mayer, R., 1969; Coreth, E., 1972, 73-81; Connor, W.F.,

1973; Bedia, L.D., 1977a; AA. VV., 1980; Hume, D., 1983; Heimbucher, M., 1985; Rohls, J., 1988.

REALIDAD

Schmidt, H., 1963, 79-108; Ott, H., 1966, 275-284; Daecke, S.M., 1967, 248, 258; Fuchs, E., 1967; Geffré, C., 1969, 687-692; Mayer, R., 1969; Alemany, J.J., 1970; Dumas, A., 1971a; Alemany, J.J., 1979; Weinrich, M., 1980; Jaspers, K., 1984, 85-129; Scherer, R., 1984; Ortega y Gasset, J., 1987a, 39-46.

RELIGION

WE, 17. 68. 81. 154. 176. 189. 224. 259. 260. 305. 306. 307. 308. 311. 312. 356. 357. 359. 360. 368. 371. 377. 378. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 401. 412. 413. 414. 415.

Brunner, E., 1923, 2, 129; Huxley, J., 1927; Brunner, E., 1928, 639; Holl, K., 1932, 1-110; Krisnnamurti, J., 1957; Feuerbach, L., 1960, 16, 249; Ebersole, M.C., 1961; Jenkins, D., 1962; Douning, G.G., 1962, 31-42; Green, C.J., 1964; Geffré, C., 1965, 567-583; Comte, A., 1966; Mann, U., 1966, 53-89; Newbegin, J.E.L., 1966; Benktson, B.-E., 1967, 33-57, 138; Gogarten, F., 1967, 63; Wesson, A., 1967, 43-53; Hamilton, K., 1968; Mayer, R., 1969; Mottu, H., 1969, 1-18; Reblin, K., 1969; Troeltsch, E., 1969, 7-36; Arias, L., 1970, 265-290; Hedinger, U., 1970, 97-110; Feil, E., 1971, 223-323; Obayashi H., 1971, 107-126; Schmidt, W. (ed.), 1972; Luckmann, T., 1973; Cannon, D., 1974; Groves, R.E., 1974; Groves, R.E., 1974; Moltmann, J., 1974, 99-111; Berger, P.L., 1975; Zubiri, X., 1975, 55-64; Alemany, J.J., 1976c, 383, 391; Alemany, J.J., 1977b, 356-368; Antweiler, A., 1977; Martín, J., 1978; Meslin, M., 1978, 14; Mottu, H., 1978, 4-15; Cobb, J.B., Jr., 1979; Cox, H., 1979, 131-153; Fierro, A., 1979; Baum, G., 1980; Levy, B.-H., 1980, 126; Bethge, E., 1981, 3-11; Dalferth, I.U., 1981; Eliade, M., 1981, 25; Vallée, G., 1981, 285-297; Kraus, H.J., 1982; Marías, J., 1982, 7; Welte, B., 1982, 18, 23, 33; Eto, N., 1983; Halder, A., 1984; Díaz, J.M., 1985; Otto, R., 1985; Seckler, M., 1985, 173-194; Waldenfels, H., 1985, 111-114; Ahlers, B., 1980; Schmitz, J., 1987, 94, 174, 209; Schönherr, A., 1987, 308-326; Kolakowski, L., 1988; Salas, A., 1988, 5-24; Riezu, J., 1989, 41-200.

RESISTENCIA Y SUMISION

II, 32. 40. 55. 76. 132. 161. 331. 334. 345. 387. 420. 433. 541; II, 136. 234. 419. 541. 546; III, 233. 394; IV, 44. 76. 99. 116. 130. 290. 301. 350. 439. 418. 446. 477. 589; V, 78. 156. 323. 328. 333. 425. 427. 486. 507. 523. 532. 540. 541. 573; VI, 231. 368. 568; SF, 99. 139. 142. 144; N, 116. 162. 187. 233. 238. 240; E, 5. 60. 183; WE, 70. 74. 77. 83. 86. 157. 169. 173. 180. 182. 362. 429; WE, 12. 16. 20. 21. 25. 27. 37. 43. 46. 53. 80. 188. 198. 215. 217. 244. 251. 263. 300. 324. 327. 329. 357. 358. 379. 381. 387. 395. 430.

Glenthoj, J., 1981, 170-177; Pieper, J., 1988, 197-207.

RESPONSABILIDAD

II, 30. 37; III, 54. 456. 458. 461. 466. 472; IV, 22; V, 78. 165. 243. 279; SC, 26. 28; E, 236. 238. 264. 269. 270. 278. 344; F, 233.

Bethge, E., 1947a, 5-10; Gualtieri, A.R., 1965, 349-361; Jonsen, A.R., 1967; Mount, C.E., Jr., 1969; Rincón, R. (col.), 1980.389, 402, 407, 429; Godsey, J.D. Kelly, G.B., 1981; Lovin, R., 1984; Johannsen, F., 1986, 17-28; Brinkert, W., 1987.

REVELACION

III, 34. 78. 104. 112. 134. 137. 156. 193. 228. 229; V, 21. 50. 60. 114. 135. 141. 207. 219. 226. 230. 237. 241. 267. 273. 293. 352. 422. 455. 582; SC, 33. 36. 38. 88. 94. 104; AS, 9. 11. 31. 33. 36. 50. 54. 56. 58. 66. 69. 90; E, 55. 206. 352; WE, 154. 306. 312. 341. 359. 360.

Fichte, J.G., 1792; Bultmann, R., 1929, 6, 22; Spranger, E., 1941, 21-24; Barth, K., 1932, I-1, 384; Barth, K., 1948, 4-11; Ebeling, G., 1956, 13; Meuss, G., 1960, 68-115; Prenter, R., 1960, 11-41; Woelfel, J.W., 1970, 103; Kelly, G.B., 1972a; O'Collins, G., 1976, 756-767; Kelly, J.P., 1980; Kelly, G.B., 1981a, 89-110; Pfeiffer, H., 1982; Latourelle, R., 1985; Kern, W. (ed.), 1988, 52-57; Fisichella, R., 1989; Pié i Ninot, S., 1989.

SECULARIZACION

Modernidad

I, 324; III, 113. 138. 228. 293. 394. 426. 559; IV, 17. 542; V, 307. 424. 516; AS, 82; WE, 411.

Spranger, E., 1941, 17; Gogarten, F., 1953a; Gestrich, C., 1977; Mardones, J.M., 1988b.

Proceso

WE, 257. 272. 273. 357. 358. 412.

Holl, K., 1908, 4; Dilthey, W., 1921a, 8, 11; Dilthey, W., 1921b, 16, 92, 132; Brunner, E., 1923, 2; Eschweiler, K., 1926, 52-55; Leese, K., 1936; Heim, K., 1938, 236; Müller, M., 1945, 39; Barth, K., 1946c, 65-97; Brunner, E., 1947a; Curti, M., 1947, 148, 152, 156, 703-705; Niebuhr, R., 1947, 87-91; Thielicke, H., 1947, 132; Barth, K., 1952a; Franz, G., 1954, 8-17; Jaspers, K. - Bultmann, R., 1954, 106; Bultmann, R., 1964a, 80; Daecke, S.M., 1967, 246-248; Smith, R.G., 1968; Bury, J., 1971; Katzenbach, W., 1972; Naveillan, C., 1972, 321, 335; Oelmüller, W., 1973; Schaeffer, R., 1973, 316-352, 387-401; Sölle, D., 1973, 202-231; Allen, P., 1974; Hüttenbügel, J., 1974, 73; Heisenberg, W., 1976; Gusdorf, G., 1977; Weber, M., 1978; Comte, A., 1980, 45, 79; Levy, B.-H., 1980, 129; Berger, P.L., 1981, 135s, 139, 174, 186; Tresmontant, C., 1981, 53; Kasper, W., 1982b, 29, 63-8; Kraus, H.J., 1982; Unamuno, M. de, 1983; Cassirer, E., 1984, 156s, 162, 182, 198, 204; González, O., 1984b; Heisenberg, W., 1985; Waldenfels, H., 1985, 171-174; Ortega y Gasset, J., 1986; Ortega y Gasset, J., 1987a; Huntemann, G., 1988; Pangritz, A., 1988a, 2-9; Türk, H.J., 1988a, 147-163; Türk, H.J., 1988b, 664-678; Teufel, E., 1986, 795-805.

Secularización

Girardi J., 1973, 15, 61; Dilthey, W., 1921b, 130; Weizsäcker, C-F. von, 1943, 258-265; Hofmann, K. (ed.), 1946b, 15, 22; Gogarten, F., 1953c; Robinson, J.A.T., 1963; Fenell, W.O., 1964; Loen, A., 1965, 205-212; Mascall, E., 1965; Callahan, D. (ed.), 1966; Logan, J.C., 1966; Smith, H.E., 1965; Smith, R.G., 1966; Cox, H., 1966c.205-214; Gogarten, F., 1967, 39, 42, 62, 80; Richards, R.L., 1967; Smith, R.G., 1967b; Schillebeeckx, E., 1968, 111-190; Mayer, R., 1969; Colomer, E., 1970; Xhaufflaire, M., 1970, 170, 258; Aguirre, J., 1971; Metz, J.B., 1971b; Rahner, K., 1972, 163-194; Aldama, J.A. de, 1973, 49-51; Wiesnet, E., 1973; Dantine, W., 1974, 78; Dou, A., 1974, 13; Recio, J.L., 1974, 81-113; Sorrentino, S., 1975; González, O., 1978, 297, 325; Baum, G., 1980, 175; Ruh, U., 1980; Weger, K.H., 1980; Becker, G., 1982; Bestard, J., 1982, 115, 149-195; Schrey, H.H., 1982; Chenu, M.-D., 1986, 241s, 450-459; Díaz, C., 1989, 84, 192.

SILENCIO

I, 147. 143; II, 132.283.284.427; III, 167. 205. 251. 385. 479; IV, 415.488.529; V, 141.299.339.365.385.447; VI, 428; SC, 189; N, 80; F, 44-47. 66; WE, 52. 185. 223. 228. 241. 270. 307. 314. 315. 322. 328. 386. 388.

Bethge, R., 1981, 293-306.

SINCERIDAD

WE, 12. 13. 14. 19. 20. 27. 52. 78. 95. 147. 164. 177. 183. 195. 199. 205. 206. 228. 238. 305. 307. 378. 382. 393. 394. 396. 404. 408. 415. 416. 418. 420. 422. 423. 424. 345. 365. 376.

Harnack, A. von, 1924, 239; Holl, K., 1908, 23-34; Eucken, R., 1920, 405; Dilthey, W., 1921b; Dilthey, W., 1921b, 130; Bultmann, R., 1974a, 7-26; Harnack, A. von, 1930, 287; Schweitzer, A., 1933; Bonhoeffer, D., 1934, 2s; Bonhoeffer, D., 1936, 6s; Schneider, R., 1946; Söhngen, G.D., 1946, 68s; Barth, K., 1932, I-1, 13; Barth, K., 1932, I-1, 169; Newman, J.H., 1947, 40; Balmes, J., 1948; Henstenberg, H.-E., 1950, 298-394; Zaragüeta, J., 1950, 204-304; Barth, K., 1952a, 29s; Bethge, E., 1956a, 100; Ebeling, G., 1956, 23-30.39; Levie, J., 1956, cap.I; Senft, C., 1956; Vögtle, A., 1957, 33, 67; Grau, G.G., 1958; Spranger, E., 1958; Tyrrell, G., 1959, 185; AA. VV., 1962, t. II, 519-549, 698s, 709-721; Pavanetti, E., 1963; Robinson, J.A.T., 1963; Schmidt, H., 1963, 79-108; Barth, K., 1932, IV-2, 350; Jolivet, R., 1965; Bender, W., 1966, 680-689; Blondel, M., 1966; Newbegin, J.E.L., 1966; Ott, H., 1966, 97, 279s; Schneider, R., 1966, 37; Althaus, P., 1967, 11; Buren, P.M. van, 1967, 57; Daecke, S.M., 1967, 243; Küng, H., 1967, pg.XXIII; Rahner, K., 1967, 68; Robinson, J.A.T., 1967b; Douglas, J.W., 1967; Chardin, T. de, 1968, 129, 135; Latourelle, R., 1968, 151; Morrison, J.M., 1968, 12-21; Unamuno, M. de, 1968, 28, 112; Balmes, J.L., 1969; Hamilton, W., 1969, 99, 101; Lohfink, N., 1969, 76; Rahner, K.- Semmelroth, O., 1969; Rahner, K., 1969b, 59-83; Vogel, H., 1969, 242-244; Küng, H., 1970; Woelfel, J.W., 1970, 20s, 26, 28; Nelson, F.B., 1970; Congar, Y., 1971; Feil, E., 1971, 80, 124-126; Mondin, B., 1971, 415, 527-537; Tornos, A., 1971, 7, 93; Heinz, Z., 1972, 143-146; Köhler, O., 1972, 10s; Ortega y Gasset, J., 1972a, 115-130; Sölle, D., 1972, 15, 40, 60, 81; Cox, H., 1973, 269; Fierro, A., 1973, 93, 134; Kaltenborn, C.-J., 1973, 139; Rodríguez, M., 1973, 196-200; Welte, B., 1973, 27, 36; Bethge, E., 1974; Baum, G., 1974, 9, 11; Fierro, A., 1974, 19, 34, 154-198, 263, 268; Kautsky, K., 1974, 158-164; Levinas, E., 1974, 204-252; Neuenschwander, U., 1974, 131; Poulat, E., 1974, 553; Rahner, K., 1984, 114-162; Aranguren, J.L.L., 1975, 22, 39, 41, 45, 47; Gössmann, E., 1975; Küng, H., 1975a, 661; Vidal, M., 1975.I, 230; II, 137-196, 539-547; Antiseri, D., 1976, 123-174; Barthes, R., 1976; Pannenberg, W., 1976, 53, 67, 76; Pey, S., 1976; Gusdorf, G., 1977, 30-33; Jesús, T.de, 1977; Kamlah, W. - Lorenzen, P., 1977, 493s; Newman, J.H., 1977, pg.IX-XXI, 91, 134, 141, 189; Barth, K., 1978a, 69-97; Meslin, M., 1978; Rahner, K., 1978, 11, 22, 28, 39-41, 54; Sánchez-Rivera, J.M., 1978, 189; Weber, M., 1978, 28, 73, 77, 80, 103, 125; Berger, P.-Berger, B.-Kellner, H., 1979, 81-93; Küng, H., 1976, 478-505; Metz, J.B., 1979, 41, 60, 70; Rahner, K., 1979, 10, 18, 22s; Baum, G., 1980, 212-214; Coenen, L. (col.), 1980; Ferrater, J., 1989; Levy, B.-H., 1980, 122; Rahner, K.- Weger, K.-H., 1980, 15, 100; Antiseri, F., 1981, 20; Berger, P.L., 1981, 135s, 139, 174, 186; Kaltenborn, C.-J., 1981, 48-57; Marañón, G., 1981; Newman, J.H., 1981, 191ss; Nietzsche, F., 1981; Tierno, E., 1981a, 116, 355-8; Tresmontant, C., 1981, 60; Bloch, E., 1983, 228; Fiores, S. de (col.), 1983; Luther, M., 1983, 17-45; Rábade, S. - Benavente, J.M., 1983.28; Russell, B., 1983,

231-243; Thielicke, H., 1983, 43-47, 58, 96s, 99; Unamuno, M. de, 1983; Castillo, J.M., 1984, 11-13, 77, 110; González, O., 1984b; Gómez, J., 1984, 183-191; Huth, W., 1984, 44ss; López, A., 1984; Rahner, K., 1984, 18; Zahrnt, H., 1984, 143-146; Pangritz, A., 1984, 2-17; Fries, H., 1985, 50; González, J.I., 1985, 11-1; Hoerster, N., 1985; Kasper, W., 1985, 94, 124, 126, 176; Kern, W. (ed.), 1985, 91; Torres, A., 1985, 80; Möser, P., 1985, 52; Locke, J., 1986, 185s; Ortega y Gasset, J., 1986; Pascal, B., 1986; Alaiz, A., 1987; Ferraz, A., 1987, 105, 209; Ortega y Gasset, J., 1987a, 39-46; Bartolomé, J.J., 1988; González, O., 1988, 61-184; Martín, J., 1988; Pieper, J., 1988, 42-58; Russell, B., 1988, 83-89; Unamuno, M. de, 1988, 47, 52-57, 61-65, 71-77; Zubiri, X., 1988, 106, 245, 249, 255, 258, 262-266, 286; Caro, J., 1989.

Ejemplos

Zahn-Harnack, A.von, 1951, 174, 442; Jaspers, K. - Bultmann, R., 1954, 53s; Prenter, R., 1963, 33-51; Hamilton, W., 1969, 99, 101; Zerner, R., 1976, 261-282.

SIN RELIGION

Brunner, H.H., 1955, 419, 435; Thillicke, H., 1956, 307-326; Buren, P.M. van, 1962, 3-17; Nebe, K-H., 1963; Foley, G., 1963, 1096-1099; Armstrong, C.B., 1965; Ramsey, A.M., 1965; Bender, W., 1966, 680-689; Ricoeur, P., 1966, 3-20; Vahanian, G., 1966a, 13-23; Vahanian, G., 1966b, 449-454; Woelfel, J.W., 1966; Hunnex, M.D., 1966, 7-9; Cox, H., 1966c.205-214; Woelfel, J.W., 1967, 340-367; Czech, J., 1968, 241-261; Feil, E., 1968a, 40-48; Fries, H., 1969, 267-281; Haasis, H.G., 1969; Thils, G., 1969; Jung, C.G., 1971, 43-47; Johnson, R.A., 1973; Berger, P.L., 1975; Palmer, R.W., 1975, 316-328; Kelly, G.B., 1976, 118-148; Tödt, H.E., 1976, 98-107; Wettstein, A.A., 1976, 152-160; Antweiler, A., 1977; Feil, E., 1978, 30, 38; Ebeling, G., 1979; Kroetke, D.W., 1980; Geffré, C., 1983, 58-67; Kaltenborn, C.-J., 1984; Sprondel, G., 1985, 557s; Godsey, J.D., 1985, 19-34; Motté, M., 1986, 253-269; Ortega y Gasset, J., 1987a; Troeltsch, E., 1912; Holl, K., 1928, 404, 505-513; West, C.C., 1958; Moltmann, J., 1959; Hübner, E., 1961, 378-382; Bethge, E., 1963b, 169-174; Müller, H., 1963, 52-78; Machovec, M., 1965; Day, T.I., 1971; Marquardt, F-W., 1972; Frotsin, P. (ed.), 1974, 75-80; Paulson, K.A., 1976; Unamuno, M. de, 1983.

SOCIAL

I, 23. 24. 32. 92. 101-104. 161. 167. 171. 177. 204. 281. 308. 358. 360. 368. 370. 371; II, 32. 63. 149. 261. 277. 428. 434; III, 174. 175. 271; IV, 56. 70. 71. 179. 180. 181. 323; V, 187. 230. 281. 317. 323. 328. 333. 500; VI, 129. 141. 195. 201. 239. 242. 260; SC, 274. 279; AS, 19; N, 48. 59. 81. 180. 232. 233; E, 67. 103. 106. 109. 112. 146. 195. 198. 220. 277. 295. 342. 350. 366. 378. 384; GL, 58; WE, 187. 206. 359. 415.

SOLEDAD

I, 150. 160. 163. 165. 255. 297. 299; II, 102. 103. 106. 158. 200. 203. 302. 304. 306. 597; III, 32. 38. 78. 96. 105. 126. 157. 277. 292. 308. 318. 323. 472; IV, 116. 141. 151. 253. 274. 308. 321. 393. 394. 444. 461. 500. 518. 524. 593. 603. 610; V, 217. 264. 306. 436. 559. 578. 582; VI, 101. 571; SC, 188; AS, 81. 93; SF, 172; GL, 64; N, 10. 31. 56. 63. 71. 80. 96. 138. 158. 178. 198. 201. 249; E, 83. 94. 135. 203. 220. 226. 246. 313. 343. 346. 357; WE, 32. 87. 94. 154. 175. 200. 225. 295. 364. 384.

Bethge, E., 1988a, 2, 13.

SUELO

I, 138; III, 65. 138. 142. 494; IV, 17. 36. 69. 257; V, 158. 307. 384. 471. 461. 468. 481; SF, 31; F, 63. 225; WE, 12. 56. 121. 128. 324. 386. 426.

SUFRIMIENTO

II, 544. 550. 596; III, 149. 261. 263; IV, 212. 217. 374. 435. 441. 446. 513. 523. 561. 595. 628; V, 102. 106. 125. 244. 384. 458. 470; SC, 127; E, 5; N, 65. 116. 146. 244. 259. 261; SF, 61. 64. 91. 99. 124. 143. 146. 149; F, 154. 157. 169. 193. 201. 207. 211. 213. 240; WE, 19. 23. 24. 218. 247. 260. 326. 327. 341. 366. 394. 395. 403. 406. 407.

Kerr, H.T., 1955, 98-99; Mancini, I., 1967, 341-356; Marlé, R., 1967b, 341-356; Liderbach, D., 1979; Wiersinga, H., 1980; Mottu, H., 1985.

SUICIDIO

II, 405; IV, 226. 601; SF, 64; E, 176; F, 51. 55; WE, 47. WE, 47. 419.

SUSTITUCION

IV, 109. 211. 213; V, 67. 103. 113. 179. 249. 262. 269. 243. 265. 267. 388. 421. 443. 508. 541; SC, 76. 79. 98. 106. 132. 139; SF, 148; N, 66. 68. 125. 279; E, 238; WE, 23. 215. 223. 395. 403.

Hix, D.E., 1981; Taylor, P., 1982, 2-5.

TEMA TEOLOGICO

WE, 67. 154. 185. 200. 305. 306. 311. 328. 342. 356. 365. 368. 373. 395. 401. 402. 405. 411. 417. 418. 427. 428.

Godsey, J.D., 1960, 264; Woelfel, J.W., 1970, 88, 276s; Kuske, M., 1971, 122.

Reflexiones teológicas

WE, 5. 257. 305. 306. 307. 308. 311. 313. 318. 329. 331. 332. 333. 335. 337. 339. 340. 341. 342. 345. 347. 348. 350. 355. 356. 364. 365. 368. 369. 371. 372. 373. 375. 377. 380. 389. 390. 392. 394. 395. 396. 401. 402. 405. 406. 411. 413. 416. 417. 418. 420. 427. 428. 429.

TENTACION

I, 313; II, 341. 297. 420. 596; III, 29. 239. 397; IV, 91. 92. 107. 137. 217. 250. 445; V, 65. 73. 79. 87. 91. 115. 154. 242. 307. 322. 246. 386. 390. 406. 426. 429. 448. 458. 479; VI, 307. 311. 314. 406. 485. 566; AS, 108. 111. 120. 125. 132; SF, 102. 108. 111. 112. 115. 120. 125. 132. 158; GL, 45. 72; E, 41. 183; F, 28. 29. 34. 40. 43. 116. 127. 153. 165; WE, 50. 147. 160. 181. 188. 263. 301. 342.

365; WE, 50. 147. 181. 182. 188. 263. 265. 301. 34.

Barth, K., 1932, II, 1, 280; Sweeney, A.N., 1955; Jüngel, E., 1976; Laín, P., 1984, 171; Lange, D., 1984, 89-91.

TEOLOGIA

I, 19. 60. 76. 87. 89. 91. 100. 108. 140. 143. 156. 159. 247. 250. 254. 349. 354; II, 225. 233. 254. 260. 305. 380; III, 20. 60. 84. 110. 126. 141. 156. 160. 206. 227. 243. 247. 254. 380. 381. 421. 425. 523. 531. 546; IV, 60. 147. 471. 515. 527; V, 181. 206. 216. 227. 231. 234. 239. 260. 300. 318. 340. 404. 515. 520; VI, 108; AS, 5. 27. 31. 33. 35. 50. 55. 57. 59. 63. 66. 73. 109. 110. 115; SC, 54. 189. 196. 211; SF, 12. 49. 56. 90; N, 7. 13. 24. 26. 33. 42. 47. 55. 58. 63. 69. 73. 90. 108. 110. 114. 131. 135. 139. 149. 160. 169. 171. 177. 183. 187. 197. 200. 208. 220. 226. 276. 281; GL, 43. 70; E, 19. 22. 28. 47. 50. 56. 65. 85. 90. 101. 106. 118. 122. 130. 134. 202. 207. 225. 230. 237. 303. 310. 313. 325.

332. 336. 357. 376. 384. 389. 392; F, 9. 157; WE, 58. 137. 218. 224. 229. 238. 244. 255. 305. 306. 311. 312. 313. 347. 348. 357. 358. 359. 360. 365. 366. 373. 374. 377. 378. 379. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 405. 406. 411.

Gogarten, F., 1927, 7; Barth, K., 1932, I, 2, 963; Barth, K., 1932, II, 1, 5; Althaus, P., 1947, 16; Barth, K., 1932, I-1, 388; Ebeling, G., 1947; Ebeling, G., 1954; Hill, G.G., 1957, 80-83; Ebeling, G., 1960a; Ebeling, G., 1960b; Godsey, J.D., 1960, 70; Marty, M.E., 1962; Bowman, D.C., 1963; Ebeling, G., 1963a; Ebeling, G., 1963b; Schlink, E. (ed.), 1963; Balthasar, H.U. von, 1964a, 193, 199; Ebeling, G., 1964b; Woelfel, J.W., 1964, 10-20; Buren, P.M. van, 1965, 334-342; Ebeling, G., 1966; Jenkins, D.E., 1966, 90-106; Reist, B.A., 1966, 213; Buren, P.M. van, 1967; Daecke, S.M., 1967, 247; Jenson, R.W., 1967; Michalson, C., 1967; Oden, T.C., 1967; Rahner, K., 1967, 51-92; Altizer, T.J.J., 1968; Fairclough, J.F., 1968; Latourelle, R., 1968; Ogletree, T.W., 1968, 1-23; Feiner, J. (col.), 1969, 879-993, 995-1970; Kasper, W., 1969; Mayer, R., 1969, 35; Schillebeeckx, E., 1969, 91-162; Schrey, H.H., 1969; Heick, O.W., 1969, 203-217; Küng, H., 1970; Owen, J.M., 1970, 46-55; Woelfel, J.W., 1970, 23-26; Dumas, A., 1971a, 7-43; Dumas, A., 1971b, 173.211; Ebeling, G., 1971; Feil, E., 1971, 23-133, 400-422; Lüthi, K., 1971; Mondin, B., 1971; Haas, P. de, 1972; Heinz, Z., 1972, 143-146; Pölner, G., 1972; Brain, P.L., 1973; Connor, W.F., 1973; Feld, H. (col.), 1973; Fierro, A., 1973, 9, 248, 258; Schillebeeckx, E., 1973; Bochenski, I.M., 1974; Bultmann, R., 1974a; Schupp, F., 1974; Gössmann, E., 1975; Kappert, B., 1975, 189-208; Laín, P., 1975, 43-54; Bultmann, R., 1976b; Mostert, W., 1976; Mödlhammer, J.W., 1976; Osuna, A., 1976, 577-622; Weizsäcker, C-F. von, 1976, 29-50; Bedia, L.D., 1977b; Pintos, J.L.- Tornos, A., 1977, 149-177, 215-231; Minor, J.E., 1978; Burtness, J.H., 1979; Cox, H., 1979, 348; Gutiérrez, G., 1979, 291-297; Giles, J.H., Jr., 1980; Kroetke, D.W., 1980; Pérez, A., 1980; Beinert, W., 1981; Denis, H., 1981; Ott, L., 1981, ; Pfeifer, H., 1981, 14-47; Sánchez, R., 1981; Tresmontant, C., 1981; Rendtorff, T., 1982; Tillich, P., 1982, 22-96; Widmann, P., 1982; Hume, D., 1983, 25; Laín, P., 1984, 184-187; Lauret, B. (col), 1984; Mueller, J.J., 1984, 81; Lonning, P., 1985; Ratzinger, J., 1985, 379-438; Gesché, A., 1987, 187-211; Neufeld, K.H., 1987; Rovira, J.M., 1987, 205-226; Moingt, J., 1987, 601-628; Kern, W. (ed.), 1988, 180-241; Sala, G.B., 1988, 34-59; Türk, H.J., 1988a, 147-163.

Conceptos

I, 94. 97. 102. 163; III, 441; IV, 25; V, 496; E, 58; WE, 228. 258. 259. 260. 268. 269. 311. 312. 327. 412. 413. 415. 416.

Juicio

I, 109. 117. 119. 555; III, 36. 53. 82. 344. 358. 462. IV, 84. 146. 154. 155. 156. 224. 419. 500. 501. 576. 620; V, 79. 86. 166. 197. 205. 224. 242. 244. 390. 475. 524. 571; VI, 232; SC, 213. 216; SF, 145; GL, 100; E, 38. 99. 255; F, 69. 112.

Límites

III, 62. 72. 78. 289. 524. 529. 531; IV, 73; V, 223. 248. 455. 516. 551. 564. 577; AS, 106; SF, 60. 69. 84.

Pecado

I, 351; II, 56. 97. 103. 438. 551; III, 15. 79. 81. 164. 345. 369. 371. 428. 443. 468. 536. 538; IV, 316. 217. 311. 516. 524. 563. 601; V, 150. 110. 209. 233. 241. 244. 263. 289. 292. 297. 306. 314. 345. 347. 348. 351. 355. 358. 360. 365. 369. 377. 387. 389. 391. 393.

396. 398. 409. 422. 474. 557; VI, 100; SC, 27. 37. 72. 74. 80. 154. 159. 233. 238. 246. 255; AS, 52. 56. 75. 80. 101. 117. 121. 134. 136; SF, 54; N, 23. GL, 82. 88. 95. E, 19. 185. 356. F, 100. 163. 166.

Premisa

II, 214; III, 96. 168. 171. 239. 308. 523. 533; IV, 60. 344; V, 220. 230. 235. 237. 319. 578; SC, 85; AS, 89; SF, 12.

Sicut deus

III, 81. 101. 524; V, 122. 150. 293. 316. 399. 425; VI, 231; SF, 80. 85. 95. 99. 100. 103. 105; N, 376; E, 20. 25. 53. 258.

Vogel, H., 1946, 18s; Bloch, E., 1961, 1504; Guardini, R., 1982, 31; Unamuno, M. de, 1983, 93; Hoof, A.E. van, 1987, 205-304; Ruiz, J.L., 1988, 225.

Teología protestante

Troeltsch, E., 1909a; Troeltsch, E., 1922; Troeltsch, E., 1925a; Troeltsch, E., 1925b; Brunner, E., 1928, 6, 64, 638-642; Holl, K., 1928, 285-331; Cullmann, O., 1930; Hök, G., 1942, 245-247; Maritain, J., 1948; Bultmann, R., 1949; Fries, H., 1955; Barth, K., 1960; Perriraz, L., 1961; Kaehler, M., 1962; Pesch, O.H., 1962; Leonard, E., 1963; Bultmann, R., 1964a; Ebeling, G., 1964a; Neunheuser, B., 1965; Sperna, W.J., 1965; Hacker, P., 1966; Weissbach, J., 1966; Zahrnt, H., 1966; Backhaus, G., 1967; Beckmann, K.M., 1967; Bultmann, R., 1967; Harnack, A. von, 1967, 88s; Barth, K., 1968a; Bishop, J., 1968; Jenkins, D.E., 1968; Zahrnt, H., 1968; AA. VV., 1968; García, R., 1969; Mehl, R., 1969; Schroeder, O., 1969; Sperna, W.J., 1969; Troeltsch, E., 1969, 131; Boyer, Ch., 1970; Colomer, E., 1970; Mac Gregor, G., 1970; AA. VV., 1971a; Gómez-Heras, J.M., 1972a; Welch, C., 1972; Wagenhammer, H., 1973; Neuenschwander, U., 1974; Schleiermacher, F., 1884.

Teología hoy

Baillie, J., 1957, 3-9; Schwarzchild, S.S., 1960, 335-371; Berger, P.L., 1961; Schultz, H.J., 1967; Clarke, B.L., 1969, 60-74; Wiebering, J., 1974b, 39-53; Hinlicky, P.R., 1984, 1967-1973; Türk, H.J., 1988b, 664-678.

TEXTO

Bonhoeffer, D., 1926; Alemany, J.J., 1976e; Bethge, E., 1982a, 43; Thielicke, H., 1983, 93; Greschat, M. - Wohlrab, R., 1988, 492-508.

Cartas

I, 300-315; V, 90. 94; GL, 11; WE, 8. 40. 61. 62. 64. 86. 95. 98. 101. 109. 110. 112. 113. 116. 117. 122. 125. 142. 152. 170. 196. 202. 208. 209. 215. 223. 226. 227. 229. 235. 239. 240. 241. 252. 266. 268. 271. 296. 297. 313. 314. 315. 319. 329. 332. 337. 339. 342. 345. 347. 380. 394. 404. 416. 418. 419. 429. 433. 437.

Harnack, A. von, 1924, 239; Dilthey, W., 1921b; Bonhoeffer, D., 1945; Bonhoeffer, D., 1946; Barth, K., 1932, I-1, 168; Bonhoeffer, D., 1951; Bell, G.K.A., 1953, 1216; Bethge, E., 1967a; Bethge, E., 1956a, 93; Bethge, E., 1956b, 5; Bethge, E., 1957, 126-130; Godsey, J.D., 1957, 139-154; Bethge, E., 1959, 1-24; Mark, J., 1963, 11-14; Richmond, J., 1964, 92-108; Ott, H., 1966, 83-146; Benktson, B.-E., 1967, 23, 45; Shinn, R.L., 1967; Phillips, J.A., 1967, 39-44; Wedemeyer-Weller, M. von, 1967, 23-39; Bethge, E., 1969a, 59-69.124; Bethge, E., 1969c.12; Bethge, E., 1969d, 32, 75; Mayer, R., 1969; Woelfel, J.W., 1970, 29, 191, 252-278; Congar, Y., 1971, 14, 30; Feil, E., 1971, 205-213, 313-323,

355-396; Kuske, M., 1971, 112-132; Gibran, K., 1973, 78; Krieg, C.E., 1973, 81-92; Wiebering, J., 1974a, 49; Sadoul, G., 1977; Saxer, E., 1979, 349-361; Downing, F.G., 1980; Meier, H., 1984, 7-8; Bonhoeffer, D., 1985; Wolfgang, D., 1985, 61-78; Bethge, E., 1987g; Kern, W. (ed.), 1988, 196.

Contraste

I, 66. 138. 164. 179. 180. 216; II, 176. 235. 241; III, 32. 90. 113. 163. 180. 198. 213. 230. 246. 253. 285. 289. 325. 383. 407. 469. 527. 528; IV, 77. 78. 116. 181. 209. 217. 229. 396. 463. 472. 511. 589. 590. 591; V, 47. 71. 73. 104. 113. 221. 265. 271. 354. 358. 365. 459. 461. 463. 470. 471. 500. 537. 554. 569; SC, 105. 156; AS, 102; SF, 33. 42. 43. 61. 63. 65. 71. 76. 77. 83. 91-94. 99. 101. 104. 105; SF, 115; N, 10. 45. 57. 158. E, 51. 63. 65. 68. 212. 234. 246. 271. 272.

Fragmentariedad

I, 53. 36; VI, 152. 352. 551; WE, 167. 176. 178. 239. 242. 245. 246. 306. 313. 324. 340. 342. 369. 375. 377. 422. 428.

Intimidad

I, 55; II, 420; III, 25. 36; V, 473; VI, 168. 367. 392. 568; E, 389; WE, 5. 47. 262. 350. 416. 421. 423. 428.

Ironía

I, 134. 164. 246; II, 321. 370; III, 270. 489; IV, 53. 60. 65. 69. 79. 95. 219. 389; V, 417. 562; SF, 83; N, 13. 21. 53. 45; F, 72; WE, 30. 32. 64.

TIERRA

WE, 63. 136. 141. 150. 175. 189. 230. 257. 258. 268. 296. 306. 311. 331. 345. 357. 358. 359. 363. 365. 368. 369. 372. 373. 375. 377. 379. 391. 394. 395. 401. 402. 406. 411. 414.

Dilthey, W., 1933; Spranger, E., 1941.4, 19, 21; Schönherr, A., 1947, 307-312; Thielicke, H., 1947, 52; Gogarten, F., 1952; Smith, R.G., 1956, 104-115; Vidler, A., 1957, 95-112; Weber, H., 1958, 19; Moltmann, J., 1960, 42-67; Thielicke, H. (ed.), 1961; Lillie, W., 1964, 132-137; Altner, G., 1965; Buren, P.M. van, 1965, 334-342; Lochmann, J.M., 1965; Metz, J.B. (col.), 1965; Whelchel, M.A., 1965; Conway, M., 1967; Daecke, S.M., 1967; Dulles, A., 1967; Gould, W.B., 1967; Robinson, J.A.T., 1967a; Chardin, T. de, 1968; Hodern, W.E., 1968; Gisevius, H.-B., 1969; Kimmerle, H., 1969, 39-47; Smith, R.G., 1969; Hegarty, C.M., 1969; Coughlin, K., 1969, 18-22; Feil, E., 1971, 223-323; Metz, J.B., 1971a; Weber, M., 1978, 57-108; Chardin, T. de, 1972; Coreth, E., 1972, 240; Giles, J., 1980; Feil, E., 1981, 237-255; Reynolds, T.P., 1983; Unamuno, M. de, 1983, 119; González, O., 1984b; Kuske, M., 1984; Kuske, M., 1986, 5ss; Ortega y Gasset, J., 1987a; Zubiri, X., 1988.

TRADICION

II, 423; III, 265; IV, 459. 579; V, 65. 79. 254. 258. 269. 346. 417; VI, 147; SC, 192; E, 95; F, 69; WE, 55. 56. 305. 321. 344. 387.

Balthasar, H.U. von, 1964a, 206.

ULTIMO

I, 50. 58. 109. 123. 165; II, 25. 87. 98. 102. 108. 358. 384. 577. 515. 526. 529; III, 7. 32. 58. 151.157.325. 434; IV, 39. 43. 57. 93. 121. 156. 226; V, 38. 42. 56. 57. 83. 87. 93. 96. 107. 108. 112. 148. 164. 179. 184. 203. 215. 217. 225. 248. 271. 281. 283. 298. 304. 308. 312. 313. 315. 317. 333. 349. 463. 454. 475. 499. 558. 568. 569; VI, 429. 533. 621; SC,

35. 37. 212. 219; AS, 90. 137; N, 171. 188. 233. 237. 241. 243. 269; GL, 10. 55; E, 84. 131. 142. 151. 153. 201. 282. 336. 295; WE, 26. 58. 176. 189. 277. 306. 340. 357. 374. 414.

Althaus, P., 1949, 19-27; Wolf, E., 1963, 17-32; Miskotte, K.H., 1964; Moltmann, J., 1977b, 224; Manrodt, D.H., 1979; Wiebering, J., 1980; Funamoto, H., 1986, 376-392; Ruiz, J.L., 1986.

UNIVERSALISMO

I, 20. 31. 32. 50. 52. 61. 66. 94. 99. 107. 109. 128. 129. 137. 143. 150. 156. 168. 174. 176. 258. 276. 325. 340. 342. 346. 358. 526; III, 49. 51. 61. 82. 111. 173. 190. 228. 286. 362. 384. 392. 439. 441. 452. 459. 465. 470. 472. 518. 540; IV, 37. 43. 48. 67. 189. 240. 334. 337. 366. 371. 429. 465. 468. 490. 499. 501. 580. 598; V, 25. 29. 43. 75. 104. 117. 127. 134. 188. 190. 192. 201. 211. 224. 241. 252. 273. 319. 320. 360. 384. 426. 442. 526. 559. 570; VI, 61. 108. 434. 496; SC, 35. 76. 79. 94. 117. 156. 167. 209. 213. 238. 271; AS, 52. 80. 87. 99. 101. 106. 113. 116. 131. 138; E, 52. 61. 63. 95. 196. 205. 209. 313. 316. 338. 354. 378; F, 17. 72. 99. 100. 195. 200. 215. 228; WE, 54. 225. 307. 364. 365. 374. 382. 395. 396. 401. 412.

Dilthey, W., 1921b; Hegel, G.W.F., 1929; Spranger, E., 1941, 21-24, 39; Barth, K., 1932, I-1, 133; Spranger, E., 1958; Ott, H., 1964a, 367-381; Ott, H., 1964c; Riesenhuber, K., 1964, 286-303; Foley, G., 1964, 3-20; Dekker, A., 1966; Ott, H., 1966, 118, 167, 328; Benktson, B.-E., 1967, 181; Daecke, S.M., 1967, 248, 258; Shinn, R.L., 1967, 44-46; Chardin, T. de, 1968; Shinn, R.L., 1968; Mayer, R., 1969; Rahner, K., 1969a; Boyd, W.J.P., 1970; Rasmussen, L.L., 1972, 170; Bergson, H., 1973; Andrews, A.R., 1974, 16-25; Green, C.J., 1975a; Gusdorf, G., 1977; Summers, H.C., 1978; Zehrer, K., 1980; Thielicke, H., 1983; Waldenfels, H., 1985, 395-397; Camus, A., 1988.

India

I, 32. 41. 61. 115. 173. 176; II, 158. 180. 182. 185. 288; III, 261. 262; V, 138. 254. 452. 526; VI, 186. 188. 194. 297. 585. 597; SC, 257; N, 90. 133. 166. 194. 297. 209. 212. 217. 220. 226. 230. 245. 254; GL, 9. 14. 37; E, 67. 94. 312; WE, 373, 434.

VERDAD

I, 85. 91. 106. 126. 142. 145. 153. 157. 160. 170. 178. 179. 181. 189. 191. 251. 260. 323. 328. 330. 331. 333. 336; II, 66. 76. 209. 213. 257. 324. 433. 465; III, 59. 206. 246. 519; IV, 79. 87. 142. 503; V, 52. 175. 176. 186. 187. 198. 218. 260. 268. 325. 377. 549. 555; VI, 376; AS, 64. 70. 73. 80. 89. 113. 116; SF, 15. 81. 125. 132; GL, 28; E, 54. 69. 86. 251. 260. 270. 278. 385. 389. 391. 394; F, 21; WE, 178. 183. 185. 228. 239. 347. 359. 385. 386. 387.

Spranger, E., 1958; Warns, E., 1963; Mancini, I., 1967, 341-356; Douglas, J. W., 1967, 625, 640; Schillebeeckx, E., 1969, 251-273; Rábade, S., 1974; Rossi, L. (dtor), 1974, 654-651, 1168-1172; Alemany, J.J., 1975c; Russell, B., 1977, 59-62; Skirbekk, G., 1977; Auer, J., 1982, 405-4 11; Tillich, P., 1982, 136-142; Simon, J., 1984; Brunner, E., 1984; Jaspers, K., 1984, 43-84; Ortega y Gasset, J., 1984, 82s; García, M., 1985; Husserl, E., 1985, 332-335; Ortega y Gasset, J., 1986; Bartolomé, J.J., 1988.

INDICE BIBLIOGRAFICO

Este selección bibliográfica, que contiene la referencia completa para identificar los libros y revistas utilizados, consta por una parte de títulos sobre temas relacionados expresamente con Dietrich Bonhoeffer, textos suyos, estudios amplios especializados, libros o artículos que lo relacionan con reconocidos autores, citas de Bonhoeffer, comentarios sobre su persona, su obra y su influencia. Por otra parte, consta de títulos de obras teológicas representativas estudiadas o citadas por Bonhoeffer. Y en tercer lugar, por algunas obras que se refieren a la sinceridad o que nos han servido para el desarrollo del trabajo[1].

SELECCIÓN DE BIBLIOGRAFÍA

AA. VV., "Iniciación teológica I-III", Herder, Barcelona, 1962.

AA. VV., "Teólogos protestantes contemporáneos", Sígueme, Salamanca, 1968.

AA. VV., "La reforma luterana y el catolicismo español", Diálogo Ecuménico 6 (1971a).

AA. VV., "Papeles del seminario 'Racionalidad científica y convicción creyente'", Instituto Fe y Secularidad, Madrid, 1980.

AA. VV., "Bonhoeffer-Studien Nr.5 ", Tokio, 1988.

Aberemboie, Clarence L. "Barth and Bonhoeffer: resistance to the unjust state", Religion in Life 42.3 (Autumn, 1973).

Abromeit, H.J., "Erkenntnis und Existenz bei Dietrich Bonhoeffer", Pastoraltheologie 75 (1986).

Abshagen, Karl Heinz, "Canaris. Patriot und Weltbürger". Union deutsche Verlagsgesellschaft. Stuttgart, 1954.

Adam, Karl, "Christus und der Geist des Abenlandes", Josef Kösel, München, 1928.

Aguirre, Jesús, "Bonhoeffer en España. Barcelona, 1928", Cuardernos para el diálogo 73 (1969).

Aguirre, Jesús, "Sermones en España", Edicusa, Madrid, 1971.

Ahlers, Botho, "Die Unterscheidung von Theologie und Religion", Gütersloher, 1980.

Alaiz, Atilano, "La verdad nos hace libres", Atenas, 1987.

Aldama, José Antonio de, "Los movimientos teológicos secularizantes", BAC, Madrid, 1973.

Alemany, José Joaquín, "Función y valoración de la realidad en el pensamiento teológico de Dietrich Bonhoeffer", Tesis, Leopold-Franzens Universität, Innsbruck, 1970.

Alemany, José Joaquín, "Bibliografía Hispánica de Dietrich Bonhoeffer", Miscelánea Comillas 60 (1974).

Alemany, José Joaquín, "La teología barcelonesa de Dietrich Bonhoeffer", Estudios Eclesiásticos 49 (1974c).

Alemany, José Joaquín, "Conmemoración del 30 aniversario de la muerte de Dietrich Bonhoeffer", Estudios Eclesiásticos 50 (1975a).

Alemany, José Joaquín, "Dietrich Bonhoeffer: un prusiano en la España de la Dictadura", Hechos y Dichos, (abril 1975b).

Alemany, José Joaquín, "Realidad y verdad en la ética bonhoefferiana", Estudios Eclesiásticos 50 (1975c).

Alemany, José Joaquín, "La recepción de Dietrich Bonhoeffer en Latinoamérica", Teología y vida 17 (1976a).

Alemany, José Joaquín, "Anotaciones sobre el concepto de religión", Estudios Eclesiásticos 51 (1976c).

Alemany, José Joaquín, "En torno al legado teológico de Dietrich Bonhoeffer", Estudios Eclesiásticos 51 (1976d).

Alemany, José Joaquín, "Epistolario de Dietrich Bonhoeffer", Universidad Pontificia Comillas Madrid, 1976e.

Alemany, José Joaquín, "Bonhoeffer en Barcelona", Miscellanea Barcinonensia XVI-XLVI (1977a).

Alemany, José Joaquín, "Zum Religionsbegriff in den Vorträgen der Barcelonaer Zeit. Ein Beitrag zur Theologie des früheren Bonhoeffer", Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte XXIX-4 (1977b).

Alemany, José Joaquín, "Realidad y fe cristiana. Una aproximación desde la teología de Dietrich Bonhoeffer", Anales de la Facultad de Teología, Universidad Católica de Chile, XXVIII (1979).

Alemany, José Joaquín, "Dietrich Bonhoeffer en portugués", Miscelánea Comillas 42 (1984a).

Alemany, José Joaquín, "Die Beschäftigung mit Bonhoeffer im spanisch sprechenden Raum. Ein Kurzbericht", ibk 18 (Dez 1984b).

Alemany, José Joaquín, "Actualidad de Dietrich Bonhoeffer", Miscelánea Comillas nº 86 (en-jun 1987).

Alfaro, Juan, "Revelación cristiana, fe y teología", Sígueme, Salamanca, 1985.

Allen, Phillips, "Temas del modernismo hispánico", Gredos, Madrid, 1974.

Allgaier, Walter, "Ist Bonhoeffer überholt?", Lutherische Monatshefte, 1976.

Alonso, Luis - Mateos Juan (trad.), "Nueva Biblia Española", Cristiandad, 1975.

Alonso, Luis, "La Palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia y del lenguaje", Cristiandad, Madrid, 1986.

Alonso, Luis, "Hermenéutica de la Palabra I. Hermenéutica bíblica", 1986.

Altenähr, Albert, "Dietrich Bonhoeffer Lehrer des Gebets", Echter, Würzburg, 1976.

Altenähr, Albert, "Dietrich Bonhoeffers Gedicht 'Stationen auf dem Wege zur Freiheit' als Theologie und Zeugnis", Studia Moralia XV, Roma, 1977.

Althaus, Paul, "Die christiliche Wahrheit", Bertelsmann, 1947.

Althaus, Paul, "Die letzten Dinge", Bertelsmann, 1949.

Althaus, Paul, "Die Theologie Martin Luthers", Gütersloh, 1963.

Althaus, Paul, "Die Prinzipien der deutschen reformierten Dogmatik im Zeitalter der aristotelischen Scholastik", Wiss. Buch. 1967.

Althusser, Louis, "La revolución teórica de Marx", S.XXI, México, 1974.

Altizer, Thomas J.J., "The Gospel of Christian Atheism", Westminster, Philadelphia, 1966.

Altizer, Thomas J.J. - Hamilton, William, "Radical Theology and the Death of God", Harmondsworth, Penguin, 1968.

Altner, Günter, "Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedanke in der protestantischen Theologie zwischen Ernst Häckel und Teilhard de Chardin", Zürich, 1965.

Alvarez, Alfonso, "Una cristología sin Dios. Para leer a P.M. van Buren", Razón y Fe 852 (1969); 854 (1969).

Alvarez, Alfonso, "La teología americana de la 'muerte de Dios'", en: Arana, J., 1968.

Alvarez, Alfonso, "El experimento del nacionalcatolicismo (1939-1975)", Cuadernos, Madrid, 1976.

Alves, Rubem A., "Cristianismo ¿opio o liberación?", Sígueme, Salamanca, 1973.

Andersen, Francis I., "Dietrich Bonhoeffer and the Old Testament (Part I)", Reformed Theological Review 34.2 (May-August, 1975).

Anderson, H., "Patriotism to Treason: Bonhoeffer in Germany", The Lutheran (November 15, 1972).

Anderson, Terence Roy, "The Christian Basis for social Decision in the Thought of William Temple and Dietrich Bonhoeffer", Tesis, UTS, New York, 1959.

Andrews, Allan R., "Bonhoeffer's Psychology: Humanistic Ally or Christian corrective?", Christian Scholar's Review 4.1 (1974).

Antiseri, Dario, "El problema del lenguaje religioso", Cristiandad, 1976.

Antiseri, Franco, "La divinidad de Jesús", Sal Terrae, 1981.

Antweiler, Anton, "Mensch-sein ohne Religion?", Aschendorf, 1977.

Anzinger, Herbert, "Widerstand zwischen Schuldverstrickung und Gewissensruf 1933-1945. Kirchenkampf, Völkermord und Gegenwehr", ibk 28 (Nov. 1988), 11-14.

Aproxton, Vernon, "An Arcane Discipline", New Statesman (April 17, 1970).

Aquino, Tomás de, "Suma Teológica", BAC, 1956.

Arana, José, "III Semana de Teología sobre Dios-Ateísmo", Mensajero, Bilbao, 1968.

Aranguren, José Luis L., "Talante, juventud y moral", Paulinas, Madrid, 1975.

Arias, Luis, "Dietrich Bonhoeffer. Un cristianismo sin religión, Religión y cultura (1970).

Armstrong, C.B. "Christianity without Religion", Macmillan, New York, 1965.

Arthofer, Leopold, "Zuchthaus. Aufzeichnungen des Seelsorgers einer Strafanstalt", Pustet, München, 1933.

Asmussen, Hans, "Zur jüngsten Kirchengeschichte", Ev. Verlagswerk, Stuttgart, 1961.

Auer, Johann, "Dios, uno y trino", Herder, Barcelona, 1982.

Avanzini, Guy, "La pedagogía en el siglo XX", Narcea, Madrid, 1977.

Aveling, Harry G., "Dietrich Bonhoeffer's Christology", Colloquium (Australia - New Zealand) 16.1 (October 1983).

Baader, Franz von, "Gesellschaftslehre", Im Kösel V. zu München, 1957.

Bachtell, Donald Santee. "Freedom in the Theology of Dietrich Bonhoeffer", Tesis, Drew University, 1973.

Bachtell, Donald Santee. "Freedom in Bonhoeffer", en: Klassen, A.J. (ed.), 1981.

Backhaus, Gunther, "Evangelische Theologie der Gegenwart", E.Reinhardt, München, 1967.

Bailey, J. Martin, "Dietrich Bonhoeffer", The Lamp, 69.1(January, 1971).

Baillie, John, "Some Reflections on the Changing Theological Scene", Union Seminary Quarterly Review XII.2 (1957).

Balcells, José María, "Poesía castellana de cárcel. Antología", 1976.

Ballard, Paul H., "Camus and Bonhoeffer: Living in a Godless World", Theology LXXVIII, 662 (Aug.1974a).

Ballard, Paul H., "Bonhoeffer on Providence in History", Scottish Journal of Theology 27.3 (Aug., 1974).

Ballard, Paul H., "Worship in a Secular World: Bonhoeffer's Secret Discipline", Princeton Seminary Bulletin 17 (Autumn, 1975).

Balmes, Jaime Luciano, "Obras completas", BAC, Madrid, 1948.

Balmes, Jaime Luciano, "El criterio", Aguilar, Madrid, 1969.

Balthasar, Hans-Urs von, "Karl Barth", J.Henger, 1951.

Balthasar, Hans-Urs von, "Ensayos teológicos I Verbum caro", Cristiandad, Madrid, 1964a.

Balthasar, Hans-Urs von, "¿Quién es la Iglesia?", en: "Ensayos teológicos II Sponsa Verbi", Cristiandad, Madrid, 1964b.

Balthasar, Hans-Urs von, "Casta Meretrix" en: "Ensayos teológicos II Sponsa Verbi", Cristiandad, Madrid, 1964c.

Balthasar, Hans-Urs von, "La verdad es sinfónica", Encuentro, Madrid, 1979.

Barroso, Porfirio, "Códigos deontológicos de los medios de comunicación", Paulinas, Madrid, 1984.

Barthes, Roland (col.), "Exégesis y hermenéutica", Cristiandad, Madrid, 1976.

Barth, Karl, "Suchet Gott, so werdet ihr leben", Bern, 1917.

Barth, Karl, "Die Römerbrief", Kaiser, München, 1926.

Barth, Karl, "Fides quaerens intellectum", München, 1931.

Barth, Karl, "Kirchliche Dogmatik", EVZ. Zollikon, Zürich, 1932. I, 1 (1955); I, 2 (1948); II, 1 (1949); II, 2 (1948); III, 1 (1947); III, 2 (1948); III, 3 (1950); III, 4 (1951); IV, 1 (1953); IV, 2 (1955).

Barth, Karl, "Theologische Existenz heute!", Zwischen den Zeiten, Beiheft 2, Kaiser, München, 1933.

Barth, Karl, "Credo", München, 1935.

Barth, Karl, "Die protestantische Theologie im 19. Jahrh.", EVZ, 1946.

Barth, Karl, "Das christliche Verständnis der Offenbarung", Th. Existenz heute NF 12, Kaiser, München, 1948.

Barth, Karl, "Rudolf Bultmann", Zollikon, 1952a.

Barth, Karl, "Antwort", Zollikon, Zürich, 1956.

Barth, Karl, "Die protestantishce Theologie im 19.Jh.", EVZ, 1960 (1946).

Barth, Karl, "Einführung in die evangelische Theologie", München, 1968a.

Barth, Karl, "Brief an E.Bethge", Evangelische Theologie 28 (1968b).

Barth, Karl, "La realidad del hombre nuevo", en: "Ensayos teológicos", Herder, 1978a.

Barth, Karl, "La Palabra soberana de Dios y la decisión de la fe" (marzo, 1939), en: "Ensayos teológicos", Herder, 1978b, c.

Barth, Karl, "El don de la libertad", en: "Ensayos teológicos", Herder, 1978d.

Barth, Karl, "El mensaje de la libre gracia de Dios. Tesis VI de la Declaración de Barmen", en: "Ensayos teológicos", Herder, 1978e.

Bartolomé, Juan José, "El evangelio y su verdad. La justificación por la fe y su vivencia en común. Un estudio exegético de Gal 2, 4.14", LAS, Roma, 1988.

Bartsch, Hans (ed.), "Kerygma und Mythos I-IV", Reich, Hamburg, 1948-55.

Bassarak, Gerhard, "Dietrich Bonhoeffer in der DDR", en: Wolf, E., 1963.

Bastian, Hans Dieter, "Teología de la pregunta", V.D., Estella, 1975.

Baum, Gregory, "El hombre como posibilidad", Cristiandad, Madrid, 1974.

Baum, Gregory, "Religion y alienación", Cristiandad, Madrid, 1980.

Baur, Jörgen, "Einsicht und Glaube", Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

Beal, John P., "The Seeberg connection: the influence of Reinhold Seeberg on the early theology of Dietrich Bonhoeffer, UTS, 1976.

Becker, Gerhold, "Neuzeitliche Subjektivität und Religiosität. Die religionsphilosophische Bedeutung von Heraufkunft und Wesen der Neuzeit im Denken von Ernst Troeltsch", Pustet, 1982.

Becker, Ulrich, "Wer beruft sich heute auf Bonhoeffer?", en: "Dietrich Bonhoeffer als Provokation für heute", Lutherhaus V., Hannover, 1986.

Beckmann, Klaus Martin, "Christus als Gemeinde existierend", Evangelische Theologie 21 (1961).

Beckmann, Klaus Martin, "Unitas Ecclesiae. Eine systematische Studie zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts", G.Mohr, 1967.

Beckman, Joseph F., "Bonhoeffer, Luther and Community", America 128 (may 12, 1973).

Bedia, Luis Daniel, "Dimensión teorética de la afirmación de Dios, los conceptos 'acto y ser' en relación con el problema del conocimiento y objetividad de Dios según Bonhoeffer", Studium Ovetense vol. V, 1977a.

Bedia, Luis Daniel, "La afirmación de Dios en un mundo adulto. Estudio sobre las dimensiones de la afirmación de Dios en la obra teológica de Dietrich Bonhoeffer, Tesis, Gregoriana, 1977b.

Beinert, Wolfgang, "Introducción a la teología", Herder, Barcelona, 1981.

Belda, Rafael, "Los cristianos en la vida pública", DDB, Bilbao, 1987.

Bell, George, Kennedy Allen, "The Background of Hitler Plot", The contemporary Review 168 (Oct., 1945b). Cf. GS I 309-98.

Bell, George Kennedy Allen, "The Church and Humanity, 1939-1946", Longmans, Green & Co., London, 1946.

Bell, George, Kennedy Allen, "Introducción a Bonhoeffer, Dietrich: 'The cost of Discipliship'", SCM, London, 1948.

Bell, George Kennedy Allen, "Letters from a Nazi Prison", Time and Tide XXXIV (1953).

Bender, Wolfgang, "Religionsloses Christentum", Katechetische Blätter 91 (1966).

Benktson, Benkt-Erik, "Christus und die Religion. Der Religionsbegriff bei Barth, Bonhoeffer und Tillich", Calwer, Stuttgart, 1967.

Benzo, Miguel, "Hombre profano - hombre sagrado", Cristiandad, 1978.

Bentue, Antonio, "La opción creyente", Sígueme, Salamanca, 1986.

Berger, Peter L. - Luckmann, Thomas, "La construcción social de la realidad", Amorrortu, Buenos Aires, 1983.

Berger, Peter L. "Camus, Bonhoeffer and the World come of Age", The Christian Century LXXVI (April 8 & 15 , 1959)

Berger, Peter L. "The Precarious Vision", Doubleday, New York, 1961.

Berger, Peter L., "Rumor de ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural", Herder, Barcelona, 1975.

Berger, Peter L., "Para una teoría sociológica de la religión", Kairós, Barcelona, 1981.

Berger, Peter - Berger, Brigitte - Kellner, Hansfried, "Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia", Sal Terrae, 1979.

Bergman, Marvin Martin, "Moral decision making in the light of Dietrich Bonhoeffer", Tesis, Columbia University, New York, 1970.

Bergson, Henri, "La evolución creadora", Espasa, Madrid, 1973.

Berk, M.F.M. van den, "Bonhoeffer, boeiend en geboeid", Meppel, Boom, 1974.

Berrigan, Daniel. "No Bars to Manhood", Doubleday, New York, 1970.

Berrylhill, Elizabeth, "The Cup of Trembling", teatro, Tesis, UTS, Seabury, New York, 1962.

Bestard, Joan, "Mundo de hoy y fe cristiana", Narcea, Madrid, 1982.

Best, S. Payne, "The Venlo Incident", Hutchinson, London, 1950.

Bethge, Eberhard - Bethge, Renate - Gremmels, Christian, "Dietrich Bonhoeffer. Bilder aus seinem Leben", Kaiser, München, 1986.

Bethge, Eberhard, "Bonhoeffers politischer Entschluss", Die Schöpfung (1946).

Bethge, Eberhard, "Die Tat der freien Verantwortung. Zum Thema: Dietrich Bonhoeffer", Unterwegs 6 (1947).

Bethge, Eberhard, (ed.), "Bonhoeffer Gedenkheft", Haus und Schule, Berlin, 1947.

Bethge, Eberhard, "Dietrich Bonhoeffer", Campus Lutheran VI.3 (Dec., 1954).

Bethge, Eberhard, "Dietrich Bonhoeffer: An Account of His Life" The Plough III.2 (1955a).

Bethge, Eberhard, "Dietrich Bonhoeffer. Person und Werk" en: "Die mündige Welt I", 1955b.

Bethge, Eberhard, "Dietrich Bonhoeffer - Der Mensch und sein Zeugnis", en: "Die mündige Welt II, 1956a.

Bethge, Eberhard, "Dietrich Bonhoeffer. German Life and Letters", Basil Backwell, Oxford, 1957.

Bethge, Eberhard, "The Editing and Publishing of the Bonhoeffers Papers", The Andover Newton Bulletin LII.2 (Dec., 1959).

Bethge, Eberhard (introd.), "Die mündige Welt III", Kaiser, 1960.

Bethge, Eberhard, "The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's Life and Theology", The Chicago Theological Seminary Register Ll.2 (Feb., 1961).

Bethge, Eberhard, "Aus Bonhoeffers konspirativen Reisen", en: Wolf, E., 1963, 1963a.

Bethge, Eberhard, "Besprechung: Hanfried Müller, 'Von der Kirche zur Welt'", en: Wolf, E., 1963, 1963b.

Bethge, Eberhard, "Bonhoeffer Dietrich" Encyclopaedia Britannica", 1965.

Bethge, Eberhard, "Gegen den Strom der Zeit. Aus einem Briefwechsel zwischen dem Lordbishop of Chichester (George K.A. Bell) und Gerhard Leibholz während der Kriegsjahre", en: "Die moderne Demokratie und ihr Recht", Tübingen, 1966.

Bethge, Eberhard, Prólogo del editor en: "Dietrich Bonhoeffer, 'Letters and Papers from Prison'", London and New York, 1967a.

Bethge, Eberhard, "Bonhoeffer's Christology and His 'Religionless Christianity'", Union Seminary Quarterly Review XXIII.1 (Fall, 1967b).

Bethge, Eberhard, "Turning Points in Bonhoeffer's Life and Thought", Union Seminary Quarterly Review XXIII.1 (1967c).

Bethge, Eberhard, "Ohnmacht und Mündigkeit", Kaiser, München, 1969a.

Bethge, Eberhard, "Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter", en: "Ohnmacht und Mündigkeit", Kaiser, München, 1969b.

Bethge, Eberhard, (col.), "Glaube und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer", Calwer, Stutgart, 1969c.

Bethge, Eberhard, "Wendepunkte im Leben und Werk Dietrich Bonhoeffers", en: Bethge, E. (ed.), "Glaube und Weltlichkeit", Calwer Verlag, Stuttgart, 1969d.

Bethge, Eberhard, "Dietrich Bonhoeffer. Teólogo - cristiano - hombre actual", DDB, Bilbao, 1970.

Bethge, Eberhard, "A Confessing Church in South Africa? Conclusions for a Visit", Study Encounter IX.

Bethge, Eberhard, "The Reception and Interpretation of Dietrich Bonhoeffer", Journal of Theology for Southern Africa 3 (June, 1973b).

Bethge, Eberhard, Congreso del Consejo de las Iglesias en Suráfrica: "Christian authenticity", ibk 2 (March, 1974).

Bethge, Eberhard, "Being of Age, God, Secularization and History", University of South Carolina Press, Columbia, 1974a.

Bethge, Eberhard, "Mündigkeit", en: Pabst, W., 1974, 1974b.

Bethge, Eberhard, "Bonhoeffer: Exile and Martyr", Collins, London, 1975a.

Bethge, Eberhard, "Dietrich Bonhoeffer", conferencia en el "Deutsches Kulturinstitut Madrid" en abril, 1975b.

Bethge, Eberhard, "Dietrich Bonhoeffer in Zelbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt von Eberhard Bethge", Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1976.

Bethge, Eberhard, "Bericht vom Roederprozess, Heilbronn 27.7.76", ibk 3 (Feb, 1977a).

Bethge, Eberhard, "The Holocaust and Christian Anti-semitism: Perspectives of a Christian Survivor", Union Seminary Quarterly Review XXXII.3-4 (Spring & Summer, 1977b).

Bethge, Eberhard, "Resistance and Terrorism. Dietrich Bonhoeffer's Move into the Field of Violence", UTS, 1978.

Bethge, Eberhard, "Prayer and Righteous Action", Christian Journals, Ltd., Canterbury House, Otawa, 1979a.

Bethge, Eberhard, "Freiheit und Gehorsam bei Bonhoeffer" en: "Am gegebenen Ort. Aufsätze und Reden 1970-1979", München, 1979b, c.

Bethge, Eberhard, "Abstract: Bonhoeffer and the Jews", Bonhoeffer Conference: Oxford-1980.

Bethge, Eberhard, "Bonhoeffer's Assertion of Religionless Christianity, Was She mistaken?" en: Klassen, A.J. (ed.), 1981.

Bethge, Eberhard, "'Widerstand und Ergebung' - nach vierzieg Jahren", ibk 13 (Juli, 1982).

Bethge, Eberhard, "Rede in Schönberg", ibk 15 (1983a).

Bethge, Eberhard, "Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie", Kaiser, München, 1983b.

Bethge, Eberhard, Prólogo a: Keith W. Clements, "A Patriotism for Today", Bristol Baptist College, Bristol, 1984a.

Bethge, Eberhard, "Bekennen und Widerstehen. Aufsätze, Reden, Gespräche", Kaiser, München, 1984b.

Bethge, Eberhard, "The Church Confessing, Then and Now: The Barmen Declaration, 1934-1984", Union News 2 (September, 1984).

Bethge, Eberhard, "Besorgnis vor der Barmer Synode: Bonhoeffers Stimme aus London am April, 1934, Zwischen Bekenntnis und Anpassung", en: Norden, G.von (ed.), "Kirche und Gesellschaft", Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 84, Köln, 1985.

Bethge, Eberhard, "Barmen und die Juden - eine geschriebene These?" en: Claussen, Regina (ed.), "Vom Widerstand lernen. Von der Bekennenden Kirche bis zum 20. Juli, 1944", Bonn, 1986b.

Bethge, Eberhard, "Im memoriam Franz Hildebrandt (1909-1985)", ibk 21 (März, 1986).

Bethge, Eberhard, "Bonhoeffer, Dietrich. Life, Works, Thought, Influence", The Encyclopedia of Religion, Macmillan, New York, 1987a.

Bethge, Eberhard, en ibk 24 (Juni, 1987)b.

Bethge, Eberhard, "Auf dem Weg zu einem bundesdeutschen Kairos-Dokument", en: Hinz, R. (ed.), "Christen im Widerstand", Stuttgart, 1987c.

Bethge, Eberhard, "Zwischen Bekenntnis und Widerstand. Erfahrungen in der Altpreussischen Union", en: Steinbach P. (ed.), "Widerstand. Ein Problem zwischen Theorie und Geschichte", Köln, 1987d.

Bethge, Eberhard, "Einweihung Marienburgallee 43", ibk 25 (Oct, 1987e).

Bethge, Eberhard, "Drei Kriegsjahre bei Gossners. Autobiographisches", ibk 24 (Juni, 1987f).

Bethge, Eberhard, "Wie die Tegeler Briefe überlebten", en el volumen en honor de G. Th. Rothuizen: "Het Leven is meer dan Ethiek", Kampen, 1987g.

Bethge, Eberhard, "Von guten Mächten", Liedpredigt am 17. Januar, 1988 in der Schlosskirche Bonn, ibk 27 (Juli, 1988a).

Bethge, Eberhard, "Zum 70. Geburststag von E. E. Tödt am 4. Mai, 1988 in der Fest", ibk 27 (Juli, 1988b), p.

Bethge, Eberhard, "Ansprache zur Enthüllung einer Gedenktafel am Haus Marienburger Allee 43, Berlin-Charlottenburg, am 19.September, 1988c.

Bethge, Eberhard, "Jesus Christus - Christologie und das Erste Gebot", (de: Ev. Monatsheft "Die Zeichen der Zeit" 11 (1987), Berlin/DDR) en: ibk 28 (Nov., 1988d).

Bethge, Eberhard, "Der 9. November, 1938 und Dietrich Bonhoeffer", en: ibk. Bonhoeffer Rundbrief 29 (April, 1989).

Bethge, Renate & Eberhard, "Bonhoeffer. Fiction from Prison. Gathering up the Past", Fortress Press, Philadelphia, 1981.

Bethge, Renate - Bethge, Eberhard (eds.), "Letzte Briefe im Widerstand. Aus dem Kreis der Familie Bonhoeffer", Kaiser, München, 1984.

Bethge, Renate, "'Elite' and 'Silence' in Bonhoeffer's Thoughts", en: Godsey, J.D. - Kelly, G.B. (eds.), "Ethical Responsability", Edwin Mellen Press, New York & Toronto, 1981.

Bethge, Renate, "Bonhoeffers Familie und ihre Bedeutung für seine Theologie", en: "Beiträge zum Widerstand 1933-1945 der Gedenkstäte Deutscher Widerstand", Heft 30, Berlin, 1987.

Bethge, Renate, "Die Frauen der Familie Bonhoeffer in der Zeit des Nationalsozialismus", ibk 29(April, 1989).

Bieritz, J. H., "Impulse Bonhoeffers für eine erneuerte Spiritualität", Zeichen der Zeit 41 (1987).

Birnbaum, Walter, "Theologische Wandlungen von Schleiermacher bis K.Barth", Karzmann, Tübingen, 1963.

Birnie, Ian H., "Four Working for Humanity: Luther King, Huddleston, Sumanowski and Bonhoeffer", Edward Arnold, London, 1969.

Biser, Eugen, "Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins", 1962.

Biser, Eugen, "Theologie und Atheismus", München, 1972,

Biser, Eugen, "Religiöse Sprachbarrieren", Kösel, 1980.

Bishop, Jourdin, "Les théologiens de 'la mort de Dieu'", Cerf, Paris, 1968.

Bizer, E., "Der Fall Dehn", Festschrift für G.Dehn zum 75. Geburtstag, Neukirchen, 1957.

Blanchette, Oliva, "Atheism and Christology", Cross Currents 19 (1969).

Blanch, Antonio, "Crónicas de la increencia en España", FyS, Madrid, Madrid, 1988.

Bloch, Ernst, "Naturrecht und menschliche Würde", Frankfurt, 1961.

Bloch, Ernst, "El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino", Taurus, Madrid, 1983.

Block, John G., "Discipleship in the Thought of Dietrich Bonhoeffer", Tesis doctoral, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma, 1971.

Bloesch, Donald G., "Martyred for Christ", Presbyterian Life (Aug. 1, 1969).

Blondel, Maurice, "Exigencias filosóficas del cristianismo", Herder, Barcelona, 1966.

Bochenski, I.M., "Los métodos actuales del pensamiento", Rialp, Madrid, 1974.

Bologna, Sergio, "La chiesa confessante sotto il nazismo", Milano, 1967.

Bonhoeffer, Dietrich: "Luthers Anschauungen vom Heiligen Geist nach den Disputationen von 1535-1545", (texto sin publicar, presentado por Gremmels en el congreso de Ferch-Potsdam 1-3.10.1981.

Bonhoeffer, Dietrich, "Die Entwicklung des Kirchen-Kampfes...", ibk 16 (März, 1984).

Bonhoeffer, Dietrich, (Texto sobre una celebración el 2.6.1935 en Zingst). ibk 17 (Juli, 1984).

Bonhoeffer, Dietrich, "Anweisung für die Kandidaten zur Vorbereitung auf das Pfarramt. Beschlossen vom Bruderrat der Evangelischen Kirche der alpreussischer Union am 19. Juni, 1936", ibk 15 (1983).

Bonhoeffer, Dietrich, "Zeugnis eines Boten. Zum Gedächtnis von Dietrich Bonhoeffer, Genf (Oikumene), 1945. (Contiene la Carta del 21.8.44, con correcciones)

Bonhoeffer, Dietrich, "Auf dem Wege zur Freiheit. Gedichte und Briefe aus der Haft", Berlin (Haus und Schule), 1946.

Bonhoeffer, Dietrich, "Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft", Kaiser, München, 1951.

Bonhoeffer, Dietrich, "Vida en comunidad", La Aurora, Buenos Aires, 1966.

Bonhoeffer, Dietrich, "El precio de la gracia", Sígueme, Salamanca, 1968.

Bonhoeffer, Dietrich, "Etica", Estela, Barcelona, 1968.

Bonhoeffer, Dietrich, "Sociología de la Iglesia. Sanctorum Communio", Sígueme, Salamanca, 1969.

Bonhoeffer, Dietrich, "Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio", Ariel, Barcelona, 1969.

Bonhoeffer, Dietrich, "¿Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio. Ariel, Barcelona, 1971.

Bonhoeffer, Dietrich, "Redimidos para lo humano. Cartas y diarios (1924-1942), Sígueme, Salamanca, 1979.

Bonhoeffer, Dietrich, "Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio", Nueva versión española de J.J.Alemany, Sígueme, Salamanca, 1983.

Bonhoeffer, Dietrich, "Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft", Gütersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, Gütersloh, 1985, (13ªedic. ca. 200.000 ejemplares).

Borne, Étienne (col.), "Dios, hoy", Kairós, Barcelona, 1968.

Borné, Gerhard, F., "Christlicher Atheismus und radikales Christentum", Kaiser, 1979.

Borowitz, Eugene, "Bonhoeffer's World Comes of Age", Judaism 15, 1 (Winter, 1965).

Borreson, Glen L., "Toward a Baptismal Discipline: A Study in the Theology of Dietrich Bonhoeffer", Tesis, Luther Theological Seminary, St. Paul, Minnesota, 1981.

Bosanquet, Mary, "The Life and Death of Dietrich Bonhoeffer.", Hodder and Stoughton, London, 1968.

Bouillard, Henri, "Karl Barth", Aubier, Paris, 1957.

Bowden, J. - Richmond, J., "La interpretación no religiosa de textos bíblicos", en: "Antología de teólogos contemporáneos", Kairós, Barcelona, 1967.

Bowman, Douglas C., "Bonhoeffer's Methodology for Describing the Nature of Man under Grace in the Modern Context". Tesis doctoral, San Fracisco Theological Seminary, 1963.

Bowman, Douglas C., "Bonhoeffer and the Possibility of Judaizing Christianity" en: Klassen, A.J. (ed.), "A Bonhoeffer Legacy".

Boyd, W. J. P., "Teilhard de Chardin and Modern Protestant Theology", en: Darton, "Teilhard Reassessed", London, 1970.

Boyens, Armi, "Kirchenkampf und Ökumene" I y II, Kaiser, 1973.

Boyer, Charles, "Luther, sa doctrine", Roma, 1970.

Brain, P.L. "The Development of the Theology of Dietrich Bonhoeffer", M.A. Tesis, University of Hull, 1973.

Braybrooke, Neville, "Dietrich Bonhoeffer, 1906-45", Aryan Path 41.6 (August, 1970).

Brightman, Robert, "The Other Half of God", Religion in Life XLII.1 (1974).

Brinkert, Wilfred, "Emergence, développement et épanouissement d'une éthique de la responsabilité chez Dietrich Bonhoeffer de l'orthodoxie à l'orthopraxie", Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg, 1987.

Brown, Dale, "Bonhoeffer and Pacifism", Manchester College Bulletin of the Peace Studies Institute 11.1 (Jun 3, 1981).

Brown, Robert McAfee, "What Kind of 'Patriotism'?", Christianity and Crisis XXX.11 (June 23, 1970).

Bröking-Bortfeldt, Martin, "Idee und Vorgeschichte eines 'Ökumenischen Konzils des Friedens' ", citado en ibk 24 (Juni, 1987).

Brunner, Emil, "Erlebnis, Erkenntnis und Glaube", Mohr, Tübingen, 1923.

Brunner, Emil, "Die Krisis im Protestantismus", Suddeutsche Monatshefte juni, 1928.

Brunner, Emil, "Christianity and Civilisation", Nisbet and Co., 1947a.

Brunner, Emil, "Man in Revolt. A Christian Anthropology", Lutterworth Press, London, 1947b.

Brunner, Emil, "Christianity and Civilization", Nisber and Co., London, 1948.

Brunner, Emil, "Christentum und Kultur", TVZ, 1979.

Brunner, Emil, "Ein offenes Wort. Vorträge und Aufsätze 1917-1962. I-II", TVZ, 1981.

Brunner, Emil, "Wahrheit als Begegnung", TVZ, 1984.

Brunner, Hans Heinrich, "Am Ende des religiösen Zeitalters", Reformatio 4 (1955).

Brun, Jean, "Les Stoïciens", PUF, 1957.

Buber, Martin, "Eclipse de Dios", E.Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.

Buber, Martin, "Yo y tú", SAIC, Buenos Aires, 1974.

Bube, R.H., "Man come of Age: Bonhoeffer's response to the God-of-the-gaps", Journal of the Evangelical Theological Society 14 (Fall, 1971).

Bultmann, Rudolf, "Jesus", Deutsche Bibliothek Berlin, 1929a.

Bultmann, Rudolf, "Der Begriff der Offenbarung im NT", Mohr, 1929b.

Bultmann, Rudolf, "Krisis des Glaubens, Krisis der Kirche, Krisis der Religion". Drei Marburger Vorträge, 1931.

Bultmann, Rudolf, "Das Urchristentum", Artemis, 1949.

Bultmann, Rudolf, "Die Frage der Entmythologisierung", R. Piper & Co., 1954.

Bultmann, Rudolf (col.), "Zeit und Geschichte", Mohr, Tübingen, 1964.

Bultmann, Rudolf, "Geschichte und Eschatologie", Mohr, 1964.

Bultmann, Rudolf, "Jesus Christus und die Mythologie", Furche, 1964.

Bultmann, Rudolf, "The Idea of God and Modern Man", en Journal for Theology and Church, vol 2, Translating Theology into the Modern Age, Harper & Row, New York, 1965, 83-95.

Bultmann, Rudolf, "Glauben und Verstehen", J.C.B. Mohr, Tübingen, 1966.

Bultmann, Rudolf, "Exegetica (Auswahl 1919-1964)", Mohr, 1967.

Bultmann, Rudolf, "Der Gottesgedanke und der moderne Mensch", en: "Glauben und Verstehen IV", Mohr, Tübingen, 1967.

Bultmann, Rudolf, "Theologie des Neuen Testaments", Mohr, 1968.

Bultmann, Rudolf, "Creer y comprender I", Stvdium, Madrid, 1974.

Bultmann, Rudolf, "Creer y comprender II", Stvdium, Madrid, 1976.

Buren, Paul M. van, "Toward a 'religionsless' Theology", Episcopal Theological Seminary Journal 7, 2 (Spring, 1962).

Buren, Paul M. van, "The secular Meaning of the Gospel, New York, 1963.

Buren, Paul M. van, "The Dissolution of the Absolute", Religion in Life 34.2 (Summer, 1965).

Buren, Paul M. van, "Bonhoeffer's Paradox: Living With God Without God", Union Seminary Quarterly Review XXIII.1 (Fall, 1967), 45-59.

Buren, Paul M. van, en: Bethge, E., 1969c.

Burtness, James H., "Barth, Bonhoeffer, and the finitum capax infiniti", UTS, 1979.

Burtness, James H., "Reading Bonhoeffer: A Map to the Literature", Word And World II.3 (Summer, 1982).

Burtness, James H., "Shaping the Future. The Ethics of Dietrich Bonhoeffer", Fortress Press, Philadelphia, 1985.

Bury, John, "La idea del progreso", Alianza, Madrid, 1971.

Busing, Paul F.W. "Reminiscences of Finkenwalde", The christian Century LXXVIII (20 Sept., 1961).

Buskes, J.J., "Camus und Bonhoeffer als Kritiker von Gott und Kirche", Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz 115 (1959).

Butler, William Warren, "A comparison of the Ethics of Emil Brunner and Dietrich Bonhoeffer with special attention to the Orders of Creation and the Mandates", Tesis doctoral, Emory University, 1970.

Callahan, D. (ed.), "The Secular City Debate", New York, 1966.

Camus, Albert, "El extranjero", Alianza, Madrid, 1988.

Cannon, Darby, "The concept of Religion in the Theology of Friedrich Schleiermacher, Karl Barth and Dietrich Bonhoeffer", Tesis, Drew University, 1974.

Caracciolo, Alberto, "Nihilismus, religiöse Dialektik, Krisis des Glaubens und der Ethik", en: Pannenberg, W. (ed.), "Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur", Vandenhoeck, Göttingen, 1984.

Cargas, Harry James, "Protestant Martyr Canonization Fitting", National Catholica Reporter 19 (October 22, 1982).

Caro, Julio, "De la superstición al ateísmo", Taurus, Madrid, 1974.

Caro, Julio, "Palabra, sombra equívoca", Tusquets, Barcelona, 1989

Carson, Ronald A., "The Motifs of Kenosis and Imitatio in the Work of Dietrich Bonhoeffer", Journal of the American Academy of Religion XLIII.3 (Sept., 1975).

Carter, Gui Christopher, "Confession at Bethel, August, 1933. Enduring Witness", Tesis, Marquette University, 1986.

Carter, Guy, (International Bonhoeffer Society de U.S.A.) VI Conferencia Internacional de la Asociación Bonhoeffer prevista para el año 1992 en Praga: "Die Mündige Welt", "Bonhoeffer und das Natürliche", ibk 29 (1989).

Casalis, Georges, "Theology Under the Sign of Martyrdom: Dietrich Bonhoeffer", en: Metz, J.B. (ed.), 1983.

Casper, Bernhard, "Wesen und Grenzen der Religionskritik", Echter V., 1974.

Cassirer, Ernst, "La filosofía de la Ilustración", Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

Castelli, Enrico (colab.), "L'Herméneutique religieuse", Aubier, Paris, 1968.

Castillo, José M., "El discernimiento cristiano. Por una conciencia crítica", Sígueme, Salamanca, 1984.

Champion, Maxwell Lloyd, "Knowledge of God as the Transformation of Human Existence in the Theologie of Dietrich Bonhoeffer.", Tesis, Princeton Theological Seminary, 1988.

Charbonneau, Paul-Eugène, "El hombre en busca de Dios", Herder, Barcelona, 1985.

Chardin, Teilhard de, "Ciencia y Cristo", Taurus, 1968.

Chardin, Teilhard de, "El medio divino", Taurus, 1972.

Châtelet, François - Mairet, Gérard, "Historia de las ideologías", Akal, Madrid, 1989.

Chenu, M.-D., "El evangelio en el tiempo", Estela, Barcelona, 1966.

Chisholm, Roderick, M., "Erkenntnistheorie", dtv, München, 1979.

Chomsky, Noam, "Conocimiento y libertad", Ariel, Barcelona, 1972.

Chomsky, Noam, "El lenguaje y el entendimiento", Planeta, 1986.

Chung, H. E., "Bonhoeffer Research in Korea", (Trabajo no publicado), UTS, 1980.

Clarke Chapman, G., Jr., "Vision for a New Day: Bonhoeffer, Moltmann, and Liberation theology", Bonhoeffer Conference: Oxford-1980.

Clarke Chapman, G., Jr., "Hope and Ethics of Formation: Moltmann as an Interpreter of Bonhoeffer", Studies in Religion/Sciences Religieuses 12.4 (Fall, 1983).

Clarke Chapman, G., Jr., "What Would Bonhoeffer Say Today to Christian Peacemakers?", Conferencia en Amsterdam, junio, 1988, referencia en ibk 27, (Juli, 1988).

Clarke, B.L., "Bonhoeffer's Question and the Future of Theology", The Personalist L., (1969).

Clements, Keith W., "Wordliness or Unwordliness? The Issue Between Bonhoeffer and Bultmann as seen by Ronald Gregor Smith", Bonhoeffer Conference: Oxford-1980.

Clements, Keith W., "Lutheran Bonhoeffer and the Guilty Nation", The Baptist Quarterley 30 (October, 1983).

Clements, Keith W., "A Patriotism for Today. Dialogue with Dietrich Bonhoeffer", Bristol Baptist College, Bristol, 1984.

Clements, Keith W., "The Freedom of the Church: Bonhoeffer and Free Church Tradition", Conferencia en Amsterdam, UTS, 1988.

Cobb, John, B.Jr.-Griffin, David R., "Prozess-Theologie. Eine einfürende Darstellung", Vandenhoeck, 1979.

Coenen, Lothar (col.), "Diccionario teológico del Nuevo Testamento I-IV", Sígueme, Salamanca, 1980-84.

Coles, Norman, "Ethics and politics: a dispute about interpreting Bonhoeffer's 'Ethics'", Friends Quaterly (Oct., 1970).

Colomer, Eusebi, "Dios no puede morir. Una aproximación histórico-crítica a la teología radical", Nova Terra, Barcelona, 1970.

Comay, A. - Yarden, D., "Diccionario Hebreo-Español", Achiasaf, Jerusalen, 1981.

Comay, A. - Yarden, D., "Diccionario Español-Hebreo", Achiasaf, Jerusalen, 1982.

Comte, Auguste, "Catéchisme positiviste", Garnier-Flammarion, Paris, 1966.

Comte, Auguste, "Discurso sobre el espíritu positivo", Aguilar, 1980.

Congar, Yves, "Chrétiens en dialogue", Cerf, Paris, 1964.

Congar, Yves, "Vraie et fausse réforme dans l'Eglise", Cerf, Paris, 1969.

Congar, Yves (col.), "Autoridad y libertad en la Iglesia", DDB, Bilbao, 1971.

Congar, Yves (col.), "Vocabulario ecuménico", Herder, Barcelona, 1972.

Connor, William Fulton, "The Natural Life of Man and its Laws: Conscience and Reason in the Theology of Dietrich Bonhoeffer", Tesis, Vanderbilt University, 1973.

Conway, John S., "The German Church Struggle and its Aftermath", en A. Peck (ed.), "Jews and Christians After the Holocaust", Fortress Press, Philadelphia, 1982.

Conway, Martin, "The Undivided Vision. Students Explore a Worldly Christianity", Fortress, Philadelphia, 1967.

Coreth, Emerich, "Cuestiones fundamentales de hermenéutica", Herder, Barcelona, 1972.

Cornforth, Maurice, "Dialectical materialism", London, 1963.

Cortina, Adela, "La hermenéutica crítica en Apel y Habermas", Estudios Filosóficos 95(1985).

Corvez, Maurice, "Dieu, est-il mort? Réponse des théologiens", Aubier, Paris, 1970.

Coste, René, "Evangelio y política", Cuadernos, Madrid, 1969

Coughlin, K., "The concept of World in the thought of Dietrich Bonhoeffer", Insight 7 (Summer, 1969).

Cox, Harvey, "Using and Misusing Bonhoeffer", Christianiy and Crisis XXIV, 17 (Oct., 19, 1964.

Cox, Harvey, "Maturity and Secularity", Religion in Life XXXV (Spring, 1966a).

Cox, Harvey G. "Beyond Bonhoeffer: The future of Religionless christianity" en: Callahan, Daniel, "The Secular City Debate", Macmillan, New York, 1966b.

Cox, Harvey, "La ciudad secular", Península, 1973.

Cox, Harvey, "La seducción del espíritu. Uso y abuso de la religión del pueblo", Sal Terrae, Santander, 1979.

Cox, Harvey, "La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna", Sal Terrae, Santander, 1985.

Craig, Mary, "Dietrich Bonhoeffer", en: "Six Modern Martyrs", Crossroad, New York, 1985.

Cuervo Arango, Francisco, "Introducción al pensamiento de Karl Barth", Nova Terra, Barcelona, 1970.

Cullmann, Oscar, "Le problème littéraire et historique du roman pseudoclémentin. Étude sur le rapport entre lo gnosticisme et le judéo-christianisme", Paris, 1930.

Cullmann, Oscar, "Del evangelio a la formación de la teología cristiana", Sígueme, Salamanca, 1972.

Cunningham, Thomas, "Bonhoeffer under the Shadow of Apartheid. Pastoral Ministry in Dialogue with Bonhoeffer", (Trabajo no publicado), UTS, 1985.

Curti, Merle, "Das amerikanische Geistesleben", Klett, Stutgart, 1947.

Czech, Joachim, "Religionsloses Christentum?", Catholica 22 (1968).

Czegledy, Alexander, "The Modern Paradox of Christ's Lordship", Scottish Journal of Theology 12.4 (1959).

Daecke, Segurd Martin, "Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt", Vandenhoeck, Göttingen, 1967.

Dalferth, Ingolf U. "Religiöse Rede von Gott", Kaiser, 1981.

Dalmau, Josep, "Distinciones cristiano-marxistas", Cuadernos, Madrid, 1968.

Dantine, Wilhelm, (ed.), "Theologie zwischen Gestern un Morgen. Interpretationen und Anfragen zum Werk Karl Barths", CKV, München, 1968.

Dantine, W., "Bonhoeffer und die Säkularisation", en: Pabst, W., 1974.

Davis, Dena, "Gandhi and Bonhoeffer", Manchester College Bulletin of the Peace Studies Institute 11.1 (June, 1981).

Day, Thomas I. "The social Theology of Dietrich Bonhoeffer's 'Sanctorum Communio'", Tesis, Union Theological Seminary, New York, 1971.

Day, Thomas I., "Dietrich Bonhoeffer on Christian Community and Common Sense", Edwin Mellen Press, Lewiston, New York, 1982.

Dehn, Günther, "Die vorigen Jahre", München, 1962.

Dekker, Aat, "Homines bonae voluntatis. Das Phänomen der profanen Humanität in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik", EVZ, Zürich, 1966.

Delbrück, H., "Der Friede von Versailles", Sielke, 1930.

Delp, Alfred, "Im Angesichts des Todes", Josef Knecht, Frankfurt, 1947.

Denis, Henri, "Teología, ¿para qué?", DDB, Bilbao, 1981, 79.

Deschner, John, "Bonhoeffer. Studies in English", Perkins School of Theology Journal 22.2-3 (Spring, 1969).

Deuser, Hermann, (ed.), "Gottes Zukunft - Zukunft der Welt", (A J.Moltmann en su 60º aniv.), Kaiser, München, 1986.

Deutsch, Harold C., "The Conspiracy Against Hitler in the Twilight War". University of Minnesota Press, Minneapolis, 1968.

Dibelius, Otto, "Das wiedererwachen des Glaubens in der Gegenwart", Buchholz, 1933.

Dibelius, Otto, "Reden an eine gespaltene Stadt", Kreuz, Stuttgart, 1961.

Dicker, Gordon Stanley, "The concept 'Simul justus et peccator' in Relation to the Thought of Luther, Wesley and Bonhoeffer", Tesis, Union Theological Seminary, New York, 1971.

Dilthey, Wilhelm, "Systematische Philosophie", Teubner, 1907.

Dilthey, Wilhelm, "Das Erlebnis und die Dichtung", Teubner, 1921a.

Dilthey, Wilhelm, "Weltanschauung und Analyse seit Renaissance und Reformation", Teubner, Leipzig, 1921b.

Dilthey, Wilhelm, "Von deutscher Dichtung und Musik", Teubner, 1933.

Dilthey, Wilhelm, "Die Philosophie des Lebens", Klostermann, 1946.

Dilthey, Wilhelm, "Grundriss der allgemeninen Geschichte der Philosophie", Klostermann, 1949.

Diserens, Pierre-André, "L'Interpretation Non-Religieuse des Notions bibliques chez Dietrich Bonhoeffer", Tesis de licencia, Lausanne, 1965.

Díaz, Carlos, "Preguntarse por Dios es razonable", Ed. Encuentro, Madrid, 1989.

Díaz, José María, "Religión, ¿Para qué? Análisis sociológico del hecho religioso y cristiano", S.Pío X, Madrid, 1985.

Doerne, Martin, "Gott und Mensch in Dostojewskijs Werk", Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1962.

Domenach, Jean-Marie, "Las ideas contemporáneas", Kairós, Barcelona, 1983.

Douglas, James W. "From Bonhoeffer to Gandhi: God as truth", New Blackfriars 48 (Sept., 1967).

Downing, G. Gerald, "Man's Coming of Age: Dietrich Bonhoeffer. and Christianity Without Religion", Prism VI.8 (Dec., 1962).

Dou, Alberto, (ed.), "Religiosidad postsecular", Mensajero, Bilbao, 1974.

Downing, F. Gerald, "Inter-disciplinary Approaches to Theology and a Christian Faith for this World", Bonhoeffer Conference: Oxford-1980.

Dóriga, Enrique, "Metodología del pensamiento", Herder, Barcelona, 1986.

Dress, Walter, "Militia Christi. Dietrich Bonhoeffer als Widerstandskämpfer", Forschen und Wirken III, Berlin, 1960.

Drewett, A.J. "Dietrich Bonhoeffer: profhet and martyr", Modern Churchman, New Series 11 (April, 1968).

Drosdowski, Günther, "Duden. Deutsches Universal-Wörterbuch, Dudenverlag, Mannheim, 1983.

Duch, Lluis, "Introducción a la edición en español de: Dietrich Bonhoeffer, "Etica", Estella, Barcelona, 1968.

Dulles, Avery, "Modelos de la Iglesia", Sal Terrae, Santander, 1975.

Dumas, André, "Dietrich Bonhoeffer", Le Semeur (Avril-Mai, 1962).

Dumas, André, "Una teología de la realidad. Dietrich Bonhoeffer", DDB, Bilbao, 1971a.

Dumas, André, "La critica dell'oggettività die Dio nella teologia protestante", en: Colette, J. (col.), "Processo all'oggetività di Dio", Borla, Torino, 1971b.

Ebeling, Gerhard, "Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligschrift", Mohr, 1947.

Ebeling, Gerhard, "Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihre Verkündigung als theologisches Problem", Mohr, 1954.

Ebeling, Gerhard, "Die 'nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe'", en E.Bethge, 1956a.

Ebeling, Gerhard, "Kritiker der Kirche: Dietrich Bonhoeffer", Stuttgart, 1958.

Ebeling, Gerhard, "Das Wesen des christlichen Glaubens", Mohr, 1960a.

Ebeling, Gerhard, "Wort und Glaube", Mohr, 1960b.

Ebeling, Gerhard, "Kritischer Rationalismus?", Mohr, 1973.

Ebeling, Gerhard, "Theologie und Verkündigung", Mohr, 1963.

Ebeling, Gerhard, "Luther. Einführung in sein Denken", Tübingen, 1964.

Ebeling, Gerhard, "Wort, Glaube und Tradition", Vandenhoeck & Ruprecht, 1964b.

Ebeling, Gerhard, "Gott und Wort", Mohr, 1966.

Ebeling, Gerhard, "Frei aus Glauben", Mohr, 1968.

Ebeling, Gerhard, "Einführung in theologische Sprachlehre", Mohr, 1971.

Ebeling, Gerhard, "World Without Religion?--Religionless Christianity?", Conferencia en el Wesley Theological Seminary, September, 1979.

Ebeling, Gerhard, "Dogmatik des christlichen Glaubens I-III", J.C.B. Mohr, 1982.

Ebersole, Marc C. "Christian Faith and Man's Religion", Thomas V. Crowell Co., New York, 1961.

Ebert, Hermann, "Der verlorene Gott. Radikale Antworten auf radikalen Fragen", Walter, Olten u. Freiburg, 1971.

Einstein, Albert, "Mi visión del mundo", Tusquets, Barcelona, 1985.

Eliade, Mircea, "Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado", Cristiandad, 1981.

Ellacuría, Ignacio, "Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia", Sal Terrae, Santander, 1984.

Ellacuría, Ignacio (col), "Implicaciones sociales y políticas de la Teología de la Liberación", CSIC, Madrid, 1989.

Eller, Vernon, "Radical Discipliship", Princeton, 1968.

Elson, John T. "Man for others", Life LVIII (May, 1965).

Eschweiler, Karl, "Die zwei Wege der neuren Theologie", Benno Filser, Ausburg, 1926.

Eto, Naozumi, "Bonhoeffer's Idea of Religion", Tesis, Lutheran School of Theology, Chicago, 1983.

Eucken, Rudolf, "Geistige Strömungen der Gegenwart", VWV, Berlin und Lepzig, 1920.

Evans, Robert, Allen, "Intelligible and responsible Talk about God", Leiden, Brill, 1973.

Fabricius, V., "Ein Christ gegen Hitler - Dietrich Bonhoeffer. Eine 'erzählende' Unterrichtseinheit zu Dietrich Bonhoeffers Lied im 3. Schuljahr", en Schönberger Hefte 18/1988, Heft 1, Schönberg.

Fabro, Cornelio, "La teología en el contexto de una filosofía de la nada", en: Lonergan, B. (col.), "Teología de la renovación. Renovación del pensamiento religioso", Sígueme, Salamanca, 1972.

Fackenheim, Emil L., "On the Self-Exposure of Faith to the Modern Secular World", Daedalus XCVI.1 (Winter, 1967).

Fackenheim, Emil L., "Emil L. Fackenheim an Eberhard Bethge", ibk 18 (Dez, 1984), ibk 20 (Nov, 1985).

Fairclough, J.F. "Dietrich Bonhoeffer's approach to systematic theology", Tesis, Durham University, 1968.

Falcke, Heino, "Vom Gebot Christi, dass die Kirche uns die Waffen aus der Hand nimmt und den Krieg verbietet. Zum konziliaren Weg des Friedens. Ein Beitrag aus der DDR", Stuttgart, 1986.

Falcke, Heino, "Einleitung eines Konziliaren Prozesses", resumen de la ponencia del ibk en Kaisersweth, 1987, ibk 26 (Marz, 1988).

Farina, Rafael, "Metodología. Normas para la técnica del trabajo científico", Guatemala, 1979.

Farner, Konrad, "A Criticism of Christianity", Communio Viatorum IV, 1-2 (Spring, 1966).

Feil, Ernst, "Religionsloses Christentum und nicht-religiöse Interpretation bei Dietrich Bonhoeffer", Theologische Zeitschrift 24 (1968a).

Feil, Ernst, "Standpukte der Bonhoeffer-Interpretation. Versuch einer kritischen Zusammenfassung", Theologische Revue 1, 64º(1968b).

Feil, Ernst, "Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermenutik. Christologie. Weltverständnis", Kaiser, 1971.

Feil, Ernst, "ibk. Bonhoeffer Rundbrief", Mitteilungen des Internationalen Bonhoeffer-Komitees Section Bundesrepublik Deutschland, Düsseldorf, Nummer 1 (24 Juli, 1975).

Feil, Ernst, "Zur Wiederkehr der Religion. Ein kritischer Problembericht", Herderkorrespondez 32, (Jan, 1978).

Feil, Ernst - Tödt, Ilse (eds.), "Konsequenzen: Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute", Chr. Kaiser, München, 1980.

Feil, Ernst, "Dietrich Bonhoeffer's Understanding of the World" en: Klassen, A.J. (ed.), 1981.

Feil, Ernst, "Widerstand und Ergebung. Zum politischen Engagement aus christlichem Glauben nach Dietrich Bonhoeffer", Stimmen der Zeit 203 (1985).

Feiner, Johannes (col.), "Mysterium Salutis II", Cristiandad, Madrid, 1969.

Feiner, Johannes (col.), "Mysterium Salutis I/II", Cristiandad, Madrid, 1969.

Feiner, Johannes (col.), "Fragen der Theologie heute", Benziger, Einsiedeln, 1957.

Feld, Helmut (col.), "Grund und Grenzen des Dogmas", Herder, 1973.

Fenell, William O., "The Theology of True Secularity", Theology Today, (July, 1964).

Fermoso, Paciano, "Teoría de la educación", CEAC, Barcelona, 1982.

Fernández, Gonzalo, "El crepúsculo de las ideologías", Salvat, 1971.

Ferrater, José, "Diccionario de Filosofía 1-4", Alianza, 1980.

Ferraz, Antonio, "Zubiri: el realismo radical", Cincel, Madrid, 1987

Feuerbach, Ludwig, "Vorlesungen über das Wesen der Religion", Stuttgart, 1960,

Fichte, Johann Gottlieb, "El destino del hombre", Espasa, Madrid, 1976.

Fichte, Johann Gottlieb, "Discursos a la nación alemana", Orbis, Barcelona, 1984.

Fierro, Alfredo, "Teología: punto crítico", Dinor, Pamplona, 1971.

Fierro, Alfredo, "El crepúsculo y la perseverancia", Sígueme, Salamanca, 1973.

Fierro, Alfredo, "La imposible ortodoxia", Sígueme, Salamanca, 1974.

Fierro, Alfredo, "Sobre la religión. Descripción y teoría", Sígueme, Salamanca, 1979.

Finkielkraut, Alain, "La derrota del pensamiento", Anagrama, Barcelona, 1987.

Finke, H. (ed.), "Dietrich Bonhoeffer. Gefährdetes Erbe in Bedrohter Welt. Beiträge und Auseinandersetzung mit seinem Werk", Berlin, 1987.

Finn, James. "Ethics, Violence, Revolution", Church and Society, (Jan-Feb., 1970).

Fiores, Stefano de (col.), "Nuevo Diccionario de Espiritualidad", Paulinas, Madrid, 1983.

Fisichella, Rino, "La revelación: evento y credibilidad. Ensayo de Teología Fundamental", Sígueme, Salamanca, 1989.

Floristán, C., - Tamayo, J.J., (eds.), "El Vaticano II, veinte años después", Cristiandad, Madrid, 1984.

Floyd, Wayne W., "The Function of the Person of Christ in Bonhoeffer's Doctrine of Creation", UTS, 1979.

Floyd, Wayne W., "Concreteness and Creation in the Early Bonhoeffer", Union Seminary Quarterly Review 39.1-2 (1984).

Floyd, Wayne W., "Epistemology, Sociality and Ethics in Bonhoeffer's Act and Being and Adorno's Negative Dialectics", Tesis, Emory University, 1985.

Floyd, Wayne W. Jr., "Theology and the Dialectics of Otherness. Epistemology as the Paradigm for Sociality and Etics, with Special Reference to Bonhoeffer's 'Act and Being' and Adorno's 'Negative Dialectics'", Tesis, Emory, 1985.

Floyd, Wayne W. Jr., "Theology and the Dialectics of Otherness. On Reading Bonhoeffer and Adorno", University Press of America, Washington, 1988.

Foley, Grover, "Religionless Religion", The Christian Century LXXX (Sept. 11, 1963).

Foley, Grover, "Christianity, Religion and Humanism", Austin Seminary Bulletin LXXX.1 (Sept., 1964).

Fontane, Theodor, "Irrungen, Wirrungen. Berliner Roman", Berlin W. T. Fontane & Co., 1901.

Frock, Bonhoeffer (ed.), "Und folget ihrem Glauben nach. Gedenkbuch für die Blutzeugen der Bekennenden Kirche", Stuttgart, 1949.

Forell, George W., "Realized Faith, the Ethics of Dietrich Bonhoeffer", en: Marty, Martin E., 1962.

Foucault, Michel, "La arqueología del saber", S.XXI, México, 1970.

Foucault, Michel, "Las palabras y las cosas" S.XXI, México, 1974.

Franklin H.Littell & Hubert G. Locke (Ed), "The German Church Struggle and the Holocaust", Wayne University Press, Detroit, 1974.

Frankl, Viktor E., "La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión", Herder, 1986a.

Frankl, Viktor, E., "El hombre en busca de sentido", Herder, Barcelona, 1986b.

Franz, George, "Kulturkampf. Staat und katholishce Kirche in Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Abschluss des preussischen Kulturkampfes", Georg d.W. Callwey, München, 1954.

Friedlander, A.H. "Bonhoeffer and Baeck: theology after Auschwitz", European Judaism 14 (Summer, 1980).

Fries, Heinrich, "Bultmann, Barth und die katholische Theologie", Schwabenverlag, Stuttgart, 1955.

Fries, Heinrich, "Die Botschaft von Christus in einer Welt ohne Gott", en: "Verkündigung und Glaube", Freiburg, 1958.

Fries, Heinrich, "Un reto a la fe", Sígueme, Salamanca, 1968.

Fries, Heinrich, "Religionsloses Christentum?", en Ch.Hörgl (ed.), "Wesen und Weisen der Religion", München, 1969.

Fries, Heinrich, "Glaube und Kirche im ausgehenden 20.Jahrhundert", Don Bosco, München, 1979.

Fries, Heinrich, "Fundamentaltheologie", Styria, Graz, 1985.

Fries, Heinrich, "La unión de las Iglesias. Una posibilidad real", Herder, Barcelona, 1987.

Fritzenmeyer, Werner, "Christenheit und Europa (Von Dante bis Leibnitz)", R.Oldenburg, München u. Berlin, 1931.

Fritz, William, "Symphonie Bonhoeffer: Dietrich Bonhoeffer and Music", Journal of Church Music 15.7 (Summer, 1983).

Fromm, Erich, "El miedo a la libertad", Paidós, Buenos Aires, 1973.

Frostin, Per, "Marx' und Bonhoeffers Religionskritik", Zeitschrift für Theologie und Kirche 73 (1976).

Fuchs, Eric, "Bonhoeffer, une Théologie de la Réalité", Bulletin du Centre Protestant d'Études, (Juillet, 1967).

Fuchs, G., (ed.), "Glaube als Widerstandskraft. Edith Stein, Alfred Delp, Dietrich Bonhoeffer", Frankfurt, 1986.

Funamoto, H., "A Survey of the Fundamental Motifs of Dietrich Bonhoeffer's Ethics and Their Limitations, with Special Reference to his Importance to the Church in Japan", Tesis, St. Andrews, 1982.

Funamoto, Hiroki, "Penultimate and Ultimate in Dietrich Bonhoeffer's Ethics", en: Alistair Kee - Eugene T. Long (eds), "Being and Truth", SCM, London, 1986.

Furuya, Yasuo, "Bonhoeffer and King: Two Twentieth Century Martyrs", Humanitas 8 (October), 1983).

Gadamer, Hans-Georg, "Verdad y método", Sígueme, Salamanca, 1984.

Gahlen, Clemens, "Wird das Christentum untergehen?", Josef Neyenhaus, Bocholt, 1941.

Galantino, N., "Dietrich Bonhoeffer tra teologia e empegno politico. Note in margine a "Dein Reich komme", en: S. Muratore (ed.), "Una hostia", Pontifica Facoltà Teologica dell'Italia Meridionalle, Napoli, 1984.

Galindo, Jean-Marc, "Théologie éthique à l'ère technique. Éthique de Dietrich Bonhoeffer, Eglise, crise et mutation en Lorraine sidérurgique", Tesis, Strasbourg, 1987.

Galino, Angeles, "Textos pedagógicos hispanoamericanos", Iter, Madrid, 1968.

García, José María, "De la hermenéutica semiológica a la semántica", Estudios Filosóficos 95(1985).

García, Manuel, "Lecciones preliminares de filosofía", Porrúa, México, 1985.

García, Ricardo, "Raíces históricas del luteranismo", BAC, Madrid, 1969.

García, Ricardo, "Martín Lutero", Edica, Madrid, 1976.

García, Valentín, "Teoría y práctica de la traducción I-II", Gredos, Madrid, 1984

Gardner, R.F., "Theology and praxis: an examination of the praxis of liberation of the Latin American theologians and the practice of faith of Dietrich Bonhoeffer", Tesis, University of Birmingham, 1979.

Geffré, Claude, "La critique de la religion chez Barth et chez Bonhoeffer", Parole et Mission (1965).

Geffré, Claude, "Pour une théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer", Revue des sciences philosophiques et théologiques 53 (1969).

Geffré, Claude, "The Outlook for the Christian Faith in a World of Religious Indifference", en: Jossua, J.P. (ed.), "Indiference to Religion", Seabury, New York, 1983.

Geiger, Max, "Bonhoeffer. Zeugnis in Kirche und Welt", Basel, 1968.

Gerlach, W., "Als die Zeugen Schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden", Studien zu Kirche und Israel, Bd. 10, Berlin, 1987.

Gesché, Adolphe, "Théologie de la vérité", en: "Revue théologique de Louvain" 18(1987).

Gestrich, Christof, "Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie", Mohr, 1977.

Gevers, Francis, "Theology of Revolution", Silliman Journal 18.3 (Third Quarter, 1971).

Geyer, Hans Georg, "Atheismus und Christentum", Evangelische Theologie 5 (1970).

Gibbs, John, "Dietrich Bonhoeffer" en Russell Robert (ed.), "The New Theologians: Bultmann, Bonhoeffer, Tillich, Teilhard de Chardin", Ch. 2, 11-25. Mowbray, London, 1964.

Gibellini, Rosino, "Studi su Bonhoeffer", Queriniana, Brescia, 1968.

Giles, John H. Jr., "Bonhoeffer and H. R. Niebuhr: Epistemological Relativity and ist Impact on the Church's Task of Evangelism", (Trabajo no publicado), UTS, Bonhoeffer Conference: Oxford-1980.

Giles Milhaven, John, "Dietrich Bonhoeffer on Earthly Desire", Bonhoeffer Conference: Oxford-1980.

Gill, Theodore A., "The World Has Come of Age", The Chaplain (Oct., 1959).

Gill, Theodore A., "Bonhoeffer as Aesthete", UTS, 1975.

Gimbernat, José Antonio, "Los marxistas españoles y la religión", Cuadernos, Madrid, 1977.

Giordano, Maria, "Cristologia ed Etica in Bonhoeffer", Filosofia 23 (1972).

Girardi Jules, "Cristianismo y liberación del hombre", Sígueme, Salamanca, 1973.

Gisevius, Hans-Bernd, "Bis zum bitteren Ende", Zürich, 1946.

Gisevius, Hans-Bernd, "Glaube und Weltlichkeit", Stuttgart, 1969.

Glenthøj, Jørgen, "Dietrich Bonhoeffer und die Ökumene", en E.Bethge, 1956a.

Glenthøj, Jørgen, "Dietrich Bonhoeffers Konfirmanden", Die Tür des Wortes, Ev. Almanach, 1957, Berlin.

Glenthøj, Jørgen, "Die mündige Welt V. Dokumente zur Bonhoeffer Forschung 1928-1945", Kaiser, München, 1969.

Glenthøj, Jørgen, "Dietrich Bonhoeffer's Way between Resistance and Submission" en Klassen, A.J. (ed.), 1981.

Glenthøj, Jørgen, "Die Eideskrise in der Bekennenden Kirche, 1938 und Dietrich Bonhoeffer", Zeitschrift für Kirchengeschichte 96 (1985).

Gloege, Gerhard, "Mythologie und Luthertum. Recht und Grenze der Entmythologisierung", Vandenhoeck, 1963.

Goddard, Donald, "The Last Days of Dietrich Bonhoeffer", Harper and Row, New York, 1976.

Godsey, John D. - Kelly, G. B. (eds.), "Ethical Responsibility. Bonhoeffer's Legacy to the Churches", Edwin Mellen Press, New York, 1981.

Godsey, John D. "Theology from a Prison Cell", The Drew Gateway XXVII.3 (Spring, 1957).

Godsey, John D., "The Theology of Dietrich Bonhoeffer", Philadelphia, Westminster Press, 1960.

Godsey, John D., "Barth and Bonhoeffer", The Drew Gateway XXXIII.1 (Autumn, 1962).

Godsey, John D., "Toward a Theology of Maturity", (Trabajo no publicado) UTS, 1976.

Godsey, John D., "Response to Martin Rumscheidt, 'Two Voices from Prison: Boethius and Bonhoeffer'", Newsletter IBS, 16 (May, 1979).

Godsey, John D., "Bonhoeffer and the Third World", en: Godsey and Kelly (eds.), "Ethical Responsibility: Bonhoeffer's Legacy to the Churches".

Godsey, John D., "Bonhoeffer's Question for American Churches", The AME Zion Quarterly Review 95/1 (April, 1983).

Godsey, John D., "Bonhoeffer's Non-Religious Christianity Revisited", Lutheran Theological Seminary Bulletin 65.4 (Fall, 1985).

Godsey, John D., "Barth and Bonhoeffer: The basic Difference", (Conferencia), American Theological Society, April, 1986.

Godsey, John D., "The doctrine of Love", en: W.J. Peck (ed.), "New Studies in Bonhoeffer's Ethics", Edwin Mellen Press, New York, 1987.

Gogarten, Friedrich, "Die religiöse Entscheidung", Diderichs, 1927.

Gogarten, Friedrich, "Der Mensch zwischen Gott und Welt", Heidelberg, 1952.

Gogarten, Friedrich, "Entmythologiesierung und Kirche", Vorwerk, Stuttgart, 1953b.

Gogarten, Friedrich, "Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem", Stuttgart, Fr. Vorwerk, 1953c.

Gogarten, Friedrich, "Die Frage nach Gott", J.C.B. Mohr, Tübingen, 1967.

Gollwitzer, Helmut, (ed.), "Dying We Live", Pantheon Books, New York, 1956.

González, Adolfo, La Teología protestante de la Ley y el Evangelio y la doctrina luterana de los dos reinos", Diálogo Ecuménico 48 (1978).

González, Adolfo, "Fe cristiana e historia. La fe en el marco de la secularidad", Salmanticensis 2 (mayo-agosto 1979).

González, José Ignacio, "La libertad de palabra en la Iglesia y en la teología. Antología comentada", Sal Terrae, Santander, 1985.

González, Olegario, "Jesús de Nazaret", BAC, Madrid, 1978

González, Olegario (col.), "Cambios históricos e identidad cristiana", Sígueme, Salamanca, 1979.

González, Olegario, "España por pensar", U.P.Salamanca, 1984a.

González, Olegario, "El poder y la conciencia. Rostros personales frente a poderes anónimos", Espasa, Madrid, 1984b.

González, Olegario, "La gloria del hombre. Reto entre una cultura de la fe y una cultura de la increencia", BAC, Madrid, 1985.

González, Olegario, "Teología en España (1965-1987), en: Laboa, J.M., "Postconcilio en España", Encuentro, Madrid, 1988.

Gordon Arvan, "Hitler's Rise to Power: Party and Church Reactions in the GDR", Religion in Communist Lands 11 (Summer, 1983).

Gould, William Blair, "The Wordly Christian. Bonhoeffer on Discipleship", Fortess, Philadelphia, 1967.

Gómez, José, "La entraña humanista del cristianismo", DDB, Bilbao, 1984.

Gómez-Heras, José María, "Teología protestante. Sistema e historia", BAC, Madrid, 1972a.

Gómez-Heras, José María, "Sobre Dios", Policopia, UPS, Salamanca, 1972b.

Gómez, José, "El teísmo moral de Kant", Cristiandad, Madrid, 1983.

Gómez, José, "La entraña humanista del cristianismo", DDB, Bilbao, 1984.

Gómez, José, "Raíces culturales de la increencia", FyS, Madrid, 1988.

Gössmann, Elisabeth, "Fe y conocimiento de Dios en la Edad Media", BAC, Madrid, 1975.

Grabner-Haider, Anton, "Ratio und Religion", Th.Gl. 64 (1974).

Graef, Hilda, "Gott und mein Ich", Knecht, Frankfurt, 1967.

Grau, G.G., "Christliche Glaube und intellektuelle Redlichkeit. Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche", Frankfurt, 1958.

Gray, John R., "A Victorious Victim", Expository Times 65 (November, 1953).

Greeley, Andrew M., "El hombre no secular. Persistencia de la religión", Cristiandad, Madrid, 1974.

Green, Clifford James, - Floyd, Wayne W. Jr. (eds.), "Bonhoeffer Bibliography. Primary and Secondary Sources in English", IBS, 1986.

Green, Clifford James, "Bonhoeffer's Concept of Religion. An essay in interpretation", Tesis, UTS, New York, 1964.

Green, Clifford James, "Newsletter", International Bonhoeffer Archive and Research Commitee, English Language Section 1 (June, 1973), Towson, Maryland.

Green, Clifford James, "A Theology of Sociality: Bonhoeffer's Sanctorum Communio", en: McKelway Alexander (ed.): "The Context of contemporary Theology", John Knox, Atlanta, 1974a.

Green, Clifford James, "Two Bonhoeffers on Psychoanalysis", Conferencia en Washington DC, 27-10-74, ibk 3 (Sept, 1974)b.

Green, Clifford James, "The Sociality of Christ and Humanity. Dietrich Bonhoeffer's Early Theology, 1927-1933. Scholar Press, Missoula Montana, 1975a.

Green, Clifford James, "Interpreting Bonhoeffer: Reality or Phraseology?", Journal of Religion 55.2 (April, 1975b).

Green, Clifford James, "Bonhoeffer Bibliography: English Language Sources", Union Seminary Quarterly Review XXXI.4 (Summer, 1976).

Green, Clifford James, "Bonhoeffer in the context of Erikson's Luther Study". Psychohistory and Religion. The Case of 'Young Man Luther', Roger A.J. (ed.), Fortress Press, Philadelphia, 1977.

Green, Clifford James, "Newsletter", International Bonhoeffer Society for Archive and Research, English Language Section, n.12 (April, 1978), Goucher College, Maryland.

Green, Clifford James, "Bonhoeffer's Ethics: A Research Brief", Bonhoeffer Conference: Oxford-1980.

Green, Clifford James, - Floyd, Wayne W., Jr., "(eds.), "Bonhoeffer Bibliography: Primary and Secondary Sources in English", IBS, 1986a.

Green, Clifford James, "The Text of Bonhoeffer's Ehtics", en: Peck, W.J. (ed.), New Studies in Bonhoeffer's Ethics", Edwin Mellen Press, 1987, Lewiston, New York.

Greinwald, P.Sigisbert, "Lichte. Bilder auf dunklem Grunde". Regensburg, 1949.

Gremmels, Christian - Pfeifer, Hans (eds.), "Theologie und Biographie. Zum Beispiel: Dietrich Bonhoeffer", München, 1983.

Gremmels, Christian, "Mündigkeit - Geschichte und Entfaltung eines Begriffs", Die Mitarbeit 18 (1969).

Gremmels, Christian, "Eine Erde müssen wir noch werden. Anmerkungen zur Bonhoeffer-Rezeption in der Dritten Welt", en: Zeitschrift für ökumenische Besinnung und internationale Zusammenarbeit 22 (1986a).

Gremmels, Christian, "Dietrich Bonhoeffer - Christ im Widerstand", en: "Dietrich Bonhoeffer. Wagnis Kirche", Botschaft und Dienst 37 (1986b).

Gremmels, Christian, "Dietrich Bonhoeffer, Theologe und Märtyrer", Panorama, Aus der Arbeit des Evangelischen Bildungszentrums Würzburg, Würzburg, 1987.

Gremmels, Christian, "Brandstifter Gottes", ibk 26 (März, 1988).

Greschat, Martin - Wohlrab, R., "Lasst Euch nicht vergiften..."Ein unbekannter Entwurf von Dietrich Bonhoeffer und Franz Hildebrandt für ein Pfingstwort an die Gemeinden aus dem Jahr 1936", Evangelische Theologie 48 (1988).

Greschat, Martin, "Christliche Verkündigung und ethische Verantwortung. Das Pfingstwort der Bekennenden Kirche aus dem Jahre 1936", Theologische Zeitschrift, 44, 4 (1988).

Griffin, Graeme Maxwel, "The Self and Jesus Christ", Tesis, Princeton Theological Seminary, 1965.

Grin, Edmond, "Dietrich Bonhoeffer et l'interprétation non-religieuse des notions bibliques", Études théologiques et religieuses 36 (1961).

Grithjof, Rodi, "Wilhelm Dilthey", en: Schultz, H.J., "Tendenzen der Theologie im 20. Jahrh., Kreuz V. Stuttgart, 1967.

Grom, Bernhard, "Gottlose Religiosität?", en: Gordan, P., "Gott", Styria, Graz, 1986.

Groves, Richard Earl, "The Concept of Religion in the Writings of Dietrich Bonhoeffer and Paul Tillich", Tesis, Baylor University, 1974.

Gruchy, John W. de, "The Dynamic Structure of the Church", Tesis, University of South Africa, Pretoria, 1972.

Gruchy, John W. de, "Bonhoeffer in South Africa, an exploratory essay", en: Bethge, E., 1975a.

Gruchy, John W. de, "Bonhoeffer and South Africa. Theology in Dialogue", Grand Rapids, 1984b.

Gruchy, John W. de, "Providence, Secularization and Hope. Bonhoeffer as Dialogue Partner in doing Theology at this time in South Africa", (Conferencia), UTS, New York, 1976c.

Gruchy, John W. de, "Bonhoeffer, Barmen und das Bekenntnis Christi heute", Ökumenische Rundschau 34 (1985).

Gruchy, John W. de, (ed.), "Dietrich Bonhoeffer, Witness to Jesus Christ", The Making of Modern Theology, 19. and 20. Century Texts 4, Collins, London, 1988a.

Gruchy, John W. de, "Freedom and Responsability in Public Life", (Conferencia en la American Academy of Religion), Union Theological Seminary, 1988b.

Gruchy, John W. de, "The Freedom of the Church and the Liberation of Society. Bonhoeffer on the Free Church and the 'Confessing Church' in South Africa", (Conferencia en Amsterdam, junio 1988), Cf. ibk 27 (Juli, 1988c).

Grunow, Richard, "Dietrich Bonhoeffers Schriftauslegung", en E.Bethge, 1955.

Grunow, Richard (ed.), "Dietrich Bonhoeffer. Vita - Martyria. Eine Einführung", en "Bonhoeffer-Auswahl", München, 1964.

Gualtieri, A.R. "Law, Freedom and Casuistry in the Ethics of Dietrich Bonhoeffer", Tesis, McGill University, Monreal, 1963.

Gualtieri, A.R., "Dietrich Bonhoeffer's Ethics, Law, Freedom and Responsible Action", Encounter 26 (1965).

Guardini, Romano (col.), "Interpretation der Welt", Echter, Würzburg, 1965.

Guardini, Romano, "Religiöse Erfahrung und Glaube", Matthias-Grünewald, 1979.

Guardini, Romano, "El poder", Cristiandad, Madrid, 1982.

Guardini, Romano, "Vom Leben des Glaubens", Matthias-Grünewald, 1983.

Guardini, Romano, "La esencia del Cristianismo", Cristiandad, Madrid, 1983.

Gusdorf, Georges, "La conciencia cristiana en el siglo de las luces", V.Divino, Estella, 1977.

Gutiérrez, Gustavo, "Die Grenzen der modernen Theologie. Ein Text von Bonhoeffer", Concilium 15 (1979), 291-297.

Gutiérrez, Gustavo, "The Power of the Poor in History", Orbis, Maryknoll, 1983.

Gutiérrez, Gustavo, "Teología de la liberación. Perspectivas", Sígueme, Salamanca, 1985.

Günther, W., "Dietrich Bonhoeffer und die Brüdergemeinde", Unitas Fratrum 7 (1980).

Haasis, Helmut G., "Mündigkeit. Aufstieg und Untergang einer bürgerlichen Emanzipationskategorie", Tesis, Tübingen, 1969.

Haas, P. de, "The Church as an Institution: Critical Studies in the Relation between Theology and Sociology", Jonkes N.V. Aperldoorn, 1972.

Hacker, P., "Das Ich im Glauben bei M. Luther", Wien, 1966.

Hahn, Georg (ed.), "Der Glaube der Denker und Dichter. Selbstzeugnisse aus zwei Jahrhunderten", Kreuz Stuttgart, 1983.

Halder, Alois (ed.), "Sein und Schein der Religion", Patmos, 1984.

Hamilton, David S.M., "Christology and ethics: a discussion of the theological foundation of Christian ethics, with special reference to the thougt of R.Niebuhr and Dietrich Bonhoeffer", Tesis, UTS, New York, 1958.

Hamilton, Elizabeth, "With God, with men", Frontier 12.4 (Nov., 1969).

Hamilton, Kenneth, "God Is Dead", Eerdmans, Grand Rapids, 1966.

Hamilton, Kenneth, "What's New in Religion?" Eerdmans Grand Rapids, Michigan, 1968.

Hamilton, William, "The Death of God Theology", The Christian Scholar XLVIII.1 (Spring, 1965).

Hamilton, William, "Faith and the Facts of Life", en: Altizer T.J.J., "Radical Theology and the Death of God", Bobbs-Merrill, Indianapolis & New York, 1966.

Hamilton, William, "La nueva esencia del cristianismo", Sígueme, Salamanca, 1969.

Hammelsbeck, Oskar, "Begegnung mit Dietrich Bonhoeffer", Ev. Erziehung (Berlin), (Juni, 1949).

Hammelsbeck, Oskar, "Zu Bonhoeffers Gedanken über die mündig gewordene Welt" en: E.Bethge, 1955.

Hanson, Norwood Rusell (col.), "Filosofía de la ciencia y religión", Sígueme, Salamanca, 1976.

Harakis, Stanley S., "An Orthodox Evaluation of the 'New Theology'" Greek Orthodox Theological Review 12 (1967).

Harbsmeier, Gotz, "Die Verantwortung der Kirche in der Gegenwart", Theologische Existenz heute. Neue Folge 1/1946.

Harbsmeier, G., "Die 'nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe' bei Bonhoeffer und die Entmythologiesierung", en: E.Bethge, 1956a.

Harnack, Adolf von, "Das Wesen des Christentums", J.C. Hinrich'sche Buch., Leipzig, 1901.

Harnack, Adolf von, "Die Mission und Ausbreitung des Christentums I-II", Leipzig, 1924.

Harnack, Adolf von, "Aus der Werkstatt des Vollendeten", A.Tüpelmann in Giessen, 1930.

Harnack, Adolf von, "Lehrbuch der Dogmengeschichte", Tübingen, 1931.

Harnack, Adolf von, "Die Entstehung der christiliche Theologie und des christliches Dogmas", Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967.

Harper, Howard V., "Profiles of Protestant Saints", Fleet Publishing Corporation, New York, 1968.

Harrelson, Walter, "Bonhoeffer and the Bible", en Marty, Martin E., 1962.

Hasenhüttl, Gotthold, "Der unbekannte Gott?", Benziger V.

Hasenhüttl, Gotthold, "La radicalización del problema hermenéutico en Bultmann", en: Misterium Salutis I/I, Cristiandad, Madrid, 1969.

Hasenhüttl, Gotthold, "Füreinander dasein", Freiburg, 1971.

Hasenhüttl, Gotthold, "Einführung in die Gotteslehre", W.Buchgesellschaft, Darmstad. 1980.

Hase, Hans Christoph von, "Begriff und Wirklichkeit der Kirche in der Theologie Dietrich Bonhoeffers", en E.Bethge, 1955.

Hase, Hans Christoph von, "Die Kirche muss gewagt werden", Die innere Mission 2 (1962).

Hassel, Johann Dietrich von, "Verräter? Patrioten! Der 20. Juli, 1944", I.P.Bachem, Köln, 1946.

Hebblethwaite, Peter, "La Iglesia desbordada", Noguer, Barcelona, 1977.

Hedinger, Ulrich, "Christus und die Götter Griechelands", Evangelische Theologie 30/2 (1970).

Heering, Herman J., "The Meaning of Authority and Autonomy for Modern Man", Congregational Quarterly (Jan., 1956).

Hegarty, Charles M., "Bonhoeffer. and Teilhard on Wordly Christianity", Science et Esprit XXI.1 (1969).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, "Die absolute Religion", Meiner, 1929.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, "Vorlesungen über die Beweise von dem Dasein Gottes", Meiner, 1930.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, "Phänomenologie des Geistes", Meiner, 1937.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, "Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie", Meiner, Hamburg, 1962.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, "Vorlesungen über die Philosophie der Religion", G.Lasson (ed.), Hamburg, 1966.

Heick, O.W., "Reflections on Bonhoeffer's Theology", Concordia Theological Monthly 40 (April, 1969).

Heidegger, Martin, "¿Qué es filosofía?", Narcea, Madrid, 1980.

Heidegger, Martin, "Sein und Zeit", Niemeyer, Tübingen, 1986.

Heimbucher, Martin (col), "Dokumentation zur Tagung "Die gegenwärtige Friedensproblematik und die Bedeutung Dietrich Bonhoeffers für ihre Beurteilung", ibk 13 (Juli, 1982).

Heimbucher, Martin, "Bericht vom ersten Wochenendseminar der jüngeren Mitglieder", ibk 19 (Nov, 1985).

Heim, Karl, "Glaube und Denken", Furche, Berlin, 1938.

Heinz, Zahrnt, "Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert", dtv, München, 1972.

Heisenberg, Werner, "La imagen de la naturaleza en la física actual", Ariel, Barcelona, 1976.

Heisenberg, Werner, "Werner Heisenberg Gesammelte Werke III. Physik und Erkenntnis 1969-1976", Piper, München, 1985.

Hemel, Ulrich, "Religionspedägogik im Kontext von Theologie und Kirche", Patmos, Düsseldorf, 1986.

Henning, Erich, (introd.) "Hundert Jahre. Deutsche Ev. Gemeinde Sydenham (London). 1875-1975", folleto conmemorativo, 1975.

Henstenberg, Hans-Eduard, "Autonomismus und Transcendenzphilosophie", F.H.Kerle, Heidelberg, 1950.

Hermelink, Heinrich (ed.), "Kirche im Kampf", Wunderlich, Tübingen, 1960.

Hildebrandt, Franz, "Forest-Hill 1933-34", ibk 21 (März, 1986).

Hill, George G. "Bonhoeffer: Bridge Between Liberalism and Orthodoxy", The New Christian Advocate I (June, 1957).

Hinlicky, Paul R., "The Human Predicament in Emergent Post-Modernity", Dialog 23 (Summer, 1984).

Hinz, Christoph, "Christiliche Verkündigung angesichts atheistischer Anfectung", Monatsschrift für Pastoraltheologie (1962).

Hinz, Christoph, "Fuego y nube en el éxodo", en: Marsch, Wolf-Dieter (col.), "Discusión sobre teología de la esperanza", Sígueme, 1972.

Hirt, Simon (ed.), "Mit brennender Sorge. Das päpstliche Rundschreiben gegen den Nationalsozialismus und seine Folgen in Deutschland", Herder, 1946.

Hix, Duane E., "Discipleship in a World Come of Age: 'Representation' in the Theology of Dietrich Bonhoeffer", Tesis, McMaster University, 1981.

Hodern, William E., "Dietrich Bonhoeffer and Worldly Christianity", en: "A Layman's Guide to Protestant Theology", Macmillan, New York, 1968.

Hodgson, Peter, "The Death of God and the Crisis in Christology" Journal of Religion, 46.4 (1966).

Hoerster, Norbert, (ed.) "Glaube und Vernunft. Texte zur Religionsphilosophie", Reclam, Stuttgart, 1985.

Hoffmann, Peter, "Widerstand-Staatsstreich-Attentat", Piper, München, 1974.

Hofmann, Konrad, (ed.), "Das christliche Deutschland 1933-1945", katholische Reihe, heft 1, Herder, Freiburg, 1946a.

Hofmann, Konrad, (ed.), "Zeugnis und Kampf des deutschen katholischen Episkopats. Das christliche Deutschland 1933-1945", heft 2, Herder, Freiburg, 1946b.

Holbrook, Clyde A., "The Problem of Authority in cristian Ethics", Journal of the American Academy of Religion XXXVII.1 (March, 1969).

Holl, Adolf, "Das religionsgespräch der Gegenwart", Styria, 1965.

Holl, Karl, "Rechtfertigungslehre des Protestantismus", J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1922,

Holl, Karl, "Der Modernismus", Mohr, Tübingen, 1908.

Holl, Karl, "Die geistlichen Übungen von Ignatius von Loyola", en: "Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte III", Mohr, Tübingen, 1928.

Holl, Karl, "Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte", J.C.B.Mohr, Tübingen, 1928.

Holl, Karl, "Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I", Mohr, Tübingen, 1932.

Honecker, Martin, "Kirche als Gestalt und Ereignis", München, 1963.

Hoof, Anton E. van, "Verdad de la fe" en: Communio, Año 9, (jul/agosto, 1987).

Hoogstraten, Hans Dirk van, "Europe as Inheritance: Christian Occident or Divided Continent", (Conferencia en Amsterdam), referencia en: ibk 27 (Juli, 1988).

Horkheimer, M., "Kritische Theorie", Frankfurt, 1968.

Horst, Stephan, "Geschichte der evangelischen Theologie seit Idealismus", Walter de Gruyter, Berlin, 1973.

Hourdin, Georges, "Una iglesia para mañana", Studium, Madrid, 1972.

Howald, John Thomas, "Dietrich Bonhoeffer and the Hypothesis of the Future", Tesis, Pennsylvania State University, 1968.

Höfer, Josef - Rahner, Karl (col.), "Lexikon für Theologie und Kirche", Herder, Freiburg, 1986.

Hök, Gösta, "Die elliptische Theologie Albrecht Ritschls", Uppsale-Leipzig, 1942.

Hörmann, Karl, "Diccionario de moral cristiana", Herder, Barcelona, 1975.

Huber, W.- Tödt, Ilse (eds.), "Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität", IBF 4, (Kaiserswerth, 1981: trabajos de E.Bethge, W. Schrage, B.Klappert, E.-A. Scharffenorth, C.Gremmels, W.J.Peck, W.E.Tödt), Kaiser, München, 1982a.

Huber, W.- Tödt, Ilse (eds.), "Ethik im Ernstfall: Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität", Chr. Kaiser, 1982b.

Hudnut, W.H., "Reply" , The Christian Century LXXVI (May 20, 1959).

Hultgren, Arland J., "The Human Venture", Word and World (Summer, 1982).

Hume, David, "Investigación sobre el conocimiento humano", Alianza, Madrid, 1983.

Hunnex, M.D., "Religionless christianity: Is it a New Forma of Gnosticism?", Christianity Today 10.7 (January 7, 1966).

Hunsinger, George, "Barth, Barmen and the Confessing Church Today (Political Apathy and Guilt)" Katallagete 9 (Summer, 1985).

Huntemann, G., "Der anderer Bonhoeffer. Die Herausforderung des Modernismus", Wuppertal, 1988.

Husserl, Edmund, "Ideas", Fondo, México, 1985.

Huth, Werner, "Glaube, Ideologie und Wahn", Nymphenburger, 1984.

Huxley, J., "Religion without Revelation", Harper, New York, 1927.

Hübner, Eberhard, "Eine marxistische Bonhoeffer -Interpretation", Kirche in der Zeit (1961).

Hürten, Heinz, "Deutscher Widerstand gegen Hitler", Internationale kat. Zeitschrift, März, 1985.

Hüttenbügel, Johannnes, (colab.), "Gott Mensch Universum", Styria.

Informationszentrum Berlin (ed.), "Stätten des Widerstandes in Berlin 1933 - 1945", Informationszentrum Berlin, 1961.

Iniesta, Alberto, "Anunciar a Jesucristo en la España de hoy", HOAC, 1987.

Instituto Fe y Secularidad, "Convicción de fe y crítica racional", Sígueme, Salamanca, 1973.

James, Emmanuel E., "Bonhoeffer, Radhakrishnan and Modern Secularism", Indian Journal of Theology 19.3-4 (Jul-Dec., 1970).

James, Eric, "The growth of the convictions of Dietrich Bonhoeffer concerning war and peace", Chistian Action Journal (Winter, 1974).

Jaquenoud, René, "Bonhoeffer and Tillich. Some considerations", Tesis, Princeton Theological Seminary, 1963.

Jaspers, Karl - Bultmann, Rudolf, "Die Frage der Entmythologisierung", R.Piper & Co., 1954.

Jaspers, Karl, "Wahrheit und Bewährung. Philosophieren für die Praxis", Piper, München, 1983.

Jaspers, Karl, "Filosofía de la existencia", Planeta, Barcelona, 1984.

Jenkins, David E., "Bonhoeffer and the Mistake of Looking to Data about God", en: "Guide to Debate about God", Westminster, Philadelphia, 1966.

Jenkins, David E., "Guía para el debate sobre Dios", Marova, Madrid, 1968.

Jenkins, Daniel, "Beyond Religion", Westminster, Philadelphia, 1962.

Jenkins, Daniel, "Religion and Coming of Age", en: David L.Edwards (ed.), "The Honest to God Debate", Westminster, Philadelphia, 1966.

Jenkins, Daniel, "Faith in Opposition to Nazi Idealism", The Times (London), March 2, 1968.

Jenson, Robert W., "A Religion Against Itself", John Knox: Richmond, Virginia, 1967.

Jesús, Teresa de, "Obras completas 1-2", Monte Carmelo, Burgos, 1977.

Johannsen, Friedrich, "Verantwortliches Handeln in konkreter Zeit", en: U.Becker (ed.), "Dietrich Bonhoeffer als Provokation für heute", Lutherhaus V., Hannover, 1986.

Johnson, Roger A., "Dietrich Bonhoeffer: Religionless Christianity. Maturity, Transcendence and Freedom", en Roger A.Johnson "Critical Issues in Modern Religion", Prentice-Hall, New Jersey, 1973.

Jolivet, Régis, "Curso de filosofía", DDB, Buenos Aires, 1965.

Jong, Pieter de, "Camus and Bonhoeffer on the Fall", Canadian Journal of Theology VII.4 (Oct., 1961).

Jonsen, Albert Rupert, "Responsibility as a Principle in contemporary Religious Ethics", Tesis, Yale University, 1967.

Jung, Carl G., "Religionless Christianity", Journal of the American Academy of Religion XXXIX.38 (March, 1971).

Jüngel, Eberhard, "Anfechtung und Gewissheit des Glaubens", München, 1976.

Jüngel, Eberhard, "Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus", Mohr, Tübingen, 1977.

Jüngel, Eberhard, "Dios como misterio del mundo", Sígueme, Salamanca, 1984.

Jürgenbehring, H., "Bonhoeffer und Böll", Deutsches Pfarrerblatt 85 (1985).

Kaehler, Martin, "Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert", Kaiser, München, 1962.

Kaltenborn, Carl-Jürgen, "Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers", Berlin, EV, 1973.

Kaltenborn, Carl-Jürgen, "Dietrich Bonhoeffer in the protestant theology of Cuba", Bonhoeffer Conference: Oxford-1980.

Kaltenborn, Carl-Jürgen, "Adolf von Harnack and Bonhoeffer", en: A.J.Klassen (ed.), "A Bonhoeffer Legacy".

Kaltenborn, Carl-Jürgen, "Nicht-Religiöses Credo in Lateinamerika", en A. Schönherr (ed.), "Bonhoeffer -Studien", Berlin, 1984.

Kaltenborn, Carl-Jürgen, "Dietrich Bonhoeffers nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe als Sicherung des reformatorischen 'Allein'", Weissenseer Blätter 1 (1986).

Kamlah, Wilhelm - Lorenzen, Paul, "Wahrheit und Wirklichkeit", en: Skirbekk, Gunnar (ed.), "Wahrheitstheorien", Suhrkamp, Frankfurt, 1977.

Kamp, Jean, "Credo sans foi, foi sans Credo", Aubier, 1974.

Kant, Immanuel, "Kritik der reinen Vernunft 1", Suhrkamp, Frankfurt, 1974a.

Kant, Immanuel, "Kritik der reinen Vernunft 2", Suhrkamp, Frankfurt, 1974b.

Kant, Immanuel, "Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", Suhrkamp, Frankfurt, 1974.

Kant, Immanuel, "Die Metaphysik der Sitten", Suhrkamp, Frankfurt, 1982.

Kappert, Bertold, "Tendenzen der Gotteslehre in der Gegenwart", Evangelische Theologie, (mai-juni, 1975).

Kasper, Walter, "Unidad y pluralidad en teología", Sígueme, Salamanca, 1969.

Kasper, Walter, "El problema de Dios en la predicación", en: Ratzinger, J., "Dios como problema", Cristiandad, Madrid, 1973.

Kasper, Walter, "Posibilidades de la experiencia de Dios en la actualidad", en: "Fe e historia", Sígueme, Salamanca, 1974.

Kasper, Walter, "Der Gott Jesu Christi", Grünewald, Mainz, 1982a.

Kasper, Walter, "Introducción a la fe", Sígueme, Salamanca., 1982b.r

Kasper, Walter, "El Dios de Jesucristo", Sígueme, Salamanca, 1985, pgs.

Katzenback, Fr.W., "Evangelische Frömmingkeit und Theologie im 19. Jahrh.", Schriftmissions-V., Gladbeck/Westfalen, 1967.

Katzenbach, Wilhelm, "Religionskritik der Neuzeit", Godmann, 1972.

Kautsky, Karl, "Orígenes y fundamentos del cristianismo", Sígueme, Salamanca, 1974.

Käsemann, Ernst, "La llamada de la libertad", Sígueme, Salamanca, 1974.

Kelly, Geffrey B., "Revelation in Christ. A Study of Bonhoeffer's Theology of Revelation", Tesis, Université Catholique de Louvain, 1972a.

Kelly, Geffrey B., " An Interview with Jean Lasserre", Union Seminary Quarterly Review XXVII.3 (Spring, 1972)b.

Kelly, Geffrey B., "Bonhoeffer's 'Non-Religious Christianity': Antecedents and Critique", Bijdragen 37 (1976).

Kelly, Geffrey B., "Freedom and discipline: The rhythms of Bonhoeffer's christocentric spirituality", Bonhoeffer Conference: Oxford-1980.

Kelly, Geffrey B., "Bonhoeffer's Theology of History and Revelation", en: Klassen, A.J. (ed.), 1981a.

Kelly, Geffrey B., "One Against Hitler", Sign 60.6 (March, 1981b).

Kelly, Geffrey B., "Reality and Resistance: Thoughts for the churches on the Ethical Issues of 'Modern' Warfare", Covenant Quarterly 40 (November, 1982).

Kelly, Geffrey B., "Liberating Faith: Bonhoeffer's Message for Today", Augsburg Publishing House, Minneapolis MN, 1984.

Kelly, Geffrey B., "Newsletter" 29 (January, 1985), IBS, Lynchburg College, Lynchburg, 1985.

Kelly, Geffrey B., "Freedom and Obedience: Reflections on the spiritual Legacy of Dietrich Bonhoeffer", en: "Weawings. A Journal of the Christian Spiritual Life", Vol. III (1988).

Kelly, James Patrick, "Revelation and the Secular in the Theology of Dietrich Bonhoeffer", Tesis, Yale University, 1980.

Kelly, James Patrick, "Bonhoeffer's Legacy 'After ist Bloom': A Review", Journal of Religious Thought 39.1 (Spring-Summer, 1982).

Kelly, James Patrick, "Newsletter", IBS, No. 24 (Feb., 1983), Lynchburg College, Lynchburg.

Kemp, Walter, "The 'Polyphony' of Life". References to Music in Bonhoeffer's Letters and papers from Prison", en Erich Schultz (ed.), "Vita laudanda: Essays in Memory of Ulrich S. Leupold", 137-54, Wilfrid Laurier University Press, 1976.

Kern, Walter (ed. col), "Handbuch der Fundamentaltheologie 1-4", Herder, Freiburg, 1985-88.

Kerr, Hugh T. "Suffering as a Christian", Theology Today XII (1955).

Kimmerle, Heinz, "Manifest der Weltlichkeit", Frankfurter Hefte (Jan., 1969).

Klan, J.S., "Luther's Resistance Teaching and the German Church Struggle Under Hitler", en: The Journal of Religious History 14.4 (Dec.1987).

Klassen, A.J. (ed.), "A Bonhoeffer Legacy. Essays in understanding", Eerdmans Publishing Comp., Grand Rapids, Michigan, 1981.

Kluge, U., "Der 'Freiburger Kreis' 1938-1945. Personen, Strukturen und Ziele kirchlich-akademischen Widerstandsverhaltens gegen den Nationalsozialismus", Freiburger Universitätsblätter 27 (1988).

Knauft, Wolfgang, "Einsatz für verfolgte Juden 1938-1945", Stimmen der Zeit 9 (1988).

Koch, K., "Zur bleibende Aktualität Dietrich Bonhoeffers. Wider die Arbeitsteilung von Theologie, Spiritualität und Nachfolge", Theologie der Gegenwart 28 (1985).

Koch, Werner von, "Bekennende Kirche gestern und heute", W.Kohlhammer, Stuttgart, 1946.

Kohne, Franza, "Ruf von der Erde nach Gott und der Gottesdienst der Kirche", Ernst Reinhardt, München, 1934.

Kolakowski, Leszek, "La revanche du sacré dans la culture profane", en: "Le besoin religieux", La Baconnière, Boudry- Neuchâtel, 1974.

Kolakowski, Leszek, "Si Dios no existe...", Tecnos, Madrid, 1988.

Köhler, Oskar, "Bewusstseinstörungen im Katholizismus", Josef Knecht, Frankfurt, 1972.

Krause, Gerhard, "Dietrich Bonhoeffer und R. Bultmann", Zeit und Geschichte, Tübingen, 1964.

Kraus, H. J., "Theologische Religionskritik. (K.Barth, Dietrich Bonhoeffer. Die Reformatoren als Wegbereiter neuzeitlicher Religionskritik. L. Feuerbach. K. Marx. Die neuen Perspektiven), Neukirchen-Vluyn, 1982.

Krieg, Carl E. "Bonhoeffer's Letters and Papers", Religious Studies IX.1 (March, 1973).

Krisnnamurti, Jiddu, "Religiöse Revolution", Humata, Bern, 1957.

Kroetke, D. Wolf, "The Meaning of 'Gods's Mystery' for Dietrich Bonhoeffer's Understanding of the Religions and the Religionless World", (Trabajo no publicado), UTS, 1980.

Kruithof, B. "The Real Bonhoeffer", The Church Herald (July 11, 1969).

Kuhns, William, "In pursuit of Dietrich Bonhoeffer", London, 1967a.

Kuhns, William, "A Catholic Looks at Bonhoeffer", The Christian Century LXXXIV.28 (June 28, 1967b).

Kunz, Erhard, "La fe cristiana en función de crítica", en: Schiwy, G.: "Crisis y crítica en el cristianismo", DDB, Bilbao, 1975.

Kurth, Hans-Joachim (col), "Evangelische Kirchengemeinde Dietrich Bonhoeffer. Lankwitz 1963-1983", Gebeindekirchenrat der evangelischen Kirchengemeinde Dietrich Bonhoeffer, Berlín, 1983.

Kuske, Martin, "Das Alte Testament als Buch von Christus. Dietrich Bonhoeffers Wertung und Auslegung des Alten Testaments", Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1971.

Kuske, Martin, "Weltliches Christsein. Dietrich Bonhoeffers Vision nimmt Gestalt an", Berlin (DDR), 1984.

Kuske, Martin., "Dietrich Bonhoeffers Vision vom weltlichen Christsein" Standpunkt 14 (1986).

Kuske, Martin, "Hoffnungslose und verheissunsvolle Gottlosigkeit", (conferencia en Amsterdam, 1980), Cf. ibk 27 (Juli, 1988).

Küng, Hans, "La justificación según Karl Barth", Estela, Barcelona, 1967.

Küng, Hans, "Sinceridad y veracidad. En torno al futuro de la Iglesia", Herder, Barcelona, 1970.

Küng, Hans, "Ser cristiano", Cristiandad, Madrid, 1975.

Küng, Hans, "Libertad del cristiano", Herder, Barcelona, 1975.

Küng, Hans, "¿Existe Dios?", Cristiandad, 1979, pgs.

Kwiran, Manfred, "Index to Secondary Literature on Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer and Rudolf Bultmann", Reinhardt, Basel, 1977.

Laboa, Juan María, "La evolución reciente del catolicismo español", Cuenta y Razón 20(1985).

Laín, Pedro, "La sociedad actual ante el teólogo", en: Vargas-Machuca, Antonio (ed.), "Teología y mundo contemporáneo", Cristiandad, 1975.

Laín, Pedro, "La espera y la esperanza", Alianza, Madrid, 1984.

Laney, James Thomas, "A Critique of Radical contextual Ethics", Tesis, Yale University, 1966.

Lange, Dietz, "Erfahrung und die Glaubwürdigkeit des Glaubens", Mohr, Tübingen, 1984.

Lang, C.E., "Bonhoeffer: Modern Martyr", The Episcopalian (May, 1966).

Larousse, Pierre, "Nouveau Petit Larousse", Larousse, Paris, 1968.

Latmiral, G., "Die Propheten gehen noch immer zwischen uns", Religion heute, 1986, Heft 3, 222-223, Cf. ibk 21 (März, 1986a).

Latmiral, Gaetano, "An die Insassen der Justizvollzugsanstalt Tegel", ibk 21 (März, 1986b).

Latourelle, René, "Teología, ciencia de la salvación", Sígueme, Salamanca, 1968.

Latourelle, René, "Teología de la revelación", Sígueme, Salamanca, 1985.

Lauret, Bernard (col), "Iniciación a la práctica de la Teología", Cristiandad, Madrid, 1984.

Läple, Alfred, "¿Fe sin futuro?", Paulinas, Madrid, 1971.

LeBlond, Geoffrey T., "dBase IV: The Complete Reference", McGraw-Hill, Berkeley, 1989.

Leboef, Fabian, "Theologie nach dem Tode Gottes", Wege zum Menschen 20 (1968).

Leese, Kurt, "Natürliche Religion und christliche Glaube", Junker und Dünhaupt, Berlin, 1936.

Lefevre, Perry D., "Secular Theology: John A.T. Robinson", Chicago Theological Seminary Register 72.2 (Spring, 1982).

Lehmann, Karl, "La imagen bíblica de Dios", en: Ratzinger, J., "Dios como problema", Cristiandad, Madrid, 1973.

Lehmann, Karl, "El horizonte hermenéutico de la exégesis histórico-crítica", en: Schreiner, Josef, "Introducción a los métodos de la exégesis bíblica", Herder, 1974.

Lehmann, Paul L., "Commentary: Dietrich Bonhoeffer. in America", Religion in Life XXX.4 (Autumn, 1961).

Lehmann, Paul L. "Bonhoeffer: Real and Counterfeit", Union Seminary Quarterly Review XXI.3 (March, 1966).

Lehmann, Paul L., "Dietrich Bonhoeffer", (Conferencia escrita), Union Theological Seminary, January Lecture Series, New York, 1968.

Lehmann, Paul L., "The Concreteness of Theology: Reflections on the Conversation between Barth and Bonhoeffer" Footnotes to a Theology. The Karl Barth Coloquium of 1972, Waterloo, Ontario, 1972.

Lehmann, Paul, L., "Piety, Power, and Politics: Church and Ministry between Ratification and Resistance", Journal of Theology for Southern Africa 44 (September, 1983).

Leibholz-Bonhoeffer, Sabine, "Vergangen, erlebt, überwunden", Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1977.

Leibholz, Sabine, "The Bonhoeffers", Sidwick and Jackson, London, 1970.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, "Die Hauptwerke von L.G.W.", Kröner, 1933.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, "Über die Reunion der Kirchen", Herder, 1939.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, "Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade", Meiner, 1956.

Leipold, Heinrich, "Missionarische Theologie. Emil Brunners Weg zur theologischen Anthropologie", Vandenhoeck & Ruprecht, 1974.

Leonard, E., "Histoire général du protestantisme", PUF, Paris, 1961.

Levie, Jean, "Bajo la mirada del incrédulo", Mensajero, 1956.

Levinas, Emmanuel, "De otro modo de ser, o más allá de la esencia", Sígueme, Salamanca, 1987.

Levi, Anthony, "Bonhoeffer and Delp: Papers from Prison", The Mont (New Series) 31.6 (June, 1964).

Levy, Bernard Henri, "El testamento de Dios", El Cid, Barcelona, 1980.

Liderbach, Daniel, "Martin Luther' Theology of Suffering in Modern Translation: A Comparative Study in the roots of Dietrich Bonhoeffer's Theology of Suffering", Tesis, University of St. Michael's College, 1979.

Ligus, Jan, "Ultimate, Penultimate and Their Impact. About the Origin and the Essence of Ethics", conferencia en Amsterdam, 1988, referencia en ibk 27 (Juli, 1988).

Lillie, W., "Wordliness of Christianity", Expository Times LXXV (February, 1964).

Lill, Rufolf - Oberreuter, Heinrich (eds.), "20. Juli. Porträts des Widerstands", Düsseldorf/Wien, 1984.

Lindt, Andreas, "Dietrich Bonhoeffer und der Weg vom christlichen Glauben zum politischen Handeln", Reformatio 16.4 (1967).

Link, Christian, "Hegels Wort 'Gott selbst ist tot'", Theolog. Verlag, 1974.

Littell, Franklin H., "The Churches and the Body Politic", Daedalus XCVI.1 (Winter, 1967).

Littell, Franklin H., "The German Church Struggle and the Holocaust", University Press, Detroit, 1974.

Lochmann, Jan Milie, "Um eine 'zivile Interpretation'", A.Schönherr (ed.), Berlin, 1965.

Lochmann, Jan Milic, "Stationen auf dem Wege zur Freiheit. Freiheit bei Jean-Paul Sartre und bei Dietrich Bonhoeffer", Zeichen der Zeit 16 (1962).

Locke, H., "The Barmen Confession", E.Mellen press, Lewiston, New York, 1987.

Locke, John, "Pensamientos sobre la educación", Akal, 1986.

Lockley, H., "Dietrich Bonhoeffer: Thinker and Man of Action", Church Quarterly 2 (April, 1970).

Loen, Arnold, "Säkularisation. Von der wahren Voraussetzung und angeblichen Gottlosigkeit der Wissenschaft", München, 1965.

Logan, James Cecil, "The Secular as a Theological Problem: a study in the theologies of Karl Heim, Dietrich Bonhoeffer and Friedrich Gogarten", Tesis, Boston University, 1966.

Lohfink, Norbert, "Exégesis bíblica", Sígueme, Salamanca, 1969.

Lonergan, Bernard, "Método en teología", Sígueme, Salamanca, 1988.

Lonning, Per, "Der begrieflich Unergreifbare. Das 'Sein Gottes' und die Denkstrukturen in der neueren Theologie", Vandenhoeck, 1985.

Lovin, Robin W. - Jonathan P. Gosser, "The Christian and the Authority of the State: Bonhoeffer's Reluctant Revisions", en Godsey, J.D. -Kelly, G.B. (eds), 1981.

Lovin, Robin, "Christian Faith and Public Choices: The Social Ethics of Barth, Brunner, and Bonhoeffer", Fortress Press, Philadelphia, 1984.

Lovin, Robin, "Biographical Context", en: Peck W.J. (ed.), New Studies in Bonhoeffer's Ethics", Edwin Mellen Press, Lewiston, New York, 1987a.

Lovin, Robin, "Newsletter" 34 (Feb., 1987b).

Loyin, Robin W., "The Christian and the Autority of the State: Bonhoeffer's Reluctant Revisions" Journal of Theology for southern Africa 34 (1981).

López, Alfonso, "Silencio de Dios y libertad del hombre", Narcea, 1981.

López, Alfonso, "Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre", Narcea, Madrid, 1984.

Luckmann, Thomas, "La religión invisible", Sígueme, Salamanca, 1973.

Luecke, Richard, "New Meanings for new Beings", Philadelphia, 1964.

Lukens, Nancy, "Ethical responsability in the life and work of Adam von Trott", Bonhoeffer Conference: Oxford-1980.

Luther, Martin, "Die Freiheit eines Christen", dtv, München, 1983.

Lüthi, Kurt, "Theologie als Dialog mit der Welt von heute", Herder, Freiburg, 1971.

Mac Gregor, Geddes, "The Coming Reformation", The Westminster Press, Philadelphia, 1970.

Machovec, Milan, "Marxismus und dialektische Theologie. Barth, Bonhoeffer und Hromadka in atheistisch-kommunistischer Sicht", Zürich, 1965.

Macquarrie, John, "A German Theologian. Dietrich Bonhoeffer", en: "Twentieth Century Religous Thought: The Frontiers of Philosophy and Theology", 1900-1960, Harper & Row, New York, 1963.

Maechler, Winfried, "Ein Märtyrer seiner Überzeugung. Pastor Dietrich Bonhoeffer erhängt 1945 im KZ", Glaube und Heimat. Ev. Sonnstagsblatt für Thüringen (Jena) 7 (1952).

Maechler, Winfried, "Vom Pazifisten zum Widerstanskämpfer, Bonhoeffers Kampf für Entrechteten", en: E.Bethge, 1955.

Maechler, Winfried, Informe en el "Bonhoeffer - Gedenk - Seminar. Genf, 1976" ibk 2 (11.3.1976).

Maechler, Winfried, "Bonhoeffers Fanöer Friedenspredigt als Appell an die Christenheit heute", Standpunkt 8 (1980).

Mahlmann, Theodor, "Wilhelm Herrmann", en : Schultz, Hans Jürgen, "Tendenzen der Theologie im 20. Jahrh., Kreuz V. Stuttgart, 1967.

Mancini, Italo, "Vérité et torture dans la pensée de Dietrich Bonhoeffer", en: "Le mythe de la peine", Paris, 1967.

Manning, Francis V., "Religion and Ethics in the Theology of Dietrich Bonhoeffer, Bishop John Robinson and Harvey Cox", Tesis, Pontificia Universitas Lateranensis, Academia Alfonsiana, Roma, 1969.

Mann, Ulrich, "Religion als theologisches Problem unserer Zeit", en: "Christentum und Religion", Regensburg (1966).

Manrodt, David H., "The Role of Eschatology in the Theology of Dietrich Bonhoeffer", Tesis, St. Mary's Seminary & University (Ecumenical Institute), Baltimore, 1979.

Marañón, Gregorio, "Vocación y ética", Espasa, Madrid, 1981.

Mardones, José Mª, "Sociedad moderna y cristianismo", DDB, Bilbao, 1985.

Mardones, José Mª, "El desafío de la postmodernidad al cristianismo", FyS, Madrid, 1988a.

Mardones, José Mª, "Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento", Sal Terrae, Santander, 1988b.

Margerie, Bertrand de, "O Cristo para o mundo" Herder, Sao Paulo, 1971.

Maritain, Jacques, "Tres reformadores", Epesa, Madrid, 1948.

Maritain, Jacques, "La signification de l'athéisme contemporain", en: "Oeuvres 1940-1963", DDB, 1978.

Marías, Julián, "Problemas del cristianismo", BAC, Madrid, 1982.

Mark, J., "The Last Thoughts of Dietrich Bonhoeffer.", Quarterly Review of the Community of the Resurrection 240 (1963).

Marlé, René - André Dumas, "La majorité du monde", (notas fotoc. del seminario Marlé-Dumas 17.XII.1969).

Marlé, René, "Un témoin du protestantisme contemporain: Dietrich Bonhoeffer", Christus 11 (1964).

Marlé, René, "Un témoin de l'église évangélique. Dietrich Bonhoeffer", Revue de Science Religieuse 53, (1965).

Marlé, René, "Dietrich Bonhoeffer", La Civiltà Cattolica 117 (1966a).

Marlé, René, "Bonhoeffer: The Exigency of His Message", Continuum IV.1 (Spring, 1966b).

Marlé, René, "Dietrich Bonhoeffer. Témoin de Jésu-Christ parmi ses frères", Casterman, 1967a.

Marlé, René, "Souffrance humaine et souffrance de Dieu chez Dietrich Bonhoeffer", en: "Le mythe de la peine", Aubier, Paris, 1967b.

Marlé, René, "Secularization", Lumen Vitae 23.4 (1968).

Marquardt, Friedrich-Wilhelm, "Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths", Kaiser, München, 1967.

Marquardt, Friedrich-Wilhelm, "Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barth", Kaiser, München, 1972.

Marquardt, Friedrich-Wilhelm, "Martin Luther und Karl Barth 'in tyrannos'", Berliner Theologischer Zeitschrift", 2(1984).

Marranzini, Alfredo, "Sanctorum Communio: l'ecclesiologia di Dietrich Bonhoeffer", La Civiltà Cattolica 124 (1973).

Marsh, Charles R. Jr., "A Quiet Revolution: Bonhoeffer's Reading of Heidegger in 'Akt und Sein'", conferencia en Amsterdam, 1988, referencia en ibk 27 (juli, 1988).

Martin, Marguerite Louise, "Religion and unbelief in the theologies of Barth, Bonhoeffer and Tillich", Tesis, Columbia University, UTS, New York, 1968.

Martínez, Marcos, "La idea de Dios en tiempos de increencia", Atenas, Madrid, 1986.

Martin, Juan, "El encuentro con Dios", Cristiandad, Madrid, 1976.

Martín, Juan, "Introducción a la fenomenología de la religión", Cristiandad, Madrid, 1978.

Martín, Juan, "El Dios de Jesús y la 'vuelta a lo religioso'. ¿Ruido o rumor?", en Sal Terrae 11 (1986).

Martín, Juan, "Increencia y evangelización. Del diálogo al compromiso", Sal Terrae, Santander, 1988.

Marty, Martin E., "The Place of Bonhoeffer. Problems and Possibilities of His Thought", Association Press, New York, 1962.

Mascall, Eric, "The Secularization of Christianity", London, Darton, Longman & Todd, Ltd., 1965.

Massier, Johann, "Het Leven is Meer Dan Ethiek. Studies aangeboden aan Prof.Dr.G. Rothuizen", Kampen, 1987. Cf. ibk 28 (Nov., 1988).

Mate, Reyes, "El ateísmo, un problema político", Sígueme, Salamanca, 1973.

Matthews, John W., "Responsible Sharing of the Mystery of christian Faith: Disciplina Arcani in the Life and Theology of Dietrich Bonhoeffer", Dialog 25/1 (Winter, 1986a).

Matthews, John W., "Bonhoeffer's Ethics and their Christological Center", Tesis, Bristol, 1982b.

Mayer, Rainer, "Christuswirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers", Calwer V., Stuttgart, 1969.

Mayer, Rainer, "Frieden und Widerstand. Biographische und theologische Reflexionen über Dietrich Bonhoeffer", Der Ev. Erzieher 34 (1982).

Mayer, Rainer, "Was wollte Dietrich Bonhoeffer in Fanö? Zur aktuellen Diskussion um ein Freidenskonzil", Theologische Beiträge 19 (1988).

McCutcheon, W.J., "Protestantism without Reformation, or, Can a Church be Great?", The Christian Century LXXXIX.138 (October 25, 1972).

Mechem, James L., "The Problem of Freedom in the Ethics of Dietrich Bonhoeffer", Tesis, Lutheran Theological Seminary, Philadelphia, 1966.

Mehl, R., "La teología protestante", Taurus, Madrid, 1969.

Mehta, Ved, "Theologie zwischen Tür und Angel", Zwingli, Zürich, 1968.

Meier, Hans, "Bonhoeffer's Later Beliefs", The Plough 6 (September, 1984).

Meier, Jörg Martin, "Weltlichkeit und Arkandisziplin bei Dietrich Bonhoeffer", Theologische Existenz heute NF 136, München, 1966.

Meier, Kurt, "Der ev. Kirchenkampf. Gesamtdarstellung in drei Bänden", Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1976.

Melnikov, Daniil, "20. Juli, 1944. Legende und Wirklichkeit", Hamburg, 1968.

Mengus Raymond, "Wirkungen. Gespräche über Dietrich Bonhoeffer mit Eberhard Bethge, G. Ebeling, H. Gollwitzer und W. A. Visser't Hooft", Kaiser Traktate 35, 1978.

Mengus Raymond, "Die fronzösiche Revolution -Gewinn oder Verlust", (comunicación en ibk-Konferenz, Amsterdam, 1980), Cf. ibk 27 (Juli, 1988).

Mensching, Gustav, "Toleranz und Wahrheit in der Religion", Siebenstern- Taschenbuch, Hamburg, 1966.

Merton, Thomas, "Godless Christianity", Katallagete (Winter, 1967-68).

Meslin, Michel, "Aproximación a una ciencia de las religiones", Cristiandad, 1978.

Messert, Franz, "Die Kirche", Volksverein V., M.Gladbach, 1921.

Metz, Johann Baptist (Balthasar, de Lubac...), "Weltverständnis im glaube", Grünewald, Mainz, 1965.

Metz, Johann Baptist, "Teología del mundo", Sígueme, 1971a.

Metz, Johann Baptist, "La orientación cristiana en la secularidad actual del mundo", en: "Teología del mundo", Sígueme, Salamanca, 1971b.

Metz, Johann Baptist, "Teología como biografía", Concilium 115 (1976).

Metz, Johann Baptist, "La fe, en la historia y la sociedad", Cristiandad, Madrid, 1979.

Metz, Johann Baptist, "Más allá de la religión burguesa", Sígueme, Salamanca, 1982.

Meuss, Gisela, "Arkandiszipline und Weltlichkeit bei Dietrich Bonhoeffer", en: Bethge, E., 1960.

Meyers, Leonard Lee, "Reactions to Relativism: an investigation into the ethical thought of R. Niebuhr and Dietrich Bonhoeffer", Tesis, University of Iowa, 1966.

Meyer, Dietrich, "Nachlass Dietrich Bonhoeffer. Ein Verzeichnis. Archiv- Sammlung-Bibliothek, Chr. Kaiser, München, 1987.

Michalson, Carl, "Wordly Theology. The Hermeneutical Focus of an Historical Faith", Scribner, New York, 1967.

Michl, Johann, "Freiheit und Bindung", J.Pfeiffer, München, 1950.

Mildenberger, F., "Ohne Gott leben vor Gott", Kaiser, München, 1969.

Milhaven, John Giles, "How far has God shared his dominion with man?", American Ecclesiastical Review (January, 1970).

Milosz, Czeslaw, "El pensamiento cautivo", Tusquets, Barcelona, 1981.

Minor, J.E., "The theology of Dietrich Bonhoeffer: an enquiry into ist nature and an assessment of its significance for christian theory and practice in the late twentieth century", Tesis, University of Manchester, 1978.

Minthe, Eckhard, "Bonhoeffer's Influence on the Younger Generation of Ministers in Germany", The Andover Newton Quarterly (New Series) II.1 (Sept., 1961).

Miret, Enrique, "Los nuevos católicos", Nova terra, Barcelona, 1967.

Miskotte, Heiko Kornelis, "Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments", München, 1964.

Moeller, Charles, "Literatura del siglo XX y Cristianismo", Gredos, Madrid, 1966.

Mohaupt, L., "Zwischen Pazifismus unf Verschwörung. Gerechtigkeit und Schuld im Denken Dietrich Bonhoeffers", Lutherische Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 57 (1986).

Moingt, J., "Un avenir pour la théologie", Revue de Science Religieuse, 4 (oct-dic.1987).

Moltmann, Jürgen, "Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer", Theologische Existenz heute 71, Chr.Kaiser, München, 1959.

Moltmann, Jürgen, "Die Wirklichkeit der Welt und Gottes konkretes Gebot nach Dietrich Bonhoeffer", en: E.Bethge, 1960.

Moltmann, Jürgen, "Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas", Sígueme, Salamanca, 1971.

Moltmann, Jürgen, "El lenguaje de la liberación", Sígueme, Salamanca, 1974.

Moltmann, Jürgen, "El Dios crucificado", Sígueme, Salamanca, 1977a.

Moltmann, Jürgen, "Teología de la esperanza", Sígueme, Salamanca, 1977b.

Moltmann, Jürgen, "Die Leiden dieser Zeit. Die Kirche und ihre Märtyrer", Evangelische Kommentare 18 (1985).

Mondin, Battista, "I teologi della morte di Dio. Storia del movimento dell'ateismo cristiano e diagnosi delle sue dottrine", Borla, Torino, 1968.

Mondin, Battista, "Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi", Queriniana, 1971.

Mondin, Battista, "Atheism and Christianity", Doctor Communis 33 (May- August 1980).

Mooney, Christopher F., "Teilhard de Chardin y el misterio de Cristo", Sígueme, Salamanca, 1966.

Morand, Bernadette, "Les écrits des prisonniers politiques", Presses universitaires de France, 1976.

Morgan, John Henry, "In Search of Meaning. From Freud to Teilhard de Chardin", University Press of America, 1977.

Morin, Edgard, "Ciencia con consciencia", Anthropos, Barcelona, 1984.

Mori, Heita, "Way of Resistance and Obedience", Tokyo, 1964.

Morrison, John M., "Ehrlich vor Gott? - Robinsons Gott ist anders", Aussaat Verlag, Wuppertal, 1968.

Morris, Kenneth Earl, "Authority and the Ethic of Discipleship: Family and Faith in the Life of Dietrich Bonhoeffer", Tesis, University of Georgia, 1983.

Morris, Kenneth Earl, "Bonhoeffer's Critique of Totalitarianism", Journal of Church and State 26.2 (1984).

Mostert, Walter, "Sinn oder Gewissheit; Versuche zu einer theologischen Kritik des dogmatistischen Denkens", Mohr, 1976.

Motté, Magda, "Nur ein Gott kann uns retten. Spuren religiöser Sehnsucht in moderner Literatur", Stimmen der Zeit 4 (1986).

Mottu, Henry, "Feuerbach and Bonhoeffer Criticism of Religion and the Last Period of Bonhoeffer's Thought", Union Seminary Quarterly Review 25, 1 (1969).

Mottu, Henry, "Theological Critique of Religion and Popular Religion", Radical Religion 4.1 (1978).

Mottu, Henry, "Les 'Confessions' de Jérémie. Une protestation contre la souffrance", Labor et Fides, Genf, 1985.

Mott, Thomas, "Prisons and common sense", Philadelphia, 1924.

Mount, Charles Eric, Jr., "Conscience and Responsibility", John Knox Press, Richmond, VA, 1969.

Mödlhammer, Joh. Werner, "Anbetung und Freiheit. Theologisch- anthropologische Reflexionen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers", Otto Müller, Salzburg, 1976.

Möhler, Johann Adam, "Symbolik. Oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften", Florian Kupferberg, Mainz, 1900.

Möser, Peter, "Gewissenspraxis und Gewissenstheorie bei Dietrich Bonhoeffer", Tesis, Heidelberg, 1983.

Möser, Peter, "Gewissenspraxis und Gewissenstheorie bei Dietrich Bonhoeffer" trabajo presentado en Heidelberg enero de 1985, referencia en ibk 19 (1985).

Mueller, J.J., "What are they saying about theological method?", Paulist Press, New York, 1984.

Muñoz, Ronaldo, "Dios de los cristianos", Paulinas, Madrid, 1987.

Murakami, Hiroshi, "What Has the Japanese Church Learned from Dietrich Bonhoeffer?", (Conferencia en Amsterdam, 1980). Cf. ibk 27 (Juli, 1988).

Müller, Christine-Ruth, "Tue deinen Mund auf für die Stummen", Tesis, Heidelberg, 1986-1987.

Müller G. L., "Für andere da. Christus - Kirche - Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt", Paderborn, 1980.

Müller, G.L., "Tod und Auferstehung Gottes heute. Zur Überwindung des neuzeitlichen Atheismus in Bonhoeffers theologia crucis", Zeitschrift für katholische Theologie 104 (1982).

Müller, Hanfried, "Zur Problematik der Rezeption und Interpretation Dietrich Bonhoeffers", en: E.Wolf, 1963.

Müller, Hanfried, "Von der Kirche zur Welt", Herbert Reich, Hamburg- Bergstedt, 1966.

Müller, Max, "Das christliche Menschenbild und die Weltanschauung der Neuzeit", en: NN., "Das christliche Deutschland 1933-45. Katholische Reihe. heft 5, Freiburg, 1945.

Müller, Norbert (ed.), "Die Aktualität der Theologie Dietrich Bonhoeffers", Wissenschaftliche Beiträge 46 (1985), Halle (Saale), 1985.

Naveillan, Carlos, "Strukturen der Theologie Friedrich Gogartens", Max Hueber, München, 1972.

Nebe, Karl Heinz, "'Religionslose' Interpretation bei Dietrich Bonhoeffer und ihre Bedeutung für die Aufgabe der Verkündigung", Tesis, Hamburg, 1963.

Neil, Stephen, "Men of Unity", SCM, London, 1960.

Nelson, F. Burton, "Dietrich Bonhoeffer, Man of Vision, Man of Courage", Convenant Companion (August 1, 1970).

Nelson, F. Burton, "Bonhoeffer at Sigtuna 1942: A Case Study in the Ecumenical Church Struggle", en: Godsey, J.D. - Kelly, G.B. (eds.), 1981.

Nelson F. Burton, "The Relationship of Jean Lasserre to Dietrich Bonhoeffer's Peace Concerns in the Struggle of Church and Culture", Union Seminary Quarterly Review 40.1-2 (1985).

Neuenheuser, Burkart, "La teología protestante alemana", Herder, Barcelona, 1965.

Neuenschwander, Ulrich, "Denker des Glaubens", Gütersloh, 1974.

Neufeld, Karl H. (ed.), "Problemas y perspectivas de teología dogmática", Sígueme, Salamanca, 1987.

Neunheuser, B., "La teología protestante en Alemania", Herder, Barcelona, 1965.

Newbigin, James Edward Lesslie, "Honest Religion for Secular Man", SCM, London, 1966.

Newman, Jay, "The Motivation of Martyrs: A Philosophical Perspective", The Thomist 35 (October, 1971).

Newman, John, Henry: "Die Einheit der Kirche und die Mannifaltigkeit ihrer Ämter", Herder, Freiburg, 1947.

Newman, John Henry, "El asentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe", Herder, Barcelona, 1960.

Newman, John Henry, "Apologia 'pro vita sua'. Historia de mis ideas religiosas", BAC, Madrid, 1977.

Newman, John Henry, "Discursos sobre la fe", Rialp, Madrid, 1981.

Nicolaisen Carsten, "'Anwendung' der Zweireichelehre im Kirchenkampf. E. Hirsch und Dietrich Bonhoeffer", N. Hasselmann (ed.), "Gottes Wirken in seiner Welt", vol. II, Hamburg, 1980.

Nicolaisen, Carsten, "Die Auseinandersetzungen um das AT im Kirchenkampf 1933-1945", Tesis, Hamburg, 1966.

Nicolaisen, Carsten, "Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der theologischen Erklärung von 1934", Neukirchener Verlag, NeukirchenVluyn, 1984.

Niebuhr, Reinhold, "The Death of a Martyr", Christianity and Crisis V.11 (June 25, 1945).

Niebuhr, Reinhold, "Die Kinder des Lichtes und die Kinder der Finsternis", Kaiser, München, 1947 (New York, 1945).

Niebuhr, Reinhold, "Die Zeichen der Zeit", Kaiser, München, 1948 (New York, 1946).

Niebuhr, Reinhold, "Review of Bonhoeffers Ethics", Union Seminary Quarterly Review 11 (May, 1956).

Niebuhr, Reinhold, "To America and Back", en: Wolf-Dieter Zimmermann, "Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer. Ein Almanach", Christian Kaiser, München, 1964.

Niemöller, Wilhelm, "Zwischen Dahlem und Steglitz", Evangelische Theologie 25 (1965).

Nietzsche, Friedrich, "Die fröhliche Wissenschaft", Werke 2, C.Hanser, München, 1960.

Nietzsche, Friedrich, "Crepúsculo de los ídolos", Alianza, Madrid, 1973.

Nietzsche, Friedrich, "El Anticristo", Alianza, Madrid, 1974.

Nietzsche, Friedrich, "Así habló Zaratustra", Alianza, Madrid, 1977.

Nietzsche, Friedrich, "Ecce-homo", E. Mexicanos Reunidos, México, 1981.

Noll, Mark, "Feuerbach: his thought and influence upon religion" Themelios 10.3 (Winter, 1974).

Nübel, H.U., "Bonhoeffer und die Denkschrift des 'Freiburger Kreises'", en: Freiburger Universitätsblätter 27 (1988).

Obayashi Hiroshi, "Implicit Kantianism in Bonhoeffer's Conception of Religionless Christianity", Northeast Asias Journal of Theology 5-6 (March-Sept., 1971).

Oden, Thomas C. "Contemporary Theology and Psychotherapy", Westminster, Philadelphia, 1967.

Oden, Thomas C., "Theology and Therapy. A new Look at Bonhoeffer", en: Contemporary Theology and Psychotherapy, Philadelphia, 1967.

Oelmüller, Willi, "Problemas del proceso moderno de la libertad y de la ilustración", en: Metz, J.B.(col.), "Ilustración y teoría teológica", Sígueme, Salamanca, 1973.

Oestreicher, Paul, "Martyrdom of a Pastor Who Wanted to Kill Hitler", Guardian (8 April, 1985).

Oettingen, Alexander von, "Im Kampf um die Kirche: Nachfolge bei Dietrich Bonhoeffer", ibk 14 (März, 1983).

Ogletree, Thomas W. "The Death of God controversy", Abingdon, New York, 1966.

Ogletree, Thomas W. "From Anxiety to Responsability: The Shifting Focus of Theological Reflection", Chicago Theological Seminary Register 58.3 (March, 1968).

Ohm, Hans Georg, "Gottesdienst und Weltdienst", Tesis, Innsbruck, 1968.

Oravec, Christian R. "The Ecclesiology of Dietrich Bonhoeffer", Tesis, Université de Louvain, 1969.

Ortega y Gasset, José, "Das Wesen geschichtlicher Krisen", Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, 1943a.

Ortega y Gasset, José, "Geschichte als System und über das römische Imperium", Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, 1943b.

Ortega y Gasset, José, "Fraseología y sinceridad", en: "El espectador", Rev. de Occ., Madrid, 1972a.

Ortega y Gasset, José, "La rebelión de las masas", Rev. de Occ., Madrid, 1972b.

Ortega y Gasset, José, "¿Qué es filosofía?", Alianza, Madrid, 1982.

Ortega y Gasset, José, "¿Qué es conocimiento?", Alianza, Madrid, 1984.

Ortega y Gasset, José, "Ideas y creencias", Alianza, Madrid, 1986.

Ortega y Gasset, José, "El tema de nuestro tiempo", Alianza, Madrid, 1987a.

Ortega y Gasset, José, "Meditaciones del Quijote", Alianza, Madrid, 1987.

Ortiz-Osés, Andrés, "Hermenéutica filosófica", Estudios Filosóficos 95(1985).

Osborn, Robert T. "Positivism and Promise in the Theology of Karl Barth", Interpretation 25.3 (Jul., 1971).

Osuna, A., "La función crítica de la teología", en Ciencia Tomista 103 (1976).

Otto, Rudolf, "Lo santo", Alianza, 1985.

Otto, Walter, Friedrich, "Religiöse Stimmen der Völker", Dietrichs, 1915.

Otto, Wilhelm Friedrich, "Dionysos. Mythos und Kultus", Klostermann, 1939.

Ott, Heinrich, "Existentiale Interpretation und anonyme Christlichkeit", en: "Zeit und Geschichte" (Fest. Bultmann), Tübingen, 1964a.

Ott, Heinrich, "Existentiale Interpretation und anonyme Christlichkeit", en "Zeit und Geschichte. Festgabe an R. Bultmann", Tübingen, 1964c.

Ott, Heinrich, "Wirklichkeit und Glaube I", Vandenhoeck & Ruprecht, Zürich, 1966, (II:Göttingen, 1969).

Ott, Heinrich, "Die hermeneutische Problematik und das Entmithologisierungsprogramm", en: "Theologische Zeitschrift" 44, 3(1988).

Ott, Ludwig, "Grundriss der Dogmatik", Herder, Freiburg, 1981.

Owen, J. M., "Why Church Dogmatics?", Reformed Theological Review 29.2 (1970).

O'Collins, Gerald, "Neglected Source for the Theology of Revelation", Gregorianum 57.4 (1976).

Pablo, Valentín de, "Proyecto de Pastoral Juvenil en línea catecumenal", CCS, 1985. Madrid, 1985.

Pabst, Walter (ed.), "Kirche für Andere", Evangelisches, Berlin, 1974.

Palmer, Kenneth F., "'A Priori' Consciousness of Moral Command in Tillich, Bonhoeffer and Kant", Tesis, University of Southern California, 1988.

Palmer, Russel W., "Demythologizing and Non-Religious Interpretation; a comparison of Bultmann and Bonhoeffer", Iliff Review 31 (Spring, 1974).

Palmer, Russel W., "Religionless Religion", American Eclesiastical Review 169 (1975).

Pangritz, Andreas, "Dietrich Bonhoeffer - wissenschaftlich verharmlost. Anmerkungen zu Gerhard Krauses Bonhoeffer-Artikel in der Theologischen Realenzycklopädie", ibk 17 (Juli, 1984).

Pangritz, A., "Resonanz. Eine Entdeckung und eine verpasste Chance", Weissenseer Blätter 3 (1986).

Pangritz, A., "'Dialektik der Aufklärung' in Bonhoeffers 'Ethik'", en: Weissenseer Blätter 7 (1988a).

Pnagritz, A., "Dietrich Bonhoeffers Forderung einer Arkandisziplin - eine unerledigte Anfrage an Kirche und Theologie", Pahl-Rugenstein Hochschulschriften Gesellschafts- und Naturwissenschaften Nr 259, Köln, 1988b.

Panikkar, Raymond, "Indische Briefe", Herder, 1930.

Pannenberg, Wolfgang, "Akt und Sein im Mittelalter", Kerigma und Dogma 7 (1961).

Pannenberg, Wolfahrt, "Cuestiones fundamentales de Teología Sistemática", Sígueme, Salamanca, 1976.

Pannenberg, Wolfahrt, (ed.), "Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Theologie", en: "Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur", Vandenhoeck, Göttingen, 1984.

Pascal, Blaise, "Pensamientos", Alianza, Madrid, 1986.

Pastor, Gerardo, "Ideologías. Su medición psicosocial", Herder, Barcelona, 1986.

Paton, William, "The Church and the new Order", SCM Press, London, 1941.

Paulson, Konnikara Antony, "A Bonhoefferian Corrective of Karl Marx' Critique of Religion", Tesis, Graduate Theological Union, 1976.

Paulus-Gesellschaft, "Schöpfung und Freiheit. Gespräche um Glauben und Gewissen", Band XIX, München, 1968.

Paul, Jean, "Werke", Im Propyläen V., Berlin, 1908.

Paul, Jean, "Gedichte", Droemersche Verlag, 1951.

Pavanetti, Eduardo, "El laicismo superado", Oriens, 1963.

Peck, William Jay, "Interpersonal Simplicity in Theology and Psychiatry: A Comparison of the Writings of Dietrich Bonhoeffer and Harry Stack Sullevan", Tesis, Harvard, 1962.

Peck, William Jay, "The Significance of Bonhoeffer's Interest in India", Harvard Theological Review 61 (July, 1968).

Peck, William Jay, "Theology and Politics in Bonhoeffer's Relation to the Jews", (Conferencia), UTS, 1971.

Peck, William Jay, "From Cain to the Death Camps: An Essay on Bonhoeffer and Judaism", Union Seminary Quarterly Review XXVIII.2 (Winter, 1973).

Peck, William Jay, "The Role of the 'enemy' in Bonhoeffer's Life and Thought" en Klassen, A.J. "A Bonhoeffer Legacy", Michigan, 1981.

Peck, William Jay, "Preliminary Considerations on Bonhoeffer's Relation to Hegel", (Trabajo no publicado), UTS, 1984.

Peck, William Jay (ed.), "New Studies in Bonhoeffer's Ethics", Toronto Studies in Theology 30, Edwin Mellen Press, Toronto, 1987.

Pelikan, H. R., "Die Frömmigkeit Dietrich Bonhoeffers. Äusserungen, Grundlinie, Entwicklung", Herder, Wien, 1982.

Pelikan, Jaroslav, "He inspired the Death of God", Saturday Review 50.30 (March 18, 1967).

Perriraz, Louis, "Histoire de la Théologie Protestante au XIXme. siècle", Messeiller, Neuchatel, 1961.

Pesch, O.H., "Die Theologie der Rechtfertigung bei M.Luther und Thomas von Aquin", Mainz, 1962.

Peterson, Erik, "Theologische Traktate", en: "Zeuge der Wahrheit", Hochland Bücherei im Kösel V. zu München, 1951.

Peters, Tiemo Rainer, "Doing Theology as a Political Prisoner: The Example of Dietrich Bonhoeffer", en J. P. Jossua & J.B. Metz (eds.) "Doing Theology in New Places", Seabury, New York, 1979. Cf. Concilium 14 (Mai, 1978).

Peters, Tiemo Rainer, "Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht", Tesis, Münster, 1974.

Peters, Tiemo Rainer, "Dietrich Bonhoeffer, der Pazifist und Widerstandskämpfer", Wort und Antwort 24 (1983).

Peters, Tiemo Rainer, "Kirche -Wagnis für andere", en: Stimmen der Zeit 7 (1986).

Petri, Heinrich, "Glaube und Gotteserkenntnis. Von der Reformation bis zur Gegenwart", Herder, Freiburg, 1985.

Pey, Santiago (col.), "Diccionario de sinónimos, ideas afines y contrario", Teide, Barcelona, 1976.

Pérez, Alfonso, "Ciencia y fe", Marova, Madrid, 1980.

Pfeifer, Hans, "Das Kirchenverständnis Dietrich Bonhoeffers. Ein Beitrag zur theologischen Prinzipienlehre", Tesis, Heildelberg, 1964.

Pfeifer, Hans, "Theologie und Psychoanalyse in der Bonhoeffer-Forschung. Die Einführung psychohistorischer Methoden in die Bonhoeffer-Biographie durch Clifford Green", Bonhoeffer Conference: Oxford-1980.

Pfeifer, Hans, "The Forms of Justification: On the Question of Structure in Dietrich Bonhoeffer's Theology", en: Klassen, A.J. (ed.), "A Bonhoeffer Legacy", Michigan, 1981.

Pfeiffer, Helmut, "Offenbarung und Offenbarungswahrheit. Eine Untersuchung zur Verhältnisbestimmung von personal-dialogischer Offenbarung Gottes und objektiver Satzwahrheit", Paulinus, Trier, 1982.

Pfeifer, H. (ed.), "Frieden - das unumgängliche Wagnis. Die Gegenwartsbedeutung der Friedensethik Dietrich Bonhoeffers", EBF 5, München, 1982.

Phillips, John A., "Die Bedeutung des Lebens und Werkes Dietrich Bonhoeffers für britische und amerikanische Theologen", en: E.Bethge, 1955.

Phillips, John A. "The Christology of Dietrich Bonhoeffer.", Tesis, University of Glasgow, 1964.

Phillips, John A. "Dietrich Bonhoeffer: the Letters and the Legacy", Motive XXVII.5 (Feb., 1967).

Phillips, John A., "Radical Christology: Jesus and the Death of God", Cross Currents XIX (Summer, 1969).

Picken, Stuart D.B., "Kant and man's coming of age", Scottish Journal of Theology 26 (Fall, 1973).

Pieper, Josef, "Las virtudes fundamentales", Rialp, Madrid, 1988.

Pié i Ninot, Salvador, "Tratado de Teología Fundamental", S.Trinitario, Salamanca, 1989.

Pintos, Juan Luis - Tornos, Andrés, "Tiempo de buscar. Ensayos y proyectos para una teología crítica", Sígueme, Salamanca, 1977.

Poulat, Emile, "La crisis modernista. Historia, dogma y crítica", Taurus, Madrid, 1974.

Pölner, Günther, "Zur einer Phänomenologie des Fragens", Karl Aber, 1972.

Prenter, Regin, "Dietrich Bonhoeffer und Karl Barths Offenbarunspositivismus", en E.Bethge, 1960.

Puente, Gonzalo, "Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico", sXXI, Madrid, 1974.

Purcell, William, "Voice from Prison", en: Herbert Lambert (ed.), "Martyrs of Our Time", CBP Press, St. Louis, 1985.

Pury, Roland de, "Journal de cellule, Paris, 1944.

Rad, Gerhard von, "Teología del Antiguo Testamento I", 1972.

Rad, Gerhard von, "Teología del Antiguo Testamento II. Teología de las tradiciones proféticas de Israel", Sígueme, 1972.

Rahner, Karl (col.), "Gott in Welt", Herder, 1964.

Rahner, Karl - Semmelroth, O., "Theologische Akademie nº6", Josef Knecht, Frankfurt, 1969.

Rahner, Karl, Weger, Karl H., "¿Qué debemos creer todavía?", Sal Terrae, Santander, 1980,

Rahner, Karl, "Sobre el problema de la evolución del dogma", en: "Escritos de Teología I", Taurus, Madrid, 1967.

Rahner, Karl, "Los cristianos anónimos", en: "Escritos de Teología VI", Taurus, Madrid, 1969, pgs. 535-544a.

Rahner, Karl, "Sobre la veracidad", en "Escritos de Teología VII", Taurus, Madrid, 1969, 245-274b.

Rahner, Karl, "Honestidad intelectual y fe cristiana", en: "Escritos de Teología VII", Taurus, Madrid, 1969, 59-84.

Rahner, Karl, "Sobre la veracidad", en: "Escritos de Teología VII", Taurus, Madrid, 1969c.

Rahner, Karl, "Parrhesia", en: "Escritos de Teología VII", Taurus, Madrid, 1969, 275-282. "Anunciar con libertad y sin reservas la Palabra de Dios".

Rahner, Karl, "Reflexiones teológicas sobre el problema de la secularización", en: Lonergan, Bernard (col.), "Teología de la renovación. Renovación del pensamiento religioso", Sígueme, Salamanca, 1972.

Rahner, Karl, "Tolerancia, libertad, manipulación", Herder, Barcelona, 1978.

Rahner, Karl, "Curso fundamental sobre la fe", Herder, Barcelona, 1979.

Rahner, Karl, "Cambio estructural de la Iglesia", Cristiandad, Madrid, 1974.

Ramsey, A.M., "Religionless Christianity", Longmans, London, 1965.

Randone, E., "Bonhoeffer e la metafisica", Rivista di filosofia 61 (1970).

Rasmussen, Larry L., "Dietrich Bonhoeffer. Reality and Resistance, Christology and conspiracy", Abingdon, Nashville, 1972.

Rasmussen, Larry L., "Clues from Dietrich Bonhoeffer: Towards an Ethic of the Cross", UTS, 1981.

Rasmussen, Larry L., "Patriotism lived: Lessons from Bonhoeffer" Christianity and Crisis 45 (1985).

Ratzinger, Joseph, "Introducción al cristianismo", Sígueme, Salamanca, 1982.

Ratzinger, Joseph, "Teoría de los principios teológicos", Herder, Barcelona, 1985.

Rábade, Sergio - Benavente, José Mª, "Filosofía", Anaya, Salamanca, 1983.

Rábade, Sergio, "Verdad, conocimiento y ser", Gredos, Madrid, 1974.

Real Academia Española, "Diccionario de la lengua española I-II", Madrid, 1986.

Reale, Giovanni - Antiseri, Dario, "Historia del pensamiento filosófico y científico I-II", Herder, Barcelona, 1988.

Reblin, Klaus, "Mythologisches im Denken Dietrich Bonhoeffers", Lutherische Monatshefte 4 (1969).

Reblin, Klaus, "Mythologisches im Denken Dietrich Bonhoeffers", Luther. Monatshefte 4 (1969).

Recio, Juan Luis, "Escala de actitudes hacia el cambio socio-religioso", en: Dou, A., "Religiosidad postsecular", Mensajero, Bilbao, 1974.

Reese, Hans-Jörg, "Bekenntnis und Bekennen. Vom 10.Jahrh. zum Kirchenkampf der nazionalsozialistichen Zeit", Ruprecht, 1974.

Rehm, Walter, "Jean Paul - Dostojewskij", Vandenhoeck, Göttingen, 1962.

Reid, Alan Forbes, "Social and theological interpretation of the church", Tesis Divinity School, Harvard University, 1966.

Reinhold Schneider Stiftung Hamburg, (ed.), "Dietrich Bonhoeffer 1906-1986", Heft 31 (Feb, 1986).

Reisinger, Ferdinand, "Alter und neuer Atheismus", en: Gordan, P.: "Gott", Styria, Graz, 1986.

Reist, Benjamin A., "Toward a theology of Involvement. The Thought of Ernst Troeltsch", The Westminster Press, Philadelphia, 1966.

Rendtorff, Trutz, "Adolf von Harnack", en: Schultz, Hans Jürgen, "Tendenzen der Theologie im 20. Jahrh., Kreuz V. Stuttgart, 1967.

Rendtorff, Trutz, "Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung", Gütersloher, 1982.

Rendtorff, Trutz, en: Hermann, Deuser (ed.), 1986.

Reynolds, Terrence Paul, "The Coherence of Life Without God Before God: The Problem of Earthly Desires in the Later Theology of Dietrich Bonhoeffer", Tesis Brown University, 1983.

Rhoades, Yolande Jaqueline Muris, "Faith and Responsibility in H.Richard Niebuhr and Dietrich Bonhoeffer" Tesis, Emory University, 1969.

Rice, Charles, "Bonhoeffer: Worldly Preaching", Thomas Nelson Inc., New York, 1975.

Richardson, Alan, "El debate contemporáneo sobre la religión", Mensajero, Bilbao, 1968.

Richardson, Neville, "Apartheid, Heresy and the Church in South Africa (Bibliography)", Journal of Religious Ethics 14/1 (Spring, 1986).

Richards, Glyn, "Faith and Praxis in Liberation Theology, Bonhoeffer and Gandhi", Modern Theology 3 (July, 1987).

Richards, Robert L. "Secularization Theology", Herder & Herder, New York, 1967.

Richmond, James, "Dietrich Bonhoeffers attack on christian existentialism", Renaissance and Modern Studies 8 (1964).

Ricoeur, Paul, "L'Interpretation non religieuse du Christianisme chez Bonhoeffer", Cahiers du Centre protestant de l'Ouest (1966).

Rieger, Julius, "Dietrich Bonhoeffer in England", Berlin, 1966.

Rieman, T.W. "If we took Bonhoeffer seriously-waht then?", Brethren Life XV.3 (Summer, 1970).

Riesenhuber, K. "Der anonyme christ nach Karl Rahner", en : "Zeitschrift für katholische theologie" 86 (1964).

Rietveld, Boudewijn, "Saecularisatie als probleem der theol. ethiek", Tesis, Amsterdam, 1957.

Riezu, Jorge, "Religión y sociedad", S.Esteban, Salamanca, 1989.

Rilke, Rainer Maria, "Briefe an einen jungen Dichter, Insel, 1929.

Rincón, R. (col.), "Praxis cristiana 1. Fundamentación", Paulinas, Madrid, 1980.

Rignshausen, G., "Die lutherische 'Zweireichenlehre' und der Widerstand im Dritten Reich", en: Kirchliche Zeitgeschichte 1 (1988).

Rinser, Luise, "Gefängnis Tagebuch", München, 1946.

Ritter, Gerhard, "Carl Goerdeler und die deutsche Widerstandsbewegung", Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1984.

Robbins, Keith, "Martin Niemöller, the German Church Struggle and English Opinion", Journal of Ecclesiastical History XXI.2 (April, 1970).

Robertson, Edwein Hanton, "Dietrich Bonhoeffer", Editorial Mundo Hispano, 1975.

Robinson, John A.T., "Honest to God", London, 1963.

Robinson, John A.T., "The Honest to God Debate", SCM, London, 1963.

Robinson, John A.T., "The New Reformation?", SCM, London, 1965.

Robinson, John A.T., "The Saint of the Secular", en Dietrich Bonhoeffer, "Letters and Papers from Prison", SCM, London, 1967a.

Robinson, John A.T. "The Difference in Being a Christian today", Westminster, Philadelphia, 1972.

Rodríguez, Mauro, "Mensaje cristiano y salud mental", Herder, Barcelona, 1973

Rogers, Carl, "De la psicoterapia a la enseñanza", Razón y Fe, Madrid, 1973.

Rogers, Carl, "El proceso de convertirse en persona", Paidós, Barcelona, 1986.

Rogers, Carl, "El camino del ser", Kairós, Barcelona, 1987.

Rohls, Jan (ed.), "Vernunft des Glaubens", W & R, Göttingen, 1988.

Roon, Gerd van, "Neuordnung im Widerstand", Oldenbourg, München, 1967.

Roon, G. van, "Bonhoeffer im Kirchenstreit und im politischen Widerstand", ibk 8 (1979).

Rosenau, Ronald F., "Biographical Theology as a Resource for Adult Education in the Churche", Tesis, Northern Baptist Theological Seminary, 1985.

Rossi, Leandro (dtor.), "Diccionario enciclopédico de Teología Moral", Paulinas, Madrid, 1974.

Rothuizen, Gerard Th., "Dietrich Bonhoeffer and John A. T. Robinson. Similarities and differences", (Trabajo no publicado), UTS, 1980.

Rothuizen, Gerard Th., "Who Am I? Bonhoeffer and Suicide", en: W.J. Peck (ed.), "New Studies in Bonhoeffer's Ethics", Edwin Mellen Press, Lewiston, New York, 1987.

Rothuizen, Gerard Th., "Dietrich Bonhoeffer and John A.T.Robinson. Similarities and differences", Bonhoeffer Conference: Oxford-1980.

Roth, Gustav P. "Bibliographie Dietrich Bonhoeffer", en: E.Bethge, 1956a.

Rovira, José María, "El Magisterio y la libertad del teólogo", en: Mateos, Juan, "Teología y Magisterio", Sígueme, Salamanca, 1987.

Ruether, Rosemary, "A query to Daniel Sullivan: Bonhoeffer on sexuality", Continuum 4 (1966).

Ruh, Ulrich, "Säkularisation als Interpretationskategorie. Zur Bedeutung des christlichen Erbes in der modernen Geistesgeschichte", Herder, Freiburg, 1980.

Ruiz, Juan Luis, "La otra dimensión. Escatología cristiana", Sal Terrae, Santander, 1986.

Ruiz, Juan Luis, "Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental", Sal Terrae, Santander, 1988.

Rumscheidt, H. M., "Voices from Prison: Boethius and Bonhoeffer", Studies in Religion 10 (1981).

Runia, Klaas, "Dietrich Bonhoeffer. The Man and His Beliefs", Eternity XVI (Dec., 1965).

Ruppert, Godehard, "Kaum beachtet. Zur katholischen Rezeption Dietrich Bonhoeffers", en U.Becker (ed.), "Bonhoeffer als Provokation für heute".

Ruprecht, Max, "Mit Christus in Zuchthaus", Leipzig, 1935.

Russell, Bertrand, "William James", en: Skirbekk, Gunnar (ed.), "Wahrheitstheorien", Suhrkamp, Frankfurt, 1977.

Russell, Bertrand, "Por qué no soy cristiano", Edhasa, Barcelona, 1983.

Russell, Bertrand, "Misticismo y lógica", Edhasa, Madrid, 1987.

Russell, Bertrand, "La educación y el orden social", Edhasa, Barcelona, 1988.

Rüegger, H., "Dietrich Bonhoeffer - Ein unbequemer Heiliger, en: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 142 (1986).

Sadoul, Georges, "Cineastas", Istmo, Madrid, 1977

Salas, Antonio, "Fe y Religión. Concomitancias- nexos -diferencias", en: Biblia y Fe 40 (1988).

Sala, Giovanni B., "Lonergans Methode der Theologie: Ein Theologe hinterfragt seinen eigenen Verstand", en: "Theologie und Philosophie", 63(1988).

Salvaneschi, Nino, "L'assassinio di Dio", ABES, Bologna, 1953.

Sandvoss, Hans-Rainer, "Widerstand in Steglitz und Zehlendorf. Widerstand 1933-1945", Informationszentrum Berlin (ed.), Berlin, 1986.

Santa Ana, Julio de, "Der Einfluss Bonhoeffers auf die Theologie der Befreiung", en: Pfeifer, Hans, "Genf'76 ein Bonhoeffer-Symposium", Kaiser, München, 1976.

Santa Ana, Julio de, "The Influence of Bonhoeffer on the Theology of Liberation" The Ecumenical Review XXVIII.2 (April, 1976).

Santayana, Jorge, "Los reinos del ser", Fondo de cultura Económica, 1959.

Santiago, Luis Enrique, "La hermenéutica metódica", Estudios Filosóficos 95 (1985).

Sartre, Jean Paul, "L'existentialisme est un humanisme", Paris, 1946.

Sauter, Gerhard, "Zur Herkunft und Absicht der Formel 'Nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe' bei Dietrich Bonhoeffer", Evangelische Theologie 25 (1965).

Saxer, E., "Zur Nachwirkung und Interpretation der Briefe Dietrich Bonhoeffers aus 'Widerstand und Ergebung' ", Reformatio 28 (1979).

Sábato, Ernesto, "Sobre héroes y tumbas", Seix, Barcelona, 1988.

Sábato, Ernesto, "Lo mejor de E.Sábato", Seix, Barcelona, 1989.

Sánchez-Rivera, Juan M., "Manifiesto de la nueva humanidad", Paulinas, Madrid, 1978.

Sánchez, Román, "Los fundamentos de nuestra fe", Sígueme, Salamanca, 1981.

Schaefer, Freidemann, "Ein Verschwörer aus Gehorsam. Dietrich Bonhoeffer 1906-1945", Claudius Leseheft 2, München, 1958.

Schaeffer, Richard, "Religion und kritisches Bewusstsein", K.Alber Broschure Philosophie, Freiburg/München, 1973.

Schaeffler, Richard, "Religionsphilosophie", K.Alber, Freiburg, 1983.

Scharffenorth, Ernst-Albert, "Der Einsatz von G.Bell und G. Leibholz für eine konstruktive Deutschlandpolitik Grossbritanniens 1941-45", en: "Kirchliche

Zeitgeschichte. Internationale Halbjahresschrift für Theologie und Geschichtswissenschaften", 1988.

Scharf, Kurt, "Zum Bonhoeffer-Gedenken in Genf", ibk 2 (11.3.76).

Scharf, Kurt, "Erinnerung an Dietrich Bonhoeffer", Evangelische Kommentare, April, 1985.

Schäfer, A., "Die theologische Beurteilung des Krieges in der deutschen protestantischen Theologie zwischen den Weltkriegen, dargestellt an den Beispielen Paul Althaus, Emanuel Hirsch, Dietrich Bonhoeffer und dem sog. 'Fall Dehn' ", Tesis, Heidelberg, 1978.

Scheffzyk, Leo, "Gott-loser Gottesglaube? Die Grenzen des Nicht-theismus und ihre Überwindung", Josef Habel, Regensburg, 1974

Schelke, Karl Hermann, "Teología del Nuevo Testamento II. Dios estaba en Cristo", Herder, Barcelona, 1977.

Scherer, Bruno, "Tragik vor dem Kreuz (Leben und Geisteswelt R.Schneiders)", Herder, 1966.

Scherer, Robert, "Realidad - Experiencia - Lenguaje", en: Böckle, F., "Fe cristiana y sociedad moderna 1", SM, Madrid, 1984.

Scherman, Franklin, "Interpreting Bonhoeffer in Japan and Korea" Dialog XV.2 (Spring, 1976).

Schijndel, Hans I.I., "Religie, Geloof, Disciplina Arcani; Bonhoeffers disciplina arcani en de religie van het geloof, Tesis, Campen, 1978.

Schillebeeckx, Edward, "Vivir en Dios. Vivir en el mundo", en: "Dios y hombre", Sígueme, Salamanca, 1968.

Schillebeeckx, Edward, "Revelación y Teología", Sígueme, Salamanca, 1969.

Schillebeeckx, Edward, "Interpretación de la fe", Sígueme, Salamanca, 1973

Schilling, Otto, "Moraltheologie I-II", Hueber, 1928.

Schilling, Otto, "Sozialer Katechismus", Bader, 1935.

Schiwy, Günther, "Concepto contemporáneo de crisis", en: "Crisis y crítica en el cristianismo", DDB, Bilbao, 1975.

Schlabrendorff, F. von, "Dietrich Bonhoeffer", en: "Begegnungen in fünf Jahrzenten", Tübingen, 1979.

Schlatter, Adolf, "Beiträge zur Forderung christlicher Theologie", Gütersloh, 1922.

Schleiermacher, Friedrich, "Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Theologie", Georg Reimer, Berlin, 1884. Schlette, Heinz, R. (ed.), "Der moderner Agnostizismus", Patmos, 1979.

Schlingensiepen, Ferdinand, "Ein ökumenisch gelebtes Leben. Zum 70. Gebertstag Dietrich Bonhoeffers", Ökumenische Rundschau, Otto Lembeck, Frankfurt, 1976.

Schlingensiepen, Ferdinand, "Im Augenblick der Wahrheit. Glaube und Tat im Leben Dietrich Bonhoeffers", Kaiser Traktate 88, München, 1985.

Schlingensiepen, H., "Zum Vermächtnis Dietrich Bonhoeffers", en: E.Bethge, 1955.

Schlink, Eduard (ed.), "Pro veritate", Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung., Münster, 1963.

Schloeman, Martin, "The Special Case for Confessing", en: Eckehart Lorenz (ed.), "The Debate of 'Status Confessiones': Studies in Christian Political Theology, Lutheran World Federation, Geneva, 1983.

Schmidinger, Heinrich M., "Gott ohne Welt - Welt ohne Gott", en: Gordan, Paulus, "Gott", Styria, Graz, 1986.

Schmidt, Alfred, "Ein Brief über die Wirkungen Dietrich Bonhoeffers im Fernen Osten", en: E.Wolf, 1963.

Schmidt, Hans, "Das Kreuz der Wirklichkeit", en: E.Wolf, 1963, 1963b.

Schmidt, Wilhelm (ed.), "Die Religion der Religionskritik", Claudius, München, 1972

Schmitz, Josef, "Filosofía de la religión", Herder, Barcelona, 1987.

Schneider, Edward D., "Bonhoeffer and a Secular Theology", Lutheran Quarterly (Gettysburgh, Penn.) 15, 2 (1963).

Schneider, Nelio, "Präsenz Bonhoefferscher Theologie in Lateinamerika", ibk 26 (März, 1988).

Schneider, Reinhold, "Untergang des Abendlandes", München, 1918-1922.

Schneider, Reinhold, "Neubau des deutschen Reiches", Beck'sche V., München, 1924.

Schneider, Reinhold, "Las Casas for Karl V", Leipzig, 1937.

Schneider, Reinhold, "Sonette", Insel, Leipzig, 1941.

Schneider, Reinhold, (Introducción a la collección) "Das christliche Deutschland: 1933-1945", Colección católica: Herder, Freiburg, 1946; Colección evangélica en: Erik Wolf (ed.), "Zeugnisse der Bekennende Kirche II", Furche, Tübingen, 1946.

Schneider, Reinhold, "Gedenkwort zum 20. Juli", Herder, 1947.

Schneider, Reinhold, "Allein der Wahrheit Stimme will Ich sein", Herder, 1963.

Schneider, R., en: Scherer, B.:"Tragik vor dem Kreuz (Leben und Geisteswelt R.Schneiders", Herder, Freiburg, 1966.

Schoelles, Patricia, "Discipleship and Social Ethics: A Christian View of Social Ethics in the Light of the Work of Dietrich Bonhoeffer, Jürgen Moltmann and Johannes Baptist Metz, Tesis, Nôtre Dame, 1982.

Scholder, Klaus, "Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd.1: vorgeschichte und Zeit der Illusionen, 1918-34", Ullstein/Propyläenverlag, Frankfurt, 1977.

Scholl, Klaus, "Dietrich Bonhoeffer, Vorkämpfer der Bekennende Kirche", Begegnung 21 (1966).

Schönherr, Albrecht, "Diesseitigkeit", Zeichen der Zeit 1 (1947).

Schönherr, Albrecht, "Bonhoeffers Gedanken über die Kirche und ihre Predigt in der 'mündig' gewordenen Welt", en: E.Bethge, 1955.

Schönherr, Albrecht, "Sanctorum Communio. Dietrich Bonhoeffer als Theologe der Kirche", Monatsschrift für Pastoraltheologie 45 (1956).

Schönherr, Albrecht, "Beten und Tun", en: Pabst, Walter (ed.), "Kirche für Andere", Evangelisches, Berlin, 1974.

Schönherr, Albrecht (ed.), "Bonhoeffer -Studien. Beiträge zur theologie und Wirkunsgeschichte Dietrich Bonhoeffers. Im Auftrag des Bonhoeffer -Komittees beim Bund der Ev. Kirchen in der DDR", Berlin, 1985.

Schönherr, Albrecht, "Die Religionskritik Dietrich Bonhoeffers in ihrer Bedeutung für das Christentum in der sozialistischen Gesellschaft der DDR", Evangelische Theologie 47 (1987).

Schönherr, Albrecht, "Unser Leben für Frieden und Gerechtigkeit und Wahrheit einsetzen", en: "Dietrich Bonhoeffer. Gefährdetes Erbe in Bedrohter Welt".

Scheiner, G., "Bonhoeffer and Teilhard on: 'A World Come of Age'", Christian Advocate (June 13, 1968).

Schrey, Heinz, H., "Entidiologisierung als hermeneutisches Problem. Ein Programm", Mohr, 1969.

Schrey, Heinz H. (ed.), "Säkularisierung", Vissenschaftliche Buchge., 1982.

Schroeder, Oscar, "Aufbruch und Missverständnis. Zur Geschichte der reformkatholischen Bewegung", Styria, Wien, 1969.

Schröer, Henning, "Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem", Vandenhoeck, Göttingen, 1960.

Schultz, Hans Jürgen, "Tendenzen der Theologie im 20. Jahrh., KreuzV. Stuttgart, 1967.

Schulze, Rudolf, "Hauptlinien der Bonhoeffer -Interpretation", Evangelische Theologie 25 (1965).

Schupp, Franz, "Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie", Herder, 1974.

Schutz, Hans Jürgen, "Tendenzen der Theologie im 20. Jah.", Kreuz V., Stuttgart/Berlin, 1967.

Schütz, Paul, "Wie ist Glaube möglich?", Furche, 1974.

Schwarzchild, Stephen S., "Survey of Current Theological Literature: 'Liberal Religion (Protestant)'", Judaism 9 (Autumn, 1960).

Schweitzer, Albert, "Die psychiatrische Beurteilung Jesu", Mohr, Tübingen, 1933.

Sebastián, Fernando, "Antropología y teología de la fe cristiana", Sígueme, Salamanca, 1975.

Seckler, Max, "Der theologische Begriff der Religion", en : Kern, W., "Handbuch der Fundamentaltheologie 1. Traktat Religion", Herder, 1985.

Seeberg, Reinhold, "Lehrbuch der Dogmengeschichte", Leipzig, 1922-1933.

Segundo, Juan Luis, "El dogma que libera", Sal Terrae, Santander, 1989.

Senft, Christoph, "Wahrhaftigkeit und Wahrheit", J.C.B.Mohr, 1956.

Sherman, Franklin, "Temple and Bonhoeffer: Exemplars of Social Responsibility", Gettysburg Lutheran Theological Seminary Bulletin 35.4 (1965).

Shinn, Roger L., "Man: The New Humanism", Westminster Press, Philadelphia, 1968.

Shinn, R.L., en: Macquarrie, John, "New Directions in Theology Today", vol. VI, 1967.

Sierra, Restituto, "Tesis doctorales y trabajos de investigación científica", Paraninfo, Madrid, 1986.

Sieverts, R. "Die Wirkungen der Freiheitsstrafe und Untersuchungshaft auf die Psyche der Gefangenen", Mannheim-Berlin-Leipzig, 1929.

Simeone, P. A., "Dietrich Bonhoeffer and the Church: A Systematic Analysis of his Ecclesiology", Tesis, Strasbourg, 1969.

Simon, Josef, "La verdad como libertad", Sígueme, Salamanca, 1983.

Skirbekk, Gunnar (ed.), "Wahrheitstheorien", Suhrkamp, Frankfurt, 1977.

Smend, Friedrich, "Adolf von Harnack. Verzeichnis seiner Schriften", Leipzig, 1927.

Smith, Harry Edmund, "The concept of Secularization in the Thought of Friedrich Gogarten and Dietrich Bonhoeffer and its Implications for American Higher Education", Tesis, Drew University", 1966.

Smith, Richard Butler, "The Concept of Church in the Theology of Dietrich Bonhoeffer", Tesis, New Orleans Baptist Theological Seminary, 1968.

Smith, Ronald Gregor, "The New Man. Christianity and Man's Coming of Age", Harper & Brothers, New York, 1956.

Smith, Ronald Gregor, "Secular Christianity", London, 1966.

Smith, Ronald Gregor, "World Come of Age". (Cf. E.Bethge, 1955, 1956a, 1960, y E.Wolf, 1963), Collins, London, 1967a.

Smith, Ronald Gregor, "Secular Christianity", Harper & Row, New York, 1967b.

Smith, Ronald Gregor, "Post-Renaissance Man", en: W. Nicholls (ed.), "Conflicting Images of Man", New York, 1968.

Smith, Ronald Gregor, "This Worldy Transcendence" The Free Man. Studies in Christian Anthropology, 97-111, London, 1969.

Smith, Ronald Gregor, "Diesseitige Transzendenz", en E.Bethge, 1956a.

Smith, William Oliver, "Christ and Ethics in Dietrich Bonhoeffer", Tesis, Pacific School of Religion, 1968.

Smolik, Josef, "The Church Without Privileges", The Ecumenical Review XXVIII.2 (April, 1976).

Soe Nils Hansen, "Die Frage der Eigengesetzlichkeit", en : H. Thielicke - H.H. Schrey, (eds.), "Glaube und Handeln. Grundprobleme evangelischer Ethik", Bremen, 1961.

Sopko, Andrew J., "Bonhoeffer: An Orthodox Ecclesiology?", The Greek Orthodox Theological Review 28.1 (Spring, 1983).

Sorrentino Sergio, "La teologia della secolarizzazione in Dietrich Bonhoeffer", Edizioni Paoline, 1974.

Söhngen, Gottlieb D., "Kardinal Newman", V.Gölz Schwipoert, Bonn, 1946.

Sölle, Dorothee, "Stellvertretung", Stuttgart/Berlin, 1965,

Sölle, Dorothee, "Teología política", Sígueme, Salamanca, 1972.

Sölle, Dorothee, "Realisation", Luchterhand, Darmstadt, 1973.

Sölle, Dorothee, "Who Am I? Dietrich Bonhoeffer", en: "Death by Bread Alone", Fortress Press, Philadelphia, 1978.

Sölle, Dorothee, "Atheistisch an Gott glauben", 1981.

Spendel, G., "Justiz und NS-Verbrechen. Die 'Standgerichtsverfahren' gegen Admiral Canaris u.a. in der Nachkriegsrechtsprechung", en: Kohlmann, G. (ed.), "Festschrift für U.Klug zum 70. Geburtstag", Köln, 1983.

Spengler, Oswald, "Jahre der Entscheidung", Beck'sche V., 1933.

Sperna Weiland, John, "Der Protestantismus im 19. und 20. Jahrh.", C.Schünemann, Bremen, 1965.

Sperna Weiland, John, "La nueva teología protestante", Lohlé, B.A., 1971.

Sperna Weiland, John, "La fine della religione", Queriniana, Brescia, 1974.

Spranger, Eduard, "Weltfrömmigkeit", Klotz, 1941.

Spranger, Eduard, "Der Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften", Wiss.Buch., 1958.

Sprondel, G., "Die Legende vom "religionslosen Zeitalter. Auch in der nachchristilichen Wirklichkeit wird nach Gott gefragt" Lutherische Monatshefte 24 (1985).

Staats, R., "A. von Harnack im Leben Dietrich Bonhoeffers", Theologische Zeitschrift 37 (1981).

Staehlin, Wilhelm, "Dietrich Bonhoeffer", Die neue Schau (Kassel) 19 (1958).

Staehlin, Wilhelm, "Dietrich Bonhoeffer und der Kirchenkampf", Die neue Schau (Kassel) 20 (1959).

Steffen, Lloyd, "Toward a Christian Conception of Selfhood", Tesis, Andover Newton Theological School, Boston, 1978.

Steilen, Josef, "Paradox als theologischer Grundbegriff bei Sören Kierkegaard", TTZ 4 (1975).

Stifter, Adalbert, "Witiko", Im Insel V. Leipzig, 1941.

Strohm, Christoph, "Der Widerstandskreis um Dietrich Bonhoeffer und Hans von Dohnanyi", en Schmädeke, J. & Steinbach, P. (eds.), "Der Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Die deutsche Gesellschaft und der Widerstand gegen Hitler", Berlin, 1985.

Strohm, Christoph, "Theologische Ethik des Politischen in der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus. Dietrich Bonhoeffers Weg in den Widerstand im Gespräch mit seinen als Juristen tätigen Freunden", Tesis, Heildelberg, 1987.

Strohm, Christoph, "'Zweireichenlehre' und antiliberales Rechtsverständnis bei Bonhoeffer?", en: Kirchliche Zeitgeschichte 1 (1988).

Strunks, Reiner, "Nachfolge Christi, Erinnerungen an eine evangelische Provokation", Kaiser, München, 1981.

Summers, Howard C., "Dietrich Bonhoeffer: Theocrat or Ethical Humanist?", Tesis, University of Witwatersrand, South Africa, 1978.

Surin, Kenneth, "Contemptus Mundi and the Disenchanted World: Bonhoeffer's 'Discipline of Secret' and Adorno's 'Strategy of Hibernation'", Journal of American Academy of Religion LIII.3 (September, 1985).

Sutz, Erwin, "Dietrich Bonhoeffer", Reformatio 4 (1955).

Sweeney, Arthur Norman, "A Critique of Dietrich Bonhoeffer's Thesis on Temptation", Tesis, Andover Newton Theological School, 1955.

Swomley, John, "Coup d'état and Tyrannicide", en: "Liberation Ethics", Macmillan, New York, 1972.

Taylor, Patty, "Participating in the Sufferings of God", TSF Bulletin 5.3 (Jan-Feb., 1982).

Teufel, Erwin, "Ende der Aufklärung?", Stimmen der Zeit, 12 (1988).

Theisen, Edward Vincent, "The Doctrine of God in the Writings of Dietrich Bonhoeffer" Tesis, Marquette University, 1973.

Thielicke, Helmut, "Fragen des Christentums an die Moderne Welt", Mohr, 1947.

Thielicke, Helmut, "Das Ende der Religion. Überlegungen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers", Theologische Literaturzeitung 81 (1956).

Thielicke, Helmut, "Glauben und Denken in der Neuzeit", Mohr, Tübingen, 1985.

Thillicke, Helmut, "Das Ende der Religion", ThLitZ 5 (1956).

Thils, Gustave, "Christentum ohne Religion?", Salzburg, 1969.

Thomas, J. C., "Bonhoeffer's Ethic and the Indigenization of Christianity in West Africa", Missiology: An International Review XIV.1 (1986).

Thompson, Keith Eugene, "Dietrich Bonhoeffer's 'The Communion of Saints': An Interpretation", Tesis, Southern Methodist University, 1977.

Thompson, Keith Eugene, "Understanding Bonhoeffer's The Communion of Saints: A new Perspective", UTS, 1980.

Tice, Terrence N., "Schleiermacher's Bibliography", Princeton Theological Seminary, Princeton, 1966.

Tierno, Enrique, "Cabos sueltos", Bruguera, Madrid, 1981a.

Tierno, Enrique, "¿Qué es ser agnóstico?", Tecnos, Madrid, 1981.

Tillich, Paul, "Kirche und Kultur", Tübingen, 1924.

Tillich, Paul, "Die religiöse Lage der Gegenwart", Berlin, 1926.

Tillich, Paul, "Gesammelte Werke I-XIV", Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, 1959-1962.

Tillich, Paul, "Teología sistemática I. La razón y la revelación. El ser y Dios", Sígueme, 1982.

Tonelli, Ricardo, "Pastoral Juvenil. Anunciar la fe en Jesucristo en la vida diaria", CCS, Madrid, 1985.

Tornos, Andrés, "Sociedad y teología", DDB, Bilbao, 1971.

Torres, Andrés, "A revelación de Deus na realización do home", Galaxia, Vigo, 1985.

Torres, Andrés, "Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre", Sal Terrae, Santander, 1986,

Tourn, Giorgio, "Dietrich Bonhoeffer e la chiesa sotto il nazismo", Torino, 1965.

Tödt, Heinz Eduard, "Glauben in einer religionslosen Welt. Muss man zwischen Barth und Bonhoeffer wählen?", en: Pfeifer, Hans, "Genf'76, ein Bonhoeffer-Symposium", Kaiser, München, 1976.

Tödt, Heinz Eduard, (eds.), "Wie eine Flaschenpost. Ökumenische Briefe und Beiträge für E.Bethge", Kaiser, München, 1979. Cf. ibk 8, (1979).

Tödt, Heinz, Eduard, "Wortwiderstand und politischer Widerstand in ethischer Verantwortung. Der einzelne, die Gruppen und die Kirche", (Bonhoeffer Conference: Oxford-1980a).

Tödt, Heinz Eduard, "Kirche und Ethik. Dietrich Bonhoeffers Entscheidungen in den Krisenjahren, 1929-33", en: D.Lührmann y G.Strecker (eds.), "Kirche. Fs. f. G.Bornkamm", Tübingen, 1980b.

Tödt, Heinz Eduard, "Conscientious Resistance", en: Godsey, G.D.- Kelly, G.B. (eds.), 1981.

Tödt, Heinz Eduard, "Bonhoeffers Weg in den Widerstand", Evangelische Kommentare 17 (1984).

Tödt, Heinz Eduard, "Gewissenskonflikte im Widerstand gegen das nationalsozialistische Unrechtsregime. Dietrich Bonhoeffer Rechenschaft an der Jahreswende 1942/43", ibk 27 (Juli, 1988).

Tödt, Ilse (ed.), "Dietrich Bonhoeffers Hegel-Seminar 1933. Nach den Aufzeichnungen von Ferenc Lehel, IBF 8, München, 1988.

Tresmontant, Claude, "La crisis modernista", Herder, Barcelona, 1981.

Troeltsch, Ernst, "Systematische christliche Religion", B.G.Teubner, Berlin/Leipzig, 1909.

Troeltsch, Ernst, "Geschichte der Christlichen Religion", Teubner, 1909.

Troeltsch, Ernst, "Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen", Mohr, 1912.

Troeltsch, Ernst, "Zur religiösen Lage", Mohr, 1913.

Troeltsch, Ernst, "Der Historismus und seine Probleme", Mohr, 1922.

Troeltsch, Ernst, "Glaubenslehre", Dünker & Humblot, München/Leipzig, 1925a.

Troeltsch, Ernst, "Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie", Mohr, 1925b.

Troeltsch, Ernst, "Die Absolutheit des Christentums", Siebenstern, 1969.

Troeltsch, Ernst, "El carácter absoluto del cristianismo", Sígueme, Salamanca, 1979.

Truby, Thomas L., "Dependence and Manhood", Journal of Religion and Health 21 (Spring, 1982).

Trütsch, Joseph, "Síntesis de una historia de los dogmas", en: "Mysterium Salutis I", Cristiandad, Madrid, 1969.

Tusell, Javier, "Historia de la democracia cristiana en España", Cuadernos, Madrid, 1974.

Türk, H. Joachim, "Zeitwende in der Philosophie? Aufklärung, Postmoderne und New Age", en: "Stimmen der Zeit" 3(1988).

Türk, H. Joachim, "New Age und christlicher Glaube", en: Stimmen der Zeit 10 (okt.1988).

Tyrrell, George, "Through Scylla und Charybdis", London, 1907.

Tyrrell, George, "Das Christentum an Scheideweg", Ernst Reinhardt, München, 1959.

Unamuno, Miguel de, "Mi religión y otros ensayos", Espasa, Madrid, 1968.

Unamuno, Miguel de, "Diario íntimo", Alianza, 1970.

Unamuno, Miguel de, "Del sentimiento trágico de la vida. La agonía del cristianismo", Akal, Madrid, 1983.

Unamuno, Miguel de, "San Manuel Bueno, mártir", Alianza, Madrid, 1988.

Vahanian, Gabriel, "The Death of God", New York, 1961.

Vahanian, Gabriel, "The End of the Age of Religion?", en: "No other God", Braziller, New York, 1966.

Vahanian, Gabriel, "No Other God", New York, 1966a.

Vahanian, Gabriel, "Die Rede vom Ende des religiösen Zeitalters in ihrer theologischen Bedeuntung", Concilium 2 (1966b).

Vallée, G., "'Religion' chez Barth et Bonhoeffer", Science et Esprit 33 (1981).

Vall, Héctor, "Iglesias e ideología nazi. El Sínodo de Barmen", Sígueme, Salamanca, 1976.

Velasco, Rufino, "Bonhoeffer y el hombre secular", Iglesia viva 4(1969).

Viallaneix, Nelly, "Kierkegaard. El único ante Dios", Herder, Barcelona, 1977.

Vidal, Marciano, "Moral de actitudes I-III", PS, Madrid, 1975.

Vidler, Alec, "Holy Worldliness. Essays in Liberality", London, 1957.

Vidler, Alec, "Religion and the National Church", Soundings: Concerning Christian Understanding, Cambridge University Press, Cambridge, 1962.

Visser't Hofft, Wilhem Adolf - Günter Jacob, "Dietrich Bonhoeffer. 1945-1965", Ök. Rundschau 14 (1965).

Visser't Hooft, W.A., "Die vier Entscheidungen Dietrich Bonhoeffers", Zeichen der Zeit 19 (1965).

Visser't Hooft, W.A., "Dietrich Bonhoeffer and the Selfunderstanding of the Ecumenical Movement", The Ecumenical Review XXVIII.2 (April, 1976).

Vogels, H.J., "Die Religion ist für die Menschen da. Die Botschaft der Bibel als Plädoyer für eine befreiende Religion", en: "Kirchliche Bruderschaft Sachsens. Religion und biblischer Glaube", Dresden, 1987.

Vogel, Heinrich, "Ich bin der Herr, dein Gott!", en: "Zeugnisse der Bekennenden Kirche IV", Furche, Tübingen, 1946.

Vogel, Heinrich, "Wahrheit und Wahrhaftigkeit", Evangelische Theologie 29 (1969).

Voltaire, "Tratado de la tolerancia", Crítica, Barcelona, 1984.

Vorkink II, P. (ed.), "Bonhoeffer in a World Come of Age", Philadelphia, 1968. (Arts. de Paul M. van Buren, P.L.Lehmann, E.Bethge, Maria v. Wedemeyer-Weller, J.D.Godsey, C.Benett), Cf. Union Seminary Quarterly Review 23 (Nov., 1982).

Vögtle, Anton, "Revelación y mito", Herder, Barcelona, 1965.

Vree, D., "Lutheran Approaches to Catholocism: Neuhaus vs. Bonhoeffer (A review of Bonhoeffer, The Cost of Discipliship)", en: New Oxford Review 55 (1988).

Wegenhammer, Hans, "Das Wesen des Christentums", Grünewald, Mainz, 1973.

Waldenfels, Hans, "Kontextuelle Fundamentaltheologie", F.Schöningh, Paderborn, 1985.

Waldenfels, Hans, "Der unbekannte Gott: Gott in der Ahnung der Völker", en: Gordan, Paulus, "Gott", Styria, Graz, 1986.

Walker, P., "The Anglican Church Today: Rediscovering the Middle Way, Oxford, 1988.

Wallwork, Johnson, "Critical Issues in Modern Religion", Prentice-Hal, 1973.

Walter, Adolf, "Die Kirchenkampf im Deutschland A.Hitlers", Morus, 1974.

Wand, J.W.C., "The Minds Behind the New Theology: Kierkegaard, Barth, Bultmann, Tillich, and Bonhoeffer", Mowbray, London, 1963.

Warns, Eberhard, "Was heisst die Wahrheit sagen? Einführung in ein Thema Dietrich Bonhoeffers", Das Gespräch 44, Wuppertal, 1963.

Wayne, Floyd, Jr., "Christ, Concreteness, and Creation in the Early Bonhoeffer", Union Seminary Quarterly Review 39 (1984).

Weber, H., "Wordly Holiness", Frontier 1 (Jan., 1958).

Weber, Max, "Sociología de la religión", La Pléyade, Buenos Aires, 1978.

Weber, Simon, "Theologie als freie Wissenschaft und die wahren Feinde wissenschaftlicher Freiheit. Ein Wort zum Streit um den antimodernismus", Herdersche V., Freiburg, 1912.

Weber, Wilhelm (ed.), "Macht, Dienst, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft", Herder, 1974.

Wedemeyer-Weller, Maria von, "The Other Letters From Prison", Union Seminary Quarterly Review XXIII.1 (Fall, 1967).

Weger, Karl H. (ed.), "Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart", Herder, Freiburg, 1980.

Weinrich, Michael, "Der Wirklichkeit begegnen...Studien zu Buber, Grisebach, Gogarten, Bonhoeffer und Hirsch", Neukirchener, 1980.

Weinrich, M., "Christiliche Religion in einer 'mündiggewordenen Welt'" Religionspädagogik heute, vol. 11, Aachen, 1982.

Weissbach, Jürgen, "Christologie und Ethik bei Dietrich Bonhoeffer", CKV, München, 1966

Weizsäcker, Carl-Friedrich von, "Zum Weltbild der Physik", S.Hirzel, Leipzig, 1945.

Weizsäcker, Carl-Friedrich von, "Gedanken eines Nichttheologen zur theologischen Entwicklung Dietrich Bonhoeffers", en: Pfeifer, Hans, "Genf'76, ein Bonhoeffer-Symposium", Kaiser, München, 1976.

Weizsäcker, Carl-Friedrich von, "Die Zeit drängt", Hanser, München, 1986.

Welchel, M.A., "Preaching in the contemporary world with special reference to the thougt of Dietrich Bonhoeffer", Tesis, University of Aberdeen, 1966.

Welch, Claude, "Protestant Thought in the 19th. Century", Yale University Press, New Haven and London, 1972.

Welte, Bernahrd, "¿Porqué se plantea el problema de Dios?", en: Ratzinger, J., "Dios como problema", Cristiandad, 1973.

Welte, Bernhard, "Filosofía de la religión", Herder, Barcelona, 1982.

Welte, Bernhard, "¿Qué es creer?", Herder, Barcelona, 1984.

Wesson, Anthony, "Bonhoeffer's use of 'religion'", The London Quarterly and Holborn Review 192 (1967).

Wesson, Anthony, "The impact of Bonhoeffer on the present crisis in theology" Church Quarterly II.4 (April, 1970).

West, Charles C., "Communism and the Theologians. Study of an Encounter", SCM, London, 1958.

West, Charles C., "Secular Man and the Resurrection", Christianity and Crisis XXIV (March 16, 1964).

West, Peggy Joy, "Camus and Bonhoeffer", Tesis, University of Arkansas, 1974.

Wettstein, A.A., "Religionless religion in the letters and papers from Monticello", Religion in Life 45 (Summer, 1976).

Wheat, Leonard F., "Paul Tillich's Dialectical Humanism. Unmasking the God above God", The J.Hopkins Press, Baltimore, 1970.

Whelchel, M.A., "Preaching in a contemporary world, with special reference to the thoght of Dietrich Bonhoeffer and R.Bultmann", Tesis, Aberdeen, 1965.

Widmann, Peter, "Thetische Theologie. Zur Wahrheit der Rede von Gott", Kaiser, 1982.

Wiebering, Joachim, "Die Frage nach dem Christentum in der modernen Welt. Bonhoeffer's theologische Entwiclung nach 1939", en: Pabst, Walter (ed.), "Kirche für Andere", Evangelisches, Berlin, 1974a.

Wiebering, Joachim, "Des Anspruch der Menschenrechte und die Unterscheidung zwischen letztem und vorletztem in Bonhoeffers 'Ethik'", (Bonhoeffer Conference: Oxford-1980).

Wiersinga, Herman, "Eine theologie des Leidens. Zur Rolle des Leidens in der theologie Dietrich Bonhoeffers", (Bonhoeffer Conference: Oxford-1980).

Wiesnet, Eugen, "Säkularisierung pro und contra", Innsbruck, 1973.

Wilcken, John, "The Ecclesiology of Dietrich Bonhoeffer", Tesis, Heythrop College, Oxford, Oxon, 1968.

Wilcken, John, "Bonhoeffer: "Church and Ecumenism", The Heythrop Journal X.1 (January, 1969).

Wilcox, David, J.R., "Bonhoeffers Anfänge und seine Wurzeln im 19.Jh." Tesis, Tübingen, 1969.

Williamson, René de Visme, "Politics and Protestant Theology: an Interpretation of Tillich, Barth, Bonhoeffer and Brunner", State University Press, Lousiana, 1976.

Williams, R., "The Suspicion of Suspicion: Wittgenstein and Bonhoeffer", en: Richard H.Bell (ed.), "The Grammar of the Heart. New Essays in Moral Philosophy and Theology", San Francisco, 1988.

Wimmersberger, K. H., "Secular Christology: the seminal thought of Dietrich Bonhoeffer as reflected in certain British tehologians", Tesis, University School of Theology, Cardiff, 1976.

Winkler, E., "Dehn, Günther - Leben und Werk", Berliner Theologischer Zeitschrift", 4, 1(1987).

Winter, Ernst Karl, "Christentum und Zivilisation", Amandus, Wien, 1956.

Wittgenstein, Ludwig, "Tractatus Logico-Philosophicus", Alianza, Madrid, 1973.

Woelfel, James W., "'Non-metaphysical' Christian Philosophy and Linguistic Analysis", Scottish Journal of Theology XVII (March, 1964).

Woelfel, James W., "Dietrich Bonhoeffer and the decay of religion in a world como of age: background and development of an idea", Tesis, St.Andrews (Scotland), 1966/67.

Woelfel, James W., "Bonhoeffer's Portrait of the Religionless Christian" Encounter 28 (Autumn, 1967).

Woelfel, James W., "Bonhoeffer's Theology, classical and revolutionary", Abingdon, New York, 1970,

Woelfel, James W., "The Christian Rebel. Camus and Bonhoeffer on Revolt", (Trabajo no publicado), UTS, 1978.

Wolfgang, Dietrich, "Widerstand und Ergebung heute neu gelesen", en Ulrich Becker (ed.), "Dietrich Bonhoeffer als Provokation für heute", Lutherhaus V., Hannover, 1986.

Wolf, Erik (ed.), "Wir aber sind nicht von denen, die da weichen. Zeugnisse der Bekennenden Kirche I", Furche, Tübingen/Stuttgart, 1946. Wolf, Erik (ed.), "Im Reiche dieses Königs hat man das Recht lieb. Zeugnisse der Bekennenden Kirche II", Furche, Tübingen/Stuttgart, 1946b.

Wolf, Ernst, "Die mündige Welt IV", Kaiser, München, 1963.

Woodyard, David O., "The Opaqueness of God", Westminster, Philadelphia, 1970.

Wright, H. Elliott, "Aftermath of Flossenbürg: Bonhoeffer, 1945-1970", The Christian Century LXXXVII.21 (May 27, 1970).

Wust, Peter, "Ungewissheit und Wagnis", Josef Kösel, München, 1946.

Xhaufflaire, M., "Feuerbach et la théologie de la sécularisation", Cerf, Paris, 1970,

Yerkes, Charles Thompson, "I and yet not I. A Dissertation on the Contradictory Subject in Dietrich Bonhoeffer's 'Communion of Saints' and in Materialist Philosophy", Tesis de Filosofía, New York, 1983.

Zahn-Harnack, Agnes von, "Adolf von Harnack", Berlin, 1951.

Zahrnt, Heinz, "Der Gefangene von Tegel", Sonntagsblatt (1955) N.15.

Zahrnt, Heinz, "Gespräch über Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrh. Ein Textbuch", R.Piper and Co., München, 1968.

Zahrnt, Heinz, "Dios no puede morir", DDB, Bilbao, 1971.

Zahrnt, Heinz, "Die Sache mit Gott", dtv, 1984.

Zaragüeta, Juan, "Filosofía y vida I. La vida mental", CSIC, Madrid, 1950.

Zehrer, Karl, "Weltverantwortung - kan sie von Christen gemeinsam mit Nichtchristen wahrgenommen werden?", (Bonhoeffer Conference: Oxford- 1980).

Zerner, Ruth, "Dietrich Bonhoeffer and the Jews: Thoughts and Actions, 1933-1945", Jewish Social Sudies 37.3-4 (Summer-Fall, 1975).

Zerner, Ruth, "Dietrich Bonhoeffer's American Experiences", Union Seminary Quarterly Review, XXXI.4 (Summer, 1976).

Zerner, Ruth, "Dietrich Bonhoeffer's Views on the State and History" en: Klassen, A.J. (ed.), 1981.

Zima, Pierre V., "La escuela de Frankfurt", Galba, Barcelona, 1976.

Zimmermann, Wolf-Dieter, (ed.), "Begegnungen mit Dietrich Bonhoeffer", Kaiser, München, 1964.

Zirker, Hans, "Religioskritik", Patmos, Düsseldorf, 1982.

Zubiri, Xavier, "El problema teologal del hombre", en: Vargas-Machuca, A. (ed.), "Teología y mundo contemporáneo", Cristiandad, 1975.

Zubiri, Xavier, "Inteligencia sentiente", Alianza, Madrid, 1980.

Zubiri, Xavier, "Inteligencia y logos", Alianza, Madrid, 1982.

Zubiri, Xavier, "El hombre y Dios", Alianza, Madrid, 1988. "Dios trascendente en las cosas todas y en mi propia persona" (295).

Zubiri, Xavier, "Estructura dinámica de la realidad", Alianza, 1989.

NN, en: Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 5 (1957), 7(1959), 11, (1963), 12(1964, 15(1967), 18(1970), 25(1977).

NN, "Das christliche Deutschland 1933-1945. Dokumente und Zeugnisse", Katholische Reihe: Herder, Freiburg, 1946ss.

NN, "Das christliche Deutschland 1933-1945. Dokumente und Zeugnisse", Evangelische Reihe, Furche, Tübingen, 1946ss.

NN, "Past and Future: The Transformation of Dietrich Bonhoeffer's view of History", Neue Zeit (Dec 3 & 12, 1967).

NN, "Bonhoeffer's Love Letters", Time 90 (Dec. 1, 1967).

NN, "Marthyr's Love" Newsweek 70 (Dec. 4, 1967).

NN, "Neue Impulse zur Bonhoeffer-Forschung", (Internationale Tagung in Witenberg, 1976)", Standpunkt 12 (Dez, 1977).

NN, Internationales Bonhoeffer-Komitee, "Dietrich Bonhoeffer und die Juden", (Congreso en Kaiserswerth 11-14.5.1981), ibk 11 (Juni, 1981).

NN, Textos de "Oxford-80" en Gemeinschaftswerk der Ev. Publizistik e.V., Friedrichstr. 2-6, 6000 Frankfurt/M. 17.

NN, "An International Bonhoeffer Institute founded in Adelaide", Lutheran Theological Journal 17 (August, 1983).

NN, (Col.), "Bonhoeffer und Fanö - "Vor 50 Jahren und Heute", Standpunkt 12 (1984).

NN, Hannover/1986, ibk 22 (Sept, 1986).

NN, ibk 21 (März, 1986a)

NN, "Excerpts of Bonhoeffer love letters disclosed", World Outlook 28 (January, 1968b)

NN, ibk 26 (März, 1988)

NN, Reinhold-Schneider-Stiftung Hamburg, (ed.), "Der Friede als politische, menschliche und christliche Wirklichkeit bei Helmuth von Moltke, Dietrich Bonhoeffer und Reinhold Schneider, Studien-Wettbewerb 1987/1988, 1988a.

NN, ibk 27, (Juli, 1988b).

INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA 11

INTRODUCCION ARGUMENTAL 12

LAS CUATRO PARTES DEL TRABAJO 12

LAS SECCIONES DE CADA PARTE 12

LA INTRODUCTORIA: LA SINCERIDAD 12

La parte primera: PERSONA 13

LA PARTE SEGUNDA 13

LA PARTE TERCERA 14

INTRODUCCION TEMATICA 14

A. EL CONCEPTO DE SINCERIDAD 14

1. TEMA DE LA TESIS 14
Enunciado 14
Enfoque 15
El autor elegido: Dietrich Bonhoeffer 15
DESIGNACION DEL TEMA EN GENERAL 16
a. Delimitación del concepto 16
Los términos del lenguaje 16
Precisiones del término 17
Indicaciones para una definición 18
Descripción global de la sinceridad 18
Delimitacion del estudio de la veracidad 20
1). En la moral 20
2). En la espiritualidad 20
3). En la filosofía 20
4). En la sociología 22
7). En la profesión 23

ACTUALIDAD Y MOTIVACION DEL TEMA 24
1. EPOCA DE SINCERIDAD 24
SINCERIDAD TEOLOGICA: EXIGENCIAS INTERNAS Y EXTERNAS 25
Sinceridad en la comprensión 25
Sinceridad efectiva en la iglesia 25
1). Instancia política 25
2). Instancia social 26
3). Instancia secular 26
4). Instancia existencial y estructural 26
Sinceridad de la fe en medio de la increencia 26

TRATAMIENTO DEL TEMA DE LA SINCERIDAD 27
1. AUTORES SIGNIFICADOS 27
a. Los que tratan de la sinceridad 27
Los sinceros 35
1). Voluntad de realidad 35
2). La duda de la sinceridad 36
CORRIENTES DE PENSAMIENTO 36
La ilustracion 36
Movimiento de Oxford 37
El modernismo 38
Liberalismo 39
La teologia critica 39

LA IGLESIA ANTE LA SINCERIDAD 40
PROBLEMATICIDAD PLANTEADA A LA RELIGION 40
a. El hecho religioso 40
b. La critica a la religion 41
Critica al clero 41
La institucion eclesiástica. 43
SINCERIDAD EN EL ESTUDIO DE LA TEOLOGIA 44

a. Del Dios veraz al creyente veraz 44
1). Santo Tomás 44
2). Martín Lutero 44
b. tratamiento teológico 44
1). La historia de la Teología 44
2). La fundamentación de la Teología 45
3). La credibilidad de la fe 45
Sinceridad de la Iglesia conciliar 47
1). Antes y después del Concilio 47
2). Los documentos del Concilio Vaticano II 47
Sinceridad en la biblia 49

CONCLUSION: D.BONHOEFFER REFERENCIA DE SINCERIDAD 50

LA PERSONA 54

A. LA FAMILIA "BONHOEFFER" 54
1. ASCENDIENTES 54
2. EN FAMILIA 55

LA PERSONALIDAD DE DIETRICH BONHOEFFER 56
1. RASGOS DE CARACTER 56
a. Identidad 56
Dotes intelectuales 57
Caracteristicas personales 58
AFICIONES 60
a. El arte 60
La musica 60
Otras aficiones 61
SENTIMIENTO DE LA VIDA 62
a. La salud 62
La muerte 62
1). Vivencia de la muerte 62
2). Presentimiento de la muerte 63

LA RELACION INTERPERSONAL 64
1. LAS AMISTADES CONFIDENCIALES 64
a. Familiares 64
Compañeros de estudios 64
Especial amistad 66
1). Karl Barth 66
2). George Kennedy Allen Bell 68
3). Eberhard Bethge 68
4). Maria von Wedemeyer 70
La amistad sincera 71

VIDA Y ESCRITOS 72

A. PERIODO DE FORMACION 72
1. TUBINGA 72
"O FELIX ROMA" 73
a. Relaciones 73
Experiencias 73
1). La antigüedad 73
2). El catolicismo 73
3). Adquisiciones 74
Reflexiones 74
1). Crítico y observador 74
2). Cartas y diario 74
BERLIN 75
a. ESTUDIOS 75
1). Cursos 75
2). Profesores 75
Actividad 75
1). Ejercicios de clase 75
2). Actividad eclesial 75
BARCELONA: "LOS HOMBRES TAL COMO SON" 76
a. Ambiente 76
Experiencias pastorales 76
Reflexiones particulares 78
1). Sobre la religiosidad 78
2). Sobre la sociedad 78
3). Las relaciones personales 79
4). La experiencia de la realidad 79
5). Juicios y críticas 80
6). Algunas conclusiones 80
Referencias posteriores 81
BERLIN 82
a. Estudios 82
Trabajos 82
1). "Sanctorum communio" 82
2). "Acto y ser" 83
UN CURSO EN AMERICA 85
a. Iniciativas 85
Labor intelectual 85
Reacciones y consecuencias 86

PROFESOR Y PASTOR 88
1. BERLIN 88
a. Labor pastoral 89
Produccion teologica 89
1). Compendios catequéticos 89
2). Cursos de teología en la Universidad 89
Labor en el ecumenismo 94
Participacion en la lucha por la iglesia 96
1). Escritos y manifiestos 96

2). Iniciativas de solidaridad concreta 98
Conclusiones 98
1). Orientaciones teóricas 98
2). Diagnósticos y actitudes 99
3). Las preocupaciones teológicas 101
LONDRES - FOREST HILL 103
a. Predicador en Forest-Hill 103
1). A la comprensión por el misterio 104
2). El conocimiento por el amor 104
3). Reconocimiento de la realidad 104
4). En la oscuridad 104
5). En la desorientación y el miedo 104
La actividad ecumenica 105
1). Lucha por la Iglesia y el Ecumenismo 105
2). Conferencia de Fanö 1934 105
3). Memorandum a París 105
La lucha por la Iglesia desde Londres 105
1). Dos colaboradores especiales 105
2). Iniciativas 107
3). Características de la lucha por la Iglesia 109
Conclusion 111
EL SEMINARIO DE FINKENWALDE. 111
a. Formador de pastores confesantes. 112
1). El espíritu de Finkenwalde 112
2). Iniciativas del Seminario 113
3). La fama de Finkenwalde 113
Los escritos 114
1). Correspondencia 114
2). Sermones 114
3). "Seguimiento" 115
4). Conferencias, cursos y artículos 117
Caracteristicas de este periodo 120
1). En medio de la tentación 120
2). La prueba de las leyes estatales 120
3). Prohibiciones y detenciones 121
4). Dificultades internas 121
5). Lucha de la Iglesia dentro de la lucha por la Iglesia 122
6). Lucha por la Iglesia desde el Ecumenismo 122
7). La causa de la lucha 123
8). Resistencia y sumisión 123
9). Sinceridad total 125
10). Inicio en la conspiración 126

Durante la guerra 126
1. AMERICA 1939 126
a. Ida y vuelta 126
1). Un tiempo fuera 126
2). En vilo 127

Resultados de la estancia 128
1). Experiencias 128
2). Escritos sobre América 1939 128
LOS AÑOS DE LA CONSPIRACION 129
a. Situacion personal y eclesial concreta 129
1). Encomiendas de la Iglesia Confesante 129
2). Las prohibiciones 130
3). Crisis personal 130
4). Las amistades más próximas 130
5). La vida en la Iglesia durante la guerra 131
Actividad teologica 131
1). "Etica" 131
2). Trabajos teológicos y predicaciones 139
3). Conclusión 142
Conspiracion activa 143
1). La eliminación del nazismo 143
2). Actividad viajera 144
3). Escritos del compromiso político 145

PRISIONERO EN TEGEL 149
1. GRAVE CIRCUNSTANCIA 149
a. Marco historico: la guerra 149
Etapas del camino de la desesperanza 149
LA SITUACION EN LA CARCEL 150
a. Prisionero 150
Ambiente 150
1). En general 150
2). El calor 151
3). Los bombardeos 151
Relaciones 151
1). Recuerdos 151
2). Objetos 152
3). Las visitas 152
4). Los otros compañeros de cautiverio 152
5). Los discípulos del seminario 153
6). La familia 153
7). Maria 153
8). Eberhard Bethge 153
9). "Parte de uno mismo" (WE 121) 154
Actividad 154
a. Organizacion del tiempo 154
1). Lecturas 154
2). Trabajos 155
3). La correspondencia 155
4). “Las cartas teológicas” 156
Afrontamiento personal 156
1). Aislamiento 156
El arte 156

La soledad sonora 156
La naturaleza 156
La salud 157
Motivaciones 158
1). Consecuencia del compromiso 158
Experiencia provechosa 159
Fragmento de la totalidad 159
"!Sed fuertes!" (WE 426) 160
El sentido de todo 160
La oración 160
Hacia la entrega total 160

HONESTIDAD INTELECTUAL DEL CRISTIANO: LA TEOLOGIA 164

A. CONDICIONES DE LA TEOLOGIA 165
1. TEOLOGIA INAUTENTICA 165
a. La teologia no es estudio del hombre 165
1). La teología no es antropología 165
La teología no conoce desde el "yo" 168
En teología no hay apriori que valga 170
Apologética. 171
Reflexiones 172
La teologia no es elaboracion del hombre 173
1). La reflexión no llega a Dios 173
Consideraciones sobre "la reflexión" en teología 175
Ningún sistema capta a Dios 176
La teología no es doctrina humana 181
Reflexiones sobre teología y doctrina 190
La teologia no es pretension del hombre 192
1). La teología no es religión 192
La pretensión de ser como Dios 193
LA TEOLOGIA AUTENTICA 195
a. Condiciones previas de la teologia 195
1). La premisa de estar en la Iglesia 195
Desde dentro. 196
Fuera de círculo vicioso 197
Reflexiones sobre la premisa de la teología 198
Expresion del hecho de la revelacion 199
1). Lenguaje. 199
La teología profundiza el misterio 200
Silencio ante el misterio 201
Reflexiones sobre el lenguaje del misterio 202
El tema de la teologia 203
1). La Revelación, Jesucristo 203
La Palabra de Dios, principio de la teología 204
Caracteristicas 205
1). El saber en la Iglesia 205
Pensar en obediencia 206

Consideración científica de la categoría Revelación 206
Actualidad permanente de la Palabra 207
Respuesta gratuita a la pregunta rebelde 207
Reflexiones sobre el tema de la teología 208
Definicion de la teologia 209

COMPONENTES DE LA TEOLOGIA 212
1. PORTADORES DE LA TEOLOGIA 212
a. La revelacion 212
1). Autorrevelación de Dios en Jesucristo 212
La Revelación en comunidad 213
El camino imposible y el único camino 214
Revelación en conocimiento 214
Relación con las cartas teológicas 215
La Palabra 215
1). Formas de la Palabra 215
De Cristo 216
Palabra de Dios para el hombre 216
Reflexiones sobre el tema de la Palabra 219
La Biblia 219
1). Palabra de Dios histórica 219
La Palabra en la comunidad 220
La Biblia como norma 221
Interpretación de la Biblia 224
Reflexiones al tema de la Biblia 229
La predicacion 230
1). Finalidad 230
Sujeto y objeto de la predicación 230
El servidor de la Palabra 231
El ministerio de la predicación 232
Comunidad, Predicación y Sacramento 233
Actualidad de la predicación 234
El predicador Dietrich Bonhoeffer 236
Reflexiones sobre el tema "predicación" 237
La tradicion. 237
1). La tradición natural 237
La tradición eclesial 238
La tradición histórica 239
REGULADORES LOGICOS Y ETICOS 241
a. La ley 241
1). "Dios es dador y Señor de la ley" (N 98). 241
La ley de Cristo 242
La ley con el Evangelio 243
Leyes humanas y ley de Dios 244
Ley de libertad, libertad de la ley 244
Reflexiones sobre la ley 245
Obediencia 245
1). Obediencia de la fe 245

Toda autoridad viene de Dios 246
Legitimidad de la autoridad 250
La libertad 252
1). La libertad original de Dios 252
Vinculación a Dios, libertad del mundo 253
Libertad del cristiano 253
Fe en libertad y libertad de la fe 254
Libertad personal de Bonhoeffer 255
Libertad de acción 257
Verdadera libertad 260
Reflexiones sobre la libertad 261
La Fe 261
1). Definiciones de fe 261
Fe sólo en Dios 264
Consecuencias de la fe 265
La visión que da la fe 268
Reflexiones al tema de la fe 269
La razon 270
1). La razón de la sinrazón 270
La razón ante el misterio 272
La razón que capta la realidad natural 273
Reflexiones sobre la razón 274
La tentacion del cristiano 275
1). La tentación del corazón 275
Tentación espiritual 276
Tentación de fe 276
Victoria sobre la tentación 277

REFLEXIONES AL TEMA DE LA TEOLOGIA 277

EL ANALISIS DE LA SITUACION REAL 278

A. LA SITUACION CONCRETA Y ACTUAL DEL HOMBRE 278
1. COORDENADAS DE LO CONCRETO 278
a. El lugar del hombre 278
1). Desde sí mismo el hombre no se conoce 278
Desde la Revelación 278
b. El tiempo del hombre 279
1). Determinación del presente por Cristo 279
c. Presente y presencia de la Palabra 280
DINAMICA TEMPORAL 284
a. Historia: Revelacion y responsabilidad 284
1). Servir al presente 285
Recuperar el pasado 287
El futuro en manos de Dios 288
"Lo hare nuevo" . 289
1). Lo que no es nuevo 289
El realizador de novedad 289

Nueva actitud 289
El objeto de renovación 290
Lo último 290
1). La venida de Cristo 290
El final 290
El juicio 291
Inminencia 291
Unidad de principio y fin 291
REFLEXIONES SOBRE LA SITUACION CONCRETA ACTUAL 292

VALORACION DE LA REALIDAD HISTORICA Y SOCIAL 292
1. VALORACION TEMATICA 292
a. La realidad del mundo 292
1). El reino de la Resurrección en la tierra 292
2). "En la tierra ante Dios" (WE 268) 294
3). Este mundo maldecido y redimido 299
b. MUNDO EN PROCESO 304
1). Madurez del mundo 304
2). Autonomía 306
3). El gran proceso de secularización 310
2. VALORACION COYUNTURAL 312
a. LA DIFICULTAD DE LA SITUACION PRESENTE 312
1). El presente 312
2). Calificación global de la situación 313
3). Ambitos y sujetos afectados 313
b. ANALISIS SOCIAL 314
1). Experiencias sociales 314
2). No a las propuestas socialistas 315
3). La comunidad cristiana 316
c. MOMENTO HISTORICO CRUCIAL 318
1). "Una época de grandes decisiones" 318
2). "De crisis en crisis" (IV 64) 319
3). "Todo se ha vuelto inseguro" (V 158). 319
4). "Retornar a 'En el nombre de Dios, Amén'" 319
6). Entre guerras 321
1). La indiferencia 322
2). "La gran agonía del Cristianismo" (I 61) 322
3). Impiedad y ateísmo 324
4). Un mundo anticristiano 330
5). Servir al presente **¡Error! Marcador no definido.**

I. C O M P R O M I S O A C T I V O 333

A. LA LUCHA ECLESIAL 333
1. LUCHA CONTRA LA IGLESIA 333
a. INTERVENCIONES DIRECTAS 333
1). Detección de la agresión 333
2). El enemigo de la Iglesia 334

3). Acoso implacable 336
b. IDEOLOGIZACION 339
1). Teologización del sistema político 339
2). Gobierno Eclesial anticristiano 344
2. LUCHA POR LA IGLESIA 348
a. EL MOTIVO INMEDIATO 348
1). Contra los judíos 348
2). Iglesia e Israel 350
b. MOTIVO ULTIMO: LA LUCHA POR LA VERDAD 352
1). La autoridad doctrinal 353
2). Pronta adhesión 355
3). La Iglesia verdadera 358
c. SEPARACION POR LA UNIDAD 359
1). La división 359
2). El Ecumenismo y la lucha eclesial 361

B. POLITICA 364
1. FRENTE A LA MALDAD DEL ESTADO 365
a. UN ESTADO INJUSTO 365
b. "HE AMADO A ESTE PUEBLO" (IV 620). 366
1). En medio de todos los pueblos 366
2). Patriotismo verdadero 367
3). Conductor seductor (II 35) 369
2. DIALECTICA ESTADO E IGLESIA 372
a. "Dios actúa por la Iglesia y por el Estado" (V 274) 372
b. La comunidad que sufre y lucha 372
c. El ámbito de la Iglesia es todo el mundo 373
3. LAS DOS OPCIONES 379
a. INCORPORACION DE LA IGLESIA AL ESTADO 379
1). Iglesia estatal o comunidad 379
2). Resultado 382
b. UNA IGLESIA LIBRE DEL ESTADO 383
1). La libertad de la Iglesia 383

C. HACIA EL COMPROMISO 386
1. LA IGLESIA EN POLITICA CONCRETA 386
a. RESPONSABILIDAD 387
1). Instancias de la responsabilidad 387
2). Estructura de la vida responsable 388
b. DECISION RESPONSABLE 391
2. COMPROMISO DE LUCHA CONSTANTE 391
a. MULTIPLES FRENTES 391
b. ESTADOS DE LA LUCHA 393
1). Preámbulo 393
2). El inicio 394
3). Nuevo acento 395
4). Ultimo reducto 395
3. CON LA PROPIA VIDA 396

a. ACTIVISTA 396
1). Oposición hasta el final 396
2). Confidentes 398
3). Algunos documentos de la conspiración 398
4). Los apoyos teóricos de la conspiración 399
b. MARTIRIO 400
1). Los testigos del testigo único 401
2). Ofrecer la propia vida por los demás 402
3). La causa de Dios, de Cristo, de la Iglesia 403
4). Merece la pena 403
c. LA CRUZ, EL CAMINO A LA VERDAD Y LA LIBERTAD 404
1). La ira de Dios contra el pecado 405
2). El signo de gloria y de gracia 405
3). El signo de la debilidad y la indefensión 406
4). Persecución de Cristo y del cristiano 406
5). La Cruz: locura y gracia 406
7). La Cruz: sustitución vicaria 407

II. EL COMPROMISO INTELECTUAL DEL CRISTIANO D.BONHOEFFER 409

A. OBJETIVO SINCERIDAD 409
1. LOS TERMINOS DE LENGUAJE 409
a. SINCERIDAD 409
1). Honestidad absoluta 409
2). El gran bien 410
3). Aire fresco 411
4). Compromiso ineludible 412
b. HONRADEZ 413
c. RECTITUD 414
1). Sinceridad deficiente 414
2). Sinceridad íntegra 414
d. CLARIDAD Y SENCILLEZ 415
e. APERTURA 415
f. VERACIDAD 415
1). Total objetividad 415
2). Integridad de vida y de palabra 416
2. EL INCENTIVO DE LA HONESTIDAD INTELECTUAL 417
a. BUSQUEDA DE LO REAL 417
1). La realidad real 417
2). La propia situación 418
b. ORIGEN E IMPULSO 421
1). La llamada de Dios 421
2). "¿Cristianismo aristocrático?" 423
3). El individuo en la colectividad 427
4). La conciencia 428
c. MODELOS DE SINCERIDAD 429
1). Jesucristo 429
2). Los discípulos 429

3). Padres en la fe 429
4). Contemporáneos 430
5). Próximos 431
3. EL SECRETO DE DIETRICH BONHOEFFER 431
a. EL MISTERIO DE DIETRICH BONHOEFFER 431
1). Saltará el nudo 432
2). Habrá que cerrar la ventana 432
3). Contener los deseos 433
4). Romper el encantamiento 433
5). Doble divino de sí mismo 434
6). El trasfondo personal 434
7). Fermentará un día 435
8). Algo enterrado dentro de sí 435
9). El secreto definitivo 435
b. OCULTAMIENTO Y REVELACION 436
1). El misterio 436
2). Vida oculta del cristiano 437

B. SINCERIDAD ULTIMA 438
1. EL TEMA TEOLOGICO DE DIETRICH BONHOEFFER 438
2. EL TEMA TEOLOGICO EN TEGEL 441
a. EL TEXTO DEL TEMA TEOLOGICO DE TEGEL 441
1). "Las cartas teológicas" 441
b. EL CONTENIDO DEL TEMA TEOLOGICO DE TEGEL 447
1). Enunciado 447
2). Propósito fundamental 447
3). Características 448
3. LA SINCERIDAD DEFINITIVA 450
a. EL DATO DE LA REALIDAD: LA REALIDAD DADA 451
b. SINCERIDAD INTELECTUAL 452
1). El problema del conocimiento de la fe 453
2). Falsas interpretaciones del proceso 453
3). Reinterpretación total del Cristianismo 454
4). El lenguaje de Jesús 454
c. LAS PREGUNTAS TEOLOGICAS 455
d. LAS PROPUESTAS 456
1). Los caminos de la insinceridad 456
2). De la restauración a la revisión teológica 457
3). Las respuestas positivas 457

NOTAS DE LA PRIMERA PARTE

[1]"Tesis era= 'tener firme una proposición determinada', creer en ella, estar convencido de ella" (Ortega y Gasset, J., 1984, 34).

[2]**Bonhoeffer, D., "Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio**". Nueva edición. Versión Española de José Joaquín Alemany, Sígueme, Salamanca, 1983, sobre la reedición:

Bonhoeffer, D., "Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft". Neuausgabe, Chr.Kaiser, München, 1977[2].

Bonhoeffer, D., "Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft". Chr. Kaiser, München, 1951.

[7]Meyer, D., 1987.

[8]La edición comentada de las obras completas de Dietrich Bonhoeffer, todavía en curso (1990), favorecerá el acceso y la comprensión en un futuro.

[10]Alemany, J.J., 1979.

[11]Con los términos originales de Bonhoeffer el enunciado podría ser: "Dietrich Bonhoeffers Redlichkeit", "Christliche Redlichkeit", "Intellektuelle christliche Redlichkeit", "Intellektuelle und kompromisslose christliche Redlichkeit".

[12]Rahner, K., 1979, pg.10.

[13]Id. 23.

[14]Id. 18; Cf. 22.

[15]Fries, H., 1985, 13.

[16]Que es como dar "razón de la propia fe" según 1 Pe 3, 15, y que reza como lema de la Teología Fundamental para muchos textos: Pié i Ninot, S., 1989, 7; Fisichella, R., 1989, 19; Bentué, A., 1986, 14; Sánchez, R., 1981, 10; Caviglia, G., 1981, 3; Kern, W. (ed.), 1988, 373; Cf. Fries, H., 1985, pg. 50 comentando la pretensión de M.Blondel: que el creyente y el filósofo pueda permanecer fiel "sin deshonestidad intelectual, sin mala conciencia, sin compromisos indignos".

[17]Carta a Ortega desde Salamanca el 4.10.1919, publicada en el diario "El país", sección libros/5, 8.5.1983.

[18]Bonhoeffer, D., 1969.

[19]Macquarrie, J., 1967, 37.

[20]Cf. Richardson, A., 1968; Cf. A.Alvarez en: Arana, J., 1968, 305.

[21]Cf. Alemany, J.J., 1970.

[22]Cf. Alemany, J.J., 1976b, 155-168.

[23]Bonhoeffer, D., 1969.

[24]Bowden, J., 1967.

[25]Bonhoeffer, D., 1966.

[26]Bonhoeffer, D., 1968.

[27]Bonhoeffer, D., 1969.

[28]Bonhoeffer, D., 1966; Cf. la presentación de L.Duch, XI-XLIII.

[29]Cf. Bonhoeffer, D., 1969.

[30]Sebastián F., 1975, 57-59.

[31]Unamuno, M., 1983, 106.

[32]Jn 3, 21; Gal 5, 6; Ef 4, 15.

[33]Real Academia Española, 1986.

[34]Por ejemplo el de Samuel Gili. "Veraz": sincero, verídico, verdadero. "Verídico": sincero, veraz // verdadero, cierto, efectivo, real, positivo, auténtico. "Verdad": certeza, certidumbre // veracidad, sinceridad. "Verdadero": verídico, // ingenuo, sincero. "Sincero": veraz, verdadero, verídico, de buena fe, que habla o procede con verdad; abierto y franco sugieren cierta decisión o energía de carácter; sencillo, candoroso; cándido e ingenuo; cita de López de la Huerta, "Sinónimos": "El sincero lo es por reflexión, por honradez... sacrifica su interés por la verdad". "Honesto": decente, decoroso // recatado, pudoroso, púdico, casto, // honrado, íntegro, // recto, justo, equitativo, razonable. "Honradez": hombría de bien, probidad, integridad, rectitud. (Gili, S., 1973; Cf. Moliner, M., 1983).

[35]"Sinceridad": veracidad, realidad, candidez, sencillez, franqueza, ingenuidad, pureza, rectitud, lealtad, honradez, llaneza, buena fe, limpieza de corazón, cordialidad <-> doblez, hipocresía, simulación. "Sincero": franco, claro, veraz, verdadero, real, justo, natural, formal, leal, noble, cordial, abierto, sencillo, cándido, puro, candoroso, honrado, espontáneo, genuino <-> falso, simulado, hipócrita. "Veracidad": verdad, sinceridad, franqueza, autenticidad, lealtad, cordialidad <-> engaño, mentira. "Honestidad": decencia, compostura, moderación, decoro, honra // recato, pudor, pudicia, castidad, pureza. "Honradez": hombría de bien, probidad, honra, honorabilidad, integridad, rectitud, moralidad (Cf. Pey, S., 1976).

[36]Cf. Larousse, P., 1968.

[37]Burchberger, M., 1986.

[38]Cf. Alaiz, A., 1987, 21.

[39]Cf. Unamuno, M., 1986, 13 y passim.

[40]Introducción a "De Incarnatione Verbi" (PL 158, 259ss); Cf. Thielicke, H., 1985, 58.

[42] César Vaca en el artículo "La honradez", de "Ya" 28.9.79, pg.7.

[43]Cf. Vogel, H., 1969, 242-244.

[44]Rahner, K.- Weger, K.-H., 1980, 100.

[45]Id. 15.

[46]Ortega, J., 1984, 82s.

[47]Weizsäcker, C.F., 1986, 21.

[48]Alemany, J.J., 1979, 19.

[49]falsedad, hipocresía, mentira, infidelidad, traición, engaño, autoengaño, racionalización, ficción, adulación, seducción, exageración, restricción, excusa, falsificación, disfraz, mentira, perjurio, fingimiento, cumplimiento, ironía, indirecta, ocultamiento, pretexto. Cf. Zaragüeta, J., 1950, 204-304; Cf. pg. 295.

[50]Las leyes imperantes pueden comprometer la sinceridad de los ciudadanos y la libertad de pensamiento, expresión o actuación (Id. pg.301s).

[51]Cámara, H., 1981, 30.

[52]Zaragüeta, J., 1950, 303.

[53]De quien dice Karl Barth con su habitual acerada sinceridad: "No quiero, por lo demás, disimularle que, considerando toda su conducta, le tengo a usted por un israelita 'in quo dolus non est'" (Jn 1, 47) (Küng, H., 1967, pg. XXIII).

[54]Küng, H., 1970 91.

[55]Küng, .H., 1970, 32.

[56]Küng, H., 1970, 55, 88s; Cf. Sartre, J.P., 1946, 62; sobre Bonhoeffer: Nelson, F.B., 1970; Feil, E., 1971, 80, 124-126.

[57]Küng, H., 1970, 89.

[58]Küng, H., 1970, 56; M.Benzo en "YA", 4.1.1985. Cf. Alaiz, A., 1987, 92; Balthasar, Urs von, 1979.

[59]Alaiz, A., 1987, 125.

[60]Id. 15.

[61]Id. 17.

[62]Vidal, M., 1985, II, 150-159, 538-547. Cita a Bonhoeffer en el suicidio unas páginas más adelante.

[63]Cf. AA. VV. 1962, II, 700 con citas de Sto. Tomás: II-II q.90, art.3, ad 4.; II-II, qq. 101-122, t.IX, BAC.

[64]AA. VV., 1962, t.II, 709.

[65]Id. II, 535s.

[66]Id. II, 530.

[67]Pieper, J., 1988, 42-58.

[68]G.Taliercio en: Rossi, L., 1974, 1168-1172;Cf. Hörmann, K., 1975.

[69]Rincón, R.(col), 1980, 389, 407, 429; Cf. R.Scherer sobre "Realidad - Experiencia - Lenguaje", en: Böckle, F., 1984, t.1.

[70]Cf. A.Barruffo en: Fiores, S. di, 1983, 368-375; Cf. las ponencias de J.Corella y de I.Iglesias sobre el discernimiento en la revista "Confer" nº107, (1989), 381-593; Cf.Rincón, R., 1980, 402; Cf. la integración de la veracidad en "la trama antinómica de las virtudes", en: Fiores, S., 1983, 66s.; Cf. Castillo, J.M., 1984.

[71]Cf. R.Zavalloni en: Fiores, S., 1983, 828-840.

[72]Cf. Rábade, S., 1983, 28; Jolivet, R., 1965.

[73]Ferrater, J., 1980. Cf. especialmente los vocablos: veracidad, autenticidad, rectitud, prudencia.

[74]Cf. del propio Ferrater "El ser y la muerte" (1962) Art. 23 y 24: "propiedad" o "apropiación" (autenticidad) es "irse haciendo", modo de ser, ipseidad, identidad.

[75]Balmes, J., 1948, III, 140. Texto de la Filosofía elemental: Etica. Citado de la antología de "Textos pedagógicos hispanoamericanos": Galino, A., 1968, 1021.

[76]Balmes, J., 1969, 373s.

[77]Blondel, M., 1966, 31-43.

[78]Blondel, M., 1966, 211.

[79]Id.212.

[80]Rogers, C., 1987, 21.

[81]Id. 26s.

[82]Rogers, C., 1986, 41-44, 55, 64, 104, 249.

[83]Rodríguez, M., 1973, 124; Bibliografía sobre fe y salud mental, pgs. 197-200; Cf. Huth, W., 1984.

[84]Sobre la "Sociología del conocimiento", Cf. Berger, P.L. - Luckmann, T., 1983, 9-36.

[85]Gusdorf, G., 1977.

[86]Levinas, E., 1987, especialmente el apartado: "La gloria del infinito", pgs. 215-231.

[87]Weber, M., 1978, 125.

[88]Id. 119; En sentido muy distinto Newman dice que "la sinceridad es la mejor política". Cf. Newman, J.H., 1977, 91.

[89]Weber, M., 1977, 73.

[90] Weber, M., 1977, 77.

[91]Id. 80.

[92]Marañón, G., 1981, 64.

[93]López, A., 1984.

[94]Barroso, P., 1984; Cebrián, J.L., 1980. Cf. especialmente los puntos 1.2 y 2.22.

[95]Ortega, J. 1972a, 115.

[96]Küng, H., 1970, 87, 90; Cf. Bollnow, O.F., 1972, 87, 90.

[97]Alaiz, A., 1987, 10.

[98]Congar, Y., 1950.

[99]Küng, H., 1970, 14s.

[100]Id. 25.

[101]Baum, G., 1974, 11, 9; Cf. E 116, 63.

[102]Huth, W., 1984, 56.

[103]Fisichella, R., 1989, 177.

[104]Thielicke, H., 1985, 9. Aquí cita Thielicke el libro de J.A.T. Robinson "Honest to God". Vuelve a citar a Bonhoeffer en pgs. 15, 459, 479, 585, 602.

[105]Coreth, E., 1972, 64, 251.

[106]Cf. Eucken, R., 1920, 405.

[107]Chardin, T.de, 1968, 129, 135.

[108]Metz, J.B., 1979, 41.

[109]Id. 60.

[110]Ib. 70.

[111]Gutiérrez, G., 1985, 25.

[112]Id.21.

[113]Ellacuría, I., 1984, 230.

[114]Tornos, A., 1971, 7.

[115]Rahner, 1984, 114- 162.

[116]Congar, Y.M.J., 1971, 44; Congar, Y.M.J., 1950.

[117]Teilhard citado por: Daecke, S.M., 1967, 243.

[118]Gómez, J., 1984, 190, 87.

[119]Martín, J., 1988, 155.

[120]Hamilton, W., 1969, 99.

[121]Alfonso Alvarez Bolado en: Arana, J., 316.314; Rahner, K.-Semmelroth, O., 1969.

[122]Id. 101.

[123]Aranguren, J.L.L., 1975, 22, 39, 41, 45, 47.

[124]Newman, J.H., 1981, 227.

[125]Id. 234.

[126]Barth, K., 1973, 42.

[127]Barth, K., 1947a, 169.

[128]Id. 13.

[129]Barth, K., 1946b, 350.

[130]Barth, K., 1978a, 76-78.

[131]Barth, K., 1952, 29s.

[132]Fierro, A., 1974, 19, 34, 154-198, 263, 268.

[133]Torres, A., 1985, 80; Cf. 69-93.

[134]Vögtle, A., 1965, 33.

[135]Vögtle, A., 1965, 67;Cf. Bartsch, H., 1948, I, 16 y II, 180.

[136]Rahner, K., 1967, 68.

[137]Rahner, K., 1969b, 250; Cf. Rahner, K., 1979, 42-64.

[138]Rahner, K., 1969b, 245.

[139]Id. 245.

[140]Id., 248, 250.

[141]Id. 250.

[142]Id., 252.

[143]Id., 253.

[144]Rahner, K., 1978.

[145]Id. 39, 41.

[146]Id. 54.

[147]Id. 84.

[148]Id. 126.

[149]Rahner, K., 1969, 69.

[150]Rahner, K., 1969, 71, 78; Chardin, T. de, 1968, 129; Blondel, M., 1966; Cf. Dz. 1796s.

[151]Rahner, K., 1969, 78.

[152]Zubiri, X., 1988, 258.

[153]Zubiri, X., 1988, 265; Cf. 106, 245, 249, 255, 258, 262-266, 286; Cf. Zubiri, X., 1980, 205s, 239-246.

[154]Zubiri, X., 1982, 303.

[155]Fries, H., 1984, 45.

[156]Cf. Ferraz, A., 1987.

[157]Zubiri, X., 1982, 209; Cf. Zubiri, X., 1980.

[158]Cf. Welte, B., en: Ratzinger, J., 1973, 27.

[159]Id., 36.

[160]Ortega, J., 1986, 158.

[161]Ortega, J., 1987a, 45s.

[162]WE, 136, 303; E, 106.

[163]N.Hartmann, Heinz Heimsoeth.

[164]Ortega, J., 1987a, 46.

[165]Id. 39.

[166]Id. 41.

[167]Id. 40.

[168]Unamuno, M.de, 1968, 112, citado por C.Díaz en su "Ensayo de Teodicea" (Díaz, C., 1989, 28), quien lo enlaza con expresiones semejantes de Ortega en "Sobre el Santo", citado de: "Obras I", Revista de Occidente, Madrid, 1969, pg.431.

[169]Scherer, B., 1966, 37, cita de "Begegnung und Bekenntnis", de 1929.

[170]Unamuno, M. de, 1983, 238; cita de sí mismo: "¿Qué es verdad?", en La España Moderna t.207 (marzo 1906).

[171]Unamuno, M.de, 1983, 303.

[172]Id. 328.

[173]Id. 354.

[174]Id. 303.

[175]Id. 33.

[176]Unamuno, M.de, 1988, 16.

[177]Id. 27.

[178]Id. 32.

[179]Id. 37.

[180]Id. 46, 58, 61, 66, 70. Cf. el significado del lago (Unamuno, M.de, 1988, 52, 73, 79), y más adelante en este trabajo lo que se podría llamar respecto al secreto de Bonhoeffer, "el efecto Guadiana" (Parte Tercera, II.A.3.).

[181]Russell, B., 1983, 236.

[182]Id. 232.

[183]Id. 237.

[184]Id. 235s.

[185]Id. 242.

[186]Russell, B., 1983, 236; Cf. de Voltaire al postmodernismo pasando por el marxismo. Cf. Kautsky, K., 1974, 158-164; Unamuno, M.de, 1988, 37.

[187]Id. 236. Cf. Unamuno, M.de, 1988, 49.

[188]Id. 83s.

[189]Id. 84.

[190]Id. 89.

[191]Tierno, E., 1981, 116s.

[192]Cf. Tierno, E., 1981, 355: sobre "Descargo de conciencia", de Laín.

[193]Id. 358.

[194]Cf. Alaiz, A., 1987, 137; Fromm, E., 1973.

[195]Alaiz, A., 1987, 37-63, 107, 117; Cf. Rad, G.von, 1972, 71-108.

[196]Mt 7, 15; 24, 11; Mc 13, 22; 1Cor 14, 32; 1Jn 4, 1.

[197]Jeremías (Jr 20, 10), Bautista (Mt 11, 18), Jesús (Mc 3, 21).

[198]Alaiz, A., 1987, 150; Cf. Unamuno, M.de, 1983, 238; Ortega, J., 1987a, 40.

[199]Alaiz, A., 1987, 13.

[200]Unamuno, M.de, 1983, 105; Alaiz, A., 1987, 14; algo muy diferente a "la necesidad de la mentira", de G.Marañón.

[201]Kern, W., 1985, 91; Cf. sobre la "honestidad intelectual y fe cristiana" en Nietzsche: Grau, G.G., 1958.

[202]"Luther", Berlín, 1959.

[203]"Von der Wahrheit", München, 1958.

[204]"Einführung in die evangelische Theologie", Zürich, 1962.

[205]Küng, H., 1970, 101-103.

[206]"El hombre de la honradez desesperada" (Moeller, C., 1966, 35, 53, 74, 91s; son muchas las consonancias entre expresiones de Camus y de Bonhoeffer. También vimos que se dan con Unamuno).

[207]Levy, B.H., 1980, 122.

[208]"**revolucionaria, antieclesial, anticristiana**", dice Bonhoeffer, E, 103.

[209]Gusdorf, G., 1977, 30.

[210]Id. 32s, citado de: "Oeuvres de Diderot", ed. Assezat, III, 517.

[211]Id. 32.

[212]Feil, E., 1971, 358-380.

[213]Dilthey, W., 1921b, 130; Cf. Höfer, J.-RahnerK., 1986, voz "Sozinianer".

[214]Thielicke, H., 1985, 43s.

[215]Id. 96.

[216]Id. 164.

[217]Id. 97.

[218]Id. 99.

[219]Spranger, E., 1958.

[220]Sölle, D., 1972, 15; Cf. Unamuno, M.de, 1988.

[221]Thieliecke, H., 1983, 47.

[222]Newman, J.H., 1981, 191.

[223]Id. 193.

[224]Newman, J.H., 1977, pg.IX; Cf. pgs. 91, 134, 141, 189.

[225]Newman, J.H., 1977, pg. XVIII.

[226]Id. pg.XI.

[227]Id. pgs.XIVs.

[228]Id. pg.XVI.

[229]Id. pg.XVII.

[230]Id. pg. XXI.

[231]Newman, J.H., 1947, 40; 1981, 234.

[232]Sönhgen, G.D., 1946, 69.

[233]Cf. Poulat, E., 1974, 553, con cita de: T. Gallarati-Scoti, "La vita di Antonio Fogazzaro", Milán, 1920, p.496.

[234]Tresmontat, C., 1981, 60; Cf. sobre M.Blondel: Althaus, P., 1967, 112.

[235]Harnack, A.von, 1930, 287.

[236]Holl, K., 1908, 34, passim sobre la sinceridad de los modernistas.

[237]Kaltenborn, C.-J., 1981, 139

[238]Pangritz, A., 1984, 2-17; Cf. WE, 411: Bonhoeffer se identifica a sí mismo **como teólogo "moderno" que porta aún en sí la herencia de la teología liberal**", de la que se distancia en otras referencias de las cartas teológicas de Tegel: WE, 312, 358s, 347s; Cf. WE, 347.

[239]"Christliche Welt" 14(1900), 804-7.

[240]Bultmann, R., 1974a, 8.

[241]Baum, G., 1980, 212.

[242]Id. 214.

[243]Castillo, J.M., 1984, 11.

[244]Id.13.

[245]Id. 77; E, 41.

[246]Fierro, A., 1973, 248.

[247]Fierro, A., 1973, 9; Cf. 93, 134.

[248]González, J.I., 1985, 11ss.

[249]Martín, J., 1978, 85-100, 141-204.

[250]Obras de S. Agustín, La ciudad de Dios, 1.IV, c.XXXI y XXXII, BAC, Madrid, 1958.

[251]N.A. 2.

[252]Meslin, M., 1978, 31.

[253]M.Meslin, 1978, 32.

[254]M.Meslin, 1978, 37s; Cf. citado por M.Meslin, sobre la crítica de la religión hecha por librepensadores, libertinos eruditos del siglo XVII y XVIII especialmente en Francia: Hazard, P., "La crisis de la conciencia europea", Madrid, 1975.

[255]Weber, M., 1978, 103>.

[256]Kasper, W., 1985, 34-65.

[257]Religión como resultado de intolerancia, explotación, opresión, represión, autoritarismo, engaño, autoengaño, opio del pueblo o para el pueblo, proyección, sublimación, alienación personal, social o institucional, superestructura, ilusión, inmadurez, infantilismo, legitimación, ideología, mito, superstición, contra razón...

[258]Cf. Nietzsche, F., 1895, 481, sobre la moral cristiana como "ignorancia sistemática de todo lo nuevo, de toda causa, de toda realidad".

[259]Nietzsche, F., 1981, 140s.

[260]Id. 156.

[261]Gusdorf, G., 1977, 154, 156, 158, 163, 165, 197, 219, 243, 247, 269.

[262]Sölle, D., 1972, 60.

[263]Berger, P.L., 1981, 135s.

[264]Berger, P.L., 1981, 139. Y a pie de página: "El término 'mala fe' lo hemos tomado de Sartre (mauvesse foi [sic]). Sobre "conciencia pura" y "pureza de conciencia", en ética, Cf. Möser, P., 1985, 52.

[265]Weber, M., 1978, 28.

[266]Cf. Sölle, D., 1972, 40; citado de: Albert, Hans: "Traktat über kritische Vernunft", Tübingen, 1969, 129.

[267]Sölle, D., 1972, 81.

[268]Cox, H., 1973, 269.

[269]Küng, H., 1970, 33, 109.

[270]Id. 98; Cf. 38, 56.

[271]Id. 176.

[272]Id. 177; Cf.Küng, H., 1975a, 661.

[273]Ott, L., 1981, 58; Deutsche Bischofskonferenz, 1985, 71; Conferencia E., 1986, 114; Cf. 338s.

[274]S.T. I, q. 14-24; II/II, q. 1-170; cf. II/II, q. 109-110.

[275]Luther, M., 1983, 17s, 45.

[276]Seguimos el "Manual de historia de los dogmas" de Elisabeth Gössmann para la Edad Media y de Heinrich Petri desde la Reforma a la actualidad (Gössmann, E., 1975, 10; Petri, H., 1985).

[277]S. Bernardo (Gössmann, E., 1983, 23), Summa Halensis (Id. pgs. 65.68), S.Buenaventura (Id. pg.77), S. Alberto Magno (Id. pg.91), Sto. Tomás (Id. pgs. 100, 104) y también Escoto (pg.112).

[278]Gössmann, E., 1983, 85.

[279]Luther, M., 1983, 1.15<=WA.1, 233>.

[280]Dz. 787, 793.

[281]Dz. 1785-1820.

[282]Rahner, K., 1969b, 245.

[283]Beinert, W., 1981, 163-171.

[284]Lonergan, B., 1988, 121s.

[285]Waldenfels, H., 1985, 21-91.

[286]Latourelle, R., 1968, 151.

[287]Skirbekk, G., 1977, 493s.

[288]Harnack, A.von, 1924, 239.

[289]Küng, H., 1970, 109.

[290]Hoerster, N., 1985, 207.

[291]Iniesta, A., 1987, 31-54; Pablo, V. de, 1985; Ginel, A. (col), 1983.

[292]Cf. Köhler, O., 1972 sobre Jedin, Dupanloup, Döllinger, Hefele, Ehrhard, Hügel, Tyrrell, Schell, Lagrange, Loisy, etc. Cf. documentacion en pg.10s.

[293]Congar, Y., 1950.

[294]Laboa, J.M., 1988, 111.

[295]González, O., 1984, 183.

[296]Vaticano II, 1986, 17.

[297]G.S., 17; D.V., 5; D.H., 10.

[298]Flp 1, 10s; sobre los frutos del Espíritu: Gal 5, 22; Heb 12, 11; Sant 3, 18 en: Castillo, J.M., 1984, 110.

[299]Cf. Comay, A. - Yarden, D., 1981.

[300]Sal 31, 6; Jer 10, 10; 2 Cr 15, 3; Ex.34, 6; Dt 7, 9.

[301]Cf. Coenen, L. 1984, IV, 335; Léon-Dufour, X., 1972; "parrhesia": "anunciar con libertad y sin reservas la Palabra de Dios". Cf. Rahner, K., 1969, 275-282; Alaiz, A., 1980, 22-24, 73-78; Küng, H., 42-54.

[302]Lohfink, N., 1969, 76; Cf. Barthes, R., 1976, 220, 235.

[303]MW II, 12-73, especialmente pgs. 23-30, 33-39.

[304]Bethge, E., 1969b, 124; Cf. ibk 2 (March 1974).

[305]Zahrnt, H., 1984, 144.

[306]Woelfel, J.W., 1970, 21.

[307]Woelfel, J.W., 1970, 20: en el capítulo sobre "Cultura liberal y teolo. gía")

[308]Klassen, A.I. 1981, 48-57; Kaltenborn, C.-J., 1973.

[309]Huth, W. 1984, 46.

[310]Mondin, B., 1971, 415, 421; Cf. cap. 12: "Bonhoeffer e i teologi radicali", 414-437.

[311]Neuenschwander, U., 1974, 131.

[312]Küng, H., 1970, 101.

[313]Arana, J., 1968, 305s.

[314]Id, 306 nota.

[315]Alemany, J.J., 1979, especialmente pgs. 12, 33-55, 125-128.

---

[1]Eberhard Bethge ha asumido y transmitido ejemplarmente el legado que el mismo Dietrich le encomendó, según le escribía un año antes de su **muerte: "Como estarás llamado a escribir mi biografía, te proporciono material de primera mano**" (WE 227; Cf. EB).

[2]Bethge, E., 1976, 11.

[3] F 61; WE 148; WE 321.

[4]Zimmermann W.-D., 1964, 14; WE 300; Cf. WE 356.

[5]EB 25-27; F 81.

[6]EB 23; F 125.

[7]EB 36, EB 638; Leibholz-Bonhoeffer, S., 1977, 24; VI 144.

[8]EB 30, VI 235.

[9]II 423; EB 257.

[10]Zimmermann, W.-D., 1964, 24.

[11]VI 229; VI 232.

[12]Tal como indica reiteradamente E.Bethge. EB 42, EB 42, EB 62, EB 29; Cf. III 25.

[13]Cf. WE 185, WE 201.

[14]VI 12. Cf. los reparos que pone Hans Pfeifer a la propuesta que hace Clifford Green de aplicar a Bonhoeffer el análisis psicológico que Erikson hace de Lutero: Green, C.J., 1977.

[15]WE 225 y passim.

[16]VI 512, VI 518, II 399.

[17WE] 145, V 184.

[18]V 419, SF 53.

[19]II 136s; Cf. I 69, I 318

[20E]B 107, EB 120s, EB 128.

[21]II 184. Cf. la recomendación del mismo Deissmann para Fe y Orden (V 246).

[22]VI 443, II 402, WE 215, WE 251, WE 334, WE 381; Cf. IV 163.

[23I] 39, II 131.

[24]II 39, II 284; Zimmermann, W.-D., 1964, 34.

[25]Leibholz-Bonhoeffer S., 1977, 54; Cf. VI 515.

[26V] 535, V 541.

[27]V 553; Cf. VI 140s, III 494.

[28]VI 368; Cf. EB 42, EB 62, EB 69.

[29Z]immermann, W.-D., 1964, 75. Sobre su autodominio, programación y orden personal. Cf. VI 485, WE 489.

[30]F 150, F 233.

[31]Testimonio de Bethge, MW II 96.

[32C]f. algunos desahogos sobre las pensiones de Misdroy II 501, o de Italia VI 73; Cf. WE 373 y otros enfados: VI 394, WE 155, WE 295.

[33]WE 194, WE 215, WE 153, WE 381.

[34]MW I 23; Cf. Leibholz-Bonhoeffer S., 1977, 21, 27-29, 60, 125.

[35I]I 425; Cf. I 297s., I 305.

[36]Zimmermann W.-D., 1964, 21; Cf. III 39, VI 84.

[37]EB 23s, II 363.

[38V] 372; Cf. V 453, V 453, V 419.

[39]II 78, V 529, EB 453s.

[40]E 104s, WE 246, WE 216, WE 368, WE 356.

[41W]E 268s; WE 238s; Cf. VI 81; WE 230, WE 257.

[42]Cf. sobre arte: VI 47-90, VI 124, I 304, VI 135, WE 218

[43]EB 48, EB 60, EB 792, II 400-403, F 177, Zimmermann W.-D., 1964, 20.

[44E]B 55, EB 190, EB 492, VI 27, VI 29, VI 31, VI 63, VI 81, VI 113, VI 116-119, VI 123, VI 127, WE 232.

[45]VI 155, VI 157s, VI 165, VI 123

[46]VI 89; Cf. VI 66s, VI 70; WE 245.

[47I]II 39, V 419, 453, V 513, II 395, V 184.

[48]GL 49; Cf. IV 550s.

[49]WE 32, WE 264, F 21, F 34, F 65s, F 125s.

[50WE] 52, WE 152, WE 191, II 399.

[51]WE 42, WE 44, WE 192, WE 331-333; Cf. V 557, AS 49, III 66.

[52]WE 144, WE 191s, WE 333, WE 391, WE 323.

[53Zi]mmermann W.-D., 1964, 119.

[54]De algunos de estos datos tenemos constancia, como p.ej. de 1915: Leibholz-Bonhoeffer S., 1977, 17; de 1917: EB 40. 1923: VI 43. 1924: EB 83.102; de 1925: VI 25; de 1928: 138, VI 151; de 1932: MW V 30, IV 44, VI 228; de 1933: MW V 224, 344; de 1933-35: EB 382; de 1934:II 146; de 1935:II 195; de 1936: EB 575; de 1937: EB 637; de 1941: II 582, E 82, E 195, EB 769.

[55]WE 91, WE 103, WE 130.

[56WE] 94, WE 133.

[57]WE 176, 192; EB 957.

[58]WE 236, WE 239, WE 246, WE 254; EB 957.

[59L]eibholz-Bonhoeffer S., 1977, 20, 36, 53; Cf. Zimmermann W.-D., 1964, 17.

[60]IV 454; Cf. WE 26.

[61]II 590; II 408, WE 242, II 553, II 557. Cf. las circulares durante la guerra II 553-595.

[62V]I 525; Cf. Delp, A., 1947.

[63]VI 208. Texto de una celebración preparada por Bonhoeffer en 1932.

[64]IV 231, IV 362, IV 372; Cf. VI 443, II 402, II 19s, III 292, VI 165.

[65Zi]mmermann W.-D., 1964, 88s.

[66]Id. 6.

[67]Leibholz-Bonhoeffer S., 1977, 61.

[68Cf]. las veinte páginas del "Indice de personas" en su Biografia (EB, 1056-1077), así como los índices de cada uno de los tomos de los Gesammelte Schriften. Un elenco más selectivo, si bien necesariamente sesgado, lo hizo el mismo Bonhoeffer en 1942 (VI 581-586).

[69]Leibholz-Bonhoeffer S., 1977, 53.

[70]Zimmermann, W.-D., 1964, 25; Leibholz-Bonhoeffer, S., 1977, 54.

[71E]s una lástima que no contemos con la carta de Karl-Fr. que provoca la reveladora contestación de Dietrich desde Londres 14.1.1935: III 24; Cf. Leibholz-Bonhoeffer S., 1977, 31.

[72]VI 26-46, IV 498, VI 369.

[73]EB 40, EB 51s, VI 29-31.

[74EB] 94, EB 96, EB 536; Cf. EB 174.

[75]VI 103s, VI 106, VI 112, VI 131, VI 155, VI 158, VI 172.

[76]II 521; VI 434; Cf. sobre los amigos de esta época: EB 173s.

[77E]B 817; Cf. VI 527, VI 542.

[78]VI 97, V 98, VI 108.

[79]I 76, I 82, I 88, III 110-116, EB 196, I 350s.

[80I] 17-19, EB 216-228, VI 203; Cf. I 31.

[81]I 39, I 35, II 39, VI 207, EB 303.

[82]V 181-259.

[83I]I 39, I 20; Cf.II 42. Sobre **"gottloses Fragen**" quizá explica algo SF 78.

[84]**"Wir wollen uns die Pfeife auf keinen Fall ausgehen lassen"** (II 41); Cf. I 37, EB 495; WE 163.

[85]II 70s, II 80, II 90-119, II 126.

[86II] 135s, II 515, VI 84, WE 434.

[87]VI 303, EB 479, 495, II 157.

[88]Cf. EB 195: testimonio de John Baillie y II 141: de G. Bell en 1934 sobre el "barthismo" de Bonhoeffer. VI 530, VI 541, II 588, SK 11-19.

[89C]ontestación por medio de Charlotte von Kirschbaum a Bonhoeffer 17.5.1942 (SK, 16-18).

[90]WE 163, WE 169, WE 181; Cf. II 41; Cf. ibk 24 (1987), 12.

[91]WE 306, WE 312, WE 35s.

[92I] 19, II 39.

[93]Sobre "SC" dice Barth al comenzar a hablar sobre "El crecimiento de la comunidad": "Reconozco abiertamente que me preocupa por lo menos mantener la altura que entonces alcanzó Bonhoeffer y no decir menos desde mi punto de vista y mi lenguaje, y no hablar más débilmente que lo hizo entonces ese joven"..."¡de veintiún años!" (Barth, K., 1964, 725).

Sobre "Seguimiento": al hablar de la llamada y de la obediencia:... "el tema está tan precisa y profundamente tratado, que creo que no se puede decir mejor: por un hombre que después de haberlo escrito lo quiso realizar hasta el fin, y a su manera lo realizó" (Id. 604).

Sobre el tema de la tentación y el suicidio: "Lo más sensato que se ha escrito sobre el tema se encuentra según creo en la Etica de Bonhoeffer" (Barth, 1951, 470).

No faltan algunas restricciones de Barth sobre todo al tono y a la fragmentariedad del pensamiento de Bonhoeffer (VI 378); Cf. Leibholz-Bonhoeffer S., 1977, 49.

[94]WE 180, WE 336.

[95]VI 491, VI 552.

[96]VI 322, WE 198.

[97]VI 465, II 411, II 425.

[98]WE 145, WE 180, WE 219, WE 304, WE 227.

[99]II 381, VI 514, WE 151, WE 163, WE 169, WE 213, WE 232.

[100]WE 296, WE 329.

[101]WE 147, WE 182, WE 183, WE 195, WE 199, WE 371, WE 428.

[102]WE 198, WE 169, WE 180.

[103]WE 233, WE 243, WE 263, WE 361, WE 420s.

[104]WE 214s, WE 243, WE 333, WE 250, WE 223, WE 262, WE 304.

[105]**WE 388. Doce años antes: "El concepto ético de la sustitución. Uno asume una cierto destino en lugar de otro, como el soldado en la guerra o el amigo en la balada de Schiller 'La burguesía**'" (V 243).

[106]Cf. WE 368, WE 392.

[107]EB 498, EB 502s, EB 770, EB 885, Leibholz-Bonhoeffer S., 1977, 65.

[108]EB 936, EB 938, VI 568s, II 425, WE 41, WE 43, WE 49, WE 51.

[109]WE 88, WE 115.

[110]WE 51, WE 68, WE 121.

[111]WE 151, WE 182s, WE 189.

[112]WE 210, WE 392; EB 938.

[113]V 473, VI 174, VI 65, EB 58, EB 67, EB 94, EB 536, EB 96, EB 174, MW 26, VI 292s; Cf. VI 226s, II 121, F 40=F 218.

[114]SF 69s, 87, 91s.

[115]Cf. el testimonio de J.Kanitz: Zimmermann, W.-D., 1964, 114-122, el de H. Gollwitzer en ibidem pg 135 (Cf. II 501s), el de Bethge en EB 535s, el de A. Schönherr en IV 460s; Cf. IV 463s, VI 383.

[116]N 242. Cf. la valoración del matrimonio cristiano en N 106s., 109, 243, 258ss.

[117]E 184s; Cf. VI518, E 220, E 223, E 297, E 350; Cf. WE 216.

[118]WE 41, WEE 43S, WE 51, WE 53-59, WE 87, WE 179-183, WE 219, WE 277, WE 345, WE 351-354.

[119]IV 373, GL 11.

[120]WE 184, WE 203, WE 216.

[121]WE 187, WE 381.

[122]F 27, 32, 43s, 48.

[123]Desde abril de 1923 hasta febrero de 1924.

[124]Leibholz-Bonhoeffer S., 1977, 22. VI 23, VI 27-46, EB 73-83.

[125]Estancia en Italia: 4.4.1924 - 6.6.1924

[126]VI 44, EB 84; Cf. VI 47-90.

[127]VI 73; Cf. VI 56, 58.

[128]VI 561, II 419, EB 866.

[129]WE 267, WE 219, WE 229.

[130]VI 54, VI 56, VI 65, VI 89.

[131]I 47, I 53s, I 58, I 70s, WE 183, WE 240, VI 636.

[132]VI 86, E 96, V 17-63, VI 67, VI 636, WE 218, 238, V 427.

[133]VI 62, VI 67, VI 68.

[134]VI 49, VI 48, VI 62, VI 67s, VI 70s, VI 89, WE 245, WE 249, WE 295.

[135]Sobre el tema del conocimiento de fe y las pruebas sobre Dios.

[136]WE 70, WE 72.

[137]VI 70. Sobre la tradición de 1900 años Cf. WE 305.

[138]VI 87; VI 66, VI 70, VI 72, VI 48.

[139]**Dice en otra ocasión que es "interesante cómo la Iglesia Católica interpreta para su finalidad los salmos, que tienen históricamente otra significación**" (VI 70).

[140]De junio 1924 a julio 1927.

[141]V 17-115.

[142]VI 91-98, EB 94; Cf. SC 274.

[143]SC, VI 96, EB 109s, EB 94.

[144]EB 94-107.

[145]VI 106, VI 112, VI 121, EB 119-122.

[146]VI 100s, VI 135s, VI 140.

[147]I 51. Estancia en Barcelona: 15.2.28 al 17.2.29. Pasará además unos días en abril de 1930; Cf. VI 99-171, V 116-180, EB 129-158.

[148]VI 100, VI 126, 128, 131, 137, 139, 151s, 163; Cf. III 16.

[149]VI 114s, VI 142.

[150]VI 105, 119, 126, 114, 104, 122; Cf. EB 132.

[151]VI 102, 113, 167s, EB 139.

[152]VI 105, 107, 112, 116, 135, 148, I 52s.

[153]Pronunciada el 13.11.28: V 116-134.

[154]El día 11.12.28: V 134-156.

[155]El día 8.2.29: V 156-180.

[156]VI 121.

[157]VI 108, VI 119.

[158]Vi 106, 114, 139, 140; Cf. en América VI 138.

[159]VI 147, 138, 141, 166; Cf. VI 583, 184.

[160]VI 106s, 158, 161, III 510, E 72, 203, F 162, EB 134, 804, 947. En la cárcel pedirá a Ortega en edición alemana (WE 136, 303).

[161]VI 131, VI 126.

[162]VI 139, VI 141.

[163]I 51s.; Cf. VI 102, 109, F 37

[164]VI 102, VI 109.

[165]WE 307; Cf. III 40s.

[166]VI 103, 115, 117, 123, 132, 146.

[167]VI 136s; Cf. 139.

[168]VI 140. La plasticidad de la imagen en alemán no es fácil traducirla: "Es ist ganz gewiss gut, sich rechtzeitig die Hörner abzulaufen".

[169]VI 128, 131, 140, 155.

[170]VI 115, 117, 123.

[171]I 54; Cf. VI 169s.

[172]WE 96, WE 101, WE 185.

[173]Desde febrero de 1929 hasta agosto de 1930.

[174]SC 80; Cf. SC 197, SC 210.

[175]VI 172, 174, 176, EB 171.

[176]Como muestra de lo condensado del trabajo transcribimos unas líneas donde Bonhoeffer expone el reciente "Sein und Zeit" de M. Heidegger:

"Dasein findet sich selbst immer schon vor in einer Welt. Dasein ist existential-ontologisch 'in der Welt sein', es ist im 'Mitsein mit Anderen', im 'Verfallensein an das Man', an die Alltäglichkeit. Sein 'in der Welt sein' versteht das Dasein als seine 'Geworfenheit' in die Welt. Dasein ist das in der Welt sein des Daseins, und sein Sein als Seinkönnen wird zusammengefasst in dem Satz: Dasein ist 'Sorge', auch dies rein ontologisch-existential verstanden" (AS 46s).

[177]Desde septiembre de 1930 hasta julio de 1931.

[178]I 103, VI 193.

[179]El informe de 1942 aunque es de camuflaje, dice la verdad (VI 583).

[180]VI 180, 78, 80, 96.

[181]VI 186, VI 190.

[182]I 77, VI 96.

[183]I 183; Cf. en Barcelona VI 139, 141. Cf. para 1939: I 347, 314, 105, en la Etica: E 276, 198, 116.

[184]Cf. la exposición para el curso del prof. Lyman sobre el capítulo XX del libro de W.James "Varieties of religous experiences" (III 127-129).

[185]I 104-113; Cf. VI 248.

[186]I 91; Cf. III 127s.

[187]I 65, 80, 86-89.

[188]I 93s.98.

[189]I 55s, III 21, I 76, I 80.

[190]I 90; Cf. I 55.

[191]I 76, 80, 86, 92, 99; Cf. I 94s.

[192]I 85, 91, 99.

[193]I 55 (11.12.1930); I 61 (18.10.1931).

[194]I 61; Cf. I 32 a E. Sutz meses más tarde.

[195]I 85s.88.77.99.

[196]Cf. la carta de H.Rössler (I, 55) y la respuesta de Bonhoeffer (I 60).

[197]I 61, I 32.

[198]I 60, I 32.

[199]Agosto de 1931 a octubre de 1933.

[200]I 17-22, V 203, EB 216-228.

[201]VI 212, VI 220.

[202]VI 215, VI 213, I 23.

[203]I 222, I 24-26.

[204]VI 206; I 32s.

[205]Cf. II 80; II 127.

[206]II 91-119; Cf. VI 306, VI 80, VI 127.

[207]I 24, III 23s.

[208]V 181-226: 1er. Semestre curso 1931-32.

[209]V 300-340: 1er. Sem.1932-33.

[210]V 275-300: 2º Sem. 1931-32.

[211]V 340-358: 1er Sem. curso 1932-33.

[212]V 227-275: 2º semestre 1931-32; Cf. I 31.

[213]SF; Cf. II 96-105.

[214]III 168, 170, 180, 201.

[215]III 173, 175, 180, 186, 196.

[216]III 166-242: Segundo Semestre 1932-33.

[217]III 270-285: 19.11.1932.

[218]II 19-38, VI 258: marzo de 1933.

[219]II 44-53, Zimmermann W.-D., 1964, 75-84.

[220]IV 34-44: 21.2.1932.

[221]I 133-139: 8.5.32; Cf. I 31, 22.

[222]IV 70s, IV 79, IV 86.

[223]IV 60-69, 69-70: junio 1932.

[224]IV 109-117, IV 88-92.

[225]IV 123-129: 28.5.1933; Cf. I 38.

[226]IV 130-136: 23.7.1933.

[227]VI 242, VI 239.

[228]II 73, VI 282.

[229]VI 264; II 57.

[230]VI 204, VI 224.

[231]I 30, II 41, II 43.

[232]EB 344, 361.

[233]V 327; Cf. V 212 sobre Fr.Naumann.

[234]"Nachfolge" frente a "Führertum".

[235]I 24, I 21, I 106.

[236]I 140, I 133, I 31.

[237]IV 109, IV 130; IV 44-50, IV 223.

[238]III 284; Cf. SF 99.

[239]II 19, II 37.

[240]I 139, II 37, IV 82, 151, V 348, 350s, SF 27, 95s, 100, 124.

[241]VI 268, VI 272, II 74.

[242]Cf. cartas de Bonhoeffer: 8.10.31 (I 22), 25.12.31 (I 24), 27.10.32 (I 35), 14.4.33 (I 37).

[243]II 66, II 68.

[244]IV 139, IV 160.

[245]I 162, IV 118, I 62.

[246]Cf. Cambridge (I 113), Epsom (I 119), Ciernohorské (I 159), Ps 63: IV 17, Cartas a Sutz (I 33) y a Rössler (I 62).

[247]Temas especialmente de los sermones. Sobre 1 Jn: IV 147, Lc 10: IV 50; sobre Col 3: IV 60, 69, Ef 5: IV 150, 1Pe: IV 118.

[248]V 300, I 24.

[249]Desde el 16.10.1933 hasta el 15.4.1935.

[250]III 23s, II 131, EB 278.

[251]II 120; VI 287.

[252]II 120-126: los pareceres de Karow, Seeberg, Lütgert, Gerulis, Gisevius, Titius y el diálogo con Barth sobre el tema (II 126-137).

[253]MW V 68, II 125; Cf. VI 344, MW V 126.

[254]II 124, VI 287s, II 179.

[255]I 183; II 158.

[256]II 179; MW V 129.

[257]V 498, IV 174, 180s, V 527.

[258]IV 171, Cf. N 31, Cf. VI 351.

[259]VI 341, VI 347.

[260]I 200, VI 352-356.

[261]II 182, VI 297.

[262]II 159; VI 326, VI 330.

[263]II 171s; Cf. I 32, 190, VI 187, II 169s, I 189.

[264]VI 187; Cf. II 169.

[265]I 196s, II 173, 176.

[266]II 177: "I hope that the pastors will this time dare to come up against the State."

[267]EB 419: Bonhoeffer, D., "The Cost of Discipleship", London, 1948, 7.

[268]Creo que esta amistad es el origen concreto de todo el compromiso de Dietrich Bonhoeffer.

[269]II 152, II 149s.

[270]Febrero 1934: EB 403.

[271]I 201, Sobre los primeros intentos de una "Iglesia libre" Cf. II 126, 167, II 138.

[272]VI 310-324, EB 410.

[273]II 186-194, VI 326.

[274]Moskon, K., 1975, 29-32.

[275]VI 334-337; Cf. Bartolomé, J.J., 1988.

[276]II 125, VI 344, MW V 126.

[277]VI 310-324; II 160.

[278]VI 294, VI 324, II 195, II 177.

[279]II 152, VI 350s.

[280]I 182s, I 188.

[281]I 194, I 184; Cf. II 173, VI 303.

[282]I 187s, II 169, VI 335.

[283]IV 179. Esta última frase, escrita por Bonhoeffer en inglés, puede ser **el mejor título de nuestro trabajo: "God commands us to face reality as it is and to make an honest and definite decision.**"

[284]Desde abril de 1935 hasta abril de 1940.

[285]II 179, II 158, II 181, VI 324; Cf. VI 298.

[286]II 184, EB 474, VI 302, II 185.

[287]II 502; II 521.

[288]Cf. II 523.

[289]II 458, II 551, VI 367, VI 369.

[290]VI 358; I 268-270.

[291]Eberhard Bethge, proveniente del seminario de Wittenberg, fue uno de los primeros candidatos y desde 1936 será el imprescindible colaborador, amigo y hermano de Bonhoeffer Cf. VI 376, 380, 391; Cf.: Bethge, E., 1984b, 141-158.

[292]II 476, I 44, II 510.

[293]EB 575-584, MW V 170-194.

[294]VI 321-335, polémica: IV 335-343.

[295]IV 217-241, IV 242-255, Cf. II 286, I 47.

[296]IV 385-390, VI 388, II 278s.

[297]IV 275; Cf. EB 614-619.

[298]II 449; EB 526: "El gueto de 'Seguimiento' no es la marginación pacífica del pietista ni el más allá del fanático, ambos infieles a la tierra. Sino la llamada a la lucha, concentración y por tanto tensión para que el mensaje sin límites reconquiste la ancha tierra".

[299]II 290; Cf. II 478-482.

[300]Zimmermann W.-D., 1964, 114, 124; Cf. II 501, VI 395.

[301]II 210; Cf. EB 648.

[302]II 281=VI 396, IV 291.

[303]II 255-263, II 264-275, N 98, 130, 189, 232, GL 7, 18, 95, IV 321-335: IV 336, IV 340.

[304]WE 248; EB 526; Cf. Bethge, E., 1969a, 121, MW I 9, 23, MW II 95.121.

[305]Sobre la Cruz principalmente:IV 183, 202, 294, 214, 216, 218, 330, 391; IV 190, 197, 385, IV 413. Sobre la Resurrección: V 568, 577, IV 190, 413, 434.

[306]SF 76, SF 138s;IV 59, 89s, 463, V 359, 361, III 270-285. Comparar el tema de la Iglesia en "N" (N 195-282) y en "SC".

[307]IV 171, VI 297, I 41.

[308]VI 434; II 284.

[309]WE 75, 176, 327, 395, 401.

[310]N 7, 11, 13-27.

[311]N 28, 39, 33, 37, 39, 44, 49, 59, 72.

[312]N 28, 32, 27, 39, 65, 70-77.

[313]N 40, 42, 44-51, 72s, 77.

[314]N 40, 53-61.

[315]N 61, N 78.

[316]N 130, 137, 144, 154.

[317]III 297; 294-302.

[318]III 297; 294-302; I 240-261.

[319]El elogio de Judá=Judas en el III Reich.

[320]II 242, VI 382, II 245-255.

[321]II 493, 495, II 524-530, II 297-306.

[322]Cf. II 459, EB 556.

[323]EB 674; II 295; VI 435.

[324]II 522; VI 433; II 307.

[325]II 541, 345, 297-306, 461, 463, VI 364, II 485, 281, 506-512.

[326]Carta del 25.1.36 en II 209-216, EB 567.

[327]II 315-318; EB 680.

[328]EB 539, 619, 631, I 230, EB 546.

[329]I 271, VI 428, I 273.

[330]II 223, 245, 255.

[331]II 264-275, IV 344-357.

[332]IV 225; IV 187.

[333]N 87, N 115.

[334]II 541, II 546.

[335]MW V 218, 167.

[336]II, 568, II 515, II 521, IV 229.

[337]II 521: Será Eclo. 4, 28: "Lucha por la verdad hasta la muerte y el Señor Dios luchará por tí".

[338]II 487; Cf. IV 258.

[339]Cf. "Seguimiento" y "Fragen":II 255.

[340]Cf. EB 698-711.

[341]Desde el 12.6.39 hasta el 8.7.39.

[342]El 22.5.39, VI 455, EB 715.

[343]II 348, I 287, I 281, 316, EB 716.

[344]I 279; I 282.

[345]II 348, I 291, VI 456, I 296.

[346]I 317; Cf. I 321.

[347]VI 457, I 297, 298, 299, 301, 305, 306, II 351, VI 457, 469, 463, 465.

[348]I 303, I 305, VI 458, 459.

[349]I 311; Cf. VI 459.

[350]I 320. "The Dead of a Martyr", dice R. Niebuhr en 1945.

[351]I 296. Sin embargo en las predicaciones siguió echando en falta una buena base teológica: I 301, 308, 312, 315, 324.

[352]**En el diario ya había apuntado lo mismo: "Si la Reforma es conocer la imposibilidad de todo camino para la reconstrucción del Reino de Dios" ..."es verdad que América es el país sin Reforma**". Y luego: **"¿No pasa en Inglaterra lo mismo?**" (I 307).

[353]Presentamos desde el 27.7.39 hasta el 5.4.43.

[354]II 379, VI 487.

[355]II 587s.

[356]VI 567-569: 25.6.42.

[357]II 374, VI 484, II 396, II 411, VI 490.

[358]II 562, VI 460, 472.

[359]IV 583, V 582, VI 542.

[360]II 590-592, VI 515, II 553, VI 469, II 564, 570, 573, 578, 483, 596.

[361]I 543, I 50, VI 543, II 414, II 417, II 581, II 419, II 425, VI 555, II 422.

[362]E 10-58: junio 1940.

[363]E 22, E 23, E 25, E 29, E 34, E 37, E 47, E 49, E 50, E 51, E 52, E 53.

[364]E 39-67: 1939/40. Sinceridad en este párrafo: e 67, 70, 71, 72, 77, 78, 86.

[365]E 68-94: septiembre 1940.

[366]E 94-117: septiembre 1940.

[367]E 117-127: septiembre 1940.

[368]La traducción "**Lo prioritario y lo secundario**" quizá diga más adecuadamente el contenido. O también: "**Lo definitivo y lo provisorio**".

[369]E 128-152: invierno 1940-41.

[370]Eutanasia Cf. E 176, VI 509, II 394.

[371]E 152-199: invierno de 1940 en Ettal.Cf. VI 501.

[372]E 200-226: veranos de 1940-41 en Kieckow.

[373] 227-278: de agosto de 1941 a abril de 1942.

[374]E 303-319: 1942-/43.

[375]E 323-341: para Magdeburgo: preparado desde agosto de 1942 hasta la reunión de 15.3.43.

[376]E 341-352: posterior a 1940.

[377]E 353-375: para Friburgo en noviembre de 1942.

[378]E 376-384. 1942-43: para Friburgo. Cf. VI 541.

[379]EB 811-878, Bethge, E., 1969a, 38.

[380]II 411, VI 542, VI 555, 558.

[381]VI 575s. Algunas cartas, aunque de modo cifrado, dan idea de las esperanzas, sucesivamente retrasadas, puestas en la empresa: II 562, VI 506, 542, 552, 554, 555, 561, II 578, I 389.

[382]II 640s. Nota de E.Bethge.

[383]Ritter, G., 1984.

[384]I 356-360; I 362-371; Cf. VI 531-534.

[385]I 372-377; I 378-381.

[386]5.4.1943-8.10.1944. Como refrendo literal de nuestras afirmaciones en este capítulo ofrecemos, además del Indice Temático, nuestro trabajo de Licenciatura en Teología presentado en la Universidad Pontificia Comillas-Madrid: "La situación de Dietrich Bonhoeffer en Tegel. Para una valoración de 'Resistencia y Sumisión'", Madrid, 1975.

[387]Pirenne, J., 1972, vol.VIII, 380.

[388]WE 342, WE 104, WE 137; WE 96.

[389]WE 65, 201, 59; WE 233, 254.

[390]WE 212, 213; WE 210, 242, 368; WE 162; WE 313.

[391]WE 284-292; WE 345, 311, 329, 380, 396.

[392]WE 145; 134, 39, 64.

[393]WE 99, 209, 319.

[394]WE 60, 88, 89, 151, 32, 36.

[395]WE 351. "The others letters from prison", Union Seminary Quarterly Rewiew, t. 23, n.1, 1967.

[396]WE 319; WE 215, 227.

[397]WE 175; Cf. WE 251, 146, 163.

[398]WE 425. Cf. Alemany, J.J., 1983, 273.

[399]EB 944-949, EB 1053-1055.

[400]WE 200, 208, 212, 224, 380.

[401]Cf. "Gedichte" en WE.

[402]WE 151, 134, 122, 63, 117, 125.337, 431, 433; WE 125, 156, 345.

[403]WE 24, WE 244.

[404]WE 47, 186, 307, 341, 364, 386, 435.

[405]**WE 436; escrito en los primeros días de cárcel: 7.7.1943, "por espíritus buenos**" (WE 435), escrito ya en el calabozo de la Gestapo el 28.12.1944.

[406]WE 402; Cf. E 112.

[407]IV 613-620. Cf. V 485: Navidad de 1930 sobre la muerte de Moisés.

[408]WE 436. Cf. IV 66, IV 380, N 67.

[409]WE 434. El tema de Jonás no es nuevo. Cf. VI 84, II 135, II 515.

[410]Cf. EB 934; SF 64, V 413, VI 524, E 176, F 51, 240. Cf. SF (SF) 151, E 178, E 183, F 240, E 177, E 182.

[411]WE 307, WE 341, WE 357; Cf. F 56, SF 62-64.

[412]I 412, EB 1037.

[413]Zimmermann W.-D., 1964, 207.

[414]WE 129, 149.

NOTAS SEGUNDA PARTE

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

[2]N 44s; Cf. SF 76-80.

[3]AS 16, AS 19.

[4]AS 21, AS 26.

[5]III 65s; Cf. AS 41s, AS 85.

[6]V 190, V 196.

[7]AS 35, V 223, V 230.

[8]WE 223s, WE 227, WE 239.

[9]AS 121; Cf. V 355.

[10]III 124; Cf. AS 115.

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

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

[13A]S 12, AS 136-139, III 84, V 349.

[14]AS 66, AS 117.

[15]Cf. 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.

[16C]f. AS 136 y WE 342.

[17]WE 394s, WE 402.

[18]SF 62; Cf.IV 221.

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

[20]AS 27s, AS 65.

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

[22V] 318, V 320.

[23]Cf. WE 311, WE 359, WE 377.

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

[25II]I 124; V 306.

[26]III 111; V 306; V 318.

[27]AS 109, AS 113.

[28A]S 82; Cf.SC 190.

[29]SF 56, SF 79, SF 81.

[30]N 13, N 24, N 28, N 30, N 33.

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

[32]SC 206s, Cf.IV 273.

[33]V 178, V 201.

[34I]II 188, III 193.

[35]Cf. III 330-334, N 209.

[36]V 347; Cf. AS 112s.

[37N] 269, Cf.III 379.

[38]V 260, V 271s; II 91, II 210.

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

[40S]C 146s, SC 206s.

[41]N 13, N 24, N 30, N 33, N 58.

[42]V 269, V 269-272; Cf. III 206.

[43II] 189, II 200.

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

[45]II 268, II 270-275.

[46A]S 83, Cf. III 298.

[47]I 98, I 100.

[48]SC 14, SC 90.

[49A]S 109, AS 115.

[50]I 180, I 126.

[51]II 243, Cf.N 264s.

[52N] 226, N 264s.

[53]III 246; Cf. V 219.

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

[55W]E 306s, WE 356, WE 374.

[56]WE 306, WE 312.

[57]AS 108s, N 44; II 380.

[58W]E 311, WE 313, WE 360.

[59]AS 30, AS 71.

[60]SF 80s, SF 103.

[61V] 425, V 427.

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

[63]WE 307, WE 393, WE 341.

[64WE] 368, WE 414.

[65]WE 305, WE 358, WE 395.

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

[67W]E 306, WE 311.

[68]WE 305, WE 306s, WE 395.

[69]AS 25, AS 22.

[70A]S 80-85, AS 95, AS 99-103, AS 105-108.

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

[72]WE 357, 373.

[73V] 236; WE 359.

[74]V 321 Cf. V 384, V 342.

[75]SC 195s, Cf.SC 59.

[76I]I 325, II 330.

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

[78]III 168, III 239, V 230, AS 89.

[79I]II 115, III 168, V 221.

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

[81]V 342, AS 105.

[82AS] 89, SF 80.

[83]III 111, V 220, V 319s, AS 109.

[84]III 115, V 230.

[85II]I 96, III 201, IV 344.

[86]III 308.

[87]AS 129.

[88IV] 60, V 578.

[89]SF 12, III 96, III 201, IV 344.

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

[91V] 230, V 235, SC 85.

[92]I 143; II 214.

[93]V 257, V 278

[94C]f. SC 41s, SC 268s.

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

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

[97]III 382, III 385.

[98]V 259, V 339; IV 239; N 25, N 224.

[99]SC 189, I 142, V 339s, V 365.

[100]GL 67, GL 84, GL 89.

[101]WE 306, WE 307.

[102]WE 416; Cf. III 246, III 41s.

[103]AS 69, III 57.

[104]AS 52, AS 89.

[105]AS 57, 120s.

[106]SC 14, AS 105, V 236.

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

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

[109]V 186, V 198s, V 204, V 225s.

[110]I 140s, I 159.

[111]V 318, V 236.

[112]SF 78, N 45, E 31; Cf.II 39.

[113]V 313s, III 139s.

[114]N 45s, N 173, N 183, N 225, E 28s.

[115]V 220, V 187.

[116]WE 414, WE 312.

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

[118]WE 374, WE 341.

[119]WE 356, WE 357, WE 358, WE 341.

[120]AS 56, AS 62s, AS 65s, AS 109s.

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

[122]V 234s, V 239; Cf.V 351.

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

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

[125]V 21, V 58.

[126]III 34, V 582.

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

[128]III 78s, III 157s.

[129]V 422; Cf. SC 104.

[130]AS 31, III 136s.

[131]WE 341, WE 305, WE 359.

[132]WE 306, WE 358, WE 360, WE 375.

[133]WE 341, WE 369, WE 375.

[134]WE 358, WE 395, WE 401s.

[135]WE 394, WE 395.

[136]WE 374, WE 395.

[137]WE 395, WE 396, WE 414.

[138]WE 312; Cf.SC 104.

[139]V 293; III 417.

[140]AS 113, 104.

[141]I 179; III 296.

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

[143]AS 62, V 218s, I 354, III 424.

[144]SF 25s, AS 26, As 81, As 116.

[145]V 255; SC 170.

[146]SC 164, SC 169.

[147]SC 180, SC 163, SC 203.

[148]V 274; Cf.V 95.

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

[150]GL 42, GL 70.

[151]V 255, V 259.

[152]IV 244, V 511; III 416.

[153]Cf. E 376-384; VI 541.

[154]SF 15s, SF 30.

[155]GL 40-GL 45.

[156]V 203, V 206.

[157]IV 332, IV 335.

[158]III 304, III 311.

[159]V 165, V 172.

[160]II 94, II 91.

[161]II 454, II 508.

[162]III 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.

[163]V 23s; III 294, IV 544.

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

[165]IV 335; Cf. IV 338s.

[166]IV 18, SF 31, SF 55s.

[167]WE 308, WE 368s.

[168]WE 312, WE 360, WE 369.

[169]WE 307, WE 360.

[170]WE 414, WE 360.

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

[172]WE 377, WE 380, WE 392, WE 414.

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

[174]I 77, I 86s, I 94.

[175]IV 250, F 66.

[176]IV 251, F 68s.

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

[178]IV 120, III 365.

[179]IV 258, II 336.

[180]III 192, AS 90.

[181]V 222, AS 115.

[182]I 77, I 144s, I 86s, IV 267.

[183]II 164s, IV 278s

[184]II 438, N 7s.

[185]V 68s, V 76.

[186]IV 258s, IV 280-284, IV 288.

[187]IV 351, IV 363.

[188]Cf.N 7, N 179, N 183.

[189]Cf.GL 14, GL 93.

[190]SC 178, SC 270; AS 108-115.

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

[192]SC 160, SC 178.

[193]IV 247; II 168.

[194]AS 90, SC 170.

[195]III 163, III 192.

[196](SC 184s, SC 202, SC 271s.

[197]III 370, E 309s.

[198]IV 241, V 255, V 257.

[199]III 422, IV 268, V 255.

[200]II 336, II 339.

[201]II 440, IV 321-335.

[202]AS 89, AS 93.

[203]SC 276, SC 175; V 463, V 227.

[204]I 61, I 34s, III 41s.

[205]IV 252s; II 417.

[206]Cf. IV 10, testimonio de E.Bethge.

[207]AS 66; AS 104.

[208]III 163; F 67.

[209]E 309; III 370.

[210]II 181; Cf.IV 154-183, V 491-561.

[211]II 510; IV 183-466, V 561-582.

[212]IV 466-588, V 582-587.

[213]IV 150; Cf. IV 459, II 424.

[214]SC 88s; V 254.

[215]III 93s; V 200s.

[216]I 148s; III 52s.

[217]E 228, E 258, E 262, E 277; III 476s.

[218]SC 99s, V 242, IV 208s, N 99.

[219]AS 120, SC 99, N 99.

[220]V 210, N 99, E 228, E 277.

[221]V 165, IV 210.

[222]V 17, V 53, V 59.

[223]III 34, III 556.

[224]E 376, VI 541.

[225]II 63; II 51s.

[226]N 30, N 53; N 66, N 71.

[227]N 263, V 362.

[228]E 329; I 148ss.

[229]V 333, V 331; VI 265.

[230]WE 344 a R.Schleicher, WE 356 a Bethge, Cf.F 55-58.

[231]N 57; N 72s, N 53, N 99.

[232]II 301; IV 360s.

[233]V 288-298, IV 208s.

[234]IV 360s, N 95.

[235]E 228, E 262, E 277.

[236]N 25, N 35, N 45, N 51; V 378.

[237]SF 58, V 405, IV 354, N 35, N 67, N 134s.

[238]Cf.SF 76, N 225.

[239]N 51, N 54, V 361.

[240]WE 15; W 13; F 58.

[241]I 144s, I 158s.

[242]E 220, E 224; E 295, E 306; E 330, E 350.

[243]N 230, N 234, N 238.

[244]I 144s, I 158, II 314.

[245]I 245, 250, 261.

[246]II 434; II 335, VI 485, SC 189s.

[247]N 220, 224, 229s, 238.

[248]E 352-358; III 357.

[249]E 224, E 306s, E 330.

[250]I 63; E 360.

[251]N 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.

[252]I 63, I 144, I 158.

[253]V 351, 349.

[254]SF 13, SF 18s, SF 38.

[255]SF 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.

[256]N 153, N 181.

[257]GL 26, GL 79, GL 87.

[258]I 349; WE 14; I 359, I 337.

[259]IV 618s, Cf.V 485.

[260]V 164s; IV 79s.

[261]Cf. V 172, V 361.

[262]N 107; Cf.E 71, E 277, E 297s.

[263]E 227-237=III 455-477.

[264]E 59-63; Cf. E 116.

[265]WE 110, WE 150, WE 153, WE 158, WE 265.

[266]WE 216, WE 422s, WE 265, WE 56.

[267]WE 403, WE 407s.

[268]WE 414; Cf. WE 415: "**el hombre queda a merced de sí mismo**".

[269]AS 71, AS 70, AS 36.

[270]N 58; N 33-35, N 39, N 41, N 53, N 56, N 58.

[271]IV 209; IV 363.

[272]V 553, V 546s, V 540.

[273]IV 360, V 363.

[274]"Reflexiona todo lo que quieras, pero lo que cuenta es la fe". Cf. AS 115.

[275]V 194, V 220, V 303, V 578, II 97.

[276]Cf. sobre Dios III 102s, sobre Cristo III 107s, sobre la Iglesia I 163, sobre el propio creyente SC 123.

[277]N 40, III 107.

[278]IV 350, IV 370.

[279]WE 313, WE 414.

[280]V 556; Cf. "N" passim: gracia cara.

[281]fides quae y conciencia: IV 344, IV 350, IV 360.

[282]III 239, III 349, I 163.

[283]WE 327; Cf.WE 307, WE 360, WE 369, WE 401, WE 414.

[284]WE 369, 401; Cf.WE 414.

[285]AS 13s.; Cf. III 121, III 123.

[286]III 205; III 217s, III 227, III 239; III 170, III 172.

[287]WE 308, WE 341.

[288]WE 394; Cf. E 103s.

[289]V 508; V 386, V 389; SF 118, SF 151; GL 72; II 596.

[290]WE 181; Cf.WE 188, WE 301, WE 342; F 34; Cf.EB 574.

[291]WE 47, WE 305.

[292]AS 102; V 390; SF 151.

[293]AS 120; V 386s; SF 132.

[294]V 508; IV 250; II 297; IV 91; IV 445; II 341, Cf.WE 27, WE 182, WE 426.

[295]AS 102; AS 108.

[296]V 406; IV 250; Cf.IV 91; GL 45; E 183; AS 126s.

[297]SF 153; V 391; V 74; V 447; IV 216; II 404.

[298]SF 119; Cf.la tentación de Jesús: SF 120, SF 123, SF 135, IV 137; IV 216s.

[299]AS 12; V 343.

[300]AS 46s; Cf.III 68-79.

[301]III 138=V 307, III 158, V 315, V 335.

[302]IV 355, IV 379.

[303]SC 78, SC 93.

[304]SC 155, SC 165.

[305]SC 36, SC 93, SC 155, SC 165, SC 235, SC 159.

[306]SC 235, SC 240.

[307]AS 48, AS 98.

[308]III 104; III 113; III 196ss, III 207, III 212; III 300; III 308s; V 139; V 197ss, V 205; SC 165.

[309]III 106; III 456 = E 226-237; Cf. III 266.

[310]III 77; Cf. AS 62, AS 79.

[311]III 48ss, 56 = V 173.

[312]III 506 = F 153ss.

[313]E 243, E 94.

[314]SC 175; V 463.

[315]III 308; Cf.I 87 en el Union Theological Seminary de Nueva York en 1931.

[316]Cf. III 62-84; III 110-126; V 181-227; I 84-103; VI 193-202; V 300-339.

[317]AS 82; III 113; Cf.IV 18.

[318]WE 167, WE 189, WE 237, WE 300s., WE 349.

[319]WE 228, WE 251, WE 321s., WE 342, WE 385.

[320]II 415, WE 418.

[321]AS 136-139, Cf.III 431-454.

[322]III 308, Cf. IV 31s, V 389, VI 507, I 356, I 362.

[323]I 50, IV 151.

[324]WE 42, WE 151, WE 234, WE 268, WE 270, WE 297, WE 304, WE 324, WE 328, WE 344, WE 354.

[325]WE 24s, Cf. I 529.

[326]Is 43, 19 (SF 11, V 154.

[327]V 154, WE 305.

[328]V 165, E 268.

[329]IV 28, IV 71, IV 321, III 37, III 450.

[330]I 87, I 358.

[331]II 33, N 232, E 109, E 307, E 360, E 373, F 153, E 159.

[332]I 170, I 156.

[333]WE 322, WE 328, WE 425, Cf. III 37.

[334]Evangelio, Sagrada Escritura.

[335]IV 321, III 450.

[336]AS 91, AS 139, III 199.

[337]IV 28ss, IV 169.

[338]V 43, IV 154.

[339]IV 28, IV 163, IV 169.

[340]N 70, N 204.

[341]V 43, Cf. WE 387.

[342]IV 193, III 450, IV 93, IV 321, VI 37, V 81.

[343]I 41, Cf. WE 322, 328, 388.

[344]IV 28, I 156, IV 109, I 358, WE 388, IV 69, V 165, II 181.

[345]V 473, IV 28, IV 169, IV 226, II 526.

[346]IV 39, V 568.

[347]IV 39, I 165, I 358, II 515.

[348]SC 212-219, AS 91, 137, SF 11, N 171, 240, 269; GL 10, E 128, 201, y WE passim.

[349]IV 122, IV 568, IV 226, V 333, AS 91: N 243, 269.

[350]II 515, II 526.

[351]V 57, III 58.

[352]II 117s; El ritmo de inminencia no depende de la secuencia temporal de las citas.

[353]N 187, 240, 269, SF 11, IV 156, V 84, IV 568, IV 42s.

[354]IV 568, II 117.

[355]V 271, N 171.

[356]V 84, V 434, II 108, AS 91.

[357]E 132, V 83, I 170, I 50.

[358]II 529, V 83, N 171, GL 10, IV 159.

[359]V 57, V 434, III 150, IV 121, GL 10, II 384, VI 492, E 128, WE 176, WE 306.

[360]V 248, V 57, V 225, V 283, V 317, V 349.

[361]SC 212, V 473:IV 39, I 165, V 248, 271, II 117, IV 156, 159, N 171, E 132.

[362]I 170, II 117s, III 32.

[363]II 515s; Cf.II 529.

[364]I 61, II 515, II 529, IV 93, IV 121, V 83ss: V 108, II 117, AS 138.

[365]V 108, IV 28, IV 169, V 475.

[366]IV 39; Cf.IV 568.

[367]SC 105, SC 161, SC 202, SC 217.

[368]V 141, III 58, I 69, I 108, V 225, V 334, V 281.

[369]III 58 = V 180, Cf. III 270.

[370]III 272, III 280.

[371]IV 184, V 334, IV 65, I 152, III 272.

[372]V 281, II 25, II 118, V 581.

[373]SC 217, I 108, IV 43, V 237, IV 141, IV 65, III 282, IV 184, IV 186, V 581, N 141, III 459.

[374]SC 165, V 270, III 36, E 247.

[375]V 141, IV 141, V 576, N 130, III 36.

[376]V 439, V 446, SC 171, SC 173, SC 181.

[377]V 179, cf. SF 52.

[378]V 179 = III 57s.

[379]II 96, II 274.

[380]V 581; Cf. II 118, IV 152.

[381]N 84, N 90.

[382]N 74; N 84.

[383]N 243: 1Cor. 7, 31.

[384]IV 137-IV 139; Cf. IV 511.

[385]IV 559s, IV 568.

[386]IV 434; Cf. IV 511ss, IV 537s.

[387]WE 230, WE 363s; WE 269, WE 391, WE 372.

[388]WE 277, WE 331, WE 345.

[389]WE 58, WE 186, WE 296.

[390]V 104, Cf. IV 148.

[391]AS 129; AS 136.

[392]III 270; Cf. IV 82, IV 98, I 148.

[393]N 14, N 64, N 83, N 130, N 230.

[394]II 570, III 426, II 567, Cf. III 305, III 346.

[395]II 567, II 570, III 426, III 459, E 215, E 246, E 379.

[396]Cf. E 247, IV 364, E 314, E 338, E 350, E 383; Cf. WE 141, WE 312.

[397]E 314, Cf. IV 589.

[398]E 376-384, Cf. VI 541.

[399]E 377, I 363.

[400]WE 312, WE 357, WE 392, WE 395; Cf. WE 141, WE 257.

[401]III 305, III 323.

[402]N 15, N 14, N 21, N 64, N 83.

[403]N 71, N 72, N 80, N 82.

[404]N 93, N 87, N 90.

[405]IV 472, III 472; Cf. IV 589 y IV 595 del año 1932 con las citas posteriores IV 148, IV 37.

[406]E 246, E 314, E 336, E 379, VI 541.

[407]Cf. I 33, II 119.

[408]WE 395, Cf. WE 306, WE 359, WE 360, WE 373, WE 374, WE 375, WE 377, WE 394, WE 411, WE 414.

[409]V 463-466, III 416.

[410]I 168, IV 98.

[411]V 270; N 220; Cf. N 228, N 231.

[412]N 19, N 18, N 25, N 119; Cf. III 346.

[413]WE 394, 23 373, 23 377.

[414]V 84, V 104, V 433, IV 148.

[415]N 71, II 570, III 459.

[416]III 125, IV 98, I 144, I 110, IV 108, I 363, E 246, E 315; Cf. WE 63, WE 306, WE 312, WE 394, WE 414.

[417]WE 360, WE 375, WE 379, WE 394, WE 414.

[418]AS 129, III 125, IV 98, I 144, I 110, IV 101, IV 110, I 363, III 459, E 215, E 375; Cf. WE 63, WE 306.

[419]I 144, V 231, N 130; Cf. IV 472, E 334, 3 380.

[420]SF 12, AS 129, III 125, I 163, N 71, N 148, N 201, N 158, V 233, I 110, III 473, E 314, E 246, E 350; Cf. WE 394, WE 414.

[421]Desde AS 139 hasta WE 394s; Cf. E 42.

[422]V 146 comentando Mt 18, 2; Mt 9, 14; Mc 9, 42.

[423]IV 571; Cf. V 489, V 502.

[424]Cf. V 27, V 165, III 84, IV 77, N 47, N 153.

[425]Cf. las discusiones con Barth, con Leibholz, y el enfrentamiento con A.Hitzer (III 437).

[426]V 467, V 179.

[427]WE 270; Cf. WE 413.

[428]VI 334, VI 338.

[429]I 53, VI 143.

[430]V 553, V 557, III 440, V 349.

[431]V 468; Cf. "anér dípsychos" (WE 225) y "ánthropos téleios" (WE 379).

[432]V 468; V 439, IV 228, E 384, WE 323, WE 388.

[433]V 516, V 518, V 520, V 577.

[434]SF 91, SF 103, SF 76; Cf. E 20, E 25; IV 98, V 425, I 245.

[435]IV 255, IV 268, IV 444, GL 42, GL 46, III 422ss.

[436]E 312, GL 67, IV 545.

[437]Cf. WE 357s, WE 360, WE 373, WE 375, WE 379, WE 394, WE 396, WE 413.

[438]III 25, IV 79, WE 416.

[439]AS 88; Cf. AS 114.

[440]III 120, III 100s; Cf. V 308s.

[441]E 347, E 350, E 338.

[442]WE 392, WE 394, WE 357, WE 374, WE 413.

[443]IV 62, III 240, II 158, WE 305, WE 357s, WE 415.

[444]V 158, V 322, III 303, WE 356S, WE 373, WE 392.

[445]VI 61, V 426.

[446]E 246, WE 217, WE 257, WE 391.

[447]V 150, V 156, IV 60, V 322, III 240, III 303.

[448]WE 305, WE 327s, WE 356, WE 393.

[449]V 150, III 62ss, V 322, II 95, III 263, III 303, E 245, WE 257.

[450]II 158; Cf. II 164.

[451](Cf. V 136, I 87, III 94, V 210, V 312, III 149, III 270ss, III 325, I 310, I338s, E 96, E 102, E 245, WE 357s)

[452]Señalada como inicio o como designación genérica del proceso; Cf. V 136, V 150, V 384, IV 388.

[453]V 187, V 150, V 312, I 338.

[454]Cf. VI 87, V 136, V 150, I 87, III 89, V 183ss, V 210ss, V 230, V 312, V 321, IV 64, III 149, III 270ss, III 325, V 384, IV 388, I 310, I 338, E 96ss, E 102s, E 110s.

[455]WE 392s, E 102.

[456]E 116; Cf. WE 225, IV 603.

[457]V 120; Cf. VI 154, V 135s.

[458]V 490, III 258, I 32, II 26.

[459]IV 322, IV 330.

[460]N 25, III 174; Cf. IV 70.

[461]SC 276, N 10, E 120s.

[462]V 135, V 490, IV 40, III 394, III 427, WE 395.

[463]IV 40; Cf. E 295, E 123, III 427, IV 100.

[464]WE 305, WE 356, WE 395.

[465]VI 120, WE 305, WE 356.

[466]III 258, N 10.

[467]V 136, IV 40SC 276.

[468]VI 87s, VI 154, I 24, VI 260, E 120s, II 376=VI 487, III 174, III 394.

[469]SC 171, SC 186-276, VI 216, N 7, WE 305, F 67s.

[470]SC 147, IV 70, E 120s.

[471]I 24, V 260, III 228, III 299, WE 368.

[472]V 136, V 490, III 174.

[473]I 24, IV 70, II 376, WE 395.

[474]III 394; Cf. F 67s.

[475]V 211ss, V 326ss.

[476]Zimmermann W.-D., 1964, 14; F 27, EB 68.

[477]VI 133, VI 106, VI 114, VI 141.

[478]I 70, VI 175.

[479]I 107; Cf. VI 248, I 101, VI 201.

[480]EB 272, EB 278; Cf. F 110, F 229, VI 225ss.

[481]VI 245, I 167, I 171, I 177, VI 241.

[482]E 196ss, E 173; Cf. VI 509.

[483]I 82, I 94s, I 87, WE 359, I 350, I 353.

[484]E 163, E 165, E 159.

[485]I 281, Cf. I 308: respecto al "**original silencio de los medios públicos americanos sobre el sufrimiento de los cristianos en Rusia**".

[486]I 374, I 405, I 366, I 358, I 360, I 372.

[487]VI 239-242, I 171, I 23ss.

[488]SC 278, Cf. V 214.

[489]V 185, V 232, VI 71.

[490]Cf. la desdichada alusión de Barcelona en 1928 (IV 56s), o la ingenua sobre la democracia de café (VI 129, VI 141).

[491]III 166-242, Cf. especialmente: III 181-184, III 189-192, III 205, III 223, III 235, III 242, III 390-392, III 409s, y además: III 109, III 114s, IV 479, V 518.

[492]III 391, III 429, IV 301, V 145, V 392, V 518, SF 123.

[493]IV 231, V 489.

[494]III 271, V 174, cf. V 233, V 498ss, V 500, IV 116, IV 205, IV 214, IV 385, V 225, V 462, IV 181, IV 391, IV 572ss, F 37.

[495]SC 276:Rm 12, 11.

[496]III 241, GL 80, GL 87, cf. II 313, II 40.

[497]IV 52, IV 17, IV 270.

[498]IV 71, IV 17, I 107.

[499]I 107, cf. V 211, V 252ss.

[500]VI 541, VI 245, I 205, V 326s, V 161, V 156.

[501]E 378, E 112, I 346.

[502]Cf.GL 58 y IV 610, Cf. E 221, E 277, E 295, E 340, E 366s.

[503]II 63, Cf. F 15, F 161.

[504]N 48s, N 59, N 81, N 180.

[505]En el comentario a 2Cor 12, 9: "Mi fuerza es la debilidad", en su comunidad de St.-Pauls-Kirche en Londres en 1934 <IV 179>.

[506]VI 554, Cf. WE 332, II 345.

[507]SC 274, Cf.III 258.

[508]III 258, I 32, 162, 362, II 23s, IV 36, 40, V 157s; V 549, Cf.WE 56s, WE 126, WE 244, WE 323, WE 388, WE 426.

[509]II 19, I 24, I 61, VI 260, II 105, III 215, III 386, II 418, II 376, Cf.WE 321.

[510]SF 53, E 181.

[511]E 167, IV 398, 479.

[512]I 312, I 356, I 362, II 108, II 506, II 528, II 573ss., II 589, III 483=F 52, IV 105, IV 160, IV 165, IV 325, IV 457, VI 590, VI 416, V 435, N 190.

[513] II 135, II 26, I 113, I 24, IV 145, E 67, I 357, I 365, Leibholz-Bonhoeffer, S., 1977, 172, EN 22, 25.

[514]E 151, 109, F 57, WE 56.

[515]III 316, Cf.I 214, I 166s, IV 36ss.

[516]F 63s, F 162.

[517]V 158, I 356, II 308, I 362, II 594.

[518]V 117, E 60.

[519]VI 72, WE 386.

[520]SF 24, IV 145, WE 12, 324, 386, 426, V 117, V 445, V 478, V 384, III 65, V 481, V 461, I 138, IV 69, V 467, III 494, III 138, 142, 158, V 308, I 64.

[521]V 426, N 253, II 342, I 141, IV 28, III 495.

[522]I 38, IV 150, III 65, III 299, IV 257, WE 121.

[523]V 117, V 417, N 32.

[524]V 133, II 25, E 65.

[525]I 38, VI 216, III 247, I 357, 365.

[526]V 117, III 215, IV 62, IV 72, II 25, I 173, 193, , E 109, 112, IV 604.

[527]I 356, E 112s.

[528]V 117, V 426, V 445, IV 28, I 24, I 193s, I 50, E 65, F 28, 63s, WE 12, 22, 323-326.

[529]V 426, V 117, VI 193, I 107, 113, I 173.

[530]V 158, III 215, IV 150, II 25, I 356s, E 69, 67, 109, 112, 151, F 57, IV 604, WE 56.

[531] V 154, V 478, V 158, IV 28, VI 216, II 26, III 65, IV 17, III 138, III 142, III 158, V 308, I 297, I 356s, III 494s.

[532]V 426, V 117, V 417, V 158, III 215, I 24, I 141, IV 62, IV 72, I 138, N 32, I 38, I 265, III 299, V 572s, I 262, N 253, II 342, I 362.

[533]WE 426, WE 421.

[534]V 461, III 142, IV 150, I 138, I 362, E 151, WE 121, WE 388s.

[535]SF 24, SF 31, N 53, III 247.

[536]N 32, IV 62, IV 65, IV 72, II 342, I 296, E 94ss.

[537]V 445, N 253, E 60.

[538]V 467, III 494s, V 117, IV 28, WE 324.

[539]II 135, Cf. WE 389: "**como hombres ante ti**".

[540]V 117, III 65, IV 145.

[541]IV 131, V 445, V 549, IV 96, III 247, I 38.

[542]I 113, E 60.

[543]Dietrich y "su doble", Dietrich y su hermano Karl-Friedrich.

[544]III 494, Cf. WE 270, WE 413.

[545]Cf.IV 570 sobre Is 9, 5s, WE 25 sobre Jer 32, 15.

[546]I 77, V 490.

[547]VI 495, VI 505, II 570, II 386.

[548]WE 165, WE 170.

[549] Cf. EB 1037, Cf. VI 155 -157.

[550]V 84; V 169- 173; Cf. V 126s.

[551]I 114; I 176ss; III 262; V 359-362; IV 34-44; IV 197ss; I 64; I 130; IV 180; I 209; VI 244; VI 566; VI 358; IV 180; I 218; cf. I 131; I 209s; I 281s; I 287; I 316ss; I 325; I 345; I 400; VI 357ss; V 169ss.

[552]E 99; E 169; E 278; E 253.

[553]V 157, II 22, I 68, I 102s, V 117, V 216, IV 36ss, IV 197ss, Cf.EB 48, EB 62.

[554]VI 244, Cf.I 155, I 277, II 276, III 26, I 43.

[555]IV 36ss, IV 198.

[556]VI 470, I 466, IV 581.

[557]V 84, IV 198, IV 40.

[558]V 383, Cf. V 367, V 379, V 387, V 410, II 487, II 489.

[559]E 85, Cf. III 41.

[560]V 231, VI 495.

[561]VI 87s, VI 495, Cf. IV 276.

[562]IV 44-50, IV 444ss, Cf. IV 581.

[563]II 182, II 158.

[564]IV 96-99; Cf. II 165.

[565]WE 341, WE 348, WE 369, WE 393s, WE 412s.

[566]IV 43, V 361, IV 199.

[567]III 286, V 271; Cf. V 84, SF 101, SF 45, V 541.

[568]V 426, V 479, V 119, 127.

[569]IV 55, I 52, IV 71, Cf.F 100.

[570]III 346, IV 444, GL 103, III 427, IV 543.

[571]II 69, IV 376.

[572]III 122, II 39; Cf.I 64.

[573]AS 30, III 122, III 129, II 39, II 268, II 32, preguntas impías: WE 341, WE 356, WE 393, WE 413.

[574]SF 101-104, N 276.

[575]II 35, II 33, II 37.

[576]WE 374, WE 393ss, WE 412s.

[577]V 426s, V 479; Cf. Jean Paul leído en Tegel.

[578]IV 396, IV 560s.

[579]SF 101ss; Cf. WE 394.

[580]V 153, Cf. V 458, Cf. III 114, III 253, III 353, III 356.

[581]IV 40s, Cf. "Cristo en las trincheras": IV 199.

[582]SF 127, SF 153, SF 115.

[583]SF 127, SF 151-153.

[584]WE 369, WE 394.

[585]WE 394; Cf. AS 120, E, 29, E 29, N 276, IV 107, SF 99, SF 61, 63, IV 68.

[586]V 225, IV 199.

[587]V 265, E 110 (Lutero-Pablo).

[588]Cf. citas de Mt 7, 6: no echar perlas a los cerdos, II 268, Cf.III 372.

[589]IV 500, E 34, IV 560.

[590]E 112, WE 394.

[591]V 581, Cf V 426.

[592]AS 65s; Cf. AS 22.

[593]E 109-112, Cf. IV 477, IV 102, Cf. V 426: fuerzas antidivinas, IV 604: los poderes seductores

[594]E 112 sobre América; Cf.IV 65 sobre Alemania.

[595]WE 341, WE 348, WE 356, WE 393s, WE 412s.

[596]WE 394, Cf.IV 31.

[597]WE 307, WE 359, WE 377, WE 393.

[598]WE 341, WE 374, WE 377ss.

[599]WE 394, WE 379.

[600]WE 311, WE 358.

[601]WE 394, WE 311.

[602]WE 311, WE 369, WE 414.

[603]WE 307, WE 341.

[604]WE 308, WE 311, WE 375.

[605]N 240, GL 75.

[606]E 109s, E 115.

[607]II 236; II 227.

[608]III 381; N 270.

[609]II 436;cf IV 131, VI 345, I 176.

[610]VI 532, IV 313.

[611]II 263, IV 313, II 297, VI 365.

[612]I 334, I 309.

[613]VI 341, VI 346.

[614]V 119, V 506s, IV 47.

[615]N 126, Cf. N 62s., N 82s, N 115s, N 136, N 146, N 185, N 215, N 239, N 243, N 278.

NOTAS TERCERA PARTE

[1]II 578; Cf. II 54; IV 130.

[2]I 172, I 118, I 141.

[3]I 39s; Cf. VI 278.

[4]I 40; Cf. VI 278.

[5]I 320; Cf. V 120ss.

[6]VI 258; II 19-21.

[7]VI 393; Cf. IV 385-390.

[8]II 521; MW V 212.

[9]II 458ss, II 573, II 638.

[10]II 295; Cf. sobre encarcelamiento de hermanos: VI 387, II 198, II 307, II 430s, II 478, II 484, II 494, II 496, II 503, II 505, II 508, II 513, II 516-530, II 545.

[11]Cf. II.363-366, II 371, 377, 396.

[12]VI 537; VI 516.

[13V]I 531; Cf. II 428.

[14]VI 536; Cf. II 395; III 426-430.

[15]Cf. Bethge, E, 1986c, 145; IV 110s.

[16I] 358; Cf. EB 729, EB.676, EB 725s.

[17]V 334; Cf. II 119.

[18]MW V 217s; Cf. MW V 167.

[19I] 366; I 358.

[20]II 118; Cf. VI 306, Cf. II 35.

[21]EB 83, VI 23.

[22V] 17-63; Cf. V 200.

[23]SC 140, SC 150.

[24]I 23; Cf. I 56, I 61.

[25II] 264, I 46s.

[26]II 193, I 296.

[27]II 217ss, II 261ss, II 264ss, II 297ss, II 315, II 328.

[28I]I 297-301; Cf. IV 196.

[29]II 68s, II 256, II 170s, II 275, II 340.

[30]I 38, VI 305, II 55.

[31I]I 95, II 71, VI 276ss.

[32]II 142, II 158, II 159, VI 348.

[33]II 147, II 150, II 176, II 186-189, VI 315, VI 326, I 232.

[34I]I 253ss, II 233, VI 335, VI 339.

[35]II 230, II 233, II 238, II 242; Cf. SC 248, N 266; Cf. sobre los comités: II 483, II 511, II 517, II 539, II 550, I 46s.

[36]II 258ss, I 47.

[37I]I 203, II 243, II 262.

[38]II 313, II 314.

[39]I 78, I 81, I 103; Cf. I 296, I 325.

[40I] 230, I 283. Hay documentos de la participación de Bonhoeffer en estas Conferencias del Ecumenismo: Cambridge: 1-5 de septiembre de 1931 (I 113); Londres 4 de abril de 1932 (I 118), Epsom-Londres: 5-8 de abril de 1932 (I 119), Berlín: 29-30 de abril de 1932 (I 131), Westerburg (Holanda) 12-14 de julio de 1932 (VI 234), Ciernohorské Kúpele (Checoslovaquia) 16 de julio de 1932 (I 140-158), Gland <Lago Leman>) 24-30 de agosto de 1932 (I 173, VI 245), Sofía 15-20 de septiembre de 1932), París 31 de enero de 1934 (VI 348), Fanö (Alemania) <Dinamarca>: 22-30 de agosto de 1934 (VI 353), Bruay-en-Artois 8 de septiembre de 1934 (I 222s), París: 29 de enero de 1935 (VI 357 <envía un Memorandum>), Londres: 19 de febrero de 1937 (I 271).

[41]I 229, I 264; Cf. I 240-261, II 234.

[42]I 268, II 470, II 510; Cf. I 224.

[43I] 273ss; VI 427-431.

[44]III 256; Cf. I 330.

[45]I 157, I 181, I 330, III 206, IV 490.

[46C]arta 10.2.1919: EB 54.

[47]Carta 20.5.1919: EB 54.

[48]EB 94; Cf. sobre el proletariado: SC 274s.

[49E] 255, E 364, E 367; Cf. sobre el consentimiento "arrancado" a Lutero: sublevación armada de los príncipes contra el emperador (E 101).

[50]I 359, I 372, I 378s, I 395.

[51]I 129, VI 235; Cf. por contra: V 171.

[52V]I 234-249; Cf. sobre el tema del tratado de Versalles otras manifestaciones de Bonhoeffer en ámbitos internacionales: I 69-I 72, I 113, I 171, I 169, E 127, I 358, I 369.

[53]IV 145, I 159-161.

[54]V 416; Cf. IV 266.

[55V] 121-126; Cf. Jeremías: V 132 y WE 246, WE 121, WE 325, WE 402.

[56]V 172-174 = III 56s.

[57]VI 417; EB 579.

[58V]I 417; Cf. N 329.

[59]II 35; Cf. II 22-38.

[60]Bethge, E., 1976, 84.

[61I]V 274; Cf. I 43.

[62]I 43; caso Röhm, asesinato de Dollfuss y referéndum para que el Führer asumiera la Presidencia del Reich (89'9%).

[63]II 178; Cf. II 315, I 220, VI 329.

[64I]I 308-315; Cf. EB 680.

[65]I 372-376, I 379, I 385.

[66]SC 243, III 252s.

[67V] 274, III 286-III 291, V 270-275.

[68]II 114, E 349s, E 338.

[69]Cf. III 54, III 471, V 329.

[70I] 175s, I 178, de 1932; Cf. I 363 de 1941.

[71]París (Cf. I 192s) y Fanö (Cf. I 195, I 209-219).

[72]III 342, cita de Rm 13, 3.

[73N] 115s, N 122.

[74]III 326; Cf. E 214s.

[75]V 274, III 282.

[76C]f. sobre mandatos p.e. E 303-319.

[77]A.Stöcker, Fr.Naumann, E.Troeltsch, W.Hermann, R.Seeberg, A.Schlatter: (V 211-214), y luego los intentos de Fr. Gogarten, H.Knittermeyer, A.de Quervain, W.Stapel, E.Brunner (V 321-339).

[78]VI 333; Cf. VI 302, VI 340; Cf. sobre traición al Estado: VI 309, VI 314, VI 333s, VI 336.

[79V]I 531-I 533; Cf. II 428.

[80]Comités Eclesiales, 1936.

[81]1940: VI 485, VI 531.

[8219]42: II 433, 1941: VI 532s.

[83]V 275; Cf. VI 268, VI 271, VI 265, II 267s, II 91ss, II 114, IV 327.

[84]II 102, II 115.

[85V] 274; Cf. III 293, I 110, III 362, N 233, E 295.

[86]Cf. SC 203, II 50, II 67s, V 274, I 210, VI 268, VI 264, II 62, IV 327, II 264.

[87]V 321, II 22-38, N 234.

[88I] 338, I 327, I 310s.

[89]Cf. Gland 1932: I 174-I 178, y las consideraciones a Paton en septiembre de 1941: I 363.

[90]N 115s, N 121s.

[91N] 82, N 115s, N 121s, V 321.

[92]II 114, V 359.

[93]III 289s, III 277.

[94E] 339, E 349.

[95]III 283s de 1932, E 100s.

[96]I 313 en 1939, Cf. I 327; Cf. VI 248, I 104.

[97]I 107, I 110s.

[98]Gandhi I 31s; Cf. I 133.

[99]Epsom, una decepción: I 119.

[100]Westerburg, VI 242.

[101]VI 243, I 145s.

[102]V 31, V 37ss.

[103]III 457, III 461, III 466, III 472, V 165.

[104]Ifigenia: Inmaculado disfruta sólo el corazón.
Pílades: Para eludir la gran calamidad
Ni una mentira quieres ofrecer.
Ifigenia: Quién tuviera un corazón varonil
Que cuando un propósito audaz concibe
Ninguna otra voz más quiere ya oir" (E 261).

[105]AS 48s, AS 73-81.

[106]VI 351, IV 443.

[107]III 438, III 451.

[108]V 135s, V 141-144.

[109]V 167-172 =III 56ss; Cf. SC 26s.

[110]lo mismo N 45 de 1932 que E 47s de 1940.

[111]I 131, I 151, I 160, I 218.

[112]Cf. III 57: Barcelona en 1929 y III 457: "Etica" de 1942.

[113]E 246, E 234, E 301.

[114]V 473, SF 14.

[115]VI 231, VI 368, II 420, II 542, II 383, II 387, IV 589, II 419.

[116]IV 101s, IV 302, IV 437, IV 446s, SF 139, SF 142, SF 144s.

[117]V 425; E 20, E 25; I 245.

[118]V 424s, IV 17ss; Cf. IV 177ss.

[119]IV 44ss, III 284; Cf. Gn 32, 29.

[120]V 507, V 505.

[121]V 77ss, V 91, V 95.

[122]IV 418, N 87.

[123]SC 55s, SC 140, SC 236.

[124]V 328; Cf. la crítica a Stapel V 333s.

[125]Cf. ibk 16 (März 1984), 2s.

[126]II 345; Cf. II 295, II 25.

[127]I 398; Cf. I 372, I 390ss, I 413.

[128]I 57, I 65.

[129]II 70, VI 276, II 74.

[130]Cf. VI 262s, II 54.

[131]II 318; Cf. II 308-315; Cf. EB 679.

[132]I 356-360, VI 531-534.

[133]II 10, VI 567, II 425.

[134]Cf. de Bell: "Memorandum of conversation" (I 372-I 377), la correspondencia Bell- Eden en junio de 1942 (I 383- I 388), "The background of Hitler plot" de octubre de 1945 (I 390-I 398), "The Church and the Resistance Movement" de 1957 (I 399-413).

[135]EB 955; Cf. Otto Dudzus en: Zimmermann, W.-D., 1964, 75; II 48.

[136]SC 243, III 252s, V 274, V 328; Cf. III 363, E 361.

[137]E 259s, E 263, E 277s.

[138]Zimmermann, W.-D., 1964, 148, 182.

[139]E 63, E 93, E 101, E 115, E 364; Cf. F 161.

[140]Cf. V 112, V 115.

[141]II 515; Cf. 2P 3, 12.

[142]IV 244s, IV 374; Cf. IV 380, IV 238.

[143]V 315 = III 158.

[144]I 16; V 316; Cf. V 541.

[145]N 31, N 280, N 261, V 315.

[146]E 55, V 541, V 545.

[147]III 265, III 269; Cf. N 88.

[148]E 181; Cf. WE 47.

[149]E 235s = III 475; Cf. II 467.

[150]N 88; Cf. Zimmermann, W.-D., 1964, 145 sobre 1938.

[151]N 125, N 63s.

[152]V 541, IV 565.

[153]IV 373s; Cf. IV 246.

[154]SF 146s, IV 513, IV 476, II 597.

[155]Cf. "causa de Dios" y elección p.e. Lutero (V 89), Jeremías (V 125).

[156]IV 42; Cf. II 456.

[157]N 280; Cf. V 152-156, IV 38, IV 40, IV 141, IV 150, IV 179, IV 215, III 28, N 89, N 106, N 280, IV 567s.

[158]SC 101, N 99, III 82, III 108, III 112, V 244, II 104, N 244, IV 420, IV 435, IV 567, E 86, E 140.

[159]N 210, IV 572, E 255s, E 259, E 278, E 360.

[160]III 82, III 108s, III 112, V 156, IV 38, IV 44, V 246, I 137ss, IV 73, V 509, IV 179, IV 215, IV 217, N 82-85, N 88, N 120, IV 192s, III 361, I 276s.

[161]V 458, IV 116, IV 181, II 233, E 63, IV 41, IV 139, SF 116, SF 123, SF 127. Citas sobre todo hasta 1932.

[162]III 262s, N 99, N 82s, N 85, N 88s, N 116s, N 122, IV 386. Citas sobre todo hacia 1936.

[163]II 541, IV 420, IV 567, IV 429, V 458, IV 141, IV 149, N 106, N 161. Sobre todo hacia 1938.

[164]II 556; Cf. I 352, E 314.

[165]N 61; N 240; IV 565.

[166]I 137s, IV 73.

[167]III 28, IV 109, IV 149, IV 72s; Cf. V 499.

[168]IV 181, IV 149, I 137s, IV 234s, I 163, N 95, N 114, IV 85.

[169]N 85, N 88, 94, IV 215, IV 218.

[170]I 137, N 62, N 155, N 203, III 28, IV 436.

[171]IV 184, N 280, IV 565.

[172]I 66, V 246, III 361, IV 87.

[173]SC 106, IV 209, N 210, N 212, N 216, IV 572.

[174]E 255s, E 259, E 278.

[175]V 245, III 193, AS 90, III 83s, SC 145.

[176]Ex 32, 32;SC 133, V 265, IV 129, IV 620

[177]SC 133, V 265.

[178]Del canto de Moisés escrito en Tegel: IV 620.

[179]VI 229, f VI 368.

[180]WE 416; Cf. IV 79: sobre el miedo a decir.

[181]IV 83, V 473.

[182]V 258, I 189, I 248, II 305.

[183]WE 177s, Cf. V 159; Cf. V 52: veracidad no esaléthe̲ia.

[184]I 163, I 206, I 222.

[185]V 450, I 51, VI 139, VI 141, VI 193, F 154.

[186]V 546; Cf. F 154, III 503.

[187]V 159, WE 164, WE 177s = E 395, E 69.

[188]V 377, V 539, V 549-553.

[189]AS 76, AS 55s, AS 80, II 108.

[190]SC 74s, V 523; V 266; SC 214.

[191]I 180, I 160, I 254, II 329, I 223, II 301, IV 154, IV 196.

[192]E 117; Cf. E 255, E 278; Cf. sobre las culpas de las dos guerras: I 69, SC 78;V 155, II 555, I 375, I 39, I 405, VI 534, II 438.

[193]V 129, IV 273-277, IV 251, V 396-400, II 502, GL 99.

[194]AS 121, AS 134s, IV 450, IV 563, E 255, III 468.

[195]WE 374, WE 394s, WE 402, WE 414.

[196]WE 300s; Cf. WE 150, WE 163; Cf. Zimmermann, W.-D., 1964, 15; Cf. las experiencias de Roma, Barcelona, Londres, América, VI 108, VI 137, comparar II 287.

[197]II 420 = VI 568; Cf. WE 150.

[198]V 69, V 80, V 89, V 92; Cf. aplicado a Timoteo IV 346, IV 350.

[199]VI 368; Cf. II 495.

[200]WE 182, WE 204; Cf. WE 27.

[201]N 70.

[202]VI 468s, V 166, III 54.

[203]V 337, E 270.

[204]N 28, N 54, N 65, N 81, N 92.

[205]V 116-134; Cf. especialmente V 119, V 124, V 126, V 132.

[206]WE 270, WE 413.

[207]II 59, II 99, IV 131.

[208]IV 36, IV 79, II 26, II 164, II 200.

[209]N 79, N 100, N 120.

[210]WE 22s; Cf. WE 295, WE 327.

[211]F 90, F 96, F 100.

[212]I 44, I 144.

[213]WE 416; Cf. aristocracia familiar de Bonhoeffer: II 422ss, WE 185, WE 321, W 435, F 61, F 97.

[214]SC 16, SC 23, SC 29, SC 77.

[215]SF 68s, SF 106s.

[216]E 159, E 240.

[217]V 238, V 256, V 261, V 269.

[218 I] 93, I 99; IV 20, (323).

[219]III 280, I 53.

[220]II 37; Cf. II 26.

[221]SC 279; Cf. SC 190.

[222]N 77; Cf. N 63ss.

[223]SC 73, AS 47, AS 125, SF 95.

[224]AS 118, III 69s. III 75s, III 82, E 26; Cf. también: AS 12, AS 29, AS 70, AS 131, IV 351, IV 360, I 53.

[225]AS 8, AS 133, III 164.

[226]III 58, V 172.

[227]SC 136, V 283-287, V 294s.

[228]Cf. 189, N 46, N 236, E 364.

[229]E 79, E 86, E 90.

[230]WE 396; Cf. Jn.1, 47;Gen.27.

[231]V 418, III 171.

[232]V 86, V 95.

[233]VI 570; Cf. VI 135s, WE 141, WE 225.

[234]III 19s, V 17-63.

[235]Harnack, A.von, 1930, 287.

[236]II 284; Cf. II 131, II 134.

[237]WE 359, WE 306, WE 312.

[238]V 196, V 189, V 190, V 202.

[239]II 43, VI 204, VI 224.

[240]II 243, II 583, V 591, WE 233, WE 261.

[241]VI 105, VI 128, VI 131, VI 140, VI 155.

[242]trad.="más fresco de fuerzas" (I 36.

[243]I 30ss, II 39.

[244]F 48; De la entrevista que José María Bermejo hace a Ernesto Sábato:

- "Usted, como los poetas, pregunta y pregunta. ¿Hay alguna respuesta para los grandes problemas de Dios, el bien y el mal, la angustia, el horror que nos cerca?

- "Esas respuestas están dadas a través de las vicisitudes y angustias de varios personajes de mis novelas, y en particular de adolescentes como Martín, en 'Sobre héroes y tumbas': Martín se encierra en un cuarto pobre de hotel y piensa que si Dios no se le aparece esa noche se va a matar. Cuando sale el sol, él se va hacia la Patagonia. En ese irse y en ese renunciar al suicidio hay una respuesta" ("YA", viernes 3 de mayo de 1985.

[245]V 517, V 469, E 104, E 388, E 390, IV 154, IV 157, WE 185, WE 306, WE 312, WE 223, SC 189s.

[246]III 29, N 41, III 382s.

[247]N 130ss; Cf. WE 328.

[248]IV 83, N 271, GL 100.

[249]SF 92, SF 99, SF 73, SF 104ss.

[250]E 22-29, E 196, E 390, N 213, WE 177s, WE 378, IV 369.

[251]V 159, V 177.

[252]E 388, WE 164, E 395, F 218, F 47.

[253]WE 394, WE 403, WE 420, WE 424.

[254]Cf. p.e.: I 53, I 36, VI 143, V 352, V 551, V 152, E 195, VI 58, Zimmermann, W.-D., 1964, 36.

[255]V 473, V 479.

[256]AS 98s; Cf. AS 23.

[257]I 19, I 24.

[258]V 377, V 387, SF 74ss.

[259]V 369, N 53ss.

[260]WE 14, WE 17.

[261]WE 401; Cf. V 557, SF 151.

[262]WE 415; Cf. WE 200; WE 273.

[263]V 473, V 479, I 88, I 19, II 39, IV 79, VI 232, V 320, V 517, V 540, V 377, V 386, II 420, WE 411, WE 416, VI 124, I 162, V 320, V 578, V 385.

[264]VI 124, V 473, V 134, AS 23, I 88, I 19, V 190, II 39, IV 142, IV 147, IV 79, I 162, V 258, VI 232, V 320, V 517, V 540, V 547, V 551, V 578, III 303-III 324, V 377, V 386, I 309, IV 471, III 394, II 429, WE 200, WE 395, WE 401, WE 411, WE 415.

[265]V 473, IV 142, IV 148, IV 79, V 260, V 540, V 547, V 579, V 377, WE 415.

[266]VI 124, V 479, AS 23, I 88, V 190, IV 142, IV 147, IV 79, IV 82, I 163, V 258, V 320, V 517, V 540, V 547, V 549, III 303, V 386, V 404, III 394, WE 415.

[267]V 134, I 189, V 190, IV 142, IV 147, I 162, V 258, V 320, WE 415, V 517, V 578, III 303-III 324, V 384, I 309, I 359, III 394, WE 411.

[268]V 473, V 134, IV 143, IV 148, V 540, V 547, V 578, III 324, V 385, V 403, WE 200, WE 401, WE 415.

[269]III 303ss, V 377, V 384, V 386, IV 471, WE 415.

[270]I 88, I 19, IV 79, I 162, V 258, V 517, V 557, I 309, IV 471, III 394, WE 415.

[271]V 473, V 479, AS 23, IV 142, IV 149, IV 79, I 163, VI 232, V 555, V 579, III 303, V 377, V 404, WE 414, WE 415.

[272]WE 373, WE 375, WE 377, WE 392, WE 395; Cf. WE 405.

[273]Cf. WE 372, WE 373, WE 375, WE 377, WE 380, WE 389, WE 392, WE 394, WE 396, WE 401, WE 402, WE 405, WE 406, WE 411, WE 413, WE 416, WE 417, WE 418, WE 420, WE 427, WE 428, WE 429; Cf. algunas notas sueltas: WE 348, WE 363, WE 364, WE 376, WE 408, WE 412.

[274]WE 380; Cf. Bethge: "las grandes las cartas teológicas" (EB 935).

[275]Cf. WE 928, EB 940, EB 959, EB 967.

[276]III 41ss; Cf. F 47.

[277]WE 313; Cf. WE 371, WE 377, WE 380, WE 392.

[278]WE 305, WE 306, WE 308, WE 356.

[279]WE 375, WE 379.

[280]WE 312, WE 392.

[281]WE 395, WE 401.

[282]WE 413, WE 416.

[283]WE 359; Cf. 347.

[284]WE 415; Cf. para todo este párrafo WE 305, WE 307, WE 308, WE 311, WE 312, WE 313, WE 341, WE 356, WE 357, WE 359, WE 360, WE 368, WE 369, WE 373, WE 374, WE 375, WE 377, WE 379, WE 392, WE 296, WE 401, WE 402, WE 413, WE 415, WE 416.

[285]WE 306, WE 308, WE 312, WE 356, WE 360, WE 368, WE 392, WE 395, WE 396, WE 402.

[286]WE 305, WE 306, WE 307, WE 308, WE 312, WE 341, WE 342, WE 357, WE 368, WE 394, WE 415, WE 416.

[287]WE 305, WE 306, WE 307, WE 356, WE 368, WE 369, WE 401, WE 402.

[288]WE 305, WE 306, WE 307, WE 341, WE 356, WE 357, WE 374, WE 395.

[289]WE 306, WE 341, WE 342, WE 358, WE 360, WE 369, WE 374, WE 375, WE 394, WE 395, WE 396.

[290]WE 401, WE 402.

[291]WE 306, WE 312.

[292]WE 306, WE 307, WE 311, WE 312 WE 341, WE 359s, WE 392-394.

[293]WE 393, WE 394.

[294]WE 307, WE 379.

[295]WE 305, WE 307 WE 358, WE 378.

[296]WE 306, WE 312, WE 359.

[297]WE 305, WE 357, WE 358, WE 394, WE 413, WE 415.

[298]WE 305, WE 307, WE 396.

[299]WE 305, WE 357.

[300]WE 374, WE 396.

[301]WE 356, WE 358, WE 377-379.

[302]WE 345, WE 356s, WE 373, WE 377, WE 357, WE 412.

[303]WE 305 WE 311s, WE 341.

[304]WE 306, WE 312.

[305]WE 356, WE 392.

[306]WE 305-308, WE 312, WE 348, WE 358-360, WE 368, WE 374, WE 396.

[307]WE 305s, WE 311s2a.:1, 14, 55, 67, WE 356, WE 368, WE 369, WE 373s, WE 377, WE 395s, WE 401, WE 402, WE 416.

[308]WE 308, WE 311s, WE 359s, WE 358, WE 392s, WE 414.

[309]WE 305, WE 373, WE 401, WE 413-416.

[310]WE 313, WE 359, WE 392.

[311]WE 305s, WE 369.

[312]WE 368, WE 360, WE 375, WE 378.

[313]WE 307, WE 341.

[314]WE 312, WE 356-360, WE 373-375, WE 413-416.

[315]WE 307s, WE 154.

[316]WE 306, WE 312.

[317]WE 307, WE 369.

[318]WE 377, WE 392.

[319]WE 306, WE 312, WE 416.

[320]WE 348, WE 357, WE 369.

[321]WE 396, WE 402.

[322]WE 393, WE 357s, WE 393s, WE 412, WE 305.

[323]WE 358, WE 413.

[324]WE 357, WE 374.

[325]WE 377-380;WE 374.

[326]WE 307, WE 358.

[327]WE 374, WE 395, WE 368, WE 402.

[328]WE 374, WE 395s, WE 360, WE 401.

[329]WE 374, WE 357s, WE 374, WE 379.

[330]WE 307s, WE 348, WE 368.

[331]WE 307, WE 356s WE 368, WE 394;WE 413.

[332]WE 368-369;WE 307, WE 312, WE 356, WE 374, WE 394, WE 414.

[333]WE 311, WE 360.

[334]WE 306, WE 312, WE 359s.

[335]WE 307, WE 360.

[336]WE 414, WE 307s, WE 348, WE 412, WE 414.

[337]WE 306, WE 396.

[338]WE 368, WE 369.

[339]WE 348, WE 312.

[340]WE 368;WE 394s.

[341]WE 369, WE 395s.

[342]WE 306, WE 341, WE 369, WE 375.

[343]WE 358, WE 375.

[344]WE 358, WE 401.

[345]WE 395, WE 312, WE 414.

[346]WE 357, WE 414, WE 395.

[347]WE 348, WE 306.

[348]WE 415; Cf. WE 414.

[349]WE 377;WE 414s .

[350]WE 313s, WE 358, WE 379.

[351]WE 369, WE 312, WE 358.

[352]WE 308, WE 368, WE 369, WE 394s.

[353]WE 312, WE 359, WE 312, WE 359s.

[354]WE 307s, WE 414, WE 412.

[355]WE 413ss, WE 360, WE 313.

[356]WE 307, WE 312, WE 307, WE 360, WE 369, WE 401.

[357]WE 307, WE 312s, WE 359, WE 414ss.

[358]WE 356, WE 392ss.

[359]WE 306 WE 396, WE 357ss, WE 373, WE 379, WE 393, WE 413s.

[360]WE 312, WE 375.

[361]teología.

[362]WE 368, WE 369, WE 401, 402.

[363]WE 306, WE 312, WE 375, WE 368, WE 369.

[364]WE 308, WE 341, WE 357s, WE 374, WE 305s, WE 402.

[365]WE 412, WE 305ss, WE 312, WE 358, WE 369, WE 379, WE 395s, WE 401, WE 402, WE 415.

[1]**Abreviaturas**. IBS: Cf. Green, C.J., 1973; ibk: Cf. Feil, E, 1975.