

*6/pensamiento de 5*

**DW**



*Para papá en sus 60 años*

**EDITORIAL CLIE**  
C/ Ferrocarril, 8  
08232 VILADECALLS  
(Barcelona) ESPAÑA  
E-mail: [libros@clie.es](mailto:libros@clie.es)  
<http://www.clie.es>



© Manfred Svensson

*«Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org) <<http://www.cedro.org>> ) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra».*

© 2011 Editorial CLIE

---

**Svensson, Manfred**

*El pensamiento de Dietrich Bonhoeffer. RESISTENCIA Y GRACIA CARA*

ISBN: 978-84-8267-576-3

Clasifíquese: 0065 - PENSAMIENTO CRISTIANO

CTC: 01-01-0065-21

Referencia: 224741

---

Impreso en Colombia / Printed in Colombia

# ÍNDICE

<b>Introducción</b> .....	11
1. Dietrich Bonhoeffer .....	11
2. Recepción y transformación .....	12
3. Sobre el presente libro .....	16
<b>Introducción biográfica a los escritos</b> .....	21
1. Tradición familiar y decisión por la teología .....	21
2. La teología liberal, Roma y Karl Barth (1923-1927) .....	22
3. Barcelona, Estados Unidos, docencia universitaria y conversión (1928-1932) .....	25
4. Ante Hitler: el ecumenismo, la Iglesia Confesante y la formación teológica ilegal (1933-1939) .....	32
5. Noviazgo, conspiración y muerte (1940-1945) .....	44
<b>La mente de Bonhoeffer</b> .....	49
1. ¿Por qué teología? .....	49
2. Ficción en la prisión de Tegel .....	53
«Interioridad» .....	57
<i>El «hombre masa»</i> .....	59
<i>Burguesía, nueva élite y poder</i> .....	62
¿Y el cristianismo? .....	64
3. La «religiosidad» y el centro de la vida .....	66
«Religión» y «cristianismo sin religión» .....	67
<i>La «interpretación no religiosa de los términos bíblicos»</i> .....	74
<i>«Teología para un mundo mayor de edad»</i> .....	78
Excurso: la mayoría de edad y la historia .....	81
4. Existencialismo, psicoterapia y conocimiento de sí mismo .....	87
5. El mundo y la fundamentación de la ética .....	94
<i>El creyente y el mundo, lo último y lo penúltimo</i> .....	94

<i>La fundamentación de la ética y los «órdenes de la creación»</i> .....	101
<i>Bonhoeffer: los órdenes y la inmediatez</i> .....	107
<i>Lo natural</i> .....	113
<i>Responsabilidad y realismo</i> .....	116
<i>La mirada moral: prudencia y sencillez</i> .....	122
<b>El mundo de Bonhoeffer</b> .....	127
1. Los «mandatos» .....	127
<i>El matrimonio</i> .....	132
<i>El trabajo</i> .....	135
<i>Flexibilidad y dureza de los mandatos: el ejemplo del lenguaje</i> .....	137
<i>La autonomía de las esferas</i> .....	139
2. La sociedad política .....	143
<i>El «arriba», el «abajo» y la nueva élite</i> .....	145
<i>La «revolución desde abajo»: «filosofía de la sospecha» y «cinismo»</i> .....	149
<i>Poder y liderazgo</i> .....	156
<i>Libertad, derechos humanos y tolerancia</i> .....	158
<i>Pacifismo y conspiración</i> .....	161
3. Cristianismo y política .....	164
<i>¿Política cristiana?</i> .....	164
<i>Iglesia y Estado</i> .....	166
<i>Ley y evangelio</i> .....	169
<i>Conflicto moral y mandamiento concreto</i> .....	173
<b>La iglesia, espiritualidad y fe de Bonhoeffer</b> .....	179
1. La Iglesia: comunidad y autoridad .....	180
2. El ecumenismo .....	184
3. Las tradiciones cristianas .....	190
<i>El protestantismo sin Reforma</i> .....	190
<i>El status confesionis</i> .....	195
<i>El catolicismo</i> .....	198
4. Espiritualidad vs. camaradería .....	201
<i>La confesión de pecados</i> .....	207
<i>La Biblia y la predicación cristiana</i> .....	212
<i>La oración</i> .....	219
<i>Conversión, camino con Dios y evangelización</i> .....	221

<b>Conclusión: la gracia cara .....</b>	<b>225</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>229</b>
1. Obras de Bonhoeffer .....	229
2. Bibliografía general .....	230
3. Compendios doctrinales .....	237



Nosotros los nacionalsocialistas y ustedes los cristianos tenemos en común  
una sola cosa: queremos a todo el hombre.

**Roland Freisler**

*Presidente del Tribunal del Pueblo, 1944*



# Introducción

## 1. Dietrich Bonhoeffer

«No debemos sorprendernos si volvemos a tiempos en que se exija de nuestra Iglesia la sangre del martirio. Pero esta sangre, si tenemos la valentía y la fidelidad para derramarla, no será tan inocente y resplandeciente como la de los primeros testigos»<sup>1</sup>. Así predicaba Dietrich Bonhoeffer medio año antes de que Hitler llegara al poder en Alemania. Doce años más tarde, poco antes de ser ejecutado en la hora última del régimen nacionalsocialista, seguiría acentuando la distancia entre los mártires de los primeros siglos y los de su propia generación. Así escribe desde prisión a un amigo, diciendo que María, su novia, «me tiene por un modelo de virtudes, ejemplaridad y cristianismo; para tranquilizarla tengo que escribirle cartas como un antiguo mártir, y así su imagen de mí se vuelve cada vez más falsa»<sup>2</sup>. ¿Qué tan falsa era dicha imagen? Digámoslo así: las generaciones posteriores han tendido a darle la razón en esto a la joven e ingenua María von Wedemeyer más que a su novio Dietrich Bonhoeffer. A él lo han considerado, en efecto, un modelo de cristianismo, dándole una importancia singular entre los muchos mártires del siglo XX y llevando —como lo simboliza su estatua en la abadía de Westminster— a que su obra influya mucho más allá de los límites de su propia Iglesia Luterana. Pero él sigue teniendo razón en que su sangre no era tan inocente como la de los primeros mártires: fue ejecutado no sólo por ser cristiano, sino por su participación en la resistencia contra el Gobierno.

---

<sup>1</sup> DBW XI, 446.

<sup>2</sup> DBW VIII, 236.

Sobre este joven teólogo luterano, fuertemente movido por Karl Barth, opositor al régimen de Hitler, director de un seminario teológico ilegal, pastor de la Iglesia Confesante, que inicia un noviazgo precisamente antes de ser detenido, que termina sus días ejecutado en un campo de concentración, que sólo alcanzó a publicar un puñado de obras –sobre él ya hay una gruesa capa de interpretaciones, expresada en una bibliografía internacional que reúne alrededor de 4000 títulos<sup>3</sup>. Pero precisamente por esa gruesa capa tal vez convenga, antes de dirigir la mirada a su obra, dirigirla al modo en que la misma nos ha sido transmitida.

## 2. Recepción y transformación

En vida y en el momento de su muerte Bonhoeffer estaba lejos de ser la figura emblemática de la Iglesia Confesante. Mucho más conocido y apreciado dentro y fuera de Alemania era en ese momento Martin Niemöller, cabeza de la misma iglesia y prisionero «personal» de Hitler durante varios años («personal», pues Hitler ordenó su detención incluso tras haber sido absuelto por una corte nacionalsocialista). Bonhoeffer, en tanto, era conocido por unas pocas personas destacadas fuera de Alemania, y si bien dentro de la iglesia alemana no era un hombre irrelevante, se le conocía como alguien que incluso en la Iglesia Confesante representaba un ala aislada. El interés universal por su persona se encendió recién de modo póstumo, en 1951, cuando su amigo Eberhard Bethge publicó las cartas de Bonhoeffer desde la prisión, bajo el título *Resistencia y sumisión*. Las cartas contienen las reflexiones de Bonhoeffer durante los últimos dos años de su vida, y en ellas la generación de 1960 encontró algunas fórmulas con las que quiso resumir gran parte de sus propias inquietudes: «cristianismo sin religión», «interpretación no religiosa de los términos bíblicos» y «teología para un mundo mayor de edad». A este conjunto de frases se intentó limitar toda la búsqueda de Bonhoeffer, al mismo tiempo

<sup>3</sup> Véase la bibliografía reunida por Feil y Fink (1998), regularmente actualizada en el *Dietrich Bonhoeffer Jahrbuch*.

que dicha generación posterior las llenaba con un contenido propio más de ella misma que del teólogo alemán.

Como caso emblemático se puede mencionar al obispo liberal John A. T. Robinson, cuyo libro *Honesto para con Dios*, de 1963, citaba a Bonhoeffer en apoyo del fin de un cristianismo «sobrenatural», a favor de una «ética de la situación»<sup>4</sup> y como presunta muestra de que a la luz de la cosmovisión moderna «toda nuestra imagen de Dios debe cambiar». Libros como el de Robinson llevaron a que en el mundo inglés Bonhoeffer fuera por décadas identificado con ese tipo de ideas<sup>5</sup>. Un escritor cercano a Robinson, Harvey Cox, haría algo similar para el mundo norteamericano, trazando en su libro *La ciudad secular* una apología de la secularización, definiendo ésta como «el dejar de mirar otros mundos y empezar a mirar este mundo y este tiempo» y citando como su precursor a Bonhoeffer, el cual, según Cox, habría visto esta secularización como «mayoría de edad del hombre»<sup>6</sup>. Y a pesar de que desde la primera hora tanto pastores cercanos a Bonhoeffer<sup>7</sup> como filósofos ateos<sup>8</sup> llamaron la atención sobre esta unilateral concentración en frases sueltas de los últimos escritos de Bonhoeffer, y a pesar de que muy pronto hubo interpretaciones de todo el pensamiento de Bonhoeffer que intentarían poner algún orden a esta disparatada recepción, la imagen creada por autores como Robinson y Cox se ha revelado como persistente. En algunos países Bonhoeffer por largo tiempo fue conocido de segunda mano, como era presentado por éstos y otros autores, y si bien esta simplista visión de su pensamiento se puede considerar erradicada de la literatura más seria, muchas veces subsiste en la recepción popular de su legado.

<sup>4</sup> Robinson (1967:116 y ss.).

<sup>5</sup> Rieger (1966:53) muestra cómo esto era frecuente ya a partir de 1963 en Inglaterra, donde Bonhoeffer era en ocasiones rechazado como alguien que introducía el agnosticismo en el país —todo esto como reacción a la obra de Robinson. Era la reacción conservadora... a un malentendido.

<sup>6</sup> Cox (1965:2). Tal como en el caso de Robinson, Cox sólo cita *Resistencia y sumisión y la Ética*.

<sup>7</sup> Rieger (1966).

<sup>8</sup> MacIntyre (1963:220).

Por otra parte, si bien en un comienzo parecía que este creativo abuso del legado de Bonhoeffer era característico de la recepción inglesa y norteamericana de su obra<sup>9</sup>, otro tanto se podría decir sobre la recepción de su obra en el mundo de habla hispana, que ha sido un poco más tardía, pero no menos parcial. Y si en el mundo anglosajón se intentó vender la imagen de un Bonhoeffer liberal o secularista, a nosotros se nos ha vendido la imagen de un Bonhoeffer filomarxista, una suerte de «Che Guevara luterano». Aquí el caso más sintomático es el de una de las figuras más emblemáticas de la teología de la liberación. En efecto, en 1979 Gustavo Gutiérrez publicaba un artículo en que ponía a Bonhoeffer como una especie de precursor de dicho movimiento teológico<sup>10</sup>. Y tal como Robinson en Inglaterra, Gutiérrez se limitaba a citar las últimas cartas de Bonhoeffer desde la prisión, obviando prudentemente el resto de su obra. Pero este caso se presta para algún comentario más, pues el intento por acercar a Bonhoeffer a posiciones marxistas ya había sido realizado en la propia patria de Bonhoeffer, en Alemania Oriental, y ello desde un comunismo instalado ya en el poder. La historia merece ser contada, pues es sintomática tanto de los vicios como de las virtudes de una larga historia de recepción. ¿Convenía al régimen socialista permitir en Alemania Oriental la publicación de obras de Bonhoeffer? Los primeros censores emitieron un juicio claramente negativo: de ser publicado, demasiados lectores notarían los paralelos entre la opresión nacionalsocialista y la opresión comunista, convirtiendo a Bonhoeffer en posible estímulo para grupos de resistencia al Gobierno. Pero la decisión final de los órganos de censura hizo una apuesta en sentido contrario: que sería posible publicarlo y simultáneamente difundir interpretaciones de su obra que

<sup>9</sup> Así lo sostenía Rieger (1966:52-64, especialmente 52).

<sup>10</sup> Gutiérrez (1983). Los lugares comunes de la historia de la recepción se repiten. Tal como Robinson hacía una síntesis de Tillich, Bultmann y Bonhoeffer, Gutiérrez propondría a Bonhoeffer como una síntesis de los elementos más progresistas de la obra de Barth, Bultmann y Tillich (1983:223). De modo anticipado, Barth advertía sobre «la injusticia que se le hace al repentinamente ponerlo en la misma línea de Tillich y Bultmann» (1971:122). Tal vez a cada uno de ellos se les hace una injusticia al colocarlos en listados de este tipo. pues, sea para alabarlos o difamarlos, tales listados llevan a ponerlos al servicio de proyectos distintos de los suyos.

lo hicieran parecer como un modelo de cristianismo abierto a una interpretación atea de la realidad<sup>11</sup>. De hecho, con patrocinio estatal, tales investigaciones fueron publicadas, con la nota característica que podemos fácilmente imaginar: mostrando un «giro» o «quiebre» al final de su obra, interpretando sus últimas cartas como un abandono del cristianismo «tradicional» de la obra temprana a favor de un cristianismo «secular». El llamado de Bonhoeffer a un «cristianismo sin religión» vino así a ser utilizado como eslogan contra la Iglesia: como un llamado a que no levante la voz ante el régimen totalitario. Con todo, parecen haber tenido más razón los primeros censores, que recomendaban prohibir la publicación de Bonhoeffer. Pues una vez publicado, efectivamente sirvió para fortalecer a quienes mostraban un espíritu de mayor o menor resistencia ante el régimen, ayudando a la Iglesia a cumplir con el papel que de hecho desempeñó en la caída del mismo<sup>12</sup>.

Estos son, por supuesto, los casos más extremos de la historia de su recepción. Pero las décadas siguientes también estarían dominadas por una concentración predominante en las obras tardías, si bien lentamente habría un giro desde *Resistencia y sumisión* a una concentración en la *Ética*. Así, una mirada superficial a la bibliografía secundaria muestra cómo en la década de 1980 sobreabundan los estudios sobre dos puntos específicos: la relación entre el cristianismo y el mundo, y la noción de responsabilidad<sup>13</sup>. Y mientras que lo primero es comprensible, lo segundo debiera llamar nuestra atención, ante todo cuando incluso en presentaciones generales de la historia de la ética el pensamiento de Bonhoeffer aparece como «fundado en el concepto de responsabilidad»<sup>14</sup>. ¿Por qué tan unilateral concentración en la responsabilidad, de entre todos los temas de la ética de Bonhoeffer? Más bien parece tratarse de

<sup>11</sup> Para la historia de la censura de Bonhoeffer cf. Krötke (1995).

<sup>12</sup> Cf. Moses (1997) para los distintos tipos de recepción en Alemania Oriental y el papel de la Iglesia en la caída del comunismo. Sobre dicho papel véase también Villarroel (2010).

<sup>13</sup> Como ejemplo de la concentración en la responsabilidad véase los estudios reunidos por Godsey y Kelly (1981).

<sup>14</sup> Frey (1994:217).

un reflejo de la propia desorientación en la teoría moral, eclipsada por un término como «responsabilidad», que puede ser enarbolado con facilidad por cualquier escuela. Y si en la última década ha habido alguna fascinación por Bonhoeffer describiendo nuestra vida como «fragmentaria», eso no extrañará a quien esté acostumbrado a la fascinación postmoderna por lo fragmentario.

Los editores de las obras completas de Bonhoeffer dan voz al clima que ha favorecido a los textos póstumos, al afirmar que «el Bonhoeffer académico, ecuménico y político seguramente resulta más bienvenido para muchos lectores que el Bonhoeffer que encontramos aquí [en los años 1935-1937]: el exigentemente eclesial, el radicalmente bíblico, el consecuentemente piadoso»<sup>15</sup>. ¿Pero qué tan radical es el presunto quiebre entre estos dos Bonhoeffer? Bajo la doble perspectiva de *Resistencia y gracia cara* espero que la mayor parte de su pensamiento tenga la oportunidad de hablar por sí mismo y mostrar su unidad. Pues es verdad que Bonhoeffer consideraba que su propia generación, en contraste con las anteriores, llevaba una vida de carácter «fragmentario»; pero «todo depende de que en el fragmento que es nuestra vida se pueda ver cómo el todo estaba dispuesto y pensado, y de qué material estaba hecho»<sup>16</sup>. Hay fragmentos que a pesar de ser tales son tan robustos que son capaces de ser una imagen fiel de un todo más grande.

### 3. Sobre el presente libro

Hemos mencionado la amplia literatura ya existente sobre Bonhoeffer. Pero gran parte pertenece a revistas especializadas que no están al alcance de un amplio público. Además, libros sobre su vida y obra apenas hay en nuestra lengua. Y, ante todo, falta en español una introducción a su pensamiento. Hay biografías. Hay interpretaciones. Hay estudios específicos sobre aspectos de su teología. Hay abuso de su obra para otros fines. Pero falta una introducción a la mente de

<sup>15</sup> DBW XIV, 989.

<sup>16</sup> DBW VIII, 336.

Bonhoeffer para un público amplio. Debo hacer dos aclaraciones sobre esta introducción a su pensamiento. Que sea una *introducción* no significa que en cada paso deba ser fácil; significa que debe ser comprensible para todo el que, sin conocimiento previo, esté dispuesto a esforzarse. No significa tampoco que sea *sólo* una introducción; si bien mi propósito principal es introducir al pensamiento de Bonhoeffer, el libro busca también ser una investigación seria sobre la naturaleza de su obra, una investigación que descansa sobre lo que estudiosos anteriores han logrado y que intente a la vez corregir lecturas de su obra que me parecen equivocadas. Por otra parte, al hablar de su *pensamiento*, busco enfatizar que no se trata de exponer sólo ni primordialmente la *teología* de Bonhoeffer<sup>17</sup>. Él fue un teólogo y su pensamiento busca ser primordialmente teológico. Pero lo que me interesa exponer es cómo esa mente teológica piensa también sobre otros temas. Por lo mismo, no hay en este libro algo así como una sección, por ejemplo, sobre la cristología de Bonhoeffer; pero el nombre de Cristo estará rondando por muchos otros temas que tocaremos.

Sin embargo, al concentrarnos en su pensamiento hay un segundo punto a tener presente: se trata precisamente de pensar respecto de un tema en el que nos hemos acostumbrado a sólo reaccionar. En efecto: el nacionalsocialismo es rechazado de modo tan universal que a la mayoría no le parece necesario tomarlo en serio como visión de mundo. Clichés dominan así tanto nuestra visión de él como nuestro rechazo del mismo. Y, en consecuencia, también serán sólo clichés los que dominen nuestra visión de la resistencia al nacionalsocialismo. El raciocinio es sencillo: si todos rechazamos el nacionalsocialismo, no cuesta imaginar que quienes resistieron contra el mismo deben haber pensado tal como acostumbramos pensar hoy en día. Para quien piense que las cosas son así, no será necesario estudiar el pensamiento de la resistencia, sino sólo escribir biografías de los hombres en cuestión. Y eso se ha hecho de sobra, dándonos héroes que nos animan pero no nos cuestionan. Aquí limitaremos, en cambio, los aspectos biográficos a un

<sup>17</sup> La exposición estándar de la teología de Bonhoeffer sigue siendo Feil (1971).

primer capítulo, que servirá para introducir el pensamiento de nuestro autor —pues desde luego no comparto el mencionado raciocinio.

Los tres capítulos que siguen, dedicados a su pensamiento, tienen los siguientes énfasis. En primer lugar (capítulo II) intento exponer simplemente las notas generales respecto de cómo piensa, evitando en la medida de lo posible entrar a cuestiones concretas. Se trata, pues, de preguntarnos qué entiende por teología, en qué consiste su crítica de la «religión», en qué busca distinguirse del pensamiento característico de su generación, cuáles son las notas fundamentales de su ética. Después de eso (capítulo III) intento entrar a cuestiones concretas, tocando su visión del matrimonio, del poder o de las relaciones entre cristianismo y política. Finalmente cierro el libro (capítulo IV) con un tratamiento de la espiritualidad de Bonhoeffer: cómo se relaciona ella con su pensamiento moral, qué piensa sobre las relaciones entre las distintas iglesias, qué lugar asigna a la oración o a la lectura bíblica.

En este libro parto del supuesto de que lo que tiene de positivo e interesante el Bonhoeffer «académico, ecuménico y político» existe gracias al Bonhoeffer «exigentemente eclesial, radicalmente bíblico, consecuentemente piadoso»; que su resistencia contra el nacionalsocialismo sólo puede ser explicada a partir de la enorme obra espiritual que está detrás, a la que dedicó su vida entera y que, por tanto, tampoco se entiende lo más importante de sus obras tardías si no se lee junto con las más tempranas. Esto no implica que en él no haya evoluciones, que en algunos casos su palabra definitiva se encuentre en las obras tardías, y no en las tempranas. Pero sí implica la convicción de que no hay un quiebre en su vida. Ahora bien, gracias a que dicha continuidad se encuentra hoy virtualmente fuera de discusión<sup>18</sup>, he considerado innecesario estarla reforzando continuamente, tal como me ha parecido superfluo exponer el desarrollo cronológico de su pensamiento.

<sup>18</sup> Esto ante todo gracias a la biografía de Bethge en el plano vivencial y a la obra de Feil respecto del pensamiento teológico. Por supuesto hay evolución de su pensamiento en muchos temas, pero aquí lo que interesa es la unidad fundamental.

Puede ser conveniente decir una palabra sobre la actitud del autor. No he intentado ser neutral. En ocasiones alabo afirmaciones de Bonhoeffer, en otros casos critico ideas suyas. Pero en cualquiera de estos casos me he esforzado porque las ideas de Bonhoeffer estén expuestas *antes* de ser sometidas a la alabanza o la crítica. Puede que sea inevitable interpretar, pero es posible esforzarse por distinguir lo más posible la exposición de la interpretación. Asimismo, debo decir que no he alabado ni criticado cada vez que era posible. Esto vale especialmente para cuestiones doctrinales: Bonhoeffer no es un «mero cristiano», sino un autor específicamente luterano. Discutir posiciones de Bonhoeffer pasaría muchas veces por entrar a discutir no lo específico de él, sino la teología luterana de un modo más general. Eso podría ser tentador para quienes no somos luteranos, para quienes venimos de lo que Bonhoeffer llama «protestantismo sin Reforma». Pero mucho más provechoso que eso me parece el exponer qué logró hacer desde el luteranismo del que provenía, qué logró hacer para la Iglesia Luterana a la que siempre perteneció y qué es lo que, gracias a eso, podemos aprender de él también quienes pertenecemos a otras iglesias. Naturalmente, escribiendo para un público que en su mayoría no es luterano, esto ha pasado ocasionalmente por introducir brevemente a ciertos rasgos específicos de la teología luterana y, a través de ella, a aspectos comunes a toda la tradición cristiana.

El presente trabajo se basa en la totalidad de la obra de Bonhoeffer. Es decir, en los libros publicados mientras aún vivía, en los publicados póstumamente y en los artículos que ocasionalmente publicó en revistas, envió como circulares a sus alumnos o presentó en círculos de la Iglesia Confesante. Se trata de siete libros (incluyendo los póstumos *Ética* y *Resistencia y sumisión*), doce trabajos bíblicos, once artículos en revistas, veintitrés charlas e informes, tres intentos de catecismos y confesiones de fe, así como algunos experimentos literarios —una producción, si bien no impresionante, al menos respetable, considerando que se desarrolla durante veinte años llenos de trabajo pastoral. En ocasiones me he apoyado también en su correspondencia y en sus prédicas (de las cuales se conservan alrededor de 100). Pero no he buscado en ese punto ser exhaustivo, y un volumen con traducción de sus

principales sermones sería, tal vez, un deseable complemento a esta introducción, para mostrar cómo hablaba Bonhoeffer cuando hacía aquello que realmente llenaba su corazón. Espero que sean visibles las ventajas de atender a toda su obra: no sólo como respuesta a interpretaciones arbitrarias, sino de modo positivo, para mostrar la unidad de su vida, su pensamiento y su espiritualidad<sup>19</sup>.

A pesar de las traducciones de su obra a nuestra lengua, he optado por realizar en cada caso mis propias traducciones; esto sin ninguna pretensión de originalidad, sino meramente para poder citar de modo uniforme en base a la edición alemana de las obras completas. Para detalles respecto del modo de citar y las traducciones existentes puede verse el apéndice bibliográfico. Escribir un libro como éste lleva a acumular una significativa deuda de gratitud. La mayor parte del libro fue escrita en München, Alemania, con la ventaja que significa haber podido acceder a bibliotecas adecuadas para este tipo de trabajo. Pero además de bibliotecas, se requiere estar con el ánimo y la paz necesarios para emprender un trabajo semejante, y por haber tenido eso y mucho más, estoy muy agradecido a mi señora, Carolina. Agradezco al pastor Patricio Gómez, a Franz Moller y a Tomás Villarroel, quienes sugirieron numerosas correcciones al manuscrito. Un agradecimiento especial debo también a Alfonso Roper y a quienes en CLIE hacen posible este tipo de publicaciones. Finalmente, queda el agradecimiento expresado ya en la dedicatoria.

<sup>19</sup> La literatura secundaria se encuentra francamente descompensada: compárese la gran cantidad de publicaciones sobre el pensamiento político o ético de Bonhoeffer con la más bien chata exposición de su espiritualidad en Pelikan (1982), que sigue siendo uno de los escasos estudios al respecto.

# Introducción biográfica a los escritos

Nuestro punto de partida será una introducción biográfica a los escritos de nuestro autor. Pues para acercarnos a éstos, necesitamos conocer algo sobre su formación teológica, sobre su vida familiar y sobre la situación política de la época. Bonhoeffer acabó su vida de estudiante en 1931, lo cual significa que su vida profesional, de 1932 a 1945, coincidió, salvo por el primer año, exactamente con los doce años de gobierno de Hitler. En estos turbulentos años se unen en la vida de Bonhoeffer la resistencia política, la lucha por la renovación de la Iglesia, varios capítulos de historia de la teología de Alemania y, ante todo, una intensa búsqueda personal. «Para la mayoría de las personas esto sería un conjunto de cuestiones que existen una al lado de la otra, sin estar relacionadas; para el cristiano y para el “educado” esto es imposible: él no se deja escindir ni destrozarse»<sup>20</sup>. Siguiendo esta afirmación de Bonhoeffer, veremos cómo se entretrejen estos aspectos de su vida.

## 1. Tradición familiar y decisión por la teología

Nacido el 4 de febrero de 1906, provenía de un hogar cuya tradición podríamos calificar por una parte de aristocrática, por otra de burguesa. Su propio padre poseía la más importante cátedra de psiquiatría de Alemania, conocida como una especie de bastión contra el psicoanálisis, huella de lo cual veremos en su hijo Dietrich<sup>21</sup>. En cuanto a la fe de su familia, se suele calificar como

---

<sup>20</sup> DBW VIII, 303.

<sup>21</sup> Puede tener razón Green (1981) en su intento por mostrar a Karl Bonhoeffer como menos crítico del psicoanálisis de lo que comúnmente se sostiene. Sobre Dietrich, como veremos más adelante, creo en cambio que yerra.

un caso típico del «protestantismo cultural»: con una concentración más ética que doctrinal, podríamos decir que el cristianismo estaba presente en el hogar, pero más bien en el trasfondo, no como algo constante ni siempre conscientemente presente. Entre los antepasados había un destacado teólogo, el bisabuelo Karl Alfred von Hase. Esto puede explicar en parte el hecho de que Bonhoeffer haya optado por estudiar teología. Aunque los motivos que lo llevaron a ello no están del todo claros, sí se puede afirmar que él es alguien que no llegó del cristianismo a la teología, sino a través de la teología al cristianismo. Por lo mismo, su primer interés por la teología, incluyendo los primeros años de estudio, no es primordialmente el interés de un creyente, sino de un carácter más general, de formación cultural, filosófica, el interés de alguien que anda tras una «visión de mundo». Preparación para ello no le faltaba: ya en su período escolar había leído las principales obras de autores como Ranke, Ibsen y Schleiermacher. Ahí donde muchos darían ya por acabada su búsqueda, la de él recién comenzaba.

## 2. La teología liberal, Roma y Karl Barth (1923-1927)

Siguiendo la tradición familiar, Dietrich inició los estudios en Tübingen, donde su principal profesor fue Adolf Schlatter. Se trata de un autor hoy poco conocido a nivel de la teología académica, pero que aún ejerce una notable influencia sobre muchos pastores en Alemania. Tras Lutero, es el autor del que la biblioteca de Bonhoeffer tenía proporcionalmente más obras. Y aunque por motivos políticos no mantendrían una buena relación más adelante, es de Schlatter que Bonhoeffer aprendió a hablar de modo diferenciado y cuidadoso sobre el problema de la bondad y maldad del hombre.

A los 19 años de vida (1924) Dietrich estudió junto a su hermano un semestre en Roma. La impresión que le causó la ciudad podría compararse, por sus efectos, con la impresión que un similar viaje a Roma a los 27 años produjo sobre el joven Lutero. Pero en sentido inverso. Porque en lugar del espanto sentido por Lutero,

Bonhoeffer logró que este viaje le sirviera para destruir los prejuicios que traía de su región exclusivamente protestante<sup>22</sup>. Así, durante dichos meses Bonhoeffer se dedica a conocer el catolicismo con gran entusiasmo, pues éste no parecía ser lo que le habían enseñado como parte de su formación protestante. Es muy fácil resumir lo que Bonhoeffer descubrió en Roma: «Hoy ha sido el primer día en que comienzo a entender realmente algo del catolicismo. Nada de romanticismo, etc., sino que comienzo a entender, creo, el concepto de “Iglesia”»<sup>23</sup>. Una de las primeras consecuencias es que el propio protestantismo le parecería un tanto provinciano. En carta a los padres escribe que «en medio de las grandiosas celebraciones litúrgicas de acá, nuestro propio protestantismo acaba pareciendo una pequeña secta»<sup>24</sup>. Pero no se trata sólo de fascinación por la liturgia, sino de la valoración de algo mucho más puntual, y sobre lo que tendremos ocasión de volver más adelante: la confesión<sup>25</sup>.

Tras estos dos semestres en Tübingen y Roma, correspondía el período central de sus estudios, en la facultad de Berlín. La facultad de teología a la que le correspondió entrar constituye, por la concentración de notables profesores en un mismo momento (y por los cerca de mil alumnos que tenía), un fenómeno excepcional en la historia del pensamiento. Se trataba de la facultad fundada un siglo antes por Schleiermacher y representada en ese momento ante todo por Harnack. Esto es, se trataba de la cuna de la teología liberal, y a la vez del lugar donde la misma tendría su último momento de esplendor. Adolf von Harnack y Hans Lietzmann introducirían a Bonhoeffer en la historia del cristianismo antiguo. Junto a ellos se encontraban Karl Holl, uno de los padres de la investigación moderna sobre Lutero, y Reinhold Seeberg, quien daría a Bonhoeffer sus primeros conocimientos en torno a la teología medieval, a Melanchthon y

<sup>22</sup> A lo largo de este libro los términos «evangélico» y «protestante» son usados como equivalentes. Cuando busco establecer diferencias no lo hago mediante estos términos, sino mediante los que usa el propio Bonhoeffer (v.gr. «protestantismo sin Reforma»).

<sup>23</sup> DBW IX, 89. Diario de vida del semestre italiano.

<sup>24</sup> DBW IX, 115. Carta del 19.4.1924.

<sup>25</sup> Véase los mismos textos de DBW IX, 89 y 115.

Agustín, pero que también lo familiarizaría con la teología filosófica del momento, dominada por autores como Schleiermacher, Hegel y Ritschl. Con Seeberg escribiría finalmente su tesis doctoral, precisamente sobre la Iglesia, que es el tema que lo movía desde Roma.

Pero entretanto otra influencia había pasado a desempeñar un papel preponderante en su mente. Lo que había descubierto en Roma (Iglesia y confesión) pasará a formar parte central de su pensamiento para siempre; además, defendería al catolicismo de las críticas caricaturescas, advirtiendo siempre contra el riesgo de la arrogancia espiritual por parte protestante. Pero no llegó a haber una valoración o estudio más profundo del catolicismo por parte de Dietrich, pues en este mismo período entró en contacto con otro autor, el cual determinaría de modo decisivo su desarrollo posterior: Karl Barth. A éste Bonhoeffer lo descubrió entre 1924 y 1925. Barth había remecido la escena teológica al comenzar el siglo XX con su *Comentario a Romanos*. A la armoniosa adaptación que denunciaba entre evangelio y mundo, oponía una teología en que Dios es totalmente distinto de todo, en que no hay punto de contacto con el hombre, en que todo lo divino le llega al hombre «desde fuera» y no apelando a alguna naturaleza religiosa del hombre. Apenas hay área de la teología que no se viera remecida por esta visión de la relación entre el hombre y Dios. Si a esto se suma el tono profético de Barth, su oposición al belicismo de muchos teólogos durante la Primera Guerra Mundial y su temprana difusión de la obra de Kierkegaard, estaban dadas todas las condiciones para ejercer una decisiva influencia sobre Bonhoeffer.

Pero Barth tiene que ser mencionado también por el tipo de concepción sobre las relaciones entre fe y razón que deja en herencia a Bonhoeffer. La teología liberal había avanzado sobre el supuesto de que es incompatible ser un hombre moderno y a la vez sostener las creencias cristianas tradicionales. Según una célebre afirmación de Bultmann, no se podían usar artefactos modernos, artículos eléctricos, y al mismo tiempo creer en el mundo del Nuevo Testamento, lleno de demonios y ángeles. Por qué eso no sería posible es algo sobre lo cual los teólogos liberales hace décadas nos deben un buen argumento. Pero lo que aquí importa es que

Barth se sitúa en la trinchera opuesta, no desmitologizando la doctrina tradicional, sino afirmándola; afirmándola aunque sea contra la razón. Se sitúa pues en la trinchera opuesta, pero en la de un falso dilema. Y comprender eso es importante para entender la mente de Bonhoeffer. Pues él, en ocasiones, está dentro de ese mismo limitado horizonte, y en otras ocasiones lo logra cruzar. Cualquier balance sensato de su pensamiento reconocerá que le habría ayudado para su labor el tener una familiaridad mayor con el resto de la tradición intelectual cristiana, pero al mismo tiempo reconocerá que, para haber carecido de dicha ayuda, fue bastante lo que logró.

Las dos influencias que hemos mencionado, Roma y Barth, se pueden resumir en el hecho de que Bonhoeffer rompe con el «protestantismo cultural», aunque en prisión lo veremos recuperando algo de ese mundo. Y una vez recibidas todas estas influencias, comenzaría la etapa fructífera de formación de su propio pensamiento. La primera expresión de éste es *Sanctorum Communio*, su tesis doctoral. Dirigida bajo un liberal como Seeberg, trataría sobre el tema que descubrió en el catolicismo, la Iglesia, pero bajo una influencia preponderante de Barth. Acabada la tesis prosigue su búsqueda, llevándolo ésta una vez más fuera de Alemania.

### 3. Barcelona, Estados Unidos, docencia universitaria y conversión (1928-1932)

Hemos visto su posición entre las distintas escuelas de la Alemania del momento, pero sus estadias en el extranjero se relacionan mucho con su esfuerzo por no encerrarse en las disputas teológicas del campo alemán. Así es como en una carta escribe que «tiene que haber sobre la tierra personas que sepan y puedan más que nosotros, y entonces es simplemente inculco no ir donde ellos para aprender. Pero ciertamente esas personas no son los nazis; y nuestros comunistas, tal como me tocó conocerlos el invierno pasado, tampoco»<sup>26</sup>. Así es como siempre soñó con un viaje a la India,

<sup>26</sup> DBW XI, 89-90.

pero a pesar de haber recibido una invitación de Gandhi para concretar esto, la situación política no permitió que se realizara el viaje. No llegó jamás a concretarse un conocimiento de Oriente, sino que sus estadías en el extranjero se limitaron a Barcelona, Estados Unidos e Inglaterra.

Barcelona fue el lugar en el que le correspondió realizar su vicaría. Del país mismo no aprendió mucho. Uno podría decir que el principal tesoro que se llevó de España es el aprecio por la obra de Cervantes, que lo acompañaría el resto de la vida. Pero no se puede decir que haya habido algún conocimiento nuevo, ni le causó impresión especial alguna el catolicismo español, nada comparable a lo que le había sucedido en Roma. Tampoco respecto de su propia Iglesia Luterana en Barcelona tiene palabras muy elogiosas: «Fundamentalmente comerciantes, que si bien no van a la Iglesia, al menos la financian»<sup>27</sup>. Pero Bonhoeffer utilizó esta oportunidad para realizar algunas cosas que para él serían nuevas, como organizar un culto para niños. Tras el primero de estos encuentros con un trabajo pastoral con niños escribe en su diario de vida: «Estoy como transformado; se esfumó mi preocupación por fracasar en el trabajo práctico»<sup>28</sup>. Pero aún no era la hora de volcarse hacia lo práctico. Tras el período de vicaría decide volver a Berlín a retomar su carrera académica. Para completar sus estudios debía realizar, tras el doctorado, la habilitación, que bajo el título de *Acto y ser* sería su segunda obra y el último de sus escritos puramente académicos. El lenguaje pesado que esta obra comparte con *Sanctorum Communio* sabría pronto dejarlo de lado, escribiendo así las obras por las que hoy lo conocemos.

El último paso en su etapa formativa fue su estadía en Estados Unidos. Durante un año estudió de modo libre en el *Union Theological Seminary*. Sobre su estadía ahí nos instruye un informe que elaboró respecto del período. Dicho informe es lapidario en todo sentido: tanto respecto del estado de la educación teológica como sobre el rumbo general de Norteamérica. En primer lugar

<sup>27</sup> DBW X, 23. Diario de vida de Barcelona.

<sup>28</sup> DBW X, 25.

expresa su consternación por la falta de trabajo realmente teológico. En los seminarios los alumnos parecen más preocupados por tener un «amistoso intercambio de opiniones» que por «trabajar por el conocimiento»<sup>29</sup>. Seguro de que la situación de la teología tendría como trasfondo la filosofía norteamericana, comenzó a estudiar el pragmatismo, la tradición filosófica norteamericana desde William James a Dewey. Su juicio fue que esto era simplemente «destrucción de la filosofía como pregunta por la verdad»<sup>30</sup>; no importa si algo es verdadero, sino sólo si a la larga es útil. El protestante americano, escribirá, no sólo es completamente pelagiano, sino además seguidor de Protágoras<sup>31</sup>; es decir, no sólo pone, como el monje británico, la confianza en sus propias fuerzas, sino que además cree, como el sofista griego, que «el hombre es la medida de todas las cosas».

Resulta interesante atender a la clasificación que Bonhoeffer hace de los distintos grupos teológicos que surgen en este clima intelectual, pues permite ver cómo va encontrando su propia orientación. Por una parte estaban los estudiantes que no prestaban atención a los contenidos teológicos más serios, sino que se dedicaban exclusivamente a lo práctico, dentro del espíritu del «evangelio social», aquel movimiento de fines del siglo XIX y comienzos del XX que, en cierto sentido, prefiguraría a la teología de la liberación, si bien de un modo ideológicamente más «blando». Bonhoeffer se formaría un juicio bastante positivo de lo que éstos hacían en la práctica, pero «no puedo omitir el hecho de que la formación teológica de este grupo es igual a cero; además la autosuficiencia con la que en silencio se ríen de cualquier objeción que sea específicamente teológica es injustificada e ingenua»<sup>32</sup>. Su crítica a este grupo se puede, pues, resumir en que la teología se ha reducido a mera ética social. En otro breve informe que escribió sobre este movimiento parte por acentuar varios aspectos positivos. En primer lugar, la incorruptible seriedad con que se llama la atención sobre los extremos problemas sociales. En segundo lugar, Bonhoeffer elogia el hecho

<sup>29</sup> DBW X, 264.

<sup>30</sup> DBW X, 269.

<sup>31</sup> DBW X, 270.

<sup>32</sup> DBW X, 266.

de que no se trata de un fenómeno clerical, sino de un movimiento centrado en el trabajo de los laicos y que además muestra cuán terrenal es la noción de «reino de Dios»<sup>33</sup>. Pero una vez hechos estos elogios, se dedica a vituperar todos los excesos que a su parecer destruyen lo que el evangelio social tiene de bueno: así les reprocha el no comprender el sentido escatológico de la noción de reino de Dios. Esto es, les reprocha ver el reino de Dios como un principio histórico que lentamente se va realizando por el progreso: «Dios no es un principio ético inmanente de la historia —reclama Bonhoeffer—, sino el Señor que juzga al hombre y la obra del mismo»<sup>34</sup>. El ser una mera ideología ilustrada, el carecer de obediencia ante la Biblia y el desconocer toda distinción entre el mundo y el reino de Dios: nada menos que eso les enrostra Bonhoeffer, con lo que apenas queda huella del elogio con el que había comenzado<sup>35</sup>.

En contraste con esto había grupos que se dedicaban seriamente a trabajar, si bien no en teología, al menos en filosofía de la religión. Pero el juicio de Bonhoeffer aquí no es mucho más positivo: la «ligereza con la que hablan sobre Dios y el mundo nos resulta, a lo menos, sorprendente»<sup>36</sup>. Como trasfondo de todo esto menciona el rápido proceso de secularización. Bonhoeffer no tenía ante ello un juicio apresuradamente negativo, pero tampoco una liviana o ingenua aceptación: «La secularización tiene muchos elementos críticos necesarios, pero la base para reconstruir, una vez que estos críticos hayan destruido, no existe»<sup>37</sup>. En cuanto a los enemigos de la secularización, los fundamentalistas<sup>38</sup>, Bonhoeffer alega que se oponían a tal proceso sobre una base igualmente precaria. «Entre ellos en verdad sí hay algo de protestantismo refor-

<sup>33</sup> DBW XII, 210.

<sup>34</sup> DBW XII, 210.

<sup>35</sup> DBW XII, 210-211.

<sup>36</sup> DBW X, 267.

<sup>37</sup> DBW X, 267-268.

<sup>38</sup> Bonhoeffer, desde luego, no usa este término en el amplio y vago sentido que se le suele dar hoy, sino que se trata de una referencia a aquellos movimientos del protestantismo norteamericano que, a comienzos del siglo XX, se definían a sí mismos como fundamentalistas. Para una caracterización adecuada de dichos grupos véase Marsden, George (1991).

mado, pero burdamente deformado. [...] Porque también la forma de pensar de los fundamentalistas está marcada de modo determinante por el individualismo»<sup>39</sup>. Sus propias fuertes palabras contra la tradición liberal no son las palabras de un fundamentalista, sino las de un luterano confesional; y a cada paso esa diferencia se hará notar<sup>40</sup>.

Este duro juicio sobre la vida del seminario teológico encuentra su reflejo en el juicio que hace de la vida eclesiástica. Había dedicado mucho tiempo a conocer las distintas iglesias en Norteamérica, y su impresión era que «en Nueva York se puede oír prédicas sobre virtualmente cualquier cosa. Sólo sobre un tema no, esto es, sobre el Evangelio de Jesucristo, sobre cruz, pecado y perdón, sobre muerte y vida»<sup>41</sup>. Había, no obstante, una excepción a esto: las iglesias de negros, donde sí encontraba una preocupación por el corazón del mensaje cristiano, aunque fuera de un modo que culturalmente le resultaba muy ajeno. Durante el año en Estados Unidos había dedicado casi todos sus domingos a trabajar en Harlem, por lo que por una parte conocía bien estas iglesias, y por otra parte había llegado a familiarizarse con el problema racial en Estados Unidos —una importante preparación para reconocer luego con excepcional rapidez la centralidad del problema judío entre los muchos otros problemas que traería consigo el nacionalsocialismo.

A propósito de todo esto es necesario hacer una precisión: sería profundamente equivocado leer todo este lapidario y entusiasta informe como si su origen fuera un vulgar «antinorteamericanismo». Por el contrario, algunos años más adelante escribirá que «sería bueno reflexionar sobre el hecho de que en Europa jamás ha dado resultado fundamentar una democracia

<sup>39</sup> DBW X, 277.

<sup>40</sup> Se trata, por lo demás, de una descripción de la cultura circundante que también se puede encontrar en escritores confesionales de los mismos Estados Unidos durante dicho período. Una lectura de este informe de Bonhoeffer de la mano, por ejemplo, de *Cristianismo y liberalismo* de Gresham Machen, puede arrojar llamativos paralelos.

<sup>41</sup> DBW X, 272.

cristianamente, mientras que en Estados Unidos es considerada la forma cristiana de gobierno por excelencia»<sup>42</sup>. Además la estancia en Estados Unidos también le sirvió para tomar distancia de las batallas y disputas más locales de la propia teología alemana. Así escribe en una carta a un colega alemán que «usted no puede imaginar cuán local parece desde allá [Inglaterra y Estados Unidos] toda nuestra situación y nuestra teología. Francamente no me puede entrar en la cabeza que el único lugar del mundo en el que se haya descubierto qué es el evangelio sea precisamente Alemania, y en ella sólo por parte de un puñado de hombres»<sup>43</sup>. Su crítica a lo visto en Estados Unidos no es pues una simple crítica a lo norteamericano, sino a aquellos síntomas de toda nuestra cultura que ahí, en particular en un centro teológico de avanzada como el *Union Theological Seminary*, pueden ser vistos de modo particularmente claro. En efecto, junto a todas estas marcadas críticas, no deja lugar a dudas respecto del hecho de que se llevaba de Estados Unidos preocupaciones centrales. El problema racial lo había puesto en contacto de modo claro con la urgencia de muchos problemas morales. Junto con ello se había llevado de ahí también su primera preocupación por la paz como problema ético. Pero la precariedad del discurso teológico que oía lo convencía de que había que responder a estos problemas no huyendo de la teología seria, sino desde ella, fundándose de modo más profundo en la tradición cristiana.

Al final de este período ya tiene, pues, familiaridad con la mayor parte de las tradiciones protestantes: ha estado en el corazón del protestantismo liberal, ha conocido el «evangelio social», ha estudiado a Lutero con Holl, se ha acercado a Barth, ha conocido toda la variedad confesional del protestantismo norteamericano. Sólo le falta conocimiento profundo del anglicanismo, que es lo que va a ganar pronto durante dos años en Londres. Pero primero cumplirá con su primer período de docencia, de regreso ya en Berlín entre 1931 y 1933. Es decir, nos encontramos ante

<sup>42</sup> DBW XV, 448.

<sup>43</sup> DBW XI, 33.

su entrada a la vida pública, marcada por una serie de clases en la Universidad. La primera de estas clases es el curso de *Cristología*, publicado tras su muerte en base a apuntes de los alumnos. El curso siguiente, *Creación y caída, exposición teológica de Génesis 1-3*, es en cambio publicado por Bonhoeffer mismo, dando con ello término a su vida universitaria.

Pero en medio de todo esto ha habido un cambio más profundo. Mirando este tiempo retrospectivamente, en una carta de 1936, escribe que al comienzo de dicha época se arrojaba al trabajo sin humildad alguna, dominado por un orgullo que otros también notaban y que le impedía el acceso al amor de las personas.

Pero entonces, vino algo nuevo, algo que desde entonces cambió mi vida y remeció todo. Llegué por primera vez a la Biblia. Es terrible decir esto, pero yo ya había predicado con frecuencia, había visto mucho de la Iglesia, había hablado y escrito sobre ello —y sin embargo *aún no me había hecho cristiano*, sino que era, de modo salvaje, indómito, mi propio señor. Sé que había hecho de la causa de Jesucristo un provecho para mí mismo, la había convertido en una desquiciada vanidad. Ruego a Dios que eso no se repita. Tampoco oraba entonces, o al menos muy poco. Estaba con plena tranquilidad a gusto conmigo mismo. De eso me liberó la Biblia y, ante todo, el sermón del monte. [...] Entonces comprendí que la vida de un siervo de Jesucristo debe pertenecer a la Iglesia y, paso a paso, entendí cuán lejos eso debe llegar. Entonces vino la miseria de 1933. Eso me reafirmó<sup>44</sup>.

Bonhoeffer no habla aquí de una conversión —y veremos más adelante por qué no lo hace—, pero es difícil encontrar un término más adecuado para resumir lo que le ocurre. En cualquier caso, ya tenemos un perfil bastante claro de cómo era Bonhoeffer en 1933, cuando todo cambió, reafirmandolo en este nuevo rumbo y mostrándole paso a paso adónde llevaría dicho camino.

<sup>44</sup> DBW XIV, 113. Carta del 27.01.1936. Mi cursiva.

#### 4. Ante Hitler: el ecumenismo, la Iglesia Confesante y la formación teológica ilegal (1933-1939)

Entramos en la etapa decisiva. Al acceder el nacionalsocialismo al poder, Bonhoeffer, que hasta entonces era nada más que un promisorio profesor, se transformará en una de las voces principales tanto en defensa de los judíos como de alerta por las nuevas relaciones del gobierno respecto de la Iglesia. El régimen nacionalsocialista trajo consigo no sólo sus más conocidas atrocidades, sino también un fuerte cambio en la relación del Estado con la Iglesia. La evolución de dicha relación nos permitirá comprender el rumbo que tomaría su pensamiento<sup>45</sup>.

Partamos por la sencilla constatación de que en Berlín la mayor parte de los estudiantes de teología en 1933 apoyaba al nuevo gobierno nacionalsocialista. Y en ello representaban fielmente lo que sería la posición de la mayor parte de la Iglesia y, ante todo, de sus órganos oficiales. Esto no significaba que los miembros de la jerarquía eclesiástica necesariamente compartieran el ideario nacionalsocialista, sino que simplemente declaraban no ser de su competencia el intervenir en materias propias del Gobierno. Desde luego entre los cristianos se podía encontrar todo el espectro concebible de actitudes: desde la colaboración entusiasta, pasando por el conformismo, y hasta la resistencia en sus distintos grados. Pero ante la escasa disposición inicial de la Iglesia para un enfrentamiento frontal con el Gobierno, éste pudo dar tempranamente los siguientes pasos decisivos: a) Las iglesias luteranas de los distintos estados de Alemania fueron sometidas forzosamente a una organización central, con la idea de formar una iglesia nacional. Luego esta intervención estatal en los asuntos eclesiásticos tomaría su forma más fuerte, al ser reemplazado el obispado nacional por un simple «comisario nacional para asuntos eclesiásticos». b) La juventud luterana fue prohibida, para ser integrada a la Juventud Hitleriana

<sup>45</sup> Me concentro a continuación en la política respecto de la Iglesia Luterana, que es lo que afecta a Bonhoeffer. Para la política nacionalsocialista hacia la Iglesia Luterana y Católica en conjunto, tal vez la mejor exposición sea Conway (1997).

(ya en diciembre de 1933, afectando a 800.000 jóvenes). c) El artículo ario, que exigía la pureza racial a los funcionarios públicos, fue introducido por orden gubernamental en la Iglesia (otoño de 1933), marginando con ello a numerosos pastores y a unos 100 teólogos. d) También los estudiantes de teología tendrían pronto que empezar a demostrar su origen ario para ser autorizados a rendir exámenes (1934-1935). e) Se llegaría a prohibir que en las iglesias se orara en voz alta por personas perseguidas por el régimen (incluyendo la prohibición de orar por sus propios pastores detenidos —804 pastores de la Iglesia Confesante habían estado detenidos en 1937). f) Además del juramento de lealtad a la patria que los pastores tradicionalmente recitaban en su ordenación, se añadía un juramento de lealtad expresa a Hitler (1938). g) Finalmente, muchos pastores recibirían lisa y llanamente la prohibición de predicar o publicar. Esta prohibición de predicar afectó también a Bonhoeffer desde 1940, prohibiéndole así lo que consideraba el corazón de su trabajo. Pues mientras que otros llaman a dejar de hablar tanto, y en lugar de eso actuar, él advierte por el contrario que «*retroceder desde la palabra hacia la acción, desde la confesión hacia el amor, sería cobardía, sería eludir nuestra condición de mensajeros, sería evitar la dificultad de armonizar nuestro hablar y nuestro actuar*»<sup>46</sup>.

Hemos mencionado algunas medidas concretas del régimen nacionalsocialista respecto de las iglesias. Pero tales medidas, propias de un choque directo, rara vez fueron la política característica del Gobierno. Lo decisivo, más que tales medidas concretas, es el choque de las visiones de mundo y los métodos ocupados en dicho enfrentamiento. Sólo en la medida en que entendamos eso estaremos entendiendo la radicalidad del conflicto y los modos en que sigue perdurando también más allá de la existencia del nacionalsocialismo. En efecto, el nacionalsocialismo se entendía a sí mismo como una completa «visión de mundo» (*Weltanschauung*). Quien reduzca el nacionalsocialismo a sus notas de movimiento racista o autoritario, sin tomarlo en serio como una completa visión de mundo —como él mismo se entendió—, difícilmente podrá com-

<sup>46</sup> DBW XIV, 479. Mi cursiva.

prender el hecho de su amplia difusión, ni su intento por abarcar cada espacio de la vida<sup>47</sup>. Otro Dietrich, Dietrich von Hildebrand, advertía contra el riesgo de entender la lucha nacionalsocialista como una mera lucha contra una «minoría» —con todo lo importantes que pueden ser tales luchas—: «en la difamación y humillación de los judíos debemos ver un ataque a la naturaleza humana en cuanto tal»<sup>48</sup>. Y es precisamente en la medida en que se estaba atento a los problemas de visión de mundo que se podía captar de modo temprano la radicalidad del nacionalsocialismo. Pues es cuando el nacionalsocialismo describe su propia visión de mundo, no cuando habla abiertamente sobre las iglesias, que el conflicto sale a la luz. Así Hitler escribe en *Mi lucha* —precisamente en un capítulo sobre «visión de mundo»— que «cada uno puede hoy, con pena, comprobar que, en la Antigüedad, mucho más libre, el primer error espiritual se verificó con motivo de la aparición del Cristianismo. Es efectivo el hecho de que el mundo, desde aquel tiempo, fue torturado y dominado por ese sectarismo fanático. Mas, *sólo se vence un terror con otro terror*. Únicamente entonces se podrá iniciar la obra de construcción»<sup>49</sup>. ¿Y en qué consiste dicha reconstrucción que promete el nacionalsocialismo? «Es más que una religión, es la voluntad de una nueva creación del hombre»<sup>50</sup>. Esta «nueva creación» se caracterizaría por la exaltación de la fuerza, el culto de lo vital, la sangre y la tierra, junto al culto personal a Hitler y toda la exaltación masiva que lo rodeaba. Las iglesias tienen que comprender —así lo decía uno de los ministros de asuntos eclesiásticos— «que ha llegado una nueva época, que las personas de esta época han sido hechas nuevas. La Iglesia debe sumarse a estas personas y marchar con ellas»<sup>51</sup>. Es elocuente la doble tendencia de estas citas: por una parte Hitler habla de oponerse con «terror» al «terror» cristiano, por otra parte su ministro llama a la Iglesia a «sumarse

<sup>47</sup> Sobre la importancia de tomar en serio el nacionalsocialismo como visión de mundo cf. Siegele-Wenschkewitz (1974:47-51).

<sup>48</sup> Von Hildebrand (1994:357).

<sup>49</sup> Hitler. *Mi lucha*, parte II, cap. 5 “Weltanschauung y organización”. *Mi cursiva*.

<sup>50</sup> Discurso citado por Conway (1997:27).

<sup>51</sup> Citado por Conway (1997:150).

a estas personas y marchar con ellas». Amenaza y seducción como doble estrategia para el sometimiento.

Un ejemplo de cómo opera esto en la práctica lo podemos ver dirigiéndonos a la educación. «La juventud nos pertenece, y no se la entregaremos a nadie» diría ya en 1935 Goebbels, el ministro de propaganda del régimen<sup>52</sup>. En efecto, uno de los campos en los que se llevaría a cabo más abiertamente el enfrentamiento con el cristianismo es en la batalla por el control de la educación. Tal lucha se desarrolló de distintas formas: en algunos casos se eliminaría las escasas escuelas confesionales existentes; en otros casos se eliminaría la asignatura de religión en los colegios públicos; en otros se mantendría, pero cambiando su contenido por «cristianismo positivo»; en otros, finalmente, la asignatura sería cambiada por una asignatura de «educación para la vida» (*Lebenskunde*) —«educación cívica» se le llamaría tal vez hoy en día. Todo esto se realizaba bajo el manto de la legalidad y de los métodos democráticos: los padres eran, por ejemplo, encuestados respecto del tipo de colegio que querían y, dado que la abrumadora mayoría optaba por los colegios no confesionales, dirigidos por el nacionalsocialismo, se procedía a cerrar las escuelas dirigidas por iglesias. Pero esta abrumadora mayoría de padres a favor de una educación nacionalsocialista por supuesto sólo es explicable por las igualmente abrumadoras campañas publicitarias del Gobierno en la materia: a través de todos los medios, desde el panfleto hasta la prensa escrita y la radio, la educación confesional era mostrada como dañina para la comunidad, sin que las iglesias dispusieran de un arsenal publicitario equivalente, mediante el cual pudieran responder. A esto seguía luego la decisión democrática de los padres...

Este tipo de ataque era unido a otros discursos en los que el régimen hablaba sobre el papel que cabría a las iglesias en la Alemania del futuro y se manifestaba dispuesto a hacer toda clase de concesiones, cambios y adaptaciones, para llegar a una solución lo mejor posible para todos: precisamente esta mezcla de amedrentamiento y

<sup>52</sup> Citado por Conway (1997:134).

seducción se mostraría capaz de destruir a muchos cristianos, abatidos por el temor o seducidos por la propaganda. Bajo tales condiciones incluso un eslogan aparentemente liberal como «separación de Iglesia y Estado» podía ser utilizado de modo entusiasta por el nacionalsocialismo para fundamentar su política de «desconfesionalización» del país. En palabras de Visser't Hooft, secretario general del entonces naciente Consejo Mundial de Iglesias, el propósito claro era «convertir a la Iglesia en una secta inofensiva, encarcelada dentro de sus propios edificios, que no pueda ejercer influencia alguna en la vida pública»<sup>53</sup>. En medio de todo esto había nacido paulatinamente la Iglesia Confesante, en la que se reunirían los distintos grupos que rechazaban estas medidas, así como algunos que se oponían más consistentemente a toda la visión de mundo del nacionalsocialismo. En un principio se había organizado simplemente una asociación de emergencia de pastores (*Pfarrernotbund*), que ya en 1933 alcanzó a contar con seis mil miembros. Bonhoeffer pasaría inmediatamente a ser uno de los pastores de la Iglesia Confesante, nacida un año después de esta asociación de emergencia. Pero Bonhoeffer siempre estaría en una relación de relativa tensión con la misma. La tensión entre Bonhoeffer y la Iglesia Confesante está dada por el hecho de que también la resistencia de ésta ante Hitler era tímida. Su oposición a Hitler consistía fundamentalmente en la defensa de la autonomía de la Iglesia: el Gobierno no debía intervenir en la dirección de la misma —como lo había hecho con el artículo ario o en sus esfuerzos centralistas—, tal como ella no intervenía en las cuestiones de Gobierno. Pero había aquí grupos y grupos. Visser't Hooft, en el mismo documento que recién citábamos, distinguía entre una corriente dedicada a centrarse en el cultivo de la vida interior de los cristianos, acompañada de fuertes tonos apocalípticos, y otra que cree que la Iglesia además tiene una tarea profética y ética respecto del mundo, la cual, a pesar de la negra hora, debe prepararse para cumplir<sup>54</sup>.

<sup>53</sup> DBW 16, 166-167.

<sup>54</sup> DBW 16, 168.

Antes de atender a Bonhoeffer, quien representa a dicho grupo «profético», conviene volver a fijar la mirada sobre los adversarios de la Iglesia Confesante, los «cristianos-alemanes» (*Deutsche Christen*). En efecto, sería un error entender el término «Iglesia Confesante» demasiado enfáticamente como «militante», en el sentido de una oposición política a Hitler. La Iglesia Confesante consideraba como su adversario principal no al Gobierno, sino al «Movimiento de Fe de los Cristianos-Alemanes», que representaba la cosmovisión nacionalsocialista en el campo de la política eclesiástica<sup>55</sup>. Se trata de un grupo formado oficialmente entre 1932 y 1933, pero con orígenes más remotos en varios grupos dispares, desde meros descontentos por la crítica situación alemana, hasta distintos tipos de liberalismo teológico y sectarismo popular. Así es característica de todo el movimiento la crítica del resto de la Iglesia como estancada en la ortodoxia, como incapaz de renovar a la Iglesia desde el espíritu del «pueblo», como incapaz de ajustarse a los requerimientos de los nuevos tiempos, etc. —todo un conjunto de críticas que podía tocar algo de la verdad, pero que al mismo tiempo, formuladas desde una total desorientación espiritual, constituyen un ejemplo elocuente de cómo la proclamación de un cristianismo «no dogmático» puede volcarse en aliada de una política totalitaria. El punto culminante de la retórica cristiano-alemana se alcanzó en noviembre de 1933, cuando uno de sus dirigentes proclamó al inicio de una gira misionera el deseo de purificar el cristianismo «liberando el culto de sus influencias no alemanas y librándonos en lo doctrinal del Antiguo Testamento», así como de la «teología de inferioridad y de chivo expiatorio del rabino Pablo». Excesivo énfasis en el Crucificado o en las confesiones de fe constituían asimismo para estos grupos un obstáculo en el camino a la proclamada renovación, que era presentada como «segunda Reforma»<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> La exposición clásica sobre los cristianos-alemanes es Buchheim (1953).

<sup>56</sup> El discurso de Reinhold Krause no se encuentra conservado de modo íntegro. Cito conforme a Buchheim (1953:124-136). Precisamente la franqueza de este discurso de Krause llevó a la paulatina desintegración del movimiento de los cristianos-alemanes, que de este modo perdieron a sus representantes más moderados y dejaron de parecer útiles a las más cautelosas tácticas del partido nacionalsocialista ante las iglesias.

La Iglesia Confesante era específicamente *confesante* en el sentido de que, ante este clima, desde un comienzo realizó su trabajo elaborando *confesiones de fe*. Las tres más relevantes son las de Bethel, en cuya redacción participó Bonhoeffer, Barmen (con Barth como redactor principal) y Dahlem. Ninguna de estas declaraciones es de tono marcadamente político. Se trata de declaraciones teológicas. Así, el primero de los seis artículos de Barmen dice simplemente: «Jesucristo, tal como nos testifican de él las Sagradas Escrituras, es la única Palabra de Dios, a la que debemos oír y en la que debemos confiar y obedecer en la vida y en la muerte». Y en el correspondiente artículo condenatorio dice que en consecuencia «Rechazamos la falsa doctrina según la cual la Iglesia deba reconocer otras fuentes de su predicación aparte de esta única Palabra de Dios, o reconocer otros procesos o poderes, figuras o verdades como revelación de Dios». Si Barmen es política, se reduce a eso. Y esto no debe extrañarnos, pues también Bonhoeffer detestaba «la prédica degradada en meros comentarios marginales de actualidad»<sup>57</sup>.

¿Pero dónde se ubica Bonhoeffer entre todas estas corrientes y posibilidades de oposición? Naturalmente, se encontraba entre los más duros enemigos de los «cristianos-alemanes». Pero además estaba marcado por las palabras de Proverbios 31:8: «Abre tu boca por el mudo». Así reconoció desde temprano que la batalla principal que le correspondería dar no era aquella contra los cristianos-alemanes, sino la que lo enfrentaría directamente al nacionalsocialismo. A Erwin Sutz, un amigo teólogo de Suiza, le escribe: «Lo que ocurre con la Iglesia en Alemania usted lo sabe tan bien como yo. El nacionalsocialismo ha logrado imponer consecuentemente el fin de la Iglesia en Alemania. [...] Y aunque trabajo con todas mis fuerzas en la oposición eclesial, tengo totalmente claro que dicha oposición sólo es algo pasajero, un paso previo a una oposición totalmente distinta, y que muy pocos de los hombres de la primera oposición serán también de la segunda. Y creo que toda la Cristiandad debería estar orando porque llegemos a “resistir hasta

<sup>57</sup> DBW X, 221.

la sangre” y que se encuentre para ello los hombres necesarios»<sup>58</sup>. Conviene tener a la vista todo lo que Bonhoeffer está diciendo aquí. Pues se prepara desde un comienzo para un segundo tipo de oposición, pero está completamente dedicado al primer tipo. Y tampoco él hubiera buscado una iglesia politizada como respuesta al nacionalsocialismo. En una ocasión incluso llega a quejarse porque muchos pastores de la Iglesia Confesante parecían incapaces de realizar una prédica sin polemizar directamente con Rosenberg, el ideólogo del régimen<sup>59</sup>. Esta crítica la escribe de hecho en uno de los muchos trabajos en los que Bonhoeffer representa la oposición del primer tipo: un trabajo «Sobre la actualización de textos del Nuevo Testamento», que representa de modo claro su muy marcada vida eclesial del primer período.

Pero algo de dicha oposición del segundo tipo hay en él ya desde un comienzo. En efecto, Bonhoeffer llama la atención sobre el problema judío extraordinariamente temprano, siendo comparable en eso a Edith Stein en la Iglesia Católica. En un ensayo sobre «La Iglesia ante la cuestión judía», escrito en abril de 1933, se concentrará exclusivamente en este punto: un artículo que a pesar de lo breve y del escaso eco recibido, constituye una de las pocas voces claras de dichos primeros años. Pero con ello colocaba en una incómoda posición a quienes, si bien buscaban la autonomía de la Iglesia, habrían querido seguir teniendo una relación no problemática con el Gobierno. Se ponía de este modo a sí mismo en una aislada y «radical» posición entre sus compañeros de la Iglesia Confesante, quienes si bien estarían desde un comienzo en desacuerdo con el régimen nacionalsocialista, tardarían en llegar a comprender la centralidad del problema judío y esperaban, antes de llegar a una oposición más abierta, que el conflicto fuera respecto de algo «más central». Así, a lo sumo se defendía de modo firme a los judíos a propósito de la independencia de la Iglesia: esto es, que el Estado no tendría derecho a intervenir contra judíos bautizados marginándolos de la Iglesia, ni a exigir el retiro de pastores de

<sup>58</sup> DBW XIII, 128.

<sup>59</sup> DBW XIV, 399-403.

origen judío; pero se evitaría en general levantar la palabra contra el trato general a los judíos o contra la eutanasia.

Volviendo tras estas aclaraciones a la vida de Bonhoeffer, llegamos a su primer período de trabajo para la Iglesia Confesante, realizado en el extranjero, como pastor de una iglesia alemana en Londres (1933-1935). En cierto sentido se puede decir que había huido a Inglaterra: no del nacionalsocialismo, sino desilusionado por la casi nula adhesión a la confesión de Bethel, en cuya redacción había participado. Pero también ahí, en dicho país, estaba como pastor de la Iglesia Confesante. Este tiempo en Inglaterra estará marcado por una parte por el trabajo en la resistencia, y por otra parte por el trabajo en el naciente movimiento ecuménico. El trabajo en la resistencia implicaba, por ejemplo, convencer a las distintas comunidades luteranas en Inglaterra de romper relaciones con los representantes oficiales de la Iglesia Luterana en Alemania y establecerlas con la Iglesia Confesante. De modo paralelo trabajaría en cuestiones relativas al movimiento ecuménico. Así llegaría a conocer al obispo Bell de la Iglesia Anglicana, quien junto a Barth llegaría a ser probablemente la única persona a la que reconocía como autoridad, además de ser uno de sus puntos de contacto en el extranjero en los difíciles años que tenía por delante. Ambas experiencias, la de resistencia y la ecuménica, que en Bonhoeffer constituyen una singular unidad biográfica y teológica, se tocan en el hecho de que tuviera que discutirse la representación alemana en las reuniones internacionales del movimiento ecuménico. ¿A quién debían los organismos internacionales invitar? La Iglesia Confesante deseaba representar desde luego de modo exclusivo a la Iglesia Luterana. Bonhoeffer, de hecho, alegraría que los representantes de la iglesia oficial deberían ser excluidos de las reuniones ecuménicas, por ser herética su conformidad a Hitler.

¿Pero podía permitirse la palabra *herejía* en el naciente movimiento ecuménico? Hoy se suele ensalzar el carácter de Bonhoeffer como pionero del ecumenismo. Pero esto sólo es lícito si se lo considera no como un entusiasta del ecumenismo, sino como alguien que participaba del mismo bajo este tipo de condiciones. Pues en la mayor parte del movimiento ecuménico

reinaba el principio liberal que, muy consecuentemente, no permitía la exclusión de los «cristianos alemanes»: «Como movimiento no podemos excluir a ninguna iglesia que acepte a Nuestro Señor Jesucristo como Dios y Salvador. No podemos atribuirnos el derecho a discriminar entre las iglesias»<sup>60</sup>, escribía un secretario del movimiento a Bonhoeffer. Este tomaría posición en un ensayo de 1935, titulado «La Iglesia Confesante y el movimiento ecuménico», sobre el que tendremos ocasión de volver. En cualquier caso, es notorio el giro marcadamente antiliberal de Bonhoeffer al comenzar el nacionalsocialismo. A pesar de provenir de un ambiente familiar más bien liberal, su disposición al llegar el nacionalsocialismo es radicalmente antiliberal, lo cual es particularmente manifiesto en su lenguaje teológico. Insta a redescubrir nociones como «herejía», «concilio», «confesión» o «decisión magisterial» —todo esto en la convicción de que el neutro liberalismo acabaría simplemente dejando que la tiranía lo dominara todo, no atreviéndose a excluir la posición herética representada por la iglesia oficial. Pero a pesar de la relación tensa que en consecuencia tendría con el movimiento ecuménico, Bonhoeffer siempre permanecería ligado a él, no sólo por creer que el fin perseguido era efectivamente bueno, sino también por la convicción de que ahí encontraría algunos de sus principales aliados en la búsqueda de paz para Europa. Por otra parte, esto nos sirve para notar una nueva faceta de su carácter: que es una persona de decisión, lo cual se agrega a su carácter de buscador que hemos enfatizado antes. El énfasis en ser «buscador» no sirve aquí de excusa para «suspender el juicio», sino que forma una unidad con una mentalidad decidida y un corazón dispuesto a representar en soledad posiciones intransigentes.

Tras su tiempo en Londres Bonhoeffer volvería a reintegrarse plenamente a la vida de la Iglesia Confesante en Alemania, asumiendo la dirección de uno de sus centros de formación teológica. Éstos en un comienzo no fueron propiamente clandestinos, si bien desde luego se encontraban en una situación de desventaja respecto

<sup>60</sup> DBW XIV, 51-62.

de cualquier otra institución de formación teológica y bajo la constante mirada del Gobierno. Finkenwalde, el seminario que le correspondió dirigir a Bonhoeffer, se puede calificar sin duda como aquello que mayor gratificación tuvo para él en su vida. Había visitado poco antes distintas instituciones de enseñanza en Inglaterra, buscando modelos para el futuro seminario. En contraste con la formación teológica que se ofrecía en las universidades, Bonhoeffer había llegado rápidamente a la conclusión de que debería tratarse de instituciones semimonacales, viviendo apartados del mundo, en una vida comunitaria que permitiera una intensa preparación para la difícil tarea que los pastores tendrían por delante: «La formación teológica de las futuras generaciones debería estar hoy completamente concentrada en escuelas eclesiástico-conventuales, en las que se tome en serio la sana doctrina, el sermón del monte y el culto»<sup>61</sup>. Ante la recurrente acusación de que esto sería legalista, responde en carta a Karl Barth: «La acusación de que esto sería legalismo no me afecta en lo más mínimo. ¿Qué podría tener de legalista el que un cristiano se dedique a aprender a orar, y que en ese aprendizaje invierta gran parte de su tiempo?»<sup>62</sup>. Así la educación de Finkenwalde no estaba sólo centrada en el estudio, sino que tenía un fuerte acento puesto en la meditación personal en torno a la Biblia, en el canto común de los Salmos y en la práctica de la oración. Como «Regla de Finkenwalde» se conocía una normativa más breve que cualquier otra regla monacal, consistente en una única norma: jamás hablar respecto de un ausente, e informarle en caso de que hubiera ocurrido. Por otra parte, los estudiantes se comprometían a no pronunciar palabra alguna en las mañanas hasta el devocional con que se iniciaba el día, para así empezar la jornada oyendo la palabra de Dios antes que las palabras de los hombres. Y tal como en muchos monasterios, la meta era cada semana cantar juntos el libro de los Salmos completo.

En cuanto a los alumnos que recibía, en gran medida tenían una historia previa que los predisponía positivamente para un tipo

<sup>61</sup> DBW V, 135.

<sup>62</sup> DBW V, 135.

de estudio como éste: algunos ya habían pasado períodos de condena en la cárcel, contaban ya con un historial de expulsiones de sus iglesias, habían vivido distintos tipos de discriminación y estaban acostumbrados a ser tildados de fanáticos o pendencieros. Para el lector de hoy resulta difícil comprender el clima de la época. Acostumbrados hoy a que se presente al nacionalsocialismo como «conservador» o «reaccionario» (a pesar de su autocomprensión como revolucionario), se imagina a sus adversarios vilipendiados como «liberales» o «marxistas». Pero el caso del seminario de Finkenwalde es un buen ejemplo de lo distinta que era la realidad: Bonhoeffer mismo era criticado desde diversas posiciones por legalista, radical, místico, etc. Esta reacción no es extraña, pues Bonhoeffer estaba empeñado precisamente en recuperar aquellos elementos de la tradición cristiana que el protestantismo —al menos en la variante luterana que a él le resultaba más conocida— parecía haber dejado de lado. Y por lo mismo tal crítica se encontraba no sólo entre sus adversarios, sino también entre los mismos alumnos, que, tal como recuerda uno de ellos, se veían enfrentados a «una carga difícil de llevar, una disciplina a la que no queríamos someternos. Bromeábamos en torno a ello, nos burlábamos de este “culto” y éramos tercios como burros»<sup>63</sup>. Pero mediante esta disciplina lograban lentamente ver que «este experimento de la vida en comunidad era una cuestión seria»<sup>64</sup>. Y así otro discípulo puede escribir que «esto nos revelaba que la ascética del diario devocional matutino y vespertino [...], de la media hora de meditación, de silencio tras despertar y antes de dormir, no provenía de un juego con costumbres monacales, ni de un liturgismo esteticista, ni de tutela psicológica, sino de la más íntima concentración para el servicio, para el cual él mismo vivía y para el cual nos preparaba»<sup>65</sup>.

De los cursos en el seminario, ante todo de los de 1936, nació su obra fundamental: *El discipulado*<sup>66</sup>. Su aparición en 1937

<sup>63</sup> Zimmermann, Wolf-Dieter (1964:82-83).

<sup>64</sup> Zimmermann, Wolf-Dieter (1964:81).

<sup>65</sup> Schönherr (1964:99).

<sup>66</sup> Mantengo aquí literalmente el título alemán, *Nachfolge*. El traductor al español prefirió *El precio de la gracia* y el inglés *El costo del discipulado*.

coincidió con el cierre por orden estatal del seminario. Desde entonces Bonhoeffer proseguiría por al menos dos años realizando la instrucción de forma epistolar, mediante visitas y trabajo concentrado en pequeños grupos. A la disolución del seminario de Finkenwalde debemos además una segunda obra, *Vida en comunidad*, que sería el modo en que intentaría entregarles la enseñanza práctica que ya no podían recibir a través de la vida en común en el seminario. Constantes circulares y trabajos bíblicos que enviaría a los distintos alumnos, son la base de posteriores publicaciones en forma de libro, entre las que destaca *El libro de oración de la Biblia*, un texto sobre los Salmos, que es lo último que pudo publicar.

## 5. Noviazgo, conspiración y muerte (1940-1945)

En 1939 Bonhoeffer tendría que preguntarse qué haría en caso de ser llamado —lo cual ocurriría con toda seguridad— a integrar las tropas alemanas para la fase determinante de la guerra. ¿Qué podía hacer en tal situación alguien que creía que el amor a la patria se expresa en ese momento ante todo deseando la derrota de la propia nación? Lleno de incertidumbre logró ser invitado por segunda vez a Estados Unidos, posponiendo así la decisión. Pero apenas llegó tuvo la certeza de que era un error haber viajado, que debía compartir el destino del pueblo alemán, que no podría ayudar en la reconstrucción de Alemania si no pasaba antes junto a sus hermanos por la etapa más dura. Como resultado de dicha segunda breve estadía en Estados Unidos, nuestro autor dejaría un segundo ensayo sobre la situación norteamericana, esta vez concentrado en la vida eclesial: “Protestantismo sin Reforma”.

De regreso en Alemania podemos detectar un nuevo giro en su vida. Si antes había pasado de simple teólogo a cristiano, ahora se puede decir que pasó de cristiano a «contemporáneo»<sup>67</sup>. Si la etapa previa, con *El discipulado*, había enfatizado la exclusividad y radicalidad del discipulado cristiano, esta nueva etapa se caracterizaría por acentuar

<sup>67</sup> Es la tripartición de su principal biógrafo y amigo Bethge (1967).

la amplitud del reinado de Cristo: no sólo sobre la Iglesia, sino sobre el mundo; y por tanto, el deber que podía tener el cristiano de actuar en materias «seculares». Bonhoeffer lo insinuaría en carta a sus estudiantes, diciéndoles que, de desaparecer totalmente la Iglesia Confesante, antes que someterse a los organismos eclesiásticos oficiales deberían considerar otro trabajo cualquiera, lo cual sería muestra de una mayor fidelidad a su llamado. Su propia «afirmación del mundo» se notaría en dos decisiones muy distintas: la primera, el involucrarse directamente no ya en la sola resistencia, sino en la conspiración con miras a derrocar a Hitler; la segunda, el inicio de su noviazgo. En una de las tempranas cartas enviadas a su novia María von Wedemeyer desde la prisión, Bonhoeffer expresa esto de modo muy claro: «Nuestro matrimonio tiene que ser *un sí a la tierra de Dios*, nos tiene que dar el coraje para hacer algo en la tierra, para actuar y fortalecer. Me temo que aquellos cristianos que sólo se atreven a estar con un pie en la tierra también estarán con un solo pie en el cielo»<sup>68</sup>. En María Bonhoeffer veía encarnadas las virtudes que le fascinaban de cierta aristocracia: una inteligencia despierta, nobleza, capacidad de vivir tanto gozando de los dones como sufriendo grandes desgracias; y, ante todo, una aristocracia dispuesta a arriesgar sus privilegios por un bien superior.

Ese mismo acentuado vínculo con el mundo es lo que se verá en la creciente actividad política que desarrollará. La primera mitad de este período de 1940 a 1945 Bonhoeffer la vive en libertad; la segunda mitad, desde 1943 en adelante, bajo arresto. Pero el período en libertad ya lo vive bajo prohibición de predicar y de publicar libros. El tiempo lo utilizaría de distintos modos: en parte escribiendo cartas a sus ex alumnos, en parte en actividades de la conspiración, en parte trabajando en la redacción de su *Ética*. Para esto último buscaba alternativamente la reclusión en dos lugares aislados que le permitieran la concentración: en el norte la hacienda aristocrática de Klein-Krössin, en el sur el monasterio benedictino de Ettal, en los Alpes. Ahí llegaría a conocer parte de la resistencia católica al nacionalsocialismo, así como a familiarizarse más con la teología moral católica a la que accedería en la biblioteca y en

<sup>68</sup> Bonhoeffer/von Wedemeyer (2004:38).

las frecuentes conversaciones. En este lugar se reencontraría, además, con la vida casi monacal que había llevado ya en el seminario de Finkenwalde: «Esta forma de vida no me es ajena»<sup>69</sup> escribe a sus padres una vez instalado en el monasterio. Él, que en su juventud se había impresionado por el catolicismo en Roma, pero que luego había tenido poco contacto con el mismo, se llevaba ahora una positiva sorpresa: ¡los monjes tenían como lectura regular su propio libro *Vida en comunidad*, y en Navidad leían fragmentos de *El discipulado*<sup>70</sup>!

En cuanto a su participación en la conspiración, corresponde hacer algunas precisiones. Hay, desde luego, distintos grupos en la resistencia. Se puede hablar de una oposición a Hitler entre grupos socialistas, de una oposición en parte de la aristocracia y el conservadurismo, de una oposición en parte del movimiento obrero y los gremios, de una oposición en parte de las iglesias, así como de una oposición en algunos aislados estudiantes ejemplares (como los hermanos Scholl). Pero en cada uno de estos casos hay que distinguir también grados de oposición, resistencia pasiva y activa: hay grupos que se limitarían de comienzo a fin a no ser colaboradores de Hitler; otros, en tanto, realizaban una oposición política. ¿Pero podía ser lícita una oposición que además tuviera por finalidad el derrocamiento del Gobierno? ¿Era esperable además que grupos tan dispares se unieran para un propósito como éste? En la medida en que salía a la luz el rumbo definitivo del Gobierno, la oposición evolucionaría precisamente en esa dirección. El atentado fallido del 20 de julio de 1944 es el hito emblemático que resume todos esos esfuerzos, los muchos obstáculos externos, pero también las dificultades internas de la resistencia<sup>71</sup>. El papel que cupo a Bonhoeffer en la conspiración es en tanto muy sencillo de delimitar: el derrocamiento mismo de Hitler desde luego sería realizado por militares, no por teólogos. Pero eso generaba un problema: el golpe de Estado desde luego desestabilizaría al país, y sobre todo al ejército, lo cual daría a los aliados una oportunidad inigualable para derrotar a Alemania en la

<sup>69</sup> DBW XVI, 74. carta del 21.11.1940 a los padres.

<sup>70</sup> DBW XVI, 74 y 102.

<sup>71</sup> Al respecto, cf. Fest (1994).

guerra. Ahí entra Bonhoeffer: su misión era precisamente utilizar sus contactos ecuménicos, en concreto la amistad con el obispo Bell en Inglaterra, para aclarar de antemano —sobre todo a los gobiernos de Estados Unidos e Inglaterra— que el golpe de Estado sería realizado por enemigos de Hitler. La función de dicha advertencia sería que tras el golpe de Estado, una vez derrocado Hitler, los aliados dieran a Alemania un respiro suficientemente largo como para que se pudiera rendir, en lugar de aprovechar la caótica situación para ganar la guerra con rapidez<sup>72</sup>. Para poder cumplir con esto Bonhoeffer fue introducido por sus cuñados —sobre todo Hans von Dohnanyi— en los círculos de la conspiración que se habían formado en las oficinas de la inteligencia militar (*Abwehr*). Así, por una parte realizaría algunos viajes al extranjero para establecer estos contactos y por otra parte participaría de una operación para sacar del país a un pequeño grupo de judíos. Junto a esto formaba parte de los círculos que organizaban la reconstrucción teórica de lo que sería la futura Alemania, escribiendo por ejemplo informes sobre lo que debía ser la relación Estado-Iglesia<sup>73</sup>.

Pero Bonhoeffer fue detenido y los intentos de golpe de Estado contra Hitler fracasaron. Antes de ser ejecutado, tuvo dos años de vida bajo arresto, que literariamente fueron tan productivos como cualquiera de los años anteriores. Comparando su propia generación con la de los grandes eruditos del siglo XIX, que dedicaban una vida completa a escribir una obra magna, Bonhoeffer escribe desde la cárcel que «mientras más tiempo permanecemos desgarrados de nuestro trabajo y nuestra vida personal, tanto más fuertemente sentimos que nuestra vida —a diferencia de la de nuestros padres— es de carácter fragmentario»<sup>74</sup>. Tal como su vida, su obra en este período es fragmentaria. No sólo la *Ética* quedó inconclusa. Todo lo que nos ha dejado de estos años son cartas y bosquejos. Lo principal: *Resistencia y sumisión*, la correspondencia con los padres y con Eberhard Bethge desde la cárcel. Junto a ello las *Cartas*

<sup>72</sup> Cf. von Klemperer (1994).

<sup>73</sup> Para este último período de la vida de Bonhoeffer el análisis más completo es el de Dramm (2005).

<sup>74</sup> DBW VIII, 335.

*del noviazgo*. Finalmente una serie de intentos literarios realizados en prisión: una obra teatral inacabada y una novela que se puede considerar terminada, aunque probablemente Bonhoeffer no la habría publicado. Una breve narración también logró ser terminada. El último fragmento literario es un pequeño poema de año nuevo, enviado a la novia y a la madre, *Protegido por buenos espíritus*, hoy un preciado himno del protestantismo alemán. Un mes después de escribir este poema, dejaría la cárcel para ser internado en el campo de concentración de Buchenwald, siendo ahorcado tres meses más tarde, el 9 de abril de 1945, en el de Flossenbürg. La última persona que lo vio en vida escribe: «Antes de que dejara la ropa de prisionero vi al pastor Bonhoeffer arrodillarse en concentrada oración a su Señor. La forma de la oración de este hombre extraordinariamente simpático, entregada y segura de ser oída, me remeció de modo profundo. También en el lugar de ejecución volvió a realizar una breve oración y subió entonces valiente y sereno la escalera hacia la horca. La muerte llegó en pocos segundos. En mis cincuenta años de trabajo médico jamás había visto a un hombre morir entregado a Dios de ese modo»<sup>75</sup>.

Kierkegaard (1813-1855) escribió en una ocasión que en adelante sólo leería libros de personas que hayan sido ejecutadas por escribirlos. Eso puede ser exagerado. El hecho de que alguien haya muerto por una idea no garantiza la verdad de la misma. Pero sí es verdad que merece el esfuerzo preguntarnos cómo *piensa* alguien que vive y muere del modo que vivió y murió Bonhoeffer. A eso se dedica el resto de este libro.

<sup>75</sup> Fischer-Hüllstrung (1964:171).