

# La crítica de la religión en nombre del cristianismo: Dietrich Bonhoeffer

---

*Franz J. Hinkelammert*

Entre todos los teólogos alemanes de este siglo, probablemente Bonhoeffer es la figura más apasionante. Era un hombre muy piadoso, profundamente insertado en la tradición luterana, de la cual provino, y de una espiritualidad muy vinculada con la iglesia. La iglesia es para él el centro a partir del cual piensa. Con esta seguridad de arraigo en una tradición larga, es capaz de radicalizar sus premisas y plantear posiciones novedosas, e incluso extremas, en relación a esta misma tradición. Sin embargo, lo hace con una constante preocupación por su continuidad.

Bonhoeffer es mucho más un hombre de iglesia que un teólogo académico. Para la teología liberal de su tiempo —él había estudiado con Adolf von Harnack—, la iglesia es algo secundario. Ella hace teología en un campo libre que la sociedad le presta, al concederle una cátedra de teología en sus universidades, que en Alemania siempre son universidades públicas. Bonhoeffer, en cambio, se siente un teólogo de la iglesia, para el cual la cátedra universitaria es algo completamente secundario y sustituible. A partir de la iglesia se pregunta por el lugar que ésta tiene en el mundo. Iglesia es para él, el “Cristo que existe en la comunidad” (“Christus als Gemeinde existierend”). Siendo, para él, Cristo el “hombre para los otros”, resulta una iglesia que es comunidad que existe para los otros.

Como hombre de iglesia radicaliza sus posiciones teológicas. La línea en la cual piensa, se puede resumir bajo el lema de la crítica de la religión en nombre del cristianismo. Se trata de una expresión que generalmente se ha vinculado con el nombre de Bonhoeffer, aunque ya sea usada por Karl Barth. No obstante, se trata, de hecho, de una fórmula de síntesis de muchos pensamientos que Bonhoeffer desarrolla. Son ideas sobre la ley y la fe, sobre la libertad cristiana y la libertad de la iglesia, sobre Cristo como el ser para el otro, sobre la presencia de Cristo en el centro de la vida y, por tanto, en el más débil e indefenso, y por fin, sobre la mayoría de edad de la humanidad que se desarrolló

más allá de la religiosidad hacia posiciones arreligiosas, que el cristiano ya no puede interpretar sino en términos de un cristianismo también arreligioso.

Este desarrollo de sus pensamientos, brota de una vida que transcurre en el período más oscuro de la historia de Alemania. Los pasos de su vida van acompañados por este desarrollo de su pensamiento, lo que lo lleva a la muerte como mártir.

Bonhoeffer nació en el año 1906 en Breslau. Estudió teología en Berlín, con Adolf von Harnack y Reinhold Seeberg. Se doctoró en 1927 con una tesis sobre la iglesia: *Comunio sanctorum*. En este tiempo él se prepara para una carrera universitaria, aunque sigue en una actividad pastoral intensa. Durante el año de 1926 sirve como vicario en la parroquia alemana de Barcelona, pero ya en 1930 se habilita como docente universitario de teología. Viaja después para un año de estudios en el Union Theological Seminary en Nueva York. De 1931 hasta el verano de 1933, ejerce la docencia universitaria en la universidad de Berlín.

En este año, toda su vida es interrumpida por el arribo del nazismo al poder en Alemania el 30 de enero de 1931. Empieza entonces su trabajo comprometido con la evolución de su iglesia bajo el nuevo régimen. En ese verano renuncia a la docencia universitaria. En 1936, el régimen le prohíbe toda actividad de este tipo. Pero Bonhoeffer ya no ve en ella su vocación. Se compromete con la lucha interna de la iglesia protestante, que lleva a la fundación de la iglesia confesante (*bekennende Kirche*), frente a una corriente de la iglesia que se denomina iglesia imperial o iglesia alemana (*Reichskirche, Deutsche Kirche*) y que se identifica con el régimen que ha surgido.

De octubre de 1933 hasta abril de 1935, funge como párroco de la parroquia alemana en Londres. Empieza a buscar conexiones ecuménicas para lograr el reconocimiento de la iglesia confesante y la ruptura con la iglesia alemana *Reichskirche*. Sus esfuerzos resultan decepcionantes. Vuelve en 1935 a Alemania, para dirigir el seminario de predicadores (*Predigerseminar*) de Finkenwalde, cerca de Berlín. Concentra ahora todos sus esfuerzos en la educación de seminaristas, a la vez que continúa sus actividades con la iglesia. Cada vez más, entra en tensiones con la propia iglesia confesante, por considerar que ella se está acomodando demasiado con el régimen para buscar seguridades. (En el caso del juramento de lealtad a Hitler, en 1938).

En septiembre de 1937 la policía cierra el seminario de Finkenwalde y detiene a 27 ex seminaristas. Para Bonhoeffer ahora su compromiso con la iglesia se amplía siempre más a la sociedad entera. Ya no duda de que el régimen es tan destructivo, que hace falta buscar su destitución. Se integra, por tanto, en la resistencia, que prepara el derrocamiento del sistema por una conspiración entre un grupo de militares, de funcionarios públicos, líderes sindicales y socialdemócratas. Bonhoeffer recurre a sus contactos ecuménicos para preparar, política y diplomáticamente el terreno.

Sin embargo, después de la emigración de su hermana, en 1938, el mismo Bonhoeffer prepara su propia emigración a EE.UU. para refugiarse allí. En junio de 1939 sale de Alemania. Llegado a EE.UU. se siente crecientemente incómodo y se convence que su lugar sería seguir en Alemania, para contraponerse al régimen. Escribe a Karl Barth, con quien ha entablado ya antes una relación de amistad. Barth le contesta rápidamente, llamándolo a volver lo más pronto posible. Bonhoeffer se decide y vuelve el 27 de julio, nervioso y pensando que la guerra —que todo el mundo estaba esperando— podía estallar antes de su llegada.

Ahora está decidido a seguir en su compromiso con su iglesia y con su país. Colabora ahora estrechamente con el jefe del contraespionaje del ejército, Almirante Canaris, quien le encarga las relaciones preparatorias del derrocamiento del régimen con las iglesias de Inglaterra y EE.UU. Con este encargo viaja varias veces a Suiza y a Suecia. Sobre todo en los años 1940 y 1941, desarrolla una actividad febril en este campo. Los choques con el régimen se hacen más frecuentes. En septiembre de 1940 le prohíben hablar en público, inclusive predicar.

El 5 de abril de 1943, Bonhoeffer es detenido y llevado a la cárcel del ejército en Tegel, Berlín. Allí queda recluido hasta octubre de 1944, con un tratamiento relativamente benigno que le permite mantener contacto regular por cartas con sus familiares y amigos. De este tiempo son las cartas de Bonhoeffer; publicadas bajo el título de *Resistencia y sumisión (Widerstand und Ergebung)*. Mantiene la esperanza de ser pronto liberado. No obstante, en febrero de 1944 es sustituido el Almirante Canaris, y pronto detenido también. El 20 de junio de 1944 se realiza el atentado contra Hitler, en cuya preparación todo el grupo había estado comprometido. Al fracasar el atentado, sus esperanzas se desvanecen. En septiembre de 1944 se encuentran en Zossen los documentos del plan de derrocamiento. Ahora todo el grupo cae detenido. Bonhoeffer hace planes de fuga, pero en octubre es trasladado a la cárcel de la Gestapo, la policía política. En febrero lo trasladan al campo de concentración Buchenwald y el 9 de abril de 1945, un mes antes de terminar la guerra por la capitulación de Alemania, es asesinado junto con todo un grupo de participantes en la conspiración, entre ellos Canaris.

La teología de Bonhoeffer, en gran parte, es la reflexión teológica de su propia vida y de las decisiones que tuvo que tomar. Al paso de su vida, y viviéndola, pasa a reflexionar nuevamente sus posiciones teológicas heredadas. Tiene una herencia muy firme de una casa de padres más bien conservadores, lo mismo que de un luteranismo para el cual es muy difícil aceptar un levantamiento en contra de la autoridad establecida. Durante mucho tiempo inclusive su propia iglesia —la iglesia confesante— lo ve con distancia, y Bonhoeffer se siente en una situación de aislamiento que no puede evitar. Sintuéndose impulsado por su fe, tiene que vivir esta soledad en relación a muchos de sus amigos. Sabiendo que puede ser sacrificado por su causa, insiste en ella. No se busca el

desenlace del martirio, incluso trata de escaparse a EE.UU. Al final se convence que no puede evitarlo. Como teólogo que es a la vez, se siente por tanto en la necesidad de reflexionar de nuevo todas las bases de sus convicciones.

Como eso ocurre con pocos teólogos, la teología de Bonhoeffer solamente es comprensible con el trasfondo de su vida en medio de su iglesia. De las decisiones que él tiene que tomar, resultan las reflexiones teológicas que hace. Todo, por tanto, gira alrededor del impacto que la llegada al poder del nazismo tiene sobre la iglesia alemana y sobre él, y de la respuesta que él da a un sistema que resulta cada vez más inhumano y al cual se ve en la necesidad de contestar.

A pesar de las muchas diferencias que existen, esta manera de hacer teología acerca mucho a Bonhoeffer a lo que surge posteriormente como teología de la liberación en América Latina. Ella no busca verdades eternas por encima de la historia, sino que reflexiona teológicamente una historia que se está viviendo. Aparece un conflicto con una teología metafísica, la cual cree poder cumplir con su función abstrayendo de las vicisitudes de la vida efectivamente vivida. Por tanto, un cierto alejamiento de una teología solamente académica, que se desenvuelve aparentemente en un espacio separado de la vida concreta de la gente.

Conociendo la teología de Bonhoeffer, desde el punto de vista de la teología de la liberación latinoamericana, uno experimenta una gran familiaridad con el tipo de teología que él hace. Se experimenta un medio muy parecido a los que aparecen también con la teología de la liberación. La realidad resulta demasiado apremiante, para poder ser pasada por alto en pensamientos teológicos abstractos e inmutables. Esto lleva a una relación parecida también con la lectura de la Biblia, cuya esencia es precisamente la reflexión sobre Dios a la luz de los acontecimientos y del sentido que se les da. Lo mismo que los teólogos de la liberación, Bonhoeffer, al ser hombre de iglesia, es también hombre de la Biblia, que quiere entender su realidad en los términos en los cuales aquélla lo hace con la realidad con la cual sus actores se enfrentan.

De esta manera, de la vivencia eclesial de Bonhoeffer nacen sus reflexiones bíblicas, y de sus reflexiones bíblicas sus reflexiones teológicas. Con su iglesia se ve enfrentado al régimen inhumano del nazismo, y bíblica y teológicamente piensa este su enfrentamiento. Hay una diferencia básica, sin embargo, de la cual podemos partir. Bonhoeffer se enfrenta a la destructividad de un régimen despótico y totalitario, dentro del marco de la sociedad burguesa de su tiempo. Su oposición no se dirige en contra del sistema económico y social dentro del cual este régimen ha surgido, sino que apunta a reencontrar una sociedad burguesa libre de este despotismo. La teología de la liberación, en cambio, enfrenta la destructividad de este sistema económico y social el cual, por la explotación que crea del hombre, lleva al fomento de los

despotismos totalitarios de la Seguridad Nacional. Pero esta diferencia no excluye la existencia de muchos paralelismos (1).

En lo que sigue, voy a tratar de presentar algunos de los grandes temas que surgen en Bonhoeffer desde esta perspectiva. Los voy a analizar introduciendo paralelos y diferencias que aparecen con la teología de la liberación de América Latina.

## 1. Cristo, la iglesia y el mundo

La clave del pensamiento de Bonhoeffer no se hace transparente a partir de su tesis más conocida sobre el carácter no-religioso del cristianismo. Esta es más bien una tesis que necesita ser aclarada, para poder ser entendida. Recién a partir de otra tesis fundamental de Bonhoeffer, esta tesis del carácter no-religioso del cristianismo se hace transparente. Esta tesis, que está en la base de todo el pensamiento de Bonhoeffer, es su concepción de la trascendencia como algo interior a la realidad, como una trascendencia que mueve y da sentido a la inmanencia. Para Bonhoeffer, la enseñanza del cristianismo se refiere a esta trascendencia inmanente. A partir de esta concepción básica, Bonhoeffer desarrolla todo su pensamiento. Toda la Biblia misma, él la va a entender como dirigida a esta trascendencia inmanente.

Por eso, es necesario desarrollar primero este concepto que para Bonhoeffer subyace a toda la vida y enseñanza de Cristo y de la iglesia, y que revela un hecho que subyace a la vida del mundo en su integridad. Por tanto, Bonhoeffer insiste de que el cristianismo no es una religión de redención. Lo argumenta de la siguiente manera:

A diferencia de las demás religiones orientales, la fe del Antiguo Testamento no es una religión de redención... Israel es redimido de Egipto para que, como pueblo de Dios, pueda vivir en la tierra ante Dios. Los mitos de la redención buscan, al margen de la historia, una eternidad después de la muerte...

Pues bien, se dice que lo decisivo es que el cristianismo proclamó la esperanza en la resurrección y que así se originó una auténtica religión de redención. El centro de gravedad se halla entonces más allá de la muerte. Ahí precisamente es donde yo veo el error y el peligro. Pues entonces, redención quiere decir liberación de las preocupaciones, de los peligros, de las angustias y deseos, del pecado y la muerte en un más allá mejor. Pero, ¿realmente es éste el elemento esencial de la revelación de Cristo según los evangelios y san Pablo? Yo lo niego. La esperanza cristiana en la resurrección se diferencia de la esperanza

1. En relación a este punto ver: Gustavo Gutiérrez: *La fuerza histórica de los pobres*. Selección de Trabajos. CEP, Lima, 1979, el artículo "Los límites de la teología moderna: un texto de Bonhoeffer" (págs. 395-415). Reproducido de: Concilium, Mayo de 1979.

mitológica por el hecho de que remite al hombre, de un modo totalmente nuevo y aún, más tajante que en el Antiguo Testamento, a su vida en la tierra...

El más acá no debe ser abandonado antes de tiempo. En este punto coinciden el Antiguo y el Nuevo Testamento. Los mitos de la redención nacen de las experiencias de los hombres en los límites de su existencia. Pero Cristo toma al hombre en el centro de su vida (2).

Por eso, para Bonhoeffer la resurrección vuelve a ser el hecho central de la fe. Pero no la ve simplemente como algo que ocurre al final de la vida, sea de Jesús o de los hombres, sino que es algo que constituye la realidad misma del mundo. Lleva a Dios en el interior del mundo, no fuera de él. Lo dice con las siguientes palabras:

La fe en la resurrección no es la "solución" al problema de la muerte. El "más allá" de Dios no es el más allá de nuestra capacidad de conocimiento. La trascendencia desde el punto de vista de la teoría de conocimiento no tiene nada que ver con la trascendencia de Dios. Dios está más allá en el centro de nuestra vida. La iglesia no se halla allá donde fracasa la capacidad humana, en los límites, sino en el centro de la aldea (3).

Bonhoeffer explicita esta trascendencia en el interior de la realidad como el reino de Dios o como creación, pero no como presencia directa de Dios. Se trata de un cambio del concepto de trascendencia, que es fundamental. Ubica la trascendencia en la relación del hombre con los otros hombres y con la creación. Dios se revela en esta trascendencia, sin embargo no coincide con ella. En la trascendencia, Dios se manifiesta, no obstante ella se distingue de él, sea como creación, sea como reino de Dios, sea como tierra nueva. Es el destino del mundo y del hombre, el destino como promesa de Dios, a través de la cual se encuentra a Dios. Pero no es Dios. Bonhoeffer lo explica en los siguientes términos:

El hombre es un todo indivisible no sólo en su persona y en su obra, sino también como miembro de la comunidad de los hombres y de las criaturas, en la cual está envuelto. Este todo indivisible, es decir, esta realidad basada y conocida en Dios tiene presente la pregunta por lo bueno: este todo indivisible según su origen se llama "creación" según su destino se llama "reino de Dios". Ambos están igualmente lejos y cerca de nosotros, porque la creación de Dios y el reino de Dios están únicamente presentes para nosotros en la autorrevelación de Dios en Jesucristo (4).

2. Carta del 27.6.44, en: Dietrich Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*. Ediciones Sígueme, Salamanca 1983, págs. 235-236. En lo que sigue la citaremos como RyS.

3. RyS, Carta del 30.4.44, *op.cit.*, págs.197-199.

4. Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, escrita entre 1939 y 1943, Bonhoeffer-Auswahl, 4 tomos, Ed. Otto Dudzus. Gütersloh 1982. Tomo 4, pág. 116, traducción del autor. La citaremos como BA.

En esta trascendencia, el hombre se mueve en cuanto que hace el bien, y ella es a la vez, como promesa de Dios, el destino de la humanidad y de toda la creación. No es el destino de los cristianos como grupo, sino el destino del mundo, a cuyo servicio están los cristianos. Es el destino del mundo salvado, a la luz del cual el hombre sabe lo que es bueno, lo que tiene que hacer, y a la vez su destino definitivo, que es el destino de toda la creación también.

Esta trascendencia al interior de la realidad es algo que se hace con el mundo, frente al mundo, a la cual el mundo está sometido. El hombre realiza, obra esta trascendencia. No es una referencia metafísica o una esencia, sino algo que necesariamente tiene que hacerse en y con el mundo. En este contexto Bonhoeffer ubica la vida de Jesús, que es precisamente la realización de esta trascendencia:

¿Quién es Dios? Lo primordial no es una fe general en la omnipotencia de Dios, etc., lo cual no es una verdadera experiencia de Dios, sino una prolongación del mundo. Encuentro con Jesucristo: experiencia de que aquí se produce una inversión de toda existencia humana por el hecho de que Jesús "no existe sino para los demás". ¡Este "ser para los demás" de Jesús es la experiencia de la trascendencia!... La fe es participación en este ser de Jesús (encarnación, cruz, resurrección). Nuestra relación con Dios no es una relación "religiosa" con el ser más alto, más poderoso y mejor que podamos imaginar —lo cual no es la auténtica trascendencia—, sino que nuestra relación con Dios es una nueva vida en el "ser para los demás", en la participación en el ser de Jesús... Dios bajo forma humana.. ni como el dios- hombre griego, que es "hombre en sí mismo", sino "el hombre para los demás", y por ello crucificado. El hombre, que vive de la trascendencia (5).

La trascendencia es una manera de ser, un actuar y obrar. Es trascendencia del mundo, porque se trata de una manera de ser que corresponde al mundo y lo encamina hacia su destino, que tiene como mundo. Esta trascendencia es el "hombre para los demás", el hombre en comunidad, el hombre que se afirma, afirmando en su vida la vida de los otros. Eso es Jesús para Bonhoeffer, y eso es *imitatio Christi*. Se trata de otro mundo que se hace presente en éste, si el hombre trata bien al otro. Este otro mundo es la trascendencia. No es algo fuera de este mundo, sino su interior. Pero, igualmente, es algo que falta en este mundo. El mundo debería ser lo que es su trascendencia. Sin embargo, es lo contrario. Por eso podía halar de "una inversión de toda existencia humana por el hecho de que Jesús 'no existe sino para los demás'". Hacer presente en el mundo esta transparencia, lo invierte y lo vuelve a hacer como debe ser.

Por tanto, *imitatio Christi* es ser para los demás. Lo es también para la iglesia:

5. RyS, *op.cit.*, pág. 266, subrayado nuestro.

La iglesia no es una comunidad religioso de adoradores de Cristo, sino que es el Cristo que ha tomado cuerpo entre los hombres (6).

Por tanto, la iglesia no es simple asociación de creyentes, que se defiende como tal:

La iglesia puede defender su espacio únicamente cuando no lucha por este espacio, sino por la salud del mundo. En caso contrario, la iglesia se transforma en "asociación religiosa" que lucha por sus fines propios y que, por tanto, ha dejado de ser iglesia de Dios y del mundo (7).

Eso lo lleva a una fuerte crítica de las iglesias de EE.UU. Teniendo en cuenta su idea de la trascendencia, esta crítica, sin embargo, no sorprende. El concepto clave allí es la libertad de la iglesia. Bonhoeffer duda que lo que en EE.UU. se presenta como libertad de la iglesia, tenga algo que ver con la libertad cristiana y con la vida de la iglesia como cuerpo de Cristo.

Los americanos en sus sermones hablan tanto de libertad. La libertad como posesión de algo para la iglesia es una cuestión dudosa, la libertad hay que ganarla a partir de la presión de un deber. La libertad de la iglesia viene de la medida por la palabra de Dios. En caso contrario, resulta la arbitrariedad y se termina en muchos amarres. Me parece muy cuestionable, si la iglesia en América es realmente libre (8).

Según Bonhoeffer, la libertad, de la cual se habla, no dice nada sobre la iglesia, sino solamente sobre el Estado. El elogio de la libertad de la iglesia no es más que un elogio del Estado. Sobre la iglesia no dice nada:

...la libertad religiosa para los americanos es una posesión evidente... Libertad aquí significa la posibilidad, es decir, la posibilidad de una actividad ilimitada que el mundo brinda a la iglesia... La libertad de la iglesia no está allí, donde tiene posibilidades, sino solamente allá, donde el Evangelio se crea realmente y por fuerza propia un espacio sobre la tierra, también y precisamente, si no se le brindan posibilidades. La libertad esencial no es un regalo a la iglesia, sino es la libertad de la palabra de Dios misma, para hacerse oír... El elogio americano de la libertad es más bien un elogio que se pronuncia en favor del mundo, del Estado y de la sociedad, y no algo que nos diga lo que es la iglesia... Libertad como posesión institucional no es un atributo esencial de la iglesia... puede ser también la gran tentación,

6. *Ethik*, BA 4, pág. 89.

7. *Ethik*, BA 4, pág.123.

8. "Aus dem Tagebuch der Amerikareise", 1939 (Del diario de viaje a América), BA4, pág. 23.



en la cual cae la iglesia, al sacrificar su libertad esencial a la libertad institucional... Sin embargo, donde se da las gracias por la libertad institucional mediante el sacrificio de la libertad del anuncio, allí la iglesia está en cadenas, aunque se crea libre (9).

Bonhoeffer percibe más bien que en EE.UU. se interpreta la sociedad con sus libertades como una realización del reino de Dios en esta tierra. Por tanto, habla de un protestantismo sin reforma:

Ahora yo pienso mucho, si no es cierto que América sea el país sin reforma. Si reforma es el conocimiento dado por Dios, según el cual todos los caminos de la construcción del reino de Dios en la tierra tienen que fracasar, entonces eso parece ser cierto (10).

Lo que reprocha a esta iglesia, es ser iglesia sin trascendencia. Bonhoeffer lo analiza explícitamente en el caso de la iglesia de EE.UU. Sin embargo, obviamente este análisis tiene una validez mucho más allá de ella y hoy en día lo tenemos que aplicar a la mayoría de las iglesias del mundo occidental.

Pero, ¿cuál es la razón de la pérdida de esta trascendencia de parte de las iglesias? Bonhoeffer ve la razón en la división del mundo en una parte espiritual, por un lado, y una parte mundana, por el otro:

Mediante esta división del todo de la realidad en un espacio sagrado y otro profano, uno cristiano y otro mundano, se crea la posibilidad de una existencia en sólo uno de estos espacios. Se trata, por tanto, de una existencia espiritual que no tiene parte en la existencia mundana, y una existencia mundana que exige para sí el derecho de una legalidad propia, a la cual la contrapone con el espacio sagrado (11).

Lo cristiano ahora tiene su mundo propio que no influye sobre el mundo profano, y éste desarrolla sus propias leyes, cuyo cumplimiento es independiente de lo que puede exigir la vida cristiana. El tipo de cristianismo que surge es necesariamente un cristianismo sin trascendencia, un cristianismo de la ley y no de la fe:

El pensamiento en espacios como pensamiento estático es —teológicamente hablando— un pensamiento en términos de la ley. Eso se puede demostrar fácilmente. Donde lo mundano se constituye como un espacio independiente, allí se niega la aceptación del mundo en Cristo y por tanto de la realidad del mundo por la realidad de la revelación y con eso el Evangelio en su validez para el mundo entero.

9. "Protestantismus ohne Reformation", 1939 (Protestantismo sin reforma), BA 4, págs. 37-38.

10. "Aus dem Tagebuch...", *op. cit.*, BA 4, pág. 20.

11. *Ethik*, BA 4, pág. 119.

El mundo no se reconoce como conciliado por Dios en Cristo, sino como un espacio... que con su ley propia se contraponen a la ley de Cristo (12).

Una ley que no se somete a Dios, es una ley que niega la trascendencia del hombre. Presenta una secularización en contra de lo cristiano. Ni puede haber conciencia moral (*Gewissen*), donde aparece este tipo de ley. La misma conciencia juzga a partir de la trascendencia, que es la relación con el otro en Cristo:

No una ley, sino el Dios vivo y el hombre vivo, como lo encuentro en Jesucristo, son origen y destino de mi conciencia. Por Dios y por el hombre Jesús se hizo violador de la ley... Así Jesucristo es el libertador de la conciencia para el servicio de Dios y del prójimo... La conciencia liberada de la ley ni temerá la entrada en la culpa ajena en pos del otro hombre, y se mostrará en su limpieza precisamente por eso (13).

Bonhoeffer contraponen a la ley, el mandamiento de Dios que penetra la realidad entera y se dirige precisamente a esta realidad mundana que pretende tener sus leyes propias, que no se someten a la conciliación del hombre con Dios.

A partir de este mandamiento de Dios, que es un mandamiento de libertad que se opone a la ley que emana de la trascendencia para que todo el mundo sea de Dios, recién se puede entender la crítica de la religión en nombre del cristianismo que Bonhoeffer pronuncia.

## 2. La crítica a la religión en nombre del cristianismo

Esta relación entre el mandamiento de Dios y la ley, lleva a la comprensión de lo que Bonhoeffer concibe como crítica de la religión en nombre del cristianismo. El mandamiento de Dios es un mandamiento de vida, de vivir. No es un mandamiento de cumplir ley alguna. Es incluso un mandamiento de violar la ley, si eso es necesario para vivir. Es la expresión en forma de mandamiento de lo que según Bonhoeffer es Jesús: ser para el otro. Es mandamiento de vivir que concibe la vida como una vida de todos. Eso es el mandamiento que pide respetar la trascendencia del hombre. Pero este mandamiento no es ley normativa, sino criterio sobre la ley normativa. El mandamiento de Dios es un más allá de la ley y un criterio sobre ella.

Por tanto, en nombre de la vida el mandamiento de Dios entra en conflicto con la ley. La ley no manda a vivir, sino manda a cumplir. Manda a no transgredirla. El mandamiento de Dios, en cambio, no se

12. BA 4, pág.121.

13. *Ethik*, BA 4, pág.141, subrayado nuestro.

cumple cumpliendo la ley, sino discerniéndola en función de la vida humana. Por eso es un mandamiento de libertad. Dios solicita al hombre ser libre. Ponerse por encima de la ley y juzgarla en nombre de la trascendencia del hombre, que es "ser para el otro": ese es el mandamiento de Dios. No aceptar este mandamiento de Dios, es *hybris*:

Seguramente ningún otro estado de ánimo nos llena de mayor felicidad que el advertir que podemos ser algo para los demás. Aquí no importa el número, sino sólo la intensidad....El mismo Dios se deja servir por nosotros en lo humano. Todo lo demás está muy próximo a la *hybris*... En cambio, para muchos de nuestros contemporáneos las personas no son más que una parte del mundo de las cosas (14).

No se trata de una arbitrariedad frente a la ley:

...la supresión sistemática de los mandamientos divinos, presuntamente en beneficio de la autoconservación terrenal, tiene precisamente una repercusión contraria a los intereses de dicha autoconservación (15).

Se trata del discernimiento en nombre de la vida humana, que es un discernimiento en nombre de la trascendentalidad al interior de la realidad.

A partir de aquí deriva su concepto de religión. Religión es la negación de la trascendentalidad del hombre en nombre de trascendentalizaciones de la inmanencia. El cristianismo pone la trascendencia en el interior del mundo. La religión, en cambio, la pone fuera del mundo para juzgar sobre él. La religión es necesariamente ley y cumplimiento, y fija a Dios en las transgresiones de la ley. La ley es del espacio mundano, pero la transgresión de la ley es religiosa. El mundo, en vez de someterse a la trascendencia interior a él, determina ahora la religión del mundo. El cristianismo, al hacerse cristianismo religioso, se deja determinar por las leyes del mundo, buscando a Dios a partir de las transgresiones de esta ley.

Desde este punto de vista, Bonhoeffer puede concebir cristianismo y religión como dos polos que se contradicen. Lo hace, sabiendo que la tradición cristiana descansa más bien sobre un "a priori" religioso. Por tanto, Bonhoeffer lleva la polarización indicada al interior del cristianismo mismo. El mismo cristianismo tiene también la tarea de liberarse de la religión.

Según Bonhoeffer, lo religioso, como uno de los polos, se concentra en los siguientes rasgos:

Parte de un Dios metafísico que, desde fuera del mundo, tiene poder sobre éste:

14. RyS, *op. cit.*, 14.8.44, pág. 269.

15. *Ibid.*, pág.18.

Lo primordial no es una fe general en la omnipotencia de Dios, etc., lo cual no es una verdadera experiencia de Dios, sino una prolongación del mundo (16).

Este Dios no es trascendente, sino una prolongación al infinito del mundo. Pero hasta este Dios tiende a desaparecer: se transforma en un "tapa-agujeros".

Veo de nuevo con toda claridad que no debemos utilizar a Dios como tapa-agujeros de nuestro conocimiento imperfecto. Porque entonces, si los límites del conocimiento van retrocediendo cada vez más —lo cual es inevitable—, Dios es desplazado continuamente junto con ellos y por consiguiente se halla en una constante retirada. Hemos de hallar a Dios en las cosas que conocemos, y no en las que ignoramos (17).

Así, nunca encuentran a Dios, sino a un *deus ex machina*:

Los hombres religiosos hablan de Dios cuando el conocimiento humano (a veces por simple pereza mental) no da más de sí o cuando fracasan las fuerzas humanas. En realidad se trata siempre de un *deus ex machina*, al que ponen en movimiento bien para la aparente solución de problemas insolubles, bien como fuerza ante los fallos humanos; en definitiva, siempre sacando partida de la debilidad humana, o en las limitaciones de los hombres (18).

Pero este *deus ex machina* no hace falta:

Se ha puesto de manifiesto que también sin "Dios" marcha todo, y tan bien como antes. Al igual que en el campo científico, en el dominio humano a "Dios" se le va haciendo retroceder cada vez más lejos y más fuera de la vida; está perdiendo terreno (19).

A esta visión metafísica de Dios se une una religiosidad individualista que se restringe a la interioridad, preocupada del alma, que es religión de lo "personal", "íntimo", "privado" y que se concentra en las cuestiones del pecado.

El desplazamiento de Dios fuera del mundo, fuera del ámbito público de la existencia humana, condujo al intento de conservarlo por lo menos en el ámbito de lo "personal", "íntimo", "privado" (20).

Eso produce la fijación en los límites de la existencia humana, y el vaciamiento de la vida. En el centro de la ética se ponen ahora las transgresiones de las normas, que son perseguidas como pecados. Por

16. *Ibid.*, pág. 266.

17. *Ibid.*, carta del 29.5.44, pág. 218.

18. *Ibid.*, carta del 30.4.44, pág. 198.

19. *Ibid.*, carta del 8.6.44, pág. 229.

20. *Ibid.*, carta del 16.7.44, pág. 252.

tanto, se busca los pecados del hombre para después redimirlo. Luego, al hombre se le lanza al pecado y la culpabilidad, destruyendo su propia vitalidad.

Aparece una actitud fijada en la muerte como el límite último del hombre, que busca su salvación en el *ars moriendi*, en el arte de morir.

Sócrates superó el morir, Cristo superó a la muerte... Afrontar el morir no significa todavía afrontar la muerte. La superación del morir se halla en el ámbito de las posibilidades humanas; la superación de la muerte es la resurrección. No será a partir del *ars moriendi* sino a partir de la resurrección de Cristo de donde soplará un nuevo viento que purifique al mundo actual (21).

Por tanto, Bonhoeffer vincula ahora el cristianismo, en cuanto que efectúa la crítica de la religión, con el *ars vivendi*, el arte de vivir. Aparecen rasgos contrarios de este cristianismo que contestan a los rasgos mencionados de la religión.

Concibe un Dios que se manifiesta en Jesús como "ser para los otros". Es un Dios que es realmente trascendente, y no una simple prolongación al infinito del mundo. El Dios metafísico no le interesa a Bonhoeffer, quien no cree que en la conciencia del mundo de hoy haya lugar para él.

Destaca a este Dios trascendente en el marco de un análisis general del mundo de hoy, del cual habla de un mundo adulto, mayor de edad. Con eso da a toda su crítica de la religión un carácter nuevo, si bien reconoce a Karl Barth como aquél que inició esta crítica de la religión en nombre del cristianismo ("Barth ha sido el primer teólogo —y este continuará siendo su gran mérito— que ha iniciado la crítica de la religión" (22)) y que cuenta a Feuerbach entre sus antecedentes. Este mundo está más allá de la religión, aunque no lo es de la vida humana en la trascendencia. Pero se trata de una trascendencia al interior de un mundo que llegó más allá de la religión. Este mundo mayor de edad no es simplemente un mundo secularizado. Bonhoeffer inclusive puede hablar en términos despreciativos de la secularización, como de "retosños secularizados de la teología cristiana" (23).

A lo que voy es, entonces, a que Dios no sea introducido de contrabando en cualquier lugar secreto, el más recóndito, sino que se reconozca simplemente el carácter adulto del mundo y del hombre; que no se "desacredite" al hombre por su mundanidad, sino que se le confronte con Dios por su lado más fuerte. Que se renuncie a todos los trucos clericales y que no se vea en la psicoterapia o en la filosofía existencialista precursores de Dios (24).

21. *Ibid.*, pág. 173.

22. *Ibid.*, carta del 5.5.44, pág. 202.

23. *Ibid.*, carta del 8.6.44, pág. 230.

24. *Ibid.*, carta del 8.7.44, págs. 241-242.

Bonhoeffer cree percibir un mundo mayor de edad que está seguro de sí mismo, sin necesitar en lo más mínimo estas expresiones de la religión cristiana. Un mundo, del cual Bonhoeffer dice que ni ídolos tiene:

Los ídolos son adorados, y la idolatría presupone que los hombres aún adoran algo. Pero nosotros ya no adoramos nada; ni siquiera unos ídolos. En esto somos auténticos nihilistas (25).

No solamente la religión cristiana, sino que cualquier religión idolátrica también ha perdido vigencia. Bonhoeffer se pronuncia, por tanto, también en contra de la religiosidad de la interioridad del alma, fijada en las transgresiones de normas, en los pecados, en el sufrimiento y en la muerte, en los límites de la existencia humana.

¿Qué significa entonces "interpretar religiosamente"? En mi opinión quiere decir: hablar, por una parte, de forma metafísica, y por otra, en forma individualista. Ninguna de ambas maneras cuadra ni con el mensaje bíblico ni con el hombre actual. ¿No ha desaparecido en todos nosotros casi por completo la cuestión individualista de la salvación personal?... Sé que parecerá bastante monstruoso que diga esto. Pero, en el fondo, ¿no es incluso bíblico? ¿Existe en realidad la cuestión de la salvación del alma en el Antiguo Testamento? ¿No constituyen la justicia y el reino de Dios en la tierra el núcleo de todo? ¿Y no es Romanos 3,24s. la meta del pensamiento: que sólo Dios es justo, y no una doctrina individualista de salvación? Pues no se trata del más allá, sino de este mundo, como ha sido creado, conservado, sometido a leyes, reconciliado y renovado. En el Evangelio, lo que está más allá de este mundo quiere existir para este mundo (26).

La preocupación por los límites de la existencia ya no necesita de la religión. El hombre actual sabe tratarlos:

Pero lo es asimismo para las cuestiones humanas de carácter general como la muerte, el sufrimiento y la culpa. Hoy hemos llegado a un punto en que, también para estas cuestiones, existen respuestas humanas que pueden prescindir por completo de Dios. En realidad —y así ha sido en todas las épocas—, el hombre llega a resolver estas cuestiones incluso sin Dios, y es pura falsedad que solamente el cristianismo ofrezca una solución para ellas. Tampoco en esto es Dios un tapa-agujeros. Dios ha de ser reconocido en la vida, y no sólo en los límites de nuestras posibilidades. Dios quiere ser reconocido en la vida y no sólo en la muerte, en la salud y la fuerza y no sólo en el sufrimiento, en la acción y no sólo en el pecado (27).

25. *Ibid.*, carta del 27.6.44, pág. 235.

26. *Ibid.*, carta del 5.5.44, págs. 201-202.

27. *Ibid.*, carta del 29.5.44, pág. 218.

Por otra parte, hablar de los límites humanos se me ha convertido en algo cuestionable (la misma muerte, puesto que los hombres ya apenas la temen, y el pecado, que apenas comprenden, ¿son todavía unos verdaderos límites?). Siempre tengo la impresión de que con ello sólo tratamos de reservar medrosamente un espacio para Dios. Pero yo no quiero hablar de Dios en los límites, sino en el centro; no en las debilidades, sino en la fuerza; esto es, no a la hora de la muerte y de la culpa, sino en la vida y en lo bueno del hombre. En los límites, me parece mejor guardar silencio y dejar sin solución lo insoluble (28).

Sobre el *Cantar de los Cantares*, escribe a su amigo Bethge:

Sobre el *Cantar de los Cantares* ya te escribiré cuando estés en Italia. Quisiera leerlo realmente como un canto de amor terrenal. Sin duda, es ésta la mejor exégesis "cristológica" (29).

Por tanto, concluye: "Jesús no llama a una nueva religión, sino a la vida" (30). Jesús enseña una *ars vivendi*, no una *ars moriendi*, un arte de vivir, no un arte de morir.

Pero eso se enseña a un mundo mayor de edad, un mundo que no necesita a Dios como una "hipótesis de trabajo" o como "tapa-agujeros". Vive, como si Dios no existiera. Precisamente, esta condición hay que respetarla:

Y nosotros no podemos ser honestos sin reconocer que hemos de vivir en el mundo *etsi deus non daretur* (como si Dios no estuviera dado)... Dios nos hace saber que hemos de vivir como hombres que logran vivir sin Dios. ¡El Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona (Mc. 15,34)! El Dios que nos hace vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios, es el Dios ante el cual nos hallamos constantemente. Ante Dios y con Dios, vivimos sin Dios. Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y precisamente sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda. Mt. 88,17 indica claramente que Cristo no nos ayuda por su omnipotencia, sino por su debilidad y por sus sufrimientos... Aquí es donde deberá entrar en juego la "interpretación mundana" (31).

A partir de la debilidad Cristo da la vida, no a partir de la fuerza o de la omnipotencia. Pero no solamente a partir de la debilidad, sino a partir de la dignidad del débil. A partir de la debilidad es "hombre para los demás, y por ello crucificado" (32).

28. *Ibid.*, carta del 30.4.44, pág. 199.

29. *Ibid.*, carta del 2.6.44, pág. 220.

30. *Ibid.*, carta del 18.7.44, pág. 254.

31. *Ibid.*, carta del 16.7.44, págs. 252-253.

32. *Ibid.*, pág. 266.

Quien ahora maltrata al hombre más pequeño, maltrata a Cristo, quien ha tomado cuerpo de hombre y que ha restituido por sí la imagen de Dios para todos, que tiene cara de hombre (33).

Dios está allí, donde el hombre está abandonado por Dios. Y desde allí Jesús llama a la vida, y éste es el lugar desde donde el mundo mayor de edad y sin religión, puede escucharlo. Y Dios no llama a recuperar la religión. Llama a recuperar al hombre abandonado por Dios. El lo pide:

Cuando se quiere hablar de Dios "no religiosamente", es preciso hacerlo de manera que no se escamotee de algún modo la carencia de Dios en el mundo; muy al contrario, debemos ponerla de manifiesto, y es así precisamente como una luz sorprendente cae sobre el mundo. El mundo adulto está más sin Dios, y quizá precisamente por esta razón está más cerca de Dios que el mundo menor de edad (34).

Desde esta perspectiva, le surge una nueva esperanza:

No nos toca a nosotros predecir el día —pero este día vendrá— en que de nuevo habrá hombres llamados a pronunciar la Palabra de Dios de tal modo que el mundo será transformado y renovado por ella. Será un lenguaje nuevo, quizás totalmente arreligioso, pero liberador y redentor como el lenguaje de Cristo; los hombres se espantarán de él, pero a la vez serán vencidos por su poder (35).

### 3. Bonhoeffer y la teología de la liberación

El breve análisis anterior demuestra que hay muchos elementos comunes entre la teología de Bonhoeffer y la teología latinoamericana. La crítica al Dios metafísico lleva a la crítica de la religiosidad privatizante, que es una religiosidad que deja el mundo entregado a sus leyes propias, en las cuales Dios no interviene. Pero no vuelve a plantear una ética externa a la sociedad en nombre de Dios, sino que llega a la definición de un lugar ético en el interior del mundo a partir del cual toda ética vigente es juzgada. Este lugar es el abandonado de Dios, el débil. En la teología latinoamericana de liberación, es el pobre. La opción preferencial por el pobre es el lugar de Dios el lugar donde Dios se manifiesta.

No obstante, estos paralelismos no deben ser tomados apresuradamente como coincidencias. Bonhoeffer llega al umbral de lo que será la teología de la liberación, sin llegar a ella. La posición por el débil no es opción por el pobre, y la liberación que él enfoca es la liberación

33. Nachfolge, 1937 (*Imitatio*) BA 3, pág. 103.

34. RyS, *op. cit.*, carta del 18.7.44, págs. 253-254.

35. *Ibid.*, Mayo 1944, pág. 210.



de un despotismo política, y ni se le ocurre extenderla a la opresión y explotación económica y social. Pero, además, ni esta liberación del despotismo nazi la tematiza él explícitamente en su teología. La relación de su pensamiento teológica es completamente indirecta. El pide una teología en un mundo mayor de edad, sin embargo no la logra ni siquiera esbozar. Todo su pensamiento sigue siendo en el fondo cerradamente eclesial y contiene la separación del mundo en un mundo de iglesia y otro profano, aunque hable en contra de ella.

Por eso, no hay ni un análisis superficial del nazismo de su tiempo. Ni habla de eso. Habla de la iglesia en el mundo y para el mundo, pero sobre este mundo no dice nada. Pareciera irrelevante su análisis. Sin embargo, una teología como la que busca Bonhoeffer tendría que discutir el mundo, tendría que preguntar dónde en este mundo está el débil, a cuyo lado está Dios. Si se opone a la sea ley del mundo, y exige, que Dios enfrenado a esta ley, hace falta discutir la ley del mundo en el cual vive Bonhoeffer, para poder saber lo que es la voluntad de Dios frente a esta ley. ¿Cómo se la somete a la voluntad de Dios? Si Jesús llama a la vida, hay que decir en términos mundanos lo que significa eso. Porque el mundo s mayor de edad.

La crítica de la religión que Bonhoeffer lleva a cabo, exige tratar el mundo *etsi deus non datur* (como si Dios no hubiera). Pero eso demanda discutir en términos *etsi deus non datur*, con el mundo sobre el mundo. La fe en Dios da el lugar de partida de esta discusión, que es el pobre. Se trata de un principio de inteligencia, no de un resultado empírico. Este depende completamente del análisis científico y político de este mundo en términos de este mundo. Si, por ejemplo, la deuda externa se puede pagar o no, los efectos que su pago tiene sobre los pobres, todo eso no es nada teológico. Teológico es el criterio de la opción preferencial por el pobre como criterio en última instancia y la postulación de la soberanía del hombre de ponerse por encima de la ley del pago de la deuda, si la opción preferencial por el pobre lo exige. Hay libertad frente a este ley, como frente a todas las leyes. Pero que esta libertad exige rechazar esta deuda, es resultado del análisis, no de la fe. Y el análisis es análisis del mundo, a partir del lugar del pobre en este mismo mundo.

Sin embargo, este análisis es decisivo para penetrar en la oscuridad de los conceptos ideológicos. Bonhoeffer no los puede ubicar, aunque ve la inversión de todos los valores que producen:

La gran mascarada del mal ha trastornado todos los conceptos éticos. Para quien proviene de nuestro tradicional mundo de conceptos éticos, el hecho de que el mal aparezca bajo el aspecto de la luz, de la acción benéfica, de la necesidad histórica, de la justicia social, es sencillamente perturbador. Para el cristiano que vive la Biblia, este hecho constituye la confirmación de la abismática maldad del mal (36).

36. *Ibid.*, pág.14.

No obstante, necesitamos instrumentos para penetrar esta maraña. Cuando el Fondo Monetario Internacional nos dice que el cobro de la deuda externa es también para el bien de los mismos pobres, sabemos que se trata precisamente de esta "confirmación de la abismática maldad del mal", que invierte todo y que hace aparecer la maldad como un acto de justicia social. Pero sin un análisis previo —*etsi deus non datur* y por tanto a partir de estos abandonados por Dios, que son los pobres y en los cuales Dios se manifiesta— no es posible este resultado. Lo que Dios es para nosotros y la fe que tengamos en él, se ve en el tratamiento del pobre.

Bonhoeffer no llega a dar cuenta de eso. Declara la libertad del hombre frente a la ley, pero cuando habla de ella, es mucho más miedoso. Está inmerso en el espacio ideológico de la sociedad burguesa, sin dar ni una muestra de ser capaz de traspasarlo. Esto lleva a contradicciones abiertas en sus posiciones, especialmente en el caso de esta libertad frente a la ley.

Ciertamente, aquí empieza el límite del propio Bonhoeffer. En nombre del mandamiento de Dios, que es un mandamiento de libertad frente a la ley, él se ha enfrentado a la ley. Sin embargo, nos vuelve a plantear la ley como esencia del mandamiento de Dios:

No porque en los límites de mi vida hay un amenazante "No debes hacer eso...", sino porque en medio y en la plenitud de la vida yo encuentro condiciones, padres, matrimonio, vida, propiedad que yo acepto como determinación de Dios, porque vivo y quiero vivir en ellos, yo honro los padres, mantengo el matrimonio, respeto la vida y la propiedad ajena (37).

No en la evasión de la transgresión, ni en el suplicio del conflicto ético y de la decisión, sino en la vida cotidiana libremente aceptada en la iglesia, el matrimonio, la familia, el trabajo y el Estado, el mandamiento tiene su intención (38).

De repente, el ámbito de la libertad consiste en el cumplimiento de puras leyes: obediencia a los padres, matrimonio, propiedad privada, trabajo y Estado. La misma libertad de Jesús está completamente cambiada:

Jesús se encuentra frente a Dios como el obediente y el libre. Como el obediente, él cumple con la voluntad del Padre en un seguimiento ciego de la ley ordenada. Como libre, él acepta la voluntad por conocimiento propio con los ojos abiertos y con el corazón alegre, la crea de sí mismo de nuevo. Obediencia sin libertad es esclavitud, libertad sin obediencia es arbitrariedad. La obediencia amarra la libertad, la libertad aristocratiza la obediencia (39).

37. *Ethik*, BA 4, pág. 150.

38. *Ibid.*, pág. 153.

39. *Ibid.*, pág. 146.

Pareciera que le sobreviene el temor de su propia libertad. Es como exigir el pago de la deuda, aunque eso lleve a la muerte del deudor, pidiendo a éste morir con el corazón alegre. Bonhoeffer había dicho: "Por Dios y por el hombre Jesús se hizo violador de la ley" (40). Poco después hablará de Jesús como "el hombre para los demás", y por ello crucificado" (41). ¿Por qué dice paralelamente lo contrario?

El miedo de Bonhoeffer viene a partir del problema de la propiedad. Tendría que someterla a la vida humana. Pero eso implicaría declarar al hombre libre frente a los dictámenes de la propiedad privada. Bonhoeffer dejaría de ser un teólogo burgués. No se atreve a pasar este límite. Para no pasarlo, tiene que echar para atrás en todo. Lo curioso es que efectivamente lo hace. En su trabajo sobre qué significa decir la verdad, en cambio, sigue un camino completamente diferente (42). Allí, hasta la mentira puede ser un servicio a la verdad. Pero no se atreve decir lo mismo sobre la propiedad.

Lo que a Bonhoeffer le ocurre con la crítica de la ley, le ocurre también con la crítica de la religión. En vez de llevarla al mundo en su mundanidad, la lleva únicamente al ámbito de la iglesia. Al polarizar cristianismo y religión, no va más allá de la religión en el cristianismo y a la teología liberal. Pero la religión más espantosa de su tiempo está fuera del cristianismo, en el mundo, y penetra desde allá en el cristianismo. Bonhoeffer cierra completamente los ojos frente al hecho de que el propio nazismo, es explícitamente una religión. No hay discurso de los líderes nazis que no haga referencia a Dios, al Todopoderoso, a la Providencia, al Señor de la Historia, al Dios-Señor (*Herrgott*). Es

40. *Ibid.*, pág.141.

41. RyS, *op. cit.*, pág. 266.

42. Ver Dietrich Bonhoeffer: "Was heißt: Die Wahrheit sagen". (Qué significa decir la verdad) BA 4, págs. 154s. "Es el cínico, quien con la pretensión de 'decir la verdad' a cada uno y en cada momento de la misma manera... (quien) dice, que la verdad es destructora y exige sus sacrificios, y él se siente como un Dios encima de la criatura débil y no sabe que sirve al satán. Hay una verdad satánica" (*Ibid.*, págs.156-157).

"La mentira es la contradicción con la palabra de Dios, como él la ha pronunciado en Cristo y en el cual descansa la creación. Mentira, por tanto, es la negación y la destrucción consciente y voluntaria de la realidad, como es creada por Dios..." (*Ibid.*, pág.160).

"Mejor que la verdad en boca del mentiroso es la mentira, mejor que la acción de amor al prójimo del enemigo del hombre es el odio..."

Que el Mal aparezca en forma de la luz, de la bondad... de la justicia social, es para aquél que piensa en términos simples, una clara confirmación de su maldad abismática" (BA 4,S.81).

("Besser als die Wahrheit im Munde des Lügners ist noch die Lüge, besser als die Tat der Bruderliebe des Menschenfeindes ist der Haß...")

Daß das Böse in Gestalt des Lichtes, der Wohltat,... des sozial Gerechten erscheint, ist für den schlicht Erkennenden eine klare Bestätigung seiner abgründigen Bosheit").

una religión sin ningún cristianismo, que usa marginal y eclécticamente algunos elementos cristianos. Sin embargo, es religiosamente constituido. El nazismo no quiere tener nada que ver con el ateísmo, y los nazis se presentan en todas partes como "creyentes en Dios". Cuando Bonhoeffer choca con la iglesia imperial o iglesia alemana y apoya a la iglesia confesante, choca con una iglesia que asume esta religión nazi como suya y la hace presente en la iglesia. No obstante, él no ve detrás de esta iglesia alemana una religión que surge completamente fuera del cristianismo, penetrándolo.

Se trata de una gran idolatría. Sin embargo, Bonhoeffer tampoco la ve como tal. Tiene una visión más bien romántica de este mundo mayor de edad. No ve que el mundo, al emanciparse de Dios, produce su propia religión y sus propios ídolos. Es llamativo el hecho de que Bonhoeffer cree que este mundo no tiene religión y no cree en nada. Nos dice:

Los ídolos son adorados, y la idolatría presupone que los hombres aún adoran algo. Pero nosotros ya no adoramos nada; ni siquiera unos ídolos (43).

Sin embargo, él mismo está frente a una idolatría gigantesca que se prepara para sacrificarlo. Pero, no la ve como tal, porque interpreta la idolatría exclusivamente en su ámbito eclesial y no en el ámbito del mundo.

La teología latinoamericana, en cambio, lleva la crítica de la religión a la crítica de la idolatría en el ámbito del mundo. Sin embargo, ya no se trata de la idolatría del nazismo, sino de la del mismo sistema capitalista. Mercado, dinero y capital, como fenómenos idolátricos que constituyen su propia religiosidad y penetran con ella al cristianismo y a las iglesias. Al no ser sometido el mundo a Dios, Dios es sometido al mundo. El mundo mayor de edad no es un mundo sin religión, sino un mundo cuya producción religiosa se ha emancipado de las iglesias y del cristianismo, lo mismo que de la teología cristiana. Este hecho lo descubre la teología latinoamericana, al descubrir la liberación como liberación del mundo a partir de la opción preferencial por el pobre. Por tanto, no hablará de un mundo arreligioso, como lo hace Bonhoeffer, sino de las idolatrías producidas por el mundo y su crítica. No es anti-religiosa, sino anti-idolátrica (44).

Estas son diferencias importantes. No obstante, no pueden hacer olvidar la gran cercanía entre estas teologías. Se pueden enriquecer mutuamente. Sin ninguna duda, la teología de Bonhoeffer es un antecedente importante para el propio surgimiento de la teología de la liberación, la cual fue enriquecida por ella. Pero igualmente es cierto que la tradición

43. RyS, *op. cit.*, carta del 27.6.44, pág. 235.

44. Véase la obra colectiva *La lucha de los dioses*. San José, Edit. DEI, 1989 (3a. ed.).

teológica que en Alemania se ha derivado de Bonhoeffer, actualmente se ve provocada y enriquecida por lo que ha realizado la teología latinoamericana de liberación.

Sin embargo, lo que las une quizás más es que son teologías pastorales y no primordialmente académicas, que surgen a partir de situaciones claves que necesitan ser interpretadas teológicamente. Precisamente por eso, el significado de Bonhoeffer va más allá de sus escritos y enseñanzas. Se trata de un gran testimonio que al final terminó en el martirio. También eso tiene en común con tantos mártires de América Latina.