

## CRISTOLOGÍA Y CRISTIANISMO «NO RELIGIOSO» EN D. BONHOEFFER

*Bonhoeffer es entre nosotros, aunque con cierto retraso, un autor recién descubierto: en virtud de una sintonía de preocupaciones, aquellas de sus obras en las que se apunta hacia una interpretación «no religiosa» del cristianismo gozan en nuestros días de notable ascendente. La aportación teológica de Bonhoeffer, con todo, no se redujo ni puede reducirse a dicha interpretación: su cristología, por ejemplo, es un tema fundamental en toda su obra. El artículo que presentamos tiene para nosotros un doble valor. En primer lugar, por razón de su autor: profundamente enraizado en el conocimiento y estudio de Bonhoeffer, su amigo Bethge ha sabido como ningún otro valorar integralmente --positiva y, a la vez, críticamente-- su pensamiento. Y en segundo lugar, por el tema que aquí se aborda: hacer ver que la tarea de una interpretación «no religiosa» del cristianismo y la misma cristología de Bonhoeffer sólo pueden ser comprendidas en todo su valor y con exactitud a partir de una mutua e intrínseca referencia.*

*Christologie und «religionsloses Christentum» bei Dietrich Bonhoeffer, conferencia tenida en la Union Theological Seminary de New York y publicada originalmente en la obra «Bonhoeffer in a World Come of Age» (Fortress Press, Philadelphia). Seguimos el texto alemán aparecido en la obra «Ohnmacht und Mündigkeit» (Kaiser, München 1969) 56-80*

En Bonhoeffer, como él mismo repitió hasta el fin, se da una continuidad de vida y pensamiento. Y así, aun cuando la fórmula "interpretación no religiosa del cristianismo" surgió por primera vez en su obra sólo al final de su vida, a lo largo de toda su teología puede observarse una profunda interdependencia entre la cristología y el intento de expresar no-religiosamente el testimonio de fe en Cristo y a favor de Él. Esto vale incluso para aquellos de sus escritos que puedan parecer más "religiosos".

La tesis de este artículo es, pues, que la interpretación no-religiosa de Bonhoeffer es totalmente una interpretación cristológica y, recíprocamente, que su cristología intentó siempre presentarse no-religiosamente. Tan vital era para Bonhoeffer esta interdependencia que cada uno de estos aspectos perdía interés para él cuando permanecían aislados. La cristología, si no apuntaba a una interpretación no-religiosa, perdía su carácter de realidad y quedaba reducida a una serie de dogmas inconexos. Y la interpretación no-religiosa, sin el cristo-centrismo, equivalía a un indigno ir detrás del "hombre moderno" y a un movimiento de acobardada adaptación al mundo.

### ¿Quién es cristo para nosotros hoy?

No ofrece realmente ninguna dificultad probar que el cristo-centrismo es el rasgo esencial de los escritos de Bonhoeffer. Ya desde un principio, en su tesis doctoral (Sanctorum communio) sobre la Iglesia, busca en ésta la presencia de Cristo bajo la fórmula "Cristo existente como comunidad". Seis años después, en el Curso de cristología de 1933, la pregunta constante que articula todo el conjunto de las lecciones es ésta: "¿Quién eres Tú?". Posteriormente la preocupación de Bonhoeffer será el tema de la vocación del hombre al seguimiento de Cristo <sup>1</sup>, sin que valga para nuestro autor el

refugiarse en "reparo escatológico" alguno. Asimismo, frente a la "herejía" del nazismo invoca con énfasis el título de Cristo como "hijo de David", dejándose llevar hasta una exégesis cristológica "no-científica" del AT. En los capítulos de la Ética que corresponden aproximadamente a 1942 <sup>2</sup> es también Cristo quien se hace presente en la responsabilidad ético-humanística del hombre, ante una situación política muy concreta (Bonhoeffer se opone aquí a la estática separación luterana de los dos Reinos). Finalmente, en las meditaciones que recogen sus Cartas desde la prisión de Tegel, en 1944 <sup>3</sup>, vuelve a surgir la pregunta por Cristo de diez años antes, ampliada ahora con un apéndice importante: "¿Quién es Cristo para nosotros hoy?".

Así pues, al contrario de otras concepciones teológicas, la de Bonhoeffer en 1944 no centraba su interés en un simple problema de interpretación sobre los documentos bíblicos, ni en proyectar un programa de "cristianismo no-religioso", y menos aún en un estudio fenomenológico sobre "el hombre emancipado" de nuestro tiempo. Todos estos temas, a los que en seguida nos referiremos, no son sino partes de una cuestión más importante que los abarca, situándolos en su verdadera perspectiva.

### La cuestión vital de Bonhoeffer

La pregunta de Bonhoeffer no está en ver qué selección de tesoros bíblicos o de concepciones dogmáticas podemos ofrecer al mundo moderno -semejante cuestión comportaría una "reducción" que él nunca quiso hacer-, ni cómo podemos comunicar al hombre de hoy el mensaje que poseemos -esto situaría al intérprete en posición de mercader entre pordioseros-. Como él mismo había dicho ya en 1932: la cuestión central no es cómo hemos de modelar el mensaje, sino cuál es su contenido, cuál es el mensaje mismo. Si Bonhoeffer ha sido evangélicamente eficaz, se debe al hecho de haberse planteado la pregunta central -"¿Quién eres Tú para nosotros hoy?"- y haber respondido a ella con algunas indicaciones, aunque sean fragmentarias, y con su misma vida.

Esta pregunta central, cuestión vital de Bonhoeffer, incluía tres presupuestos. En primer lugar, el de la *humildad*: aun ardientemente interesada por el "para nosotros hoy", la pregunta permanece sin embargo enraizada en el acontecimiento de Cristo. El problema no es Cristo, sino nosotros: Bonhoeffer nunca dudó de que el mundo fuese el mundo de Cristo, ni pensó cuestionar que el hombre secularizado necesitase de Cristo. Partiendo de una fe incommovible sabía que Cristo *está* ahí y que somos nosotros quienes hemos de responder al reto de su presencia viva. De ahí que no se trate de buscar apológicamente a un Dios que se encuentre en los últimos reductos de lo humano (el *ultimate concern* de Tillich) o en las esferas privadas que confieren a la vida una significación "religiosa". Y de ahí también que en la pregunta bonhoefferiana vivan la humildad y, a la vez, el orgullo aristocrático del que sabe a quién ha salido a buscar.

Se da, en segundo lugar, un presupuesto crítico de la pregunta: el hacerla es reconocer que las viejas respuestas cristológicas no pueden ya expresar lo que comunicaban cuando surgieron. Una repetición de siglos ha vaciado sus respuestas. En vez de comunicar -en el encuentro con Cristo- una auténtica liberación, se han convertido en obstáculos que nos dificultan descubrirle. Pero la pregunta incluye también, en tercer lugar, un presupuesto *esperanzado*: aun sintiéndose encadenado al lenguaje de los mayores, Bonhoeffer, sin embargo, supo siempre que el reto de la presencia de Cristo

comportaba la osadía y la esperanza de un lenguaje cristológico nuevo y relevante. Más adelante hablaremos de esto.

Es, pues, esta pregunta -consecuente y personal- por el *quién* la que mantiene a Bonhoeffer a distancia de una desangelada búsqueda de lugar en la vida para la religión, como la de quien rastrea provincias religiosas en las que pueda aún hablarse de Dios. *¿Quién eres Tú?* es la pregunta decisiva, en virtud de la cual carece de sentido preguntar: "¿Qué pasa con ese hombre, Cristo?". La pregunta por el *quién* hace oponernos a las preguntas por el *cómo* y por el *qué*, autosuficientes y cosificantes. Y su alcance fundamental era descrito así en el curso de cristología de 1933:

"La pregunta por el *quién* es la pregunta por la trascendencia..., expresa lo extraño y diferente que es el término de la pregunta y, al mismo tiempo, se desvela como pregunta existencial sobre el mismo que la hace... Es la pregunta del amor al prójimo: la pregunta por la trascendencia y por el sentido de la existencia se convierte en pregunta por una persona; lo cual significa que el hombre no puede responder desde sí mismo a esta pregunta... La pregunta por el *quién* presupone que se da ya una respuesta...: Tú, que así preguntas -viene a decirnos esta pregunta, vuelta sobre sí misma-, ¿no eres acaso el que puedes preguntar por mí porque yo mismo te lo posibilite, te justifique y te bendigo? Sólo mediante esta pregunta vuelta sobre sí misma se formula definitivamente la pregunta cristológica por el *quién*".

Bonhoeffer no se había olvidado de esto cuando, diez años más tarde, preguntaba de nuevo en sus cartas de prisión: ¿Quién es Él para nosotros hoy? Este *nosotros hoy* son aquellos hombres y mujeres que asumían su parte en la culpa del pasado y en la vocación común por el futuro: sus amigos, sus compañeros de conjura contra Hitler. Así, si en la *Ética* la pregunta por el *quién* significaba dejarse conformar por la figura de Cristo, ahora significaba dejarse absorber por sus dolores mesiánicos. Pero tenga una u otra forma, es una única pregunta: es, para Bonhoeffer, la pregunta de la fe, que se contrapone a la pregunta de la religión. Se trata siempre de la única pregunta por el *quién*, aunque se añada ahora la referencia al "nosotros hoy". Este *nosotros* son a menudo aquellos que se comprenden herederos de una tradición específicamente cristiano-religiosa, miembros de una sociedad en proceso de emancipación y que se saben llamados a la fe en la presencia de Cristo. Veamos, pues, el significado peculiar que tiene en Bonhoeffer el término "religión" y su descripción de nuestro tiempo como mundo "emancipado".

### **Cristianismo y "religión"**

Bonhoeffer no distingue ya entre religión "verdadera" y "falsa". Sencillamente traza una raya entre religión y fe, como lo había aprendido en Lutero: la religión viene de la carne (*sarx*), la fe del Espíritu (*pneuma*). Como alguno de sus contemporáneos europeos, llamaba "religión" a los anhelos más profundos del hombre en busca de una seguridad y de un sentido. "Religión" y "religioso" eran para él, desde su tesis doctoral, términos críticos puramente negativos. Y es fácil probar esto a lo largo de todos sus escritos: desde su trabajo de habilitación para cátedra en 1930 <sup>4</sup> hasta sus últimas cartas. La discusión de este empleo de conceptos nos alejaría de los puntos esenciales a los que llegó Bonhoeffer. Digamos tan sólo que hasta ahora no ha sido posible sustituir satisfactoriamente la terminología controvertida en esta cuestión.

Lo que Bonhoeffer llama "religión cristiana" puede resumirse bajo cuatro títulos, coincidentes en parte con breves definiciones del propio Bonhoeffer y deducidos también, en parte, de su teología.

1) Se denomina "religioso" al revestimiento *metafísico* tradicional de la fe bíblica, significándose por metafísica los conceptos helénicos dogmatizados -surgidos del maridaje entre dicha fe y la filosofía griega- y la defensa de la religión cristiana mediante instrumentos de la filosofía idealista del siglo XIX. Estos conceptos e instrumentos cuya conquista constituyó en su tiempo una empresa audaz para la validez del evangelio, se han convertido ahora en un presupuesto para la misma fe. Por lo demás, el carácter de religión metafísica -como añadido o superestructura de la vida, cuyo significado último y cuya relación con la eternidad se había de garantizar- hizo del cristianismo un garante del orden establecido, trivializando los rasgos revolucionarios del Jesús del sermón del monte. La "religión cristiana" condujo así al error de pensar en dos estáticos Reinos separados, mientras que acentuaba su carácter de religión que nos salva de este mundo: con esto la religión se convirtió en un factor aditivo y en una provincia parcial en el todo de la vida, llevando filosóficamente a la elaboración de sutiles doctrinas como la del a *priori* religioso del hombre. Bonhoeffer llama a esta religión metafísica "una prolongación del mundo" (RS 224), un mundo que ha perdido la genuina trascendencia, amenazadoramente cercana y lejana. Bonhoeffer intentó recuperar la auténtica trascendencia al localizarla en la persona a mi lado.

2) Se llama también "religiosa" a la forma *individualista* del mensaje cristiano. La insistencia luterana en el aspecto soteriológico de la fe había llevado a una piedad del "mi Dios y yo, yo y mi Dios". El carácter privado de la fe que de ahí resultaba había eliminado elementos bíblicos importantes. Y algunos teólogos son de la opinión de que este carácter individualista y privado perdura aún en la autocomprensión existencial creyente que la interpretación bultmaniana comporta: "Bultmann -pudo decir Bonhoeffer- no va suficientemente lejos". La religión cristiana, pues, se ha convertido en un sector parcial de la vida, sector que va perdiendo terreno palmo a palmo, en virtud del proceso de secularización de las últimas parcelas aún no exploradas de la vida individual. Sobre esto escribía Bonhoeffer: "El acto *religioso* siempre tiene algo de parcial; la *fe*, en cambio, es un todo, un acto de vida" (RS 213). Una perspectiva de parcelación como ésta lleva a un intento de delimitación del ámbito religioso: sus fronteras deben vigilarse y conservarse con cuidado. Se fomenta un espíritu de defensiva: el de una Iglesia a la defensiva, que "no se arriesga lo más mínimo por los demás" (RS 224).

3) Se entiende por "religioso" el concepto de un *deus ex machina*, frente a la irrupción bíblica del Cristo doliente. A la religión se le encarga, entonces, de responder a todos los problemas y a las cuestiones últimas, como refugio de todos los anhelos profundos insatisfechos. La religión, en efecto, vive de la omnipotencia de Dios. Y sin embargo, "la biblia remite a la debilidad y al sufrimiento de Dios" (RS 210).

4) La "religión" ha conformado de tal manera al cristianismo que le ha hecho conceder privilegios a sus miembros sobre los paganos -es decir, los no cristianos y ateos-, convirtiendo en imperialista a los ojos de éstos a la clase privilegiada de los creyentes. En este sentido la religión cristiana instituyó una relación tutorial para con los hombres y mantuvo a éstos en una dependencia infantil con respecto a los sacerdotes, como mediadores de la vida verdadera, y a los teólogos y pastores, como administradores de

la verdad. El carácter feudal-patronal de las instituciones y dogmas cristianos ha transformado la majestad liberadora de Cristo, el siervo humilde, en estructuras de poder y relaciones de dependencia esterilizadoras. Bonhoeffer nos habla de todo esto en términos de un "abalanzarse" sobre los hombres "en sus momentos de debilidad y, por decirlo así, violentarlos religiosamente" (RS 1G0).

### **Cristianismo y "mundo emancipado"**

Como ya hemos indicado, se trata de examinar ahora lo que significa para Bonhoeffer la caracterización del mundo moderno como "mundo emancipado". Con ello se describe un proceso que se da dentro de la civilización occidental. No es, pues, el recuento estadístico de una curva creciente del progreso humano. Y tampoco se trata de una valoración, sino de una descripción de un desarrollo histórico. En este sentido, Bonhoeffer nos habla de un "mundo que se emancipa" o de un mundo ya emancipado y, en cambio, sólo muy raras veces dice "mundo adulto".

Bonhoeffer preferiría bendecir, más que condenar, el período contemporáneo de nuestra historia "sin Dios". Y esto como consecuencia de su cristología: la cruz de Cristo no sólo juzga y "salva", sino que protege y libera al mundo para que sea lo que es y para que exista con sus propias estructuras. Así pues, la eventual declaración de "adulto" no es el resultado de una comprobación de la madurez personal alcanzada por los hombres hoy, sino el atrevimiento vital de un proclamar como adulto responsable a todo hombre y grupo humano dentro de la historia. Bonhoeffer no ha hecho nunca ese análisis optimista que encuentra al hombre cada vez mejor, "feliz en su secularidad y libre de culpa", como pretende hacerle decir E. I. Frackenheim.

Lo característico de la "emancipación" es, para Bonhoeffer, la responsabilidad: esa capacidad y deber ya irrevocables de responder a las preguntas por nosotros mismos, sin necesidad de tutores. Naturalmente la vivencia de esta responsabilidad propia está acompañada de la alegría ante el crecimiento en la propia vida, pero incluye también la integración de los condicionamientos históricos, de la culpa y el fracaso. Para Bonhoeffer la cristología impide que el hombre moderno deifique -o demonice- de nuevo su secularidad o que la abandone por un escepticismo sin esperanza. "Cuando se quiere hablar de dios *no religiosamente* --llegó a decir Bonhoeffer- es preciso hacerlo de manera que no se disimule la carencia de Dios, muy al contrario, debemos ponerla de manifiesto" (RS 213).

¿Quiénes son para Bonhoeffer esos hombres "emancipados" de que nos habla, en los años cuarenta? Son sus hermanos y amigos, hombres y mujeres que no encuentran ya acceso a su Iglesia, pero que toman sobre sí la responsabilidad de su situación. A ellos se refiere el "nosotros" de la cuestión central de Bonhoeffer: Quién es Cristo para nosotros hoy? Y es también en ese "nosotros" donde veía Bonhoeffer la necesidad de recuperar al Cristo bíblico sin presupuestos ni ropajes "religiosos".

### **El Cristo de Bonhoeffer**

¿Quién es Cristo?, he ahí la cuestión vital de Bonhoeffer. Su respuesta es la presentación del Cristo que destruye la condición previa del buen comportamiento y los

antiguos edificios doctrinales, el Cristo que hacía de su vida una oración y no un acto desgastado, que no se refugió en una religión del *deus ex machina* y que se apartó de los privilegiados para sentarse a la mesa con los parias: el Cristo que, con su renuncia a toda defensa, liberó a los hombres de todas las potencias patronales y les dio su propia responsabilidad.

La búsqueda de Bonhoeffer del "Cristo para nosotros hoy" tendió siempre al hombre del sermón del monte y de la cruz: esto es, tendió a los elementos revolucionarios del evangelio más que a las doctrinas metafísicas sobre Dios, que ordinariamente vienen a equivaler a una justificación del orden vigente. Esta búsqueda fue siempre más ambiciosa que tranquilizadora: a diferencia del acto religioso -que tiene siempre algo de "parcial"- la fe "es un todo, un acto de vida. Jesús no llama a una nueva religión, sino a la vida" (RS 213).

El que Jesús sea la cuestión vital de Bonhoeffer hace comprensible el que sus expresiones cristológicas puedan aparecer a la vez como muy tradicionales y provocativas. Bonhoeffer, en efecto, no tenía reparo en servirse de la amplia gama de títulos cristológicos que ofrecen el NT y los padres, ya fuese orando, confesando su fe, defendiéndola, enseñando o hablando en privado. En un banco de la iglesia o en su celda se servía de las mismas fórmulas litúrgicas o de los nombres personales - subjetivos y pietistas- que los libros de cantos aplican a Jesús. Defendía públicamente a Cristo cuando creía que su imagen estaba siendo corrompida, y lo hacía acumulando citas de antiguas confesiones de fe. El Cristo del AT y NT se convirtió incluso en grito de batalla muy significativo: "Jesús fue judío". Y así lo proclamaba Bonhoeffer tanto en sínodos públicos como en hojas periódicas, contra el nazismo. En fin, tanto en sus cursos como en conversaciones privadas, hablaba de los concilios antiguos frente a los desviacionistas contemporáneos y exponía las desviaciones de Melancton en soteriología, o dialogaba sobre los títulos que serían aptos para describir a Jesús de Nazareth y que descubriesen de nuevo su ser al mundo de hoy, conservando la continuidad necesaria con nuestros predecesores en la fe.

## **CARACTERÍSTICAS DE LA CRISTOLOGÍA**

Suponiendo que este cristo-centrismo, que llevó a Bonhoeffer a manifestarse en favor de una "interpretación no-religiosa" de la fe, ha sido en él algo siempre vivo, podemos ahora ofrecer cuatro rasgos fundamentales que caracterizan su cristología. 1) Bonhoeffer quiso huir de las descripciones especulativas de las dos naturalezas de Cristo: su cristología fue, pues, *antiespeculativa*. 2) Interpretó las fórmulas cristológicas tradicionales de una manera *relacional*. 3) Reclamó en Cristo toda la realidad, de un modo *universal*. 4) Consideró la cristología como *una tarea siempre abierta*, nunca acabada y que permanece viva en las respuestas siempre nuevas que hemos de dar al reto de Cristo y del mundo.

### **Antiespeculativa**

Bonhoeffer era un admirador de la decisión doctrinal de Calcedonia, defendiendo como sabiduría el que no hubiese armonizado las paradojas lógicas, dando así testimonio de la persona una del "Dios-hombre" Jesucristo. El ser personal era, en efecto, su

característica principal. Esto lo había ya desarrollado en Acto y ser y volvió a decirlo en sus lecciones de cristología:

"Calcedonia viene a decir que todas las posibilidades de concebir lo humano y lo divino en Jesucristo, lo uno al lado o dentro de lo otro como relaciones cósmicas, están de antemano condenadas como imposibles. Quedan sólo las puras negaciones: no cabe concepto alguno que pueda expresar lo que acontece en Jesucristo. Y el mismo concepto de sustancia que está en el fondo de la relación de naturalezas es elevado a su máximo esplendor y, a la vez, es eliminado. En adelante no podrá decirse nada sobre la sustancia de Jesús: la especulación sobre las naturalezas ha concluido y el pensamiento substancialista ha sido superado".

De ahí que el problema de la cristología no esté en la relación de un Dios aislado con un hombre también aislado, sino en la relación a este Dios-hombre que es Jesucristo, que está ahí con el mundo. Bonhoeffer querrá, por tanto, evitar una reflexión sobre la encarnación en cuanto tal, y en vez de eso abrirá su pensamiento hacia la humillación del que se ha encarnado. Repitiendo la proclama de Lutero, Bonhoeffer nos dice que es al Jesús humilde, totalmente inmerso en la ambigüedad de este mundo, a quien hemos de señalar, para confesar que Él es Dios. Este Cristo que va "de incógnito, como mendigo entre los mendigos, como expulsado entre los expulsados, como dejado de la esperanza entre los desesperados <sup>2</sup> y como agonizante entre los moribundos" es precisamente "el problema central de la cristología".

No es la metafísica tradicional de la religión sino el encuentro personal lo que alcanza al hombre como auténtica e interpelante trascendencia: la persona concreta es impenetrable, inalcanzable y soberanamente libre para abrirse a quien quiera. De ahí el rechazo de Bonhoeffer, en las lecciones de 1933, de todo planteamiento especulativo que pretenda romper en Cristo su persona concreta inalcanzable e intente así reducir lo personal a sustancias metafísicas y la trascendencia a clasificaciones de alcance sólo inmanentista.

"Objetivamente sólo queda ya la pregunta: ¿Quién eres Tú? Háblanos Tú mismo. Esta pregunta es la pregunta de la razón destronada y descompuesta; pero, por lo mismo, es la pregunta de la fe: ¿Quién eres Tú? ¿eres Tú Dios mismo? De esta cuestión se trata en la cristología. Cristo es el anti-logos: su encasillamiento ha dejado de ser ya una posibilidad porque la existencia de este Logos significa el fin del logos humano. Sólo la pregunta "¿Quién eres Tú?" es la auténtica pregunta". Todas las preguntas encasilladoras se fundan en una que está prohibida: ¿Cómo puedes ser Cristo Tú? Bonhoeffer la llama la pregunta atea, la pregunta de la inmanencia.

"Sólo es posible y sólo tiene sentido la pregunta: ¿Quién está aquí, ahora, presente? Respuesta: la persona una del Dios-hombre Jesucristo... Dios en la eternidad sin tiempo no es Dios; Jesús en la limitación del tiempo no es Jesús. Dios sólo es Dios en el hombre Jesús. En este Jesucristo está Dios presente. Este Dios-hombre uno es el punto de partida de la cristología".

El instinto antiespeculativo llevó a Bonhoeffer durante un tiempo a comenzar su teología a partir de la Iglesia, como dato previo de la presencia de Cristo, y después -en la Alemania nazi- a mantener una intensa lucha por una Iglesia visible y su ámbito. De ahí que casi pudiera identificar cristología con eclesiología: así en Sanctorum

communio y más tarde en aquel artículo de 1936 -que causó escándalo- sobre la identidad entre salvación y pertenencia a la Iglesia confesante. Con todo, la misma cristología la obligaba a criticar a su Iglesia, y esto de tal forma que, según parece, toda la eclesiología queda absorbida ya a finales de 1944 por la cristología: en este sentido, podría traducirse con cierta razón el "cristianismo no-religioso" de Bonhoeffer como un "cristianismo no-eclesial". Ahora bien, tomar esto como resultado definitivo sería un error. Bonhoeffer, en efecto, era consciente de que siempre se llega necesariamente a una eclesiología, cuando se reúnen visiblemente personas que se dejan identificar con el destino de la persona de Jesús. La cristología sin eclesiología está amenazada de abstracción. Y así, va en su primera carta teológica desde la prisión, preguntaba: "¿Qué significan una Iglesia, una parroquia, una predicación, una liturgia y una vida cristiana en un mundo sin religión? ... ¿Adquiere aquí nueva importancia la arcaica disciplina, o sea, la diferenciación entre las cosas últimas y las penúltimas?" (RS 161).

### Relacional

En contra de Melancton, Bonhoeffer defendió que la cristología no es la soteriología: la obra no califica a la persona, sino la persona a la obra -como decía Lutero-, de modo que no puede reducirse el extra *nos* al pro *nobis*, sino que éste se funda en aquél. La pregunta por el quién asegura la prioridad de la pregunta cristológica con respecto a la soteriológica.

Esto no significa, sin embargo, que para Bonhoeffer pueda darse dogma alguno prescindiendo de la inserción del hombre en la sociedad concreta: el seguimiento de Cristo ha de ser visible y como participación en el mundo. Al igual que en Cristo -cuya persona, siendo esencialmente trascendente a nuestra existencia, sólo acontece en la realización de su existencia humana-, en el cristiano deben mantenerse a la vez su identidad peculiar y su identificación activa con los otros hombres. La primera tesis de Bonhoeffer en *Sanctorum, communio* era precisamente que no puede haber ningún dogma o concepto teológico que no comporte el elemento de lo social. Y fue la pregunta por esta dimensión social-relacional la que le llevó entonces a la fórmula ya citada de "Cristo existente en la comunidad". E iba en la misma dirección al colocar, en sus lecciones de 1933, el Cristo presente antes que el Cristo histórico. En virtud del mismo principio localizaba, dos años después, su cristología en quienes oyen y siguen la llamada del Señor. Y así preparaba aquel hacer tomar responsabilidades civiles a los hombres en nombre de Cristo, rasgo peculiar de su Ética hacia 1940. En esta misma línea exigirá del creyente un identificarse con el dolor de Cristo, tal como sus cartas nos revelan.

A este propósito podemos referirnos a lo que había escrito anteriormente: "El seguimiento es vinculación a Jesucristo; el seguimiento debe existir porque existe Cristo. Una idea sobre Cristo, un sistema de doctrina, un conocimiento general de la gracia o del perdón de los pecados no hacen necesario el seguimiento; de hecho, todo esto excluye el seguimiento y le es hostil... Un cristianismo sin Jesucristo vivo sigue siendo, necesariamente, un cristianismo sin seguimiento, y un cristianismo sin seguimiento es siempre un cristianismo sin Jesucristo" (PG 40).

## Universal

Si lo comparamos con los intereses cosmológicos de un Teilhard, vemos que el pensamiento y sentir de Bonhoeffer giran en primer término alrededor de las personas y de su historia. Sin embargo también se encuentra en él una fuerte tendencia a extender la posición central de Cristo hacia lo universal, incluso con exigencias ontológicas. Y es que la categoría de persona no sólo le ofreció la posibilidad de expresar la cercanía de Cristo a los hombres, sino que también le proporcionó el foco desde donde todo lo demás adquiriría perspectiva y claridad. Lo mismo encontramos en otros teólogos o en el mismo NT, como por ejemplo en las cartas deuteropaulinas: el encuentro hondamente personal e históricamente condicionado lleva al descubrimiento de dimensiones cosmológicas y universales.

En un artículo de 1932 había ya desarrollado una especie de cristología cosmológica a base de Col, y al año siguiente afirmaba que la presencia *pro nobis* de Cristo expresa su posición central en toda la existencia humana, en la historia y en la naturaleza. Asimismo, en la *Ética* mostró la unidad última de toda la realidad en Cristo: en Él no se da realidad sin Dios ni Dios sin realidad; si no, Cristo o la realidad no serían más que una abstracción. Cristo no es la realidad absoluta que se añade a la realidad del mundo, ni es éste una realidad que se añade a Cristo: la realidad no se reduce a ser la "materia" que Cristo o programas cristianos hayan de "informar". La unidad en Cristo de toda la realidad no es una unidad sintética ni mágica, sino legítima y real: y esto en virtud del mismo Cristo, salvador y mediador. "Todo lo fáctico recibe del que es real, cuyo nombre es Jesucristo, su último fundamento y su definitiva eliminación, su justificación y definitiva contradicción, su último sí y su último no" (E 159). "Por tanto, no hay dos esferas, sino solamente la esfera única de la realización de Cristo, en el que la realidad del mundo y la realidad de Dios están unidas entre sí" (E 137 s). "Sólo en medio del mundo Cristo es Cristo" (E 143).

Ahora bien, en Bonhoeffer destaca una tendencia a expresar esta unidad ontológica y esta posición central de Cristo con conceptos tomados de la antropología. Así en una de sus últimas cartas: "Si se consideró que la tierra era digna de albergar al hombre Jesucristo, si ha vivido un hombre como Jesucristo, entonces y sólo entonces tiene sentido que nosotros, los hombres, vivamos" (RS 229). La estructura fundamental de la cristología universal de Bonhoeffer no es, pues, una ontología a-histórica, sino que está precisamente enraizada en el momento histórico de la reconciliación y en su continuada "aceptación".

## Una tarea siempre abierta

Como quehacer siempre abierto y nunca acabado, la cristología ha de ir buscando nuevas respuestas a la cuestión vital: ¿Quién es Cristo para nosotros hoy? Esta respuesta nueva es lo que Bonhoeffer intentó esbozar en una de sus cartas más tardías, en el "Proyecto de un trabajo" (agosto de 1944: RS 223 ss). donde habla de la experiencia de Dios, en Cristo, que provoca un cambio total del ser humano y que es -como contacto con el *ser para los demás* de Jesús- la auténtica experiencia de la trascendencia:

"Dios bajo forma humana; no como en las religiones orientales bajo forma de animal - símbolo de lo que es monstruoso, caótico, lejano, pavoroso-, ni tampoco bajo forma

abstracta -símbolo de lo que es absoluto, metafísico, infinito, etc.- ni como el hombre griego, que es *el hombre en sí mismo*, sino *el hombre para los demás*, es decir, el crucificado. El hombre que vive de la trascendencia" (RS 225).

Jesús, "el hombre para los demás": he ahí, de hecho, un nuevo título cristológico que es, a la vez, fiel a la tradición, no especulativo, relacional y de alcance universal. Es una respuesta cristológica tan sencilla como profunda, tan inteligible como portadora del misterio y teológica.

## JESÚS "EL HOMBRE PARA LOS DEMÁS"

### Jesús "el Hombre para los demás"

La fórmula *hombre para los demás* tomada como título cristológico cumple, en Bonhoeffer, con cuatro exigencias fundamentales: está en *continuidad* con su pensamiento anterior y resulta *teológica*, *existencial* y *éticamente* relevante.

1) Su *continuidad* con el pensamiento anterior de Bonhoeffer puede verse a partir de la preocupación por el aspecto social que había sido determinante ya desde su primera obra, *Sanctorum communio*. Habiendo jugado siempre en su pensamiento luterano un papel muy significativo el pro *nobis* -corregido de todo estrechamiento individualista-, Bonhoeffer buscó siempre el *extra me* en la trascendencia de la persona de Cristo, encontrando en ella la única trascendencia relevante, cuya cercanía no deja de interpelarnos con urgencia pero cuya inalcanzabilidad nos hiera también siempre. El título "hombre para los demás" brota en Bonhoeffer de su concepción fundamental sobre la mediación de Jesús que participa en la debilidad de Dios y la soporta al sufrir.

2) Semejante fórmula es asimismo una afirmación *teológica*: nos dice de Dios cosas más convincentes que otras fórmulas antiguas y veneradas. Así, en el párrafo que acabamos de citar no se pretende realizar reducción alguna, sino ofrecer una interpretación de "Dios" más apropiada, localizando el lugar de su experiencia: "Dios en figura humana". Esto significa que, como fórmula teológica, desenmascara el ateísmo real y manifiesta -a modo de acusación- la culpa del hombre, aunque al mismo tiempo le libera y le colma de nueva gracia. Y es que si para el hombre medieval era el "rey" quien le exaltaba o humillaba, anhelando un rey realmente bueno, hoy en día esta imagen ha emigrado a los cuentos o a los dramas de Shakespeare. Y así, la relevancia y el peso teológico de la imagen han desaparecido. En cambio, al hombre moderno le exalta o le humilla el "compañero": la dependencia y la ilusión de un buen colaborador.

3) La expresión de Bonhoeffer incluye también una relación *existencial*: se orienta hacia lo humano presente. De ahí que la fórmula sea relevante no sólo a nivel eclesial sino de todo el mundo: remite a la experiencia cotidiana y alcanza al centro de la actividad creadora de hoy. Evita asimismo caer en la exclusividad de círculos de iniciados que se afirman en posesión de ciertos misterios. Precisamente ese *ser para los demás* no misterioso es el misterio real de la vida. Y por ser el misterio de la individualidad de Cristo, el carácter antropológico del título es su mismo contenido teológico.

Se da, pues, aquí lo que ya había acontecido con otros títulos clásicos: a la persona de Cristo se le unen nombres existencialmente relevantes. Ahora bien, se sabe desde la

antropología lo que significa "cordero", "pastor" o "rey", al igual que "hombre para los demás", pero sólo cuando estos nombres se unen a Cristo nos damos cuenta de que sabíamos muy poco lo que significa, por ejemplo, ser "rey" u "hombre para los demás". La persona, pues, empieza siempre a corregir y dar sentido al título aplicado. Y el de Bonhoeffer no es una excepción en esta legítima compenetración de lo antropológico y lo cristológico.

4) En fin, el título en cuestión tiene un valor real *ético*: da fuerza y urge al compromiso, al igual que hicieron los títulos clásicos antes de hacerse estériles. Rescatando a Cristo del mundo de las hadas, lo implanta en el contexto de las responsabilidades presentes y plurales -ya no monárquicas- de un mundo emancipado. Lleva al ser humano a nuevas libertades y compromisos. Y se refiere a Jesús con un nombre que difícilmente puede indicar la huida del mundo y que excluye relaciones de dominio, de tipo clerical. Al mismo tiempo, la simplicidad ética del concepto muestra el precio que su empleo requiere: prohíbe, en efecto, lo que Bonhoeffer llamaba el hablar "no comprometido" y "barato" de la gracia, impidiendo el juego de palabras -puramente intelectualista- sobre Dios. Dicho de otro manera, renueva la *imitatio Christi* de la que se habla por igual en *El precio de la gracia* y en las cartas desde la prisión.

Recogiendo las características implicadas en la idea que Bonhoeffer tiene de una "interpretación no religiosa" de las categorías bíblicas en un "mundo *emancipado*", podemos decir que su respuesta cristológica no es metafísica, ni individualista, ni parcial; tampoco da base para nuevos privilegios religiosos, no cuenta con el *deus ex machina* y no funda relaciones tutoriales.

---

**Notas:**

<sup>1</sup> En esta línea, cfr. también *El precio de la gracia* (Ed. Sígueme, Salamanca 1968), cuyo título original es precisamente «Seguimiento» (Nachfolge). La citaremos como PG (N. del T.).

<sup>2</sup> cfr. trad. castellana de la obra (Estela, Barcelona 1968), 6 y 149 ss. La citaremos como E (N. del T.).

<sup>3</sup> cfr. trad. castellana, *Resistencia y sumisión* (Libros del Nopal. Ariel, Barcelona 1969), 88 ss: «Cartas a un amigo», dirigidas precisamente al autor de este artículo. Citaremos la obra como RS (N. del T.).

<sup>4</sup> La traducción de esta obra, *Acto y ser*, está anunciada en Edic. Sígueme, Salamanca (N. del T.).

<sup>5</sup> ...als Verzweifelten unter die Verzweifelnden: sutil distinción muy difícil de traducir en su sentido exacto (N. del T.).

**Tradujo y condensó: ALFREDO SOMOLINOS**