

Análisis de la eclesiología de Dietrich Bonhoeffer y su relevancia para la iglesia

Latinoamericana

Víctor Zárate

Andrew Thomas Fields, Mg.

Fundación Universitaria Seminario Bíblico de Colombia

Facultad de Teología

Medellín, mayo de 2023

Dedicatoria

A mis padres por su constante amor y apoyo económico

A Karen por motivarme a perseverar hasta el final

A mis amigos Andrés Mena y Andrés Garzón por su ánimo

Y, sobre todo, a Dios por permitirme culminar esta etapa

Resumen

El presente trabajo tiene la intención de analizar el aporte eclesiológico de Dietrich Bonhoeffer con el fin de extraer sus enseñanzas y aportes para la iglesia en América Latina. Se estudian principalmente tres aspectos de la eclesiología de Bonhoeffer: sus convicciones fundamentales sobre la iglesia, su visión del ecumenismo y la forma en que percibe la relación entre iglesia y mundo. Para este propósito, se han examinado las obras de Bonhoeffer disponibles en español, al igual que recursos secundarios que abordan las temáticas mencionadas. De manera que se trata de una investigación documental donde se dialoga con diferentes textos.

El proyecto de investigación ha resultado en los principales hallazgos: 1) la eclesiología de Bonhoeffer es predominantemente Cristo-céntrica dado que entiende la iglesia en relación con Cristo. 2) Bonhoeffer apoya el movimiento ecuménico, pero desde un escrutinio teológico y una base confesional bien definida. 3) Para Bonhoeffer, la realidad no está dividida entre iglesia y mundo en forma de dicotomía, sino que toda la realidad está integrada en Cristo lo que implica que la iglesia ha de vivir responsablemente en el mundo. 4) La iglesia latinoamericana ha interpretado a Bonhoeffer principalmente en términos de emancipación y lucha contra el poder, pero una lectura cuidadosa lleva a comprender que la iglesia no debe entrometerse en asuntos políticos a menos que las circunstancias lo requieran. Con el fin de contextualizar su mensaje para Latinoamérica, cada capítulo provee una reflexión sobre la situación de la iglesia a la luz de los planteamientos teológicos de Bonhoeffer, reconociendo los puntos de contacto y cómo su aporte es significativo para la comunidad cristiana de hoy en día.

Palabras clave: Bonhoeffer, eclesiología, ecumenismo, iglesia, mundo, política, Latinoamérica.

Índice de contenido

Introducción	5
I. Fundamentos eclesiológicos	13
i. Introducción	13
ii. El origen divino de la iglesia y su dimensión humana	13
iii. El carácter Cristo-céntrico de la iglesia	18
iv. La sacramentalidad de la iglesia	21
v. El pensamiento eclesiológico en América Latina a la luz de la eclesiología de Bonhoeffer	27
II. Ecumenismo	34
i. Introducción	34
ii. Una teología ecuménica y la centralidad de la confesión de fe	35
iii. Ecumenismo interconfesional y acercamientos al catolicismo	43
iv. El aporte de Bonhoeffer para el ecumenismo en Latinoamérica	48
III. La iglesia y el mundo	57
i. Introducción	57
ii. La relación de la iglesia con el mundo	57
iii. La iglesia, la política y el estado	66
iv. La iglesia y el mundo en la teología latinoamericana	72
Conclusiones	81
Bibliografía	83

Introducción

Casi ocho décadas después de su muerte, la voz de Dietrich Bonhoeffer sigue siendo escuchada e interpretada no sólo en su natal Europa, sino también en el continente americano que alguna vez visitó. Seguramente él no llegó a imaginar el interés que despertarían sus escritos y su propio testimonio en diferentes pensadores alrededor del mundo, quienes hallarían en Bonhoeffer tanto un significativo aporte teológico como un ejemplo de lucha cristiana. Las innumerables biografías y libros que tratan sobre él dan cuenta de que, hasta el día de hoy, su aporte sigue siendo relevante, especialmente en medio de una iglesia que se enfrenta a cuestiones similares a las que él vivió en su época.

Para iniciar, es menester hacer un breve acercamiento a la vida de Bonhoeffer y las circunstancias históricas en que se desarrolló. Hay que mencionar que una gran parte de los libros que se han redactado giran en torno a su biografía, enfocándose en la valiente oposición que mostró frente al régimen nazi. Dietrich Bonhoeffer nació en Breslau en 1906 en medio de una familia protestante de la alta sociedad integrada por notables intelectuales.¹ Desde joven demuestra su vocación por la teología y realiza sus estudios en Tubinga donde recibe el influjo de la teología liberal que se encontraba en su apogeo justo antes de las guerras mundiales.

Aunque no es fácil describir plenamente la teología liberal por tratarse de un fenómeno complejo con diferentes acercamientos a la fe cristiana, es posible

¹Xabier Pikaza Ibarrodo, *Diccionario de pensadores cristianos* (Navarra: Verbo Divino, 2012), 125.

señalar que había un fuerte influjo del racionalismo que conllevó a interpretar las narraciones bíblicas como experiencias religiosas subjetivas.² Alemania, el país de Bonhoeffer, fue justamente el centro del liberalismo teológico donde se destacaron figuras como Schleiermacher, Ritschl, Herrmann y Harnack, cuyos planteamientos llevaban a cuestionar la teología tradicional, y para quienes el método histórico-crítico era esencial para extraer la verdad detrás del texto bíblico.³

Sin embargo, luego de la desilusión por los conflictos mundiales, surge la denominada neo-ortodoxia que reaccionaba en contra del pensamiento teológico liberal al enfatizar la trascendencia divina y la centralidad de la revelación en Jesucristo.⁴ Esta teología neo-ortodoxa estaría encabezada principalmente por Karl Barth, quien sería una gran inspiración para Bonhoeffer y de quien tomaría prestado su visión teológica dialéctica, al menos durante sus primeros años.⁵ Bonhoeffer mostró su admiración por Barth y por su pensamiento teológico, e incluso llegó a entablar una relación personal con él, aunque esto no fue impedimento para criticarlo cuando discrepaban en algún asunto.⁶ La herencia teológica de Barth se evidencia en el profundo Cristo-centrismo que permea las obras de Bonhoeffer, especialmente en el libro “Cristo, el centro” donde muestra su afinidad con dicho autor.⁷

² Eduardo Delás Segura, *Dietrich Bonhoeffer: un teólogo a contratiempo* (Nashville, TN: Grupo Nelson, 2011), 10.

³ Theo G. Donner, *Reflexiones en torno a la historia de la exégesis* (Medellín: Académica 21, 2020), 402.

⁴ Justo L. González, *Historia del pensamiento cristiano tomo III* (Barcelona: CLIE, 2010), 934.

⁵ Delás Segura, *Dietrich Bonhoeffer*, 12.

⁶ Daryl Aaron, *Los 40 cristianos más influyentes que forjaron lo que creemos hoy*, trad. de Ernesto Giménez (Grand Rapids, MI: Casa Creación, 2014), 191.

⁷ Aaron, *Los 40 cristianos más influyentes*, 192.

Sin dejar a un lado su inclinación cristológica, Bonhoeffer empezaría a gestar un intenso interés por el tema de la iglesia, especialmente después de visitar Roma y observar de cerca la fuerte estructura eclesial del catolicismo junto con su sentido de comunidad y prácticas piadosas.⁸ Inspirado por tal visión de la iglesia, escribe su tesis doctoral, *Sociología de la iglesia. Sanctorum Communio*, la cual sería grandemente elogiada por el propio Barth.⁹ A partir de allí, Bonhoeffer empieza a elaborar sus planteamientos teológicos sobre la iglesia, abordando cuestiones como la naturaleza misma de la iglesia y su lugar en el mundo.¹⁰ Uno de los aspectos más notables en su eclesiología es la forma en que presenta la profunda relación existente entre Cristo y la iglesia la cual plasma por medio de tres imágenes principales: “la Iglesia es Cristo existiendo como comunidad, la Iglesia es Cristo como Señor de la comunidad y la Iglesia es Cristo como hermano.”¹¹

Los siguientes años de su vida transcurrirían con normalidad en medio de la labor pastoral en Alemania y Londres, el desarrollo de obras académicas y la dirección de un seminario en Finkenwalde. No sería sino hasta el levantamiento del Tercer Reich que tanto su vida como su teología habrían de dar un vuelco y se convertiría en un personaje clave de la iglesia Confesante para hacer oposición al régimen nazi. La crítica que hace Bonhoeffer al cristianismo de su época es de

⁸ Manfred Svensson, *Resistencia y gracia cara: el pensamiento de Dietrich Bonhoeffer* (Barcelona: CLIE, 2018), 199.

⁹ Alberto F. Roldán, “El teólogo se hace muriendo: reflexiones sobre Bonhoeffer a los 50 años de su muerte”, *Vox Scripturae* 6, n.º 1 (1996): 144.

¹⁰ Roldán, “El teólogo se hace muriendo”, 144.

¹¹ Roldán, “El teólogo se hace muriendo”, 145.

conformarse a los ideales políticos y religiosos del nuevo gobierno sin cuestionamiento alguno, y ser indiferentes a los actos discriminatorios e injustos que se cometían. Allí habría de declarar con crudeza que “la iglesia permanecía muda cuando tenía que haber gritado”.¹² Él, por su parte, no estaba dispuesto a tomar la misma actitud.

Bonhoeffer era un radical cuyas posiciones eran consideradas por algunos como intransigentes, y una voz solitaria que se levantaba contra todo un imperio. En una carta habría de confesar lo siguiente: “Sentía que de una forma incomprensible estaba en radical oposición a todos mis amigos y que mi particular forma de ver el asunto me iba aislando cada vez más de ellos”.¹³ El paso del tiempo parece darle la razón a Bonhoeffer quien no enmudeció ante los atropellos de un régimen sangriento y ante una comunidad cristiana que no supo reaccionar apropiadamente a los desafíos de su época.

Las palabras de Bonhoeffer iban acompañadas de acción, así que se involucró de manera secreta con intelectuales y otros sectores que buscaban derrocar el régimen nazi, mientras ayudaba a judíos a escapar de Alemania y seguía en diálogo con otros teólogos. Eventualmente habría de ser arrestado y pasó dos años en la prisión donde “pudo escribir algunas de las páginas teológicas y personales más profundas e influyentes del siglo XX”.¹⁴ En abril de 1945 habrían de poner punto final a su vida al ser ejecutado, experimentando la

¹² Pikaza, *Diccionario de pensadores cristianos*, 126.

¹³ Christian Feldmann, *Tendríamos que haber gritado: La vida de Bonhoeffer*, trad. de Rafael Fernández de Maruri (Bilbao, España: Desclée de Brouwer, 2007), 86.

¹⁴ Pikaza, *Diccionario de pensadores cristianos*, 126

muerte que pocos estaban dispuestos a sufrir por causa de una fe cristiana que se levantaba contra los vejámenes del movimiento nazi.

Son justamente sus pensamientos formulados durante su paso por la prisión, al igual que su martirio y su muerte, los que produjeron un amplio interés en Bonhoeffer, aunque de forma tardía. Svensson afirma que no se trataba de una figura prominente ya que representaba un “ala aislada” de la iglesia, y además era poco conocido fuera de su país. No fue sino hasta que su amigo, Eberhard Bethge, publicara sus cartas desde la prisión que Bonhoeffer obtendría reconocimiento en diferentes lugares del mundo, especialmente por su expresión de un “cristianismo sin religión” que provocarían fascinación en diversos sectores.¹⁵ La complicación ocurriría cuando diversos autores empezaran a citar a Bonhoeffer como respaldo para sus propias opiniones, utilizando frases sueltas y asignándoles una carga ideológica que no hace justicia a la teología del autor, creando así una imagen distorsionada y simplista de segunda mano que parece persistir hasta hoy.¹⁶

Es de esta forma que ha llegado hasta nuestros días una imagen de Bonhoeffer como liberal y secularista, y Latinoamérica se encargaría de crear su propia versión a conveniencia. Svensson, al hablar de su recepción en el mundo de habla hispana, menciona que “a nosotros se nos ha vendido la imagen de un Bonhoeffer filomarxista, una suerte de «Che Guevara luterano»”.¹⁷ Un caso

¹⁵ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 13.

¹⁶ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 13.

¹⁷ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 14.

específico ocurre con Gustavo Gutiérrez quien es uno de los principales exponentes de la teología de la liberación. Gutiérrez presenta a Bonhoeffer como una especie de precursor de dicho movimiento debido a su lucha por los judíos oprimidos.¹⁸ Así que estos hechos lanzan una seria advertencia frente a la imagen popular que se ha creado de Bonhoeffer y aconsejan a hacer una lectura cuidadosa de los estudios existentes para no caer en las generalizaciones largamente difundidas.

Sobre la recepción y difusión del pensamiento de Bonhoeffer, José Alemany hace una acertada declaración en el año 1976, justo cuando la teología de la liberación se encontraba en su época de crecimiento:

Estos textos han sido desde entonces objeto de múltiples análisis e interpretaciones, han despertado entusiasmos asentimientos y escandalizadas repulsas, y han dado lugar a una serie de movimientos teológicos que se consideran inspirados por ellos, prolongando, a veces equívocamente, su influencia en el pensamiento cristiano de las últimas décadas.¹⁹

De manera que la rápida y popular propagación de los escritos de Bonhoeffer ha estado acompañada de una apropiación poco escrupulosa y ha

¹⁸ Gutiérrez evalúa a Bonhoeffer de la siguiente manera:

Es posible que la ausencia de análisis social impidiera a Bonhoeffer llevar su intuición a sus implicaciones teológicas maduras. Pero había hecho un comienzo. Había avanzado hacia una perspectiva "desde abajo", no en el sentido de partir del ser humano hacia Dios, sino desde un punto de partida en el universo de la opresión, y de las aspiraciones de liberación, en el que languidecen los pobres. Se ha orientado hacia una perspectiva teológica cuyo punto de partida está en una fe vivida por las clases explotadas, las etnias condenadas y las culturas marginadas. Este es el punto de partida de lo que llamamos "teología desde el lado bajo de la historia".

Gustavo Gutiérrez, "Los límites de la teología moderna: un texto de Bonhoeffer", *Concilium* n.º 145 (1979): 224.

¹⁹ José J. Alemany, "La recepción de Dietrich Bonhoeffer en Latinoamérica", *Teología y vida* 17, n.º 3 (1976): 182.

servido a los intereses de quienes hallan en sus palabras un eco de sus propias inclinaciones. Uno de los ejemplos que menciona Alemany es la asociación de Bonhoeffer con la “teología de la muerte de Dios”.²⁰ Sin embargo, la visión que Bonhoeffer tiene de Dios dista mucho de la visión propuesta por dicha corriente teológica, así que esta identificación parece deberse a una incorrecta comprensión del “cristianismo sin religión” que este autor profesaba.²¹ Surgen entonces tendencias que se autopromulgan como herederas de la teología de Bonhoeffer, pero cuyos postulados difícilmente hubieran sido compartidos por él. Especialmente en los textos norteamericanos y latinoamericanos, se ha de tener cuidado con aquellos escritores que se apoyan en frases sueltas de Bonhoeffer para apoyar cierto sistema teológico o filosófico.

A pesar de tales pretensiones que se alejan de un estudio serio de este autor, es innegable el impacto e influencia que ha provocado Bonhoeffer en otras regiones diferentes a su natal Europa tales como Norteamérica, Latinoamérica e incluso en África y Asia. Es especialmente notable que la obra de Bonhoeffer ha sido vista, tanto en Latinoamérica como en otras regiones tercermundistas, como “un recurso teológico para inspirar a quienes buscan la justicia en sus luchas

²⁰ Pikaza describe la teología de la muerte de Dios de la siguiente manera:

Desde una perspectiva hegeliana, Altizer cree que Dios (una visión de Dios) tiene que morir para que pueda desvelarse el Dios verdadero; en esa línea, él añade que el cristianismo actual, con sus formas históricas, debe morir, precisamente por fidelidad al verdadero cristianismo, es decir, a la auténtica realidad del hombre que ha sido anunciada e iniciada por Jesús.

Pikaza, *Diccionario de pensadores cristianos*, 40.

²¹ Alemany, “Bonhoeffer en Latinoamérica”, 163-185.

sociopolíticas”.²² La abundante bibliografía sobre él es muestra de su relevancia actual y la inspiración que ha provocado en movimientos que se enfrentan a la injusticia.

En lo que respecta al presente trabajo, la atención estará fijada en el aporte eclesiológico de Bonhoeffer y cómo puede todavía hablar a una iglesia latinoamericana que tiene interrogantes sobre su relación con otras confesiones cristianas y con la sociedad. La eclesiología de Bonhoeffer es relevante para el continente por cuanto procura acercarse a la realidad de la iglesia tanto desde la reflexión teológica como desde las realidades sociales que la circunscriben. No es casualidad que su voz encontrase tanta acogida entre diferentes teólogos latinoamericanos, a pesar de las posibles malinterpretaciones, puesto que sus experiencias en la iglesia alemana y con el régimen nazi tienen ciertos paralelos con las realidades de la iglesia actual. A medida que se exploren sus aportes eclesiológicos será también necesario actualizar su mensaje para la iglesia contemporánea que busca respuestas a los desafíos que enfrenta, reflexionando así en las implicaciones prácticas de los postulados teológicos de este autor.

²² Walter Altmann, “Bonhoeffer in Latin American perceptions: An inspiration to overcome structures of injustice?”, *Stellenbosch Theological Journal* 2, n.º 1 (2016): 13.

I. Fundamentos eclesiológicos

i. Introducción

El tema de la iglesia no es un asunto periférico en la teología de Bonhoeffer; por el contrario, ocupa un lugar especial en su pensamiento dado que buena parte de sus escritos abordan cuestiones eclesiológicas. El “cristianismo sin religión” por el que popularmente se conoce a Bonhoeffer nunca implicó un desligamiento de la comunidad eclesial. Él siempre manifestó un interés y preocupación por la realidad de la iglesia al punto de afirmar que “la vida de un siervo de Jesucristo debe pertenecer a la Iglesia”.²³ Aunque los temas eclesiológicos sobre los que Bonhoeffer escribió son bastante amplios, es posible detectar tres grandes asuntos que corren a lo largo de sus reflexiones: primero, su comprensión de la iglesia como un ente de origen divino y al mismo tiempo como una comunidad humana pecadora, cuya paradoja aborda a partir de un acercamiento principalmente luterano; segundo, un énfasis Cristo-céntrico fuertemente marcado donde iguala la presencia de la iglesia con la presencia de Cristo y además lo conecta con la realidad pneumatológica; tercero, la sacramentalidad de la vida comunitaria donde enfatiza la necesidad del hermano para ser ministrados por Dios.

ii. El origen divino de la iglesia y su dimensión humana

La naturaleza de la iglesia inquietó a Bonhoeffer desde muy joven cuando decidió que su disertación doctoral sería sobre este tema; tal obra sería el

²³ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 181.

fundamento de su exploración eclesiológica: *Sociología de la iglesia. Sanctorum Communio*. El título podría sugerir que se trata de un análisis de carácter principalmente sociológico, pero desde el prefacio el autor aclara que “este trabajo no entra dentro de la sociología de la religión, sino que tiene carácter dogmático”,²⁴ lo cual queda evidenciado por el énfasis teológico que asume en su investigación.

Desde el inicio Bonhoeffer admite que la filosofía social y la sociología pueden ser de provecho para la teología y el estudio de la iglesia, pero a fin de cuentas “la esencia de la iglesia solo puede entenderse desde adentro *cum ira et studio*, y no desde afuera sin tomar parte de ella”.²⁵ Cabe notar que, en la teología liberal clásica, la iglesia sí es vista como una comunidad de carácter principalmente sociológico y que puede ser analizada desde las teorías sociales. Para Bonhoeffer, en cambio, la iglesia no se trata simplemente de un fenómeno sociológico que puede ser analizado por no creyentes, sino que es una realidad divina que debe ser abordada desde la fe. Él explica que la iglesia debe concebirse “como algo fundado en la realidad de Dios y en su revelación (...) la realidad de la iglesia es una realidad revelada, y pertenece a su esencia el ser creída o negada”.²⁶ Su comprensión fundamental de la iglesia descansa en el hecho de que ella ha sido creada por Dios y, dado que goza de un origen

²⁴ Dietrich Bonhoeffer, *Sociología de la iglesia. Sanctorum Communio*, trad. de A. Saenz y N. Fernández Marcos (Salamanca: Sígueme, 1969), 13.

²⁵ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 19.

²⁶ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 95.

sobrenatural, no se limita a una comunidad social cualquiera ni tampoco puede ser entendida por fuera de la revelación de Dios.

A la luz de este origen divino de la iglesia, Bonhoeffer argumenta que la misma no es un ideal para ser alcanzado sino una realidad terrenal concreta. Por ejemplo, cuando trata sobre la unidad de la iglesia, explica que “es algo que se produce con anterioridad a todo querer y saber de los miembros; no es un ideal, sino una realidad”.²⁷ En contra de un idealismo que retrata a la iglesia como una comunidad perfecta a la que se debe aspirar, Bonhoeffer constantemente señala los defectos de la iglesia para así mostrar la paradoja que reside en ella: Dios voluntariamente ha decidido revelarse y unirse a una comunidad de humanos pecadores.²⁸ La iglesia existe como lugar de revelación de Dios, lo que significa que Dios ha hablado y se ha revelado a sí mismo por medio de la iglesia.²⁹ Sin embargo, no se debe olvidar el hecho de que la iglesia también se encuentra inmersa en la realidad humana por lo cual “el cuerpo de Cristo en la historia no alcanza nunca su presentación perfecta”.³⁰ Es así como se matizan la naturaleza divina y la naturaleza intramundana que caracterizan a la comunidad de creyentes, lo cual explica su origen sobrenatural, pero también sus persistentes fallas.

De esta forma Bonhoeffer contrapone dos aspectos aparentemente contradictorios sobre la iglesia ya que, aunque ciertamente es la comunidad de los

²⁷ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 151.

²⁸ Leslie Mason Alford, “Toward a Dialectical Understanding of Power: Dietrich Bonhoeffer and the Theology of the Cross” (tesis doctoral, University of Edinburgh, 1994), 79.

²⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Ecumenical, Academic, and Pastoral Work: 1931–1932*, trad. de Anne Schmidt-Lange, vol. 11 (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2012), 486.

³⁰ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 151.

santos (*sanctorum communio*), al mismo tiempo es una comunidad de pecadores (*peccatorum communion*).³¹ En este planteamiento es posible identificar la influencia de Martín Lutero en los postulados teológicos que Bonhoeffer realiza. Por medio de la famosa fórmula *simul justus et peccator*, Lutero enseñaba que el creyente era justificado gracias a una justicia ajena, la justicia de Cristo, que es imputada al que cree.³² Sin embargo, y de forma paradójica, el creyente que ha sido hecho justo continúa siendo un pecador, justamente porque aquella justicia no es propia ni meritoria, sino que proviene de Cristo.³³ Trasladando esta idea al ámbito eclesiológico, Bonhoeffer provee una versión comunitaria de la enseñanza luterana al asegurar que la iglesia es a la vez justa y pecadora.³⁴ Por tal motivo, él critica a las sectas perfeccionistas, a los pietistas y otros movimientos religiosos por intentar negar el carácter pecaminoso que reside en la iglesia y considerarla totalmente pura cuando ese no ha sido el caso ni siquiera en los tiempos apostólicos.³⁵

En otro de sus escritos, titulado *Vida en comunidad*, Bonhoeffer desarrolla más esta idea al decir que “la fraternidad cristiana no es un ideal a realizar sino una realidad creada por Dios en Cristo, de la que él nos permite participar”.³⁶ Las visiones utópicas de la iglesia ignoran el propósito divino de crear una comunidad

³¹ Erik Osness, “The Sacramentality of Bonhoeffer’s Ecclesiology” (tesis de maestría, Concordia University of Edmonton, 2017), 38.

³² Michael P. DeJonge, *Bonhoeffer’s Reception of Luther* (New York, NY: Oxford University Press, 2017), 86.

³³ DeJonge, *Bonhoeffer’s Reception of Luther*, 86.

³⁴ Osness, “The Sacramentality of Bonhoeffer’s Ecclesiology”, 39.

³⁵ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 168.

³⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, 9.ª ed., trad. de Francisco Tejeda (Salamanca: Sígueme, 2003), 22.

santa en medio de hombres imperfectos. Aquellos que creen han sido reunidos por la voluntad de Cristo y no por sus propias voluntades. Además, Bonhoeffer señala el peligro de vivir con el ideal de una comunidad quimérica ya que pronto la decepción tocará a la puerta y se robará las vagas ilusiones de quien las alberga.³⁷ Y no sólo esto, sino que afirma que “Dios aborrece los ensueños piadosos porque nos hacen duros y pretenciosos. Nos hacen exigir lo imposible a Dios, a los demás y a nosotros mismos”.³⁸ De manera que el camino que apunta Bonhoeffer no es el de vivir con anhelos fantasiosos sobre una comunidad prístina, sino de aceptar las comunidades rotas como un regalo de Dios.³⁹

Se observa, entonces, que Bonhoeffer reconoce y acepta esta existencia paradójica de la iglesia por cuanto en ella conviven tanto la realidad divina como la humana. Lo que propone Bonhoeffer es que “el verdadero amor a la iglesia ha de conllevar y amar juntamente su impureza e imperfección”⁴⁰ debido a que se trata del santuario establecido por Dios que crece en medio del mundo. Esto, por supuesto, implica un amor sincero hacia el hermano a pesar de sus fallas puesto que “su pecado puede ser para mí una nueva ocasión de dar gracias a Dios por permitirnos vivir bajo su gracia”.⁴¹ Solamente el amor es capaz de observar la obra oculta de Dios en la historia al instaurar la iglesia en medio de un mundo

³⁷ Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, 19.

³⁸ Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, 19.

³⁹ Jacquelynn Price-Linnartz, “Christ the Mediator and the Idol of Whiteness: Christological Anthropology in T. F. Torrance, Dietrich Bonhoeffer, and Willie Jennings” (tesis doctoral, Duke University, 2016), 148.

⁴⁰ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 168.

⁴¹ Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, 20.

pecaminoso, así como el trigo crece junto a la cizaña. La historia misma es santificada cuando Dios entra en ella y esto lo hace por medio de la iglesia.⁴²

iii. El carácter Cristo-céntrico de la iglesia

El segundo aspecto que salta a la vista en la eclesiología de Bonhoeffer es su carácter Cristo-céntrico. De hecho, una de las frases más conocidas y que aparece recurrentemente en *Sanctorum Communio* es la definición de la iglesia como “Cristo existiendo como comunidad”. Por eso, es posible afirmar que Bonhoeffer entiende que la eclesiología “brota de, se centra en y, de hecho, es el cuerpo de Cristo, de tal manera que su eclesiología es inseparable de la cristología”.⁴³ Él mismo se encarga de ahondar en este aspecto al decir que “la iglesia se constituye realmente en Cristo y por él (...) él mismo «es» la iglesia, no la representa (...) la iglesia está presente en Cristo ante los ojos de Dios”.⁴⁴ De esta forma, Bonhoeffer recalca que Cristo está realmente presente en la iglesia como una realidad concreta y no como un simple concepto. La presencia de la iglesia en el mundo manifiesta la verdadera y actual presencia de Cristo en medio de la humanidad.

Para argumentar su punto, Bonhoeffer hace una interesante conexión entre la encarnación y la ascensión de Cristo con la existencia de la iglesia en el mundo.

En uno de sus libros titulado *El precio de la gracia* explica lo siguiente:

El cuerpo de Cristo es su comunidad. Jesucristo es a la vez él mismo y su Iglesia. Jesucristo, después de Pentecostés, vive en la tierra bajo la forma de su cuerpo, la Iglesia (...) Por eso, estar en Cristo significa estar en la

⁴² Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 168.

⁴³ Osness, “The Sacramentality of Bonhoeffer’s Ecclesiology”, 36.

⁴⁴ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 116.

Iglesia. Si estamos en la Iglesia, nos hallamos también, verdadera y corporalmente, en Jesucristo.⁴⁵

Esta profunda identificación de la iglesia con la presencia corporal de Cristo en el mundo contiene implicaciones importantes que él sigue desarrollando. Ahora que el Cristo resucitado ha ascendido a los cielos para estar con Dios, “el lugar de Cristo en el mundo es tomado por su cuerpo, la Iglesia”.⁴⁶ Por tal razón, Bonhoeffer arguye que no se debe pensar en la iglesia tanto como una institución (aunque no niega este aspecto) sino como una persona viva. Incluso se refiere a la iglesia, basado en ciertos pasajes bíblicos, como el “hombre nuevo” y “el último Adán”.⁴⁷ Toda esta terminología sigue señalando la profunda relación que subsiste entre Cristo y su iglesia, pero también va más allá al indicar que Cristo mismo está presente en la tierra a través de su cuerpo: la iglesia.

En consecuencia, Bonhoeffer explica también que la unión del individuo con Cristo implica necesariamente la integración del mismo a la comunidad cristiana. Él afirma que “la comunidad divina sólo se da por Cristo, y éste sólo está presente en su asamblea, por lo cual sólo se da la comunidad divina en la iglesia”.⁴⁸ Aquí no solamente señala la inseparable relación que existe entre Cristo y la iglesia, sino también la imposibilidad de estar en Cristo y al mismo tiempo alejado de la iglesia. Es por esto que, apuntando a la obra del Espíritu en la iglesia, él explica que “todos los que son poseídos por el Espíritu tienen que encontrarse ya en la

⁴⁵ Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, 6.^a ed., trad. de José L. Sicre (Salamanca: Sígueme, 2004), 175.

⁴⁶ Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, 175.

⁴⁷ Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, 176.

⁴⁸ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 117.

comunidad”.⁴⁹ No es posible un individualismo cristiano por cuanto estar en Cristo es igual a estar en la iglesia.

En línea con esta afirmación, cabe resaltar el aspecto pneumatológico que también enfatiza Bonhoeffer en su discusión de la iglesia. Dado que la iglesia es el cuerpo de Cristo, ha tomado un lugar visible en el mundo y esta visibilidad “es una implicación de la encarnación de Cristo y es el resultado de la obra del Espíritu Santo”.⁵⁰ Se podría pensar que Bonhoeffer no hace una distinción suficientemente clara entre la iglesia y Cristo, que Cristo se convierte en la iglesia, y que la acción humana reemplaza a la acción divina. Sin embargo, es importante precisar que cuando Bonhoeffer iguala a la iglesia con Cristo, no lo plantea en un sentido ontológico, sino señalando la presencia de Cristo en la iglesia por medio del Espíritu Santo. Él enfatiza esto al decir que “el Cristo crucificado y resucitado existe por el Espíritu santo como Iglesia”.⁵¹ En una afirmación similar, él dice que “la Iglesia de Cristo es Cristo presente en el Espíritu Santo”,⁵² lo cual señala la realidad de la presencia del Espíritu en la iglesia y cómo el Espíritu hace que Cristo esté presente en su iglesia. La misión del Espíritu es la de traer los individuos a Cristo y crear la comunión entre ellos para así hacer realidad la comunidad que Dios ha creado.⁵³

⁴⁹ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 117.

⁵⁰ Robert John Dean, “For the Life of the World: Jesus Christ and the Church in the Theologies of Dietrich Bonhoeffer and Stanley Hauerwas” (tesis doctoral, University of Toronto, 2014), 113.

⁵¹ Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, 176.

⁵² Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, 177.

⁵³ Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, 176.

Además de esto, Bonhoeffer procura dejar en claro que la existencia de la comunidad cristiana no se debe a voluntades individuales ni tampoco a una reunión de carácter social, sino que existe por la palabra de Cristo que el Espíritu opera en los creyentes. Mostrando nuevamente esta relación entre Cristo y el Espíritu con la iglesia, él explica que “ese Cristo en el que se consuma la asamblea intenta adueñarse del corazón por medio del Espíritu para introducirlo en la asamblea”.⁵⁴ La importancia de esta afirmación radica en el hecho de que la iglesia existe únicamente como resultado de la obra de Cristo y la acción del Espíritu Santo, puesto que no hay nadie que pertenezca a la asamblea que no haya sido introducido por el Espíritu ni tampoco es posible que los que tienen el Espíritu estén por fuera de la iglesia.⁵⁵ Este tipo de planteamientos dan muestra de que, para Bonhoeffer, la iglesia debe ser comprendida a partir de Cristo y del Espíritu, puesto que es la acción del trino Dios en el mundo la que ha constituido la comunión de los santos.

iv. La sacramentalidad de la iglesia

El tercer punto que sobresale en la eclesiología de Bonhoeffer es la sacramentalidad de la iglesia. El protestantismo alemán en el que había crecido se convertía en un sistema religioso donde los sacramentos se limitaban a la periferia de la vida, mientras que Bonhoeffer llevaba la sacramentalidad a sus consecuencias más profundas: ya que Cristo está en la iglesia y es la iglesia, los actos de la iglesia son el medio por el que Cristo se hace verdaderamente

⁵⁴ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 117.

⁵⁵ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 118.

presente para los creyentes y les imparte bendición.⁵⁶ Su argumento descansa principalmente en lo que él llama “el principio de la acción vicaria” y que Lutero denominaba “transformarse el uno en el otro por amor”.⁵⁷ De hecho, en su obra cita una frase de Lutero sobre este tema: “Nosotros somos Dios por el amor que nos hace bienhechores respecto de nuestro prójimo”.⁵⁸ El punto central que Bonhoeffer intenta enseñar es que los creyentes se convierten en sacramento para otros, entendiendo aquí “sacramento” no en el sentido litúrgico, sino como acción vicaria que viene de parte de Dios y redundando en beneficio espiritual para quien lo recibe.

Para Bonhoeffer, esta representación vicaria de la iglesia significaba que el otro puede y debe actuar como Cristo lo hizo por la comunidad al asumir las cargas del pecado del otro y socorriéndolo en su necesidad. Él mismo lo resume bastante bien al decir lo siguiente: “hay que ir tan lejos que los defectos, la necesidad y los pecados del prójimo lleguen a afectarme como si fueran míos, del mismo modo que Cristo se sintió afectado por nuestros pecados”.⁵⁹ Ya que el individuo está dentro de la comunidad y pertenece tanto a Cristo como a la iglesia, hay una fuerte identificación y vinculación con el otro. No se recorre el camino del sufrimiento en soledad, sino que la fuerza de la iglesia acompaña al creyente en

⁵⁶ Osness, “The Sacramentality of Bonhoeffer’s Ecclesiology”, 43.

⁵⁷ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 134.

⁵⁸ “Tienes que soportar a los demás y tienes que pensar en tu corazón que son tuyos propios, y ofrecerles lo que tienes como si fuera suyo, como hace Cristo contigo en el sacramento”. Martín Lutero, W.A.II, 750. *Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi*, (1519), (non vidi), citado por Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 134.

⁵⁹ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 134.

medio de sus temores y flaquezas por cuanto éste es miembro del cuerpo de Cristo.⁶⁰

¿Cómo se manifiesta este aspecto sacramental dentro del cuerpo de Cristo? Bonhoeffer enfatiza en sus escritos el concepto de “ser el uno para el otro” que significa convertirse en Cristo para el otro por medio de los actos de amor.⁶¹ De forma específica, él identifica tres posibilidades para obrar en amor por los demás miembros de la comunidad: “el trabajo activo y lleno de renuncia en favor del prójimo, la oración de petición y finalmente la dispensación mutua del perdón de los pecados en nombre de Dios”.⁶² Así que la manifestación del amor divino entre creyentes se actualiza por medio de las buenas obras, la oración y el perdón de pecados; Dios imparte gracia a los individuos a través del otro. El punto central es que los cristianos necesitan de otros cristianos, y que la vida en comunidad es indispensable para encontrarse con Cristo y crecer en la fe.

La primera manifestación del amor al otro que menciona se trata del servicio y la disposición a actuar por el bienestar del hermano. Bonhoeffer pronuncia unas fuertes palabras que constituyen un alto estándar en el servicio: “se trata de una entrega del yo para el otro, para su utilidad, dispuesto a hacer todo en lugar del otro, a soportarlo todo (...) se nos exige ocupar el puesto del otro de manera vicaria”.⁶³ Para ejemplificar su punto, él señala los testimonios de Moisés y de Pablo quienes estuvieron dispuestos incluso a ser malditos por amor

⁶⁰ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 135.

⁶¹ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 137.

⁶² Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 138.

⁶³ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 138.

al pueblo de Dios. Más adelante, él dedica todo un capítulo al tema del servicio en su libro "Vida en comunidad" donde expresa que el servicio al hermano se exterioriza al escucharlo, ayudarlo y soportarlo.⁶⁴ Allí, nuevamente, señala el alto estándar que ha de seguir quien pertenece a la comunidad y sirve a los otros puesto que "estará dispuesto a considerar más importante y más urgente la voluntad del prójimo que la suya propia".⁶⁵ Dicha abnegación hace que el individuo incluso esté dispuesto a dejar que sus propios planes se desmoronen con tal de servir mejor al prójimo en lugar de a sí mismo.

El segundo acto de amor que menciona es la oración de petición o comúnmente llamada intercesión. Con el fin de contrarrestar el individualismo egoísta, Bonhoeffer escribe que el individuo "no se encuentra solo ante Dios, sino que está en la comunidad de los santos, en la que su propia oración ya no le pertenece a él, sino a la comunidad".⁶⁶ La inserción del creyente en la asamblea lo responsabiliza de orar por su prójimo. En la oración de petición, el individuo llega a ocupar el lugar del otro al sentirse afectado por sus carencias y dolores.⁶⁷ Es tan profundo tal acto de oración por el otro que Bonhoeffer afirma que "podemos convertirnos en Cristo para nuestros prójimos en la oración de petición por ellos".⁶⁸ Así, el creyente recibe consuelo de que Dios lo escucha y que está cercano. Además, la oración de petición es esencial para la vitalidad de la comunidad

⁶⁴ Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, 90-93.

⁶⁵ Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, 88.

⁶⁶ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 140.

⁶⁷ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 141.

⁶⁸ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 142.

cristiana ya que ella “vive gracias a los ruegos que hacen sus miembros unos por otros; de lo contrario, moriría”.⁶⁹ La oración por los otros se trata de un acto central en la vida comunitaria y exige el compromiso de conocer las afrentas del prójimo, para presentarse delante de Dios como una comunidad donde se cuidan entre sí.

El tercer y último acto de amor, y quizá el más llamativo y que evoca con mayor fuerza el sentido sacramental de la comunidad cristiana, es el mutuo perdón de los pecados. Aquí Bonhoeffer habla del hermano como un medio de gracia por el cual Cristo dispensa perdón a los creyentes. De hecho, él considera la confesión como un sacramento a la misma altura de la santa cena, algo que también se puede hallar en el pensamiento de Lutero.⁷⁰ El hecho de tener la potestad sacerdotal de perdonar los pecados del otro lo observa como un milagro que es posible únicamente en la asamblea. La iglesia toma el pecado de los miembros y los lleva sobre sí; es decir, los pone sobre Cristo puesto que la comunidad es Cristo.⁷¹

La confesión es la que hace posible la entrada del individuo a la comunidad. El pecado quiere separar al hombre de los demás, asfixiarlo en la soledad y hacerlo huir escondidamente a las tinieblas para así destruirlo.⁷² En cambio, la confesión libera al creyente y abre las puertas a una comunión más fuerte con sus hermanos, puesto que “una vez revelado y confesado, el pecado ha perdido todo su poder (..) En adelante es la comunidad quien sobrelleva el pecado del hermano

⁶⁹ Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, 79.

⁷⁰ Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, 106.

⁷¹ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 144.

⁷² Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, 107.

perdonado. Este ya no está solo con su pecado".⁷³ Ciertamente, la confesión se trata de un acto de humillación que cualquiera desearía evitar porque causa vergüenza al desnudar el alma frente a otros. Sin embargo, su fruto trae ruptura con el pecado y la certeza de que se ha recibido el perdón de Dios.⁷⁴ Por tanto, la confesión es un sacramento que debe ser tomado seriamente por el creyente ya que es un regalo de Dios para disfrutar de la gracia divina, romper con el poder asolador del pecado y experimentar el perdón de Cristo a través del hermano.

Tal como se ha observado, la eclesiología de Dietrich Bonhoeffer hace énfasis en la iglesia como el lugar donde lo divino opera a través de lo humano. Él ha señalado la profunda relación de la iglesia con la persona de Cristo, y además el carácter comunitario y sacramental que posee. El creyente ha de vivir inmerso en la comunidad cristiana porque es allí donde se encuentra Cristo quien se manifiesta vívidamente por medio de otros creyentes. Los cristianos necesitan a Cristo de la misma forma que necesitan la iglesia. Bonhoeffer lo resume de manera magistral al decir:

El cristiano, por tanto, tiene absoluta necesidad de otros cristianos; son quienes verdaderamente pueden quitarle siempre sus incertidumbres y desesperanzas (...) Necesita del hermano como portador y anunciador de la palabra divina de salvación (...) Porque el Cristo que llevamos en nuestro propio corazón es más frágil que el Cristo en la palabra del hermano.⁷⁵

⁷³ Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, 108.

⁷⁴ Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, 109.

⁷⁵ Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, 15.

v. El pensamiento eclesiológico en América Latina a la luz de la eclesiología de Bonhoeffer

Al comparar las enseñanzas de Bonhoeffer sobre la iglesia con la forma en que la iglesia es generalmente vista en Latinoamérica, es menester hacer algunas observaciones que ayudan a revelar algunos principios prácticos. Una primera gran lección que se puede extraer de las reflexiones eclesiológicas de Dietrich Bonhoeffer es la de no idealizar la iglesia. Este es quizá uno de los problemas que frecuentemente se observan en el cristianismo latinoamericano: las personas tienen expectativas desmesuradas sobre las comunidades eclesiales, luego se topan con la realidad pecaminosa de los feligreses y consecuentemente sufren una gran decepción que los lleva a abandonar las iglesias y renegar de Dios. De acuerdo a René Padilla, esta problemática surge principalmente a raíz del modelo de evangelización norteamericano donde se proyecta la imagen del “exitoso hombre de negocios que ha encontrado la fórmula de la felicidad, fórmula que él quiere compartir con otros gratuitamente”.⁷⁶ Con el fin de ganar el mayor número de adeptos posibles, las iglesias han tendido a adornar el mensaje del evangelio con promesas de éxito y felicidad de manera que ser cristiano se convierte en sinónimo de buena vida.⁷⁷ El resultado ha sido multitudinarias congregaciones donde las personas buscan a un Cristo que les proporcione bienestar y donde la expectativa es hallar una iglesia casi perfecta.

⁷⁶ C. René Padilla, *Misión Integral. Ensayos sobre el Reino y la Iglesia* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986), 16.

⁷⁷ Padilla, *Misión Integral*, 16.

Bonhoeffer ha advertido de los peligros que existen cuando no se tiene una concepción balanceada y realista de la iglesia, porque se ignora el hecho de que es una comunidad de santos y pecadores simultáneamente. El testimonio bíblico es muestra de que la iglesia, aunque tiene su origen en Dios, no está exenta de las problemáticas inherentes a la vida humana ya que la comunidad no alcanzará perfección completa sino hasta el fin de los tiempos. Así que las iglesias corren un grave peligro cuando reducen el “evangelio a una fórmula para obtener éxito”⁷⁸ y venden una imagen idealizada de la vida cristiana, puesto que ignoran la inevitable presencia del pecado en medio de la comunidad y del mundo.

La moral evangélica en Latinoamérica ha estado generalmente vinculada a la doctrina del perfeccionismo cristiano que comparten gran parte de las congregaciones, especialmente aquellas de herencia metodista y pentecostal. A nivel general, se observa que “el pentecostalismo se mueve entre las aguas del perfeccionismo y el pragmatismo religioso (...) los conversos pretenden transformar su realidad y la de los demás mediante la instauración del reino de Dios en la tierra”.⁷⁹ Aunque tal afirmación no aplica a todas las iglesias de corte pentecostal ni tampoco se limita a las mismas, el resultado que con frecuencia se descubre es un cristianismo que afirma la capacidad de vivir impecablemente en este mundo y que condena fuertemente el pecado del otro. Las historias de creyentes que ostentan una vida supremamente piadosa y que viven

⁷⁸ Padilla, *Misión Integral*, 17.

⁷⁹ Enrique Rodríguez Balam, “Pentecostalismo, teología y cosmovisión”, *Península* 5, n.º 0 (2005): 238.

aparentemente sin falla alguna siguen alimentando el imaginario colectivo de que una conducta cristiana intachable es tanto posible como necesaria. Sin embargo, cuando sale a la luz la maldad humana que persiste incluso en el corazón de los creyentes, entonces las congregaciones se desmoronan porque las ilusiones de perfección se ven desmentidas.

Lo que Bonhoeffer ha planteado es que se debe renunciar a estos sueños irrealizables y no permitir que los deseos propios se confundan con la verdadera identidad de la fraternidad cristiana. Es una amenaza para la iglesia que los individuos introduzcan sus expectativas personales y anden en búsqueda de comunidades perfectas que se alejen de lo real. Por el contrario, hemos de ver la iglesia como aquella realidad espiritual fundada por Dios en donde Cristo se hace presente a pesar de la debilidad humana. La identificación de la iglesia como Cristo existiendo como comunidad señala la incorporación de lo divino dentro de la esfera de la humanidad, una paradoja que debe ser aceptada y amada. El propósito de Dios ha sido redimir a los creyentes y reunirlos en la comunidad donde progresivamente experimentan el poder santificador del Espíritu, sin pretender que la iglesia esté completamente libre de los efectos del pecado. Esto no es una excusa para justificar los malos actos que pueden llegar a ocurrir dentro de las congregaciones, pero si es una advertencia para quienes tienen expectativas poco realistas.

En lugar de confiar en sus propios anhelos y caprichos, la iglesia latinoamericana debe reconocer la presencia de Cristo en medio de una comunidad de santos pecadores. De esta forma, las personas no entrarán a la

iglesia con sus listas de exigencias, sino con la disposición a aceptar la comunidad como un regalo divino a pesar de los errores del otro. La queja y murmuración, que es común escuchar entre miembros de las congregaciones, ha de tornarse en gratitud y perdón ya que el pecado del hermano se convierte en una oportunidad para amarlo como Cristo lo hace. Al interceder por otros, explica Bonhoeffer, se hace más fácil amar al prójimo porque se trae a memoria el sacrificio que Cristo hizo por él y que su trasgresión no es un obstáculo para recibir perdón.⁸⁰ Las faltas del otro no son motivo para vivir decepcionados ni para alejarnos; por el contrario, nos impulsa a ver al otro a través de los ojos de la gracia. De esta forma, la comunidad cristiana experimenta un cambio de mentalidad que la ayuda a sobrellevar las debilidades propias y del otro, y además la preserva del señalamiento, la hipocresía, la decepción y la disertación.

La segunda gran lección que se desprende de la lectura eclesiológica de Bonhoeffer es la sacramentalidad de la iglesia, entendida como la mediación del hermano, y la necesidad de “ser para otros”. Una gran parte de los creyentes contemporáneos, por su parte, parecen estar enfrascados en sí mismos y han olvidado la importancia que tiene el otro para el desarrollo de la vida cristiana. Desde el frente católico se pueden observar las críticas que se hacen al protestantismo por haber alentado la individualización y la práctica religiosa privada, haciendo que el creyente no considere seriamente la relevancia de la experiencia religiosa eclesial.⁸¹ La vida espiritual es comúnmente vista como algo

⁸⁰ Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, 79.

⁸¹ Jorge Costadoat, “El catolicismo ante la individualización”, *Teología y vida* 45, n.º 4 (2004): 607.

íntimo, reservado y personal en la que nadie más puede participar excepto el individuo con Dios, lo que conlleva a ignorar el beneficio que puede traer la comunión con los demás creyentes.

Frente a tal panorama, Bonhoeffer presenta una visión de la iglesia como el lugar donde el cristiano puede y debe robustecer su alma ya que “no puede gloriarse de su soledad con Dios; su fuerza le viene de la asamblea”.⁸² La vida del creyente está orientada hacia la comunidad con el fin de servir al otro y también recibir del otro. La acción vicaria ocurre, como se ha señalado, por medio de los actos de amor, la oración de intercesión y el mutuo perdón de pecados. Esto constituye un llamado a la iglesia latinoamericana a no dejar que los creyentes transiten solos por el camino de la fe, sino animarlos a integrarse a la vida en comunidad y disfrutar de los frutos de bendición que Dios regala a través del otro.

El fenómeno del individualismo, por el contrario, ha generado la idea de que se puede ser cristiano sin pertenecer a la iglesia, que no se necesita a la iglesia para buscar a Dios y que es preferible tener comunión con Dios a solas. Al analizar las tendencias religiosas en América Latina, es curioso observar que “entre el 75% y el 95% de la población se auto identifica como cristiana”⁸³ lo cual constituye una importante mayoría. Sin embargo, y casi de manera paradójica, la asistencia a las iglesias ha disminuido considerablemente durante los últimos años

⁸² Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 142.

⁸³ Dennis P. Petri, “Radiografía del cristianismo en América Latina. Tendencias religiosas y demografía”, *Observatorio de libertad religiosa en América Latina*, <https://platformforsocialtransformation.org/download/religiousfreedom/Petri-Radiografia-del-cristianismo-en-America-Latina.pdf>, 30 de Mayo de 2018.

lo cual se explica por fenómenos como la secularización de la sociedad y lo que se conoce como “evangélicos no practicantes”.⁸⁴ Esto indica que una gran cantidad de personas en América Latina se consideran cristianas (incluyendo católicos y protestantes), pero no asisten con regularidad a ninguna congregación ni tampoco ven la afiliación a una iglesia como algo relevante para su fe.

Dicha situación hace necesaria una profunda reflexión sobre la imagen de la iglesia en la espiritualidad latinoamericana y el reconocimiento del otro como parte integral de la vida cristiana. Tal como Bonhoeffer ha argumentado, no es posible dissociar la fe personal de la comunidad eclesial, porque el individuo que cree en Cristo estará necesariamente inmerso en la iglesia de Cristo. Para Bonhoeffer, no tendría mucho sentido que alguien testifique ser cristiano mientras su vida trascorra alejada de la iglesia y sin ninguna interacción con los demás cristianos. Es por ello que constantemente enfatizaba que “el cristiano se hace y es únicamente en la asamblea de Cristo”.⁸⁵ Dado que Cristo está presente en la iglesia, el creyente necesita participar en ella para tener un encuentro cercano con Cristo a través de la mediación del hermano.

Aunque hace falta una mayor concientización en América Latina sobre lo fundamental que es la comunión con el otro dentro de la iglesia, vale la pena resaltar los intentos que se han hecho y que van en línea con la propuesta de Bonhoeffer. Jon Sobrino, por ejemplo, expone un interesante concepto sobre la solidaridad como “conllevarse mutuamente” en la fe, explicando que “el acto

⁸⁴ Petri, “Radiografía del cristianismo”.

⁸⁵ Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 145.

personal de la fe (...) se debe realizar en la apertura a la fe personal de otros”.⁸⁶

De acuerdo a Sobrino, la fe tiene una dimensión individual pero también una dimensión comunitaria expresada en la relación con los demás.⁸⁷ Citando ejemplos de las Escrituras, el autor muestra que al creyente le compete confirmar y apoyar la fe del otro, y esto se da en un sentido bilateral puesto que tanto los unos como los otros dan y reciben en la fe.⁸⁸ Sobrino resume este planteamiento al decir que el individuo “cree, pero cree dentro del pueblo de Dios (...) creemos juntos, y juntos nos acercamos al misterio de Dios”.⁸⁹ Es así como se puede notar un interesante paralelo con el sentido comunitario de la vida cristiana que Bonhoeffer había apuntado previamente y el hecho de que los cristianos necesitan de otros cristianos para fortalecer su fe.

⁸⁶ Jon Sobrino, *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados* (Santander, España: Sal Terrae, 1992), 239.

⁸⁷ Sobrino, *El principio misericordia*, 240.

⁸⁸ Sobrino, *El principio misericordia*, 240.

⁸⁹ Sobrino, *El principio misericordia*, 244.

II. Ecumenismo

i. Introducción

Tal como se ha observado, la eclesiología de Bonhoeffer se construye sobre un profundo cimiento cristológico y un énfasis especial en la iglesia como una comunidad unida donde Cristo se hace presente a través del otro en el poder del Espíritu. Dado este continuo interés en el tema de la iglesia y las implicaciones que conlleva, no es de extrañar que Bonhoeffer decidiera involucrarse en uno de los asuntos que se debatían arduamente en aquel entonces: el ecumenismo. Si la iglesia es Cristo existiendo como comunidad y la unidad es el sello divino de la iglesia, el hecho de que existieran diversas denominaciones cristianas y con diferentes inclinaciones teológicas hacía necesaria una reflexión sobre cómo preservar aquella unidad y no fragmentar el cuerpo de Cristo. Los múltiples escritos sobre este tema y su participación en las conferencias ecuménicas dan cuenta de la actividad que Bonhoeffer desarrolló en este campo y dentro del cual se destacó por su agudo sentido crítico.

A lo largo de este capítulo se argumentará que el principal aporte de Bonhoeffer al movimiento ecuménico ha sido mostrar la debilidad de su reflexión teológica y la necesidad de ir más allá de una mera reunión de buenas voluntades. La falta de esta seriedad teológica había provocado un ecumenismo fútil y nada crítico frente a los serios problemas que planteaba la iglesia alemana dirigida por el régimen Nazi. Como se podrá apreciar más adelante, el ecumenismo que apoya Bonhoeffer no es uno donde cualquier tipo de creencia o ideología es aceptada, sino uno donde se escrutan las creencias teológicas a la luz de las Escrituras y las

confesiones de fe. Esto último sobre la confesión de fe es importante recalcarlo ya que para Bonhoeffer ocupa un lugar importante en su reflexión eclesial por cuanto él mismo ha heredado el confesionalismo luterano así que su acercamiento a otras comunidades cristianas lo hace desde su propio trasfondo confesional.

ii. Una teología ecuménica y la centralidad de la confesión de fe

Los primeros pasos de Bonhoeffer en el movimiento ecuménico ocurrieron desde muy temprana edad y se pueden remontar a su paso por ciudades como Nueva York, Barcelona y Londres lo cual, sumado al contacto que tenía con personas en el extranjero, “imprimieron su sello en su actitud ecuménica, abierta y cosmopolita.”⁹⁰ Uno de sus íntimos amigos, Eberhard Bethge, diría que el interés de Bonhoeffer por el ecumenismo fue inicialmente fortuito, pero luego se arraigó profundamente a su ser de manera que pronto estaría envuelto en intensos debates sobre la orientación del movimiento al mismo tiempo que lo defendía con entusiasmo.⁹¹ A sus veinticinco años de edad ya había sido nombrado representante de la *Federación mundial para la amistad de las Iglesias* donde también se desempeñó como secretario para el trabajo ecuménico juvenil en Europa.⁹² Este primer encuentro fue significativo para abrir su mente a un movimiento que estaba empezando a desarrollarse y cuyo carácter internacional le

⁹⁰ Feldmann, *Tendríamos que haber gritado*, 7.

⁹¹ Ferdinand Schlingensiepen, *Dietrich Bonhoeffer 1906-1945: Martyr, Thinker, Man of Resistance* (London: T&T Clark, 2010), 86.

⁹² Feldmann, *Tendríamos que haber gritado*, 61.

había llamado la atención, además de que encontraría figuras ecuménicas que eventualmente tendrían un impacto en su vida.⁹³

Sin embargo, aunque ciertamente era un promotor del movimiento ecuménico, Bonhoeffer sería pronto conocido por sus posturas radicales y su resistencia a adoptar soluciones simplistas que no hubieran sido teológicamente escrutadas. En el año 1932 Bonhoeffer asistió a una convención ecuménica en Checoslovaquia en representación de Alemania y aunque él mismo consideró tal evento como “mediocre”, sería un evento importante para explicar lo que él quería decir con “una teología del movimiento ecuménico”.⁹⁴ Allí presentó su trabajo sobre “La fundamentación teológica del trabajo del movimiento ecuménico” donde manifestaría su espíritu crítico al señalar que el movimiento ecuménico carecía de una teología.⁹⁵ Sin una teología definida, la ecúmene se convertiría en una simple reunión de personas con intereses prácticos pero sin ninguna base dogmática, y por tanto estaría a merced de los intereses políticos.⁹⁶ La impresión de Bonhoeffer era que el movimiento se basaba principalmente en sentimientos de amistad mientras que carecía de una visión de conjunto y una base teológica.⁹⁷ Sus palabras en la convención checoslovaca dan cuenta de su posición crítica al respecto:

⁹³ Fritz Stern y Elisabeth Sifton, *No Ordinary Men: Dietrich Bonhoeffer and Hans von Dohnanyi, Resisters Against Hitler in Church and State* (New York: The New York Review of Books, 2013), 27.

⁹⁴ Schlingensiepen, *Bonhoeffer: Martyr, Thinker*, 88.

⁹⁵ Svensson. *Resistencia y gracia cara*, 185.

⁹⁶ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 185.

⁹⁷ Christiane Tietz y Victoria J. Barnett, *Theologian of Resistance: The Life and Thought of Dietrich Bonhoeffer* (Minneapolis: Fortress Press, 2016), 45.

Corremos un extraordinario peligro de que los congresos internacionales sólo nos sirvan para que lleguemos a ser buenos amigos entre nosotros, encontremos good fellowship y nada más (...) Lo que nos importa es otra cosa, un conocimiento y una voluntad nuevos.⁹⁸

Desde el inicio, Bonhoeffer dejó claro que el movimiento ecuménico no estaba unido y por ende se estaba dejando definir desde afuera, existiendo solo para cumplir ciertos objetivos y expuesto al vaivén político.⁹⁹ Por eso, en dicha ocasión habría de declarar que “precisamente porque no hay una teología del movimiento ecuménico, el pensamiento ecuménico se ha vuelto, por ejemplo, insignificante y carente de fuerza en la juventud alemana, hoy marcada por la ola política del nacionalismo”.¹⁰⁰ Bonhoeffer se resistía a que se creara una organización de carácter puramente funcional y pragmática que se limitara a realizar acciones sociales sin contar con una reflexión teológica seria.

La actitud ecuménica y abierta de Bonhoeffer no lo llevaba a aceptar sin reparos la libre asociación de iglesias que no tuviera una previa preocupación por la verdad. Sobre esto llega a decir que “las iglesias que integran el movimiento ecuménico no tienen un conocimiento común de la verdad, sino que precisamente en este punto es donde más profundamente separadas parecen estar”.¹⁰¹ El escaso interés por indagar en la verdad, según Bonhoeffer, era un factor que debilitaba al movimiento ecuménico y lo hacía presa fácil de la falsedad. De esta forma denunciaba un activismo ecuménico que no poseía bases teológicas firmes

⁹⁸ Feldmann, *Tendríamos que haber gritado*, 62.

⁹⁹ Schlingensiepen, *Bonhoeffer: Martyr, Thinker*, 88.

¹⁰⁰ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 185.

¹⁰¹ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 185.

para sustentar su trabajo y que por tanto requería reflexionar con mayor atención sobre sus postulados confesionales.

A pesar de los duros reproches que hacía al movimiento, su participación en el programa ecuménico le dio esperanza al joven teólogo para superar las destructivas divisiones del pasado, y su intenso compromiso contribuyó a dar una nueva energía al movimiento.¹⁰² Su posición como delegado internacional juvenil le permitió tener un valioso contacto con diferentes sectores protestantes incluyendo a los más progresistas para así alimentar su perspectiva teológica y extender su campo de influencia. Por eso, desde aquella época lanzaría sus denuncias contra el partido nacionalista hitleriano por abusar de los medios democráticos para establecer una dictadura lo cual tendría consecuencias imprevisibles, además de señalar cómo el nazismo estaba penetrando en las iglesias.¹⁰³

No pasaron muchos años para que las amonestaciones del joven teólogo cobraran mayor relevancia a la luz de los nuevos acontecimientos políticos y eclesiales. Había en Alemania dos iglesias principales: la iglesia alemana que era partidaria de Hitler y la iglesia confesante que se oponía al régimen y de la que Bonhoeffer hacía parte. En 1935 fue invitado a participar en una conferencia ecuménica en Dinamarca, pero interpuso la condición de que no invitaran a representantes de la iglesia alemana debido a su asociación con el nazismo.¹⁰⁴

¹⁰² Stern y Sifton, *No Ordinary Men*, 27.

¹⁰³ Stern y Sifton, *No Ordinary Men*, 28.

¹⁰⁴ Jason G. Workman, "Existing for Others: Dietrich Bonhoeffer's Ecclesiology" (Senior Honors Project, East Carolina University, 2015), 6.

Como era de esperar, dada la tendencia liberal del movimiento ecuménico de aquel momento, tal petición no era procedente ya que la comisión no podía excluir a ninguna iglesia que confesara a Jesucristo.¹⁰⁵ Es notable observar aquí que el entusiasta espíritu ecuménico de Bonhoeffer era también lo suficientemente sensible para rechazar cualquier tendencia que se alejara de la verdad. Para él, ser ecuménico no significaba abrir la puerta a cualquier grupo que se autodenominara iglesia porque la garantía de la verdad residía en las bases teológicas y éticas. De hecho, Bonhoeffer ya había estado señalando la necesidad de que el estudio ecuménico recuperara el concepto de “herejía” y de falsa doctrina (él mismo calificaba a la iglesia alemana como hereje) dado que la pérdida de tal concepto implicaba un sacrificio de la sustancia confesional.¹⁰⁶

Partiendo de tal experiencia, Bonhoeffer habría de escribir un ensayo titulado “La iglesia confesante y el ecumenismo” en donde pretendía mostrar lo que la iglesia confesante y el movimiento ecuménico tenían por aprender el uno del otro.¹⁰⁷ Por una parte, plantea una serie de preguntas a la iglesia confesante desde el ecumenismo y que son válidas para cualquier iglesia no ecuménica con el fin de cuestionar su rechazo al movimiento. Su desafío a la iglesia confesante a unirse al ecumenismo se puede evidenciar en los profundos interrogantes que hace:

¿Puede haber una oración honesta por la unidad de la Iglesia ahí donde se parte por excluirse de tal comunión? ¿No debería precisamente aquella

¹⁰⁵ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 187.

¹⁰⁶ Schlingensiepen, *Bonhoeffer: Martyr, Thinker*, 86.

¹⁰⁷ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 186.

Iglesia que tan preocupada está por la verdad, precisamente por amor a esta verdad ser la primera en detenerse a escuchar?¹⁰⁸

Estas preguntas buscan mostrar la necesidad que tenía la iglesia de adherirse al movimiento ecuménico porque no sería consecuente orar por la unidad mientras se rechazan los grupos que existen en busca de tal unión. Por otro lado, su ensayo se encarga también de señalar lo que el movimiento ecuménico puede aprender de la iglesia confesante y aquí el punto central es justamente el tema de la confesión:

la Iglesia Confesante ha aprendido que la Iglesia debe dejarse definir en todo —desde la predicación del evangelio hasta las finanzas de la Iglesia— por la confesión de fe. Para ella no hay en consecuencia espacios libres de confesión, no hay espacios neutrales, y así pone a sus compañeros de diálogo de modo inmediato ante la pregunta por la confesión.¹⁰⁹

Aquí de nuevo se observa la crítica que hace Bonhoeffer al movimiento ecuménico por carecer de una seria reflexión teológica y no prestar atención a las confesiones de fe que deben definir su proceder. Tal como se ha subrayado, el confesionalismo es un aspecto crucial en la reflexión de Bonhoeffer de manera que exhorta al movimiento ecuménico a definir su confesión teológica. No sería viable, entonces, que la iglesia confesante tenga intenciones de diálogo con el ecumenismo mientras este insista en mantener relaciones con la iglesia herética (es decir, la iglesia alemana).¹¹⁰ Por tanto, el señalamiento que hace Bonhoeffer es en doble vía: la iglesia debe comprender y abrazar el espíritu de unidad que

¹⁰⁸ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 187.

¹⁰⁹ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 187.

¹¹⁰ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 187.

persigue el movimiento ecuménico, y el ecumenismo debe repensar sus fundamentos teológicos e imitar el confesionalismo que distingue a la iglesia.

Todo lo anterior hace surgir la pregunta sobre la forma en que Bonhoeffer veía relación entre la iglesia y el movimiento ecuménico. En una ocasión, levanta una interrogante a los órganos ecuménicos sobre la identidad del movimiento: “¿es la ecúmene en su representación visible Iglesia?”¹¹¹ Bonhoeffer había estado elaborando la idea de que el movimiento ecuménico era una forma particular de iglesia puesto que podría expresar la proclamación de la iglesia al mundo entero superando los esquemas organizacionales y eclesiales.¹¹² Sin embargo, la ecúmene percibía su misión como un esfuerzo por apreciar la variedad del cristianismo, sin pretensiones de verdades absolutas, y donde cada uno aportara su don para el servicio de los otros.¹¹³ Para Bonhoeffer, el problema no radicaba en el movimiento ecuménico como tal sino en su dogma puesto que parecía limitarse a abrazar a todas las iglesias sin cuestionamiento alguno. Al mismo tiempo, no aspiraba a existir como iglesia para el mundo sino meramente como una fraternidad. Es por esto que él califica a este tipo de ecumenismo como ‘romántico-estético-liberal’ el cual “no toma en serio la pregunta por la verdad y no ofrece por tanto posibilidad alguna de entender la ecúmene como Iglesia”.¹¹⁴ Cabe aclarar que Bonhoeffer no critica esta consciencia de hermandad, unidad y compañerismo que perseguía el movimiento ecuménico, sino su limitación a tener

¹¹¹ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 188.

¹¹² Tietz y Barnett, *Theologian of Resistance*, 45.

¹¹³ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 188.

¹¹⁴ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 188.

reuniones donde prevalecían los buenos sentimientos, pero se descuidaban la reflexión teológica y la identidad eclesial de la ecúmene.

La labor ecuménica de Bonhoeffer se fue intensificando a lo largo de los años a pesar de que su voz era ignorada por los más liberales y sus acusaciones parecían caer en saco roto. Nada de esto lo detuvo para pronto participar en la conferencia juvenil de la *Alianza Mundial y Vida y Acción* donde habría representantes no solo de Europa sino también de Asia (un amigo de Gandhi, por ejemplo) y en donde se discutirían temas tales como los efectos del capitalismo, la era de las máquinas y la situación en India.¹¹⁵ Allí alzaría su contundente voz para afirmar que el espíritu de las conferencias era justamente encontrarse cara a cara con alguien totalmente extraño y cuyas preocupaciones no entendemos, y aun así no negarse a escucharlo porque en la voz de tal hermano escuchamos a Cristo mismo.¹¹⁶ Luego añadiría otras duras palabras diciendo que “preferimos nuestros propios pensamientos a los de la Biblia. Ya no leemos la Biblia con seriedad. Ya no la leemos contra nosotros mismos, sino sólo para nosotros.”¹¹⁷ En estas afirmaciones es posible percibir un reflejo de la eclesiología de Bonhoeffer para quien la comunidad es el lugar de encuentro con Cristo por medio de la Palabra. Finalmente, lo que hace es mostrar que la iglesia ha recibido un llamado a establecer la paz, pero tiene miedo de la hostilidad del mundo. Ninguna

¹¹⁵ Schlingensiepen, *Bonhoeffer: Martyr, Thinker*, 92.

¹¹⁶ Bonhoeffer, *Ecumenical, Academic, and Pastoral*, 1082.

¹¹⁷ Bonhoeffer, *Ecumenical, Academic, and Pastoral*, 1083.

organización ni discurso contra la guerra servirían de algo a menos que Cristo estuviera presente en medio de la iglesia.¹¹⁸

Hasta aquí se ha notado la forma en que Bonhoeffer participa y dialoga con el movimiento ecuménico, apoyando los procesos de integración eclesial y al mismo tiempo realizando una crítica desde adentro donde señala la necesidad de un fundamento teológico para el ecumenismo. La confesionalidad luterana de Bonhoeffer le permitió comprender la importancia que tiene la confesión de fe para la unidad de la iglesia ya que la verdad bíblica es tanto el puente que une a los creyentes como la línea que separa a aquellos que profesan una fe distinta. Así que no habrá un ecumenismo fructífero a menos que la fe verdadera sea explícitamente expresada por medio de una teología y una confesión.

iii. Ecumenismo interconfesional y acercamientos al catolicismo

Por otro lado, vale la pena resaltar los acercamientos que tuvo Bonhoeffer con otras tradiciones cristianas y especialmente sus observaciones sobre la iglesia en Estados Unidos que llegó a visitar eventualmente. En respuesta a sus encuentros con iglesias norteamericanas es que escribe un ensayo titulado “Protestantismo sin reforma” que también ha sido usado para describir a la iglesia en Latinoamérica.¹¹⁹ Lo que llamaba la atención a Bonhoeffer era que las iglesias estadounidenses se denominaran a sí mismas como ‘denominaciones’ y no como ‘confesiones’ (tal como ocurría en Alemania) y que incluso el título de ‘iglesia’ no

¹¹⁸ Bonhoeffer, *Ecumenical, Academic, and Pastoral*, 1093.

¹¹⁹ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 191.

fuera muy deseado.¹²⁰ Señalaba además que “la mayoría de las denominaciones no poseen siquiera un conjunto fijo de artículos de fe”¹²¹ lo cual no era el caso con la iglesia confesante alemana. Su diagnóstico fue que los refugiados protestantes que viajaron a Estados Unidos por la persecución religiosa lucharon por vivir su fe en un nuevo espacio de tolerancia y paz donde no era necesario persistir en una pelea por su confesión.¹²²

Así que esta segunda generación con la que se encontraba Bonhoeffer en América no estaba preocupada por sus raíces históricas confesionales e incluso se sintió ofendido cuando algunos de sus estudiantes se rieron de términos teológicos que usó durante un seminario al citar a Lutero.¹²³ En su paso por New York se sorprendió al darse cuenta de que los estudiantes tenían poco interés en una teología seria y no le agradó la escasa profundidad y comprensión de dogmática por parte de varios teólogos.¹²⁴ La impresión que quedó en Bonhoeffer fue entonces que Norteamérica se trataba de una tierra sin reforma: el protestantismo americano no era precisamente protestante.¹²⁵ Hasta donde él podía decir, estas iglesias americanas no habían sido reformadas por la palabra de Dios y además su predicación era pragmática, dirigida casi exclusivamente a asuntos morales, cuestiones políticas o los problemas sociales.¹²⁶

¹²⁰ Schlingensiepen, *Bonhoeffer: Martyr, Thinker*, 231.

¹²¹ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 192.

¹²² Schlingensiepen, *Bonhoeffer: Martyr, Thinker*, 231.

¹²³ Schlingensiepen, *Bonhoeffer: Martyr, Thinker*, 67.

¹²⁴ Workman, “Existing for Others”, 5.

¹²⁵ Joel Looper, *Bonhoeffer's America: A Land Without Reformation* (Waco, TX: Baylor University Press, 2021), 16.

¹²⁶ Looper, *Bonhoeffer's America*, 17.

Aun así, es interesante notar que Bonhoeffer registra que la primera vez que escuchó el evangelio en los Estados Unidos fue en la Iglesia Bautista Abisinia, una iglesia “negra”.¹²⁷ De hecho, Bonhoeffer estuvo genuinamente interesado en la vida de la comunidad negra, lo cual se evidenciaba en sus continuas visitas a Harlem (barrio de negritudes en New York), su participación en el trabajo de la juventud negra, e incluso su identificación con dicha comunidad de manera que no fue visto como un foráneo.¹²⁸ Una de las cosas que lo impresionaban era las difíciles condiciones en que debían vivir los ciudadanos negros debido al ‘apartheid’, ya que incluso en una ocasión iba a cenar con un afroamericano y les negaron el servicio.¹²⁹

El paso de Bonhoeffer por Estados Unidos le permitió observar nuevas realidades que alimentaron su visión ecuménica y no tuvo reparos en señalar aquellos elementos negativos y positivos de la iglesia norteamericana. En una conferencia del Concilio Federal de Iglesias en Washington, mostró su descontento porque se hablaba de todo menos de teología: se ocupan de problemas económicos y políticos y participan activamente en organizaciones, sin embargo, han dado la espalda a una correcta teología.¹³⁰ A pesar de todo, resaltaba el estilo de vida de sus estudiantes y su disposición a involucrarse en el trabajo social, lo que lo llevó a descubrir pronto el ‘evangelio social’ que estaba en

¹²⁷ Looper, *Bonhoeffer's America*, 18.

¹²⁸ Schlingensiepen, *Bonhoeffer: Martyr, Thinker*, 65.

¹²⁹ Schlingensiepen, *Bonhoeffer: Martyr, Thinker*, 65.

¹³⁰ Schlingensiepen, *Bonhoeffer: Martyr, Thinker*, 65.

su apogeo.¹³¹ En resumen, Bonhoeffer tuvo motivos para afirmar que se trataba de un 'protestantismo sin reforma', una comunidad cristiana involucrada en diferentes proyectos sociales pero que carecía de una profunda reflexión teológica y de confesiones de fe explícitas, algo bastante similar a la crítica que había hecho al movimiento ecuménico.

Además de interesarse en la integración de las diferentes tradiciones protestantes, Bonhoeffer tuvo ciertas impresiones acerca del catolicismo romano y tímidamente realizó algunas reflexiones. En sus días, lo ecuménico hacía referencia a la cooperación y diálogo entre las distintas confesiones protestantes, pero no con la iglesia católica dado que esta no tenía intenciones de contacto con otros.¹³² Aun así, luego de una visita a Roma, Bonhoeffer pudo describir en su diario que "algo de la realidad del catolicismo comenzó a surgir en mi (...) creo que estoy empezando a entender el concepto de iglesia".¹³³ Esta experiencia cercana al catolicismo romano suscitó buenas impresiones en él sobre las que más tarde discurriría.

La realidad de la iglesia en Roma dejó una profunda huella en la mente de Bonhoeffer que lo llevaría a cuestionar la identidad y el rol de la iglesia desde el protestantismo, y fue seguramente esta experiencia la que lo motivó a escribir su tesis doctoral (*Sanctorum Communio*) justamente sobre la naturaleza de la iglesia.¹³⁴ Según él, el protestantismo no había dado suficiente atención al tema de

¹³¹ Schlingensiepen, *Bonhoeffer: Martyr, Thinker*, 66.

¹³² Schlingensiepen, *Bonhoeffer: Martyr, Thinker*, 81.

¹³³ Tietz y Barnett, *Theologian of Resistance*, 19.

¹³⁴ Tietz y Barnett, *Theologian of Resistance*, 20.

la iglesia como lo había hecho el catolicismo para quien la iglesia evocaba algo mucho más profundo e importante. En un sermón que expuso en Barcelona algunos años más tarde resumió su impresión al decir que la palabra 'iglesia' contenía profundos sentimientos de amor, felicidad, temor y dulzura entre los católicos mientras que para los protestantes era algo banal, superfluo e incluso asociado al aburrimiento.¹³⁵

Uno de los aspectos del catolicismo que llamó la atención de Bonhoeffer fue su carácter internacional. La iglesia institucional como tal parecía no ser un aspecto importante en la tradición protestante de la que provenía en contraposición a un organismo eclesial como el católico al que pertenecían personas de todo el mundo, lo cual lo había hecho meditar en lo esencial que son la iglesia visible y la adoración comunitaria para la vida cristiana.¹³⁶ También observó elementos de la piedad católica como experiencias de fe comunitarias que deberían ser imitadas por cuanto pertenecen a la tradición cristiana tal como persignarse lo cual él mismo hacía.¹³⁷ Además, encontraba fascinante la posibilidad de hacer confesiones en la iglesia en lugar de hacerlo solo porque veía este acto como una forma concreta de encarnar la vida en comunidad.¹³⁸

Sin embargo, Bonhoeffer reconocería que "la unificación del catolicismo y el protestantismo es probablemente imposible, aunque que sería de gran utilidad

¹³⁵ Schlingensiepen, *Bonhoeffer: Martyr, Thinker*, 25.

¹³⁶ Schlingensiepen, *Bonhoeffer: Martyr, Thinker*, 20.

¹³⁷ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 199.

¹³⁸ Tietz y Barnett, *Theologian of Resistance*, 20.

para ambas partes”.¹³⁹ Ocasionalmente se habría de unir a oraciones por la paz convocadas por la iglesia católica, asistiría a misas que describió como fascinantes y se dolería por la erradicación de los monasterios católicos por parte del régimen nazi.¹⁴⁰ Llegó a adoptar la posición de un “ecumenismo de trincheras” donde las voluntades se reúnen para enfrentar a un mismo enemigo (en este caso al nazismo) y donde las distintas tradiciones se pueden conocer mejor.¹⁴¹ No hubo tiempo para que Bonhoeffer desarrollara mejor sus ideas ecuménicas en cuanto a las relaciones entre el protestantismo y el catolicismo romano, pero sus acercamientos y observaciones dan cuenta de un espíritu abierto a reconocer lo que unos pueden aprender de los otros.

iv. El aporte de Bonhoeffer para el ecumenismo en Latinoamérica

Aunque las circunstancias históricas que rodearon la vida de Bonhoeffer son bastante diferentes a las realidades latinoamericanas, sus aportes y críticas desde y hacia el ecumenismo tienen un gran valor para la reflexión teológica en el continente. Mientras Bonhoeffer estaba inmerso en un ambiente ecuménico de carácter liberal y principalmente interconfesional, el ecumenismo latinoamericano se enfrenta a retos sociales de gran magnitud y al despertar del pentecostalismo que ha tomado fuerza en las últimas décadas. Los puntos principales que se han observado en la reflexión ecuménica de Bonhoeffer sobre la necesidad de un

¹³⁹ Schlingensiepen, *Bonhoeffer: Martyr, Thinker*, 24.

¹⁴⁰ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 200.

¹⁴¹ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 201.

ecumenismo que se preocupe por el tema teológico y que construya una confesión de fe son precisamente útiles para una aplicación en América Latina.

Unos de los aspectos que saltan a la vista al examinar la realidad ecuménica en Latinoamérica es que los intentos por buscar la unidad son escasos y la misma palabra 'ecumenismo' despierta sentimientos adversos en las comunidades cristianas. Los diálogos y avances ecuménicos que se han dado en Europa no se replican de la misma forma en América Latina y esto se explica "no solo porque el ecumenismo institucional ha presentado menos fuerza que en otros lugares del mundo, sino porque no ha sido una de las prioridades ni pastorales, ni teológicas de las iglesias del continente".¹⁴² Hay razones, tanto geográficas como históricas, que explican esta situación, entre las que se puede mencionar el hecho de que la presencia de las iglesias históricas tradicionales de la reforma es escasa, mientras que los grupos protestantes más representativos son los pentecostales los cuales son más reacios al ecumenismo.¹⁴³

Ante tal escenario, se puede encontrar un paralelo con la situación de Bonhoeffer en la iglesia confesante a la que pertenecía. Al igual que la iglesia latinoamericana, la iglesia confesante se resistía a la idea de pertenecer al movimiento ecuménico y por el contrario lo miraba con sospechas. Bonhoeffer mostraría que no era coherente orar por la unidad de la iglesia mientras se ignoran tales intentos por unir a las comunidades. El desafío que este teólogo hizo a su

¹⁴² Sandra Arenas y Rodrigo Polanco, eds., *Ecumenismo: un panorama latinoamericano* (Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado Alameda, 2021), 18.

¹⁴³ Arenas y Polanco, eds., *Ecumenismo: un panorama latinoamericano*, 19.

iglesia es el mismo desafío que se levanta a la iglesia contemporánea a escuchar con atención lo que el ecumenismo intenta decir e involucrarse en el llamado que Dios ha hecho a la iglesia de permanecer unida. El individualismo y sectarismo que caracteriza a buena parte de las congregaciones en la región es ciertamente una barrera para entablar un diálogo fructífero, pero la clara enseñanza de las Escrituras a no dividir el cuerpo de Cristo debe provocar preocupación por lo que no se está haciendo en favor de tal unidad.

Además, la descripción de Bonhoeffer de un 'protestantismo sin reforma' en Estados Unidos también tiene gran peso para referirse a una iglesia latinoamericana que suele ignorar sus raíces históricas y confesionales. De hecho, la herencia que ha dejado el evangelismo norteamericano ha producido una fuerte identificación de lo cristiano con los valores estadounidenses al punto de que ser cristiano es sinónimo de ser anglosajón.¹⁴⁴ Es así como surge el fundamentalismo que caracteriza a buena parte de las congregaciones en América Latina donde las iglesias "casi no desarrollan una teología formal propia, y se limitan a sostener las doctrinas de las iglesias madre en los Estados Unidos, predicando un mensaje salvífico individual de fuerte contenido escatológico".¹⁴⁵ Este tipo de pensamiento teológico explica, en buena parte, la resistencia que muestran diferentes denominaciones a cualquier tipo de vinculación con el ecumenismo. Cabe aclarar que no se trata de promover las iglesias tradicionales de la reforma, sino de

¹⁴⁴ Edgar Alan Perdomo, "Una descripción histórica de la teología evangélica latinoamericana (segunda de dos partes)", *Kairós* 33 (2003): 85.

¹⁴⁵ Perdomo, "Una descripción histórica", 88.

adquirir mayor conciencia del trasfondo religioso que subyace tras el protestantismo latinoamericano y la necesidad de un status confesional más fuerte.

En cuanto a la confesionalidad, esto es especialmente relevante por la poca preocupación teológica que parece ser común en varias iglesias latinoamericanas, debido justamente al fenómeno del pentecostalismo donde priman las experiencias por encima de las confesiones de fe. Una postura sobre el poco espíritu ecuménico en el pentecostalismo se halla en Carlos Arboleda Mora quien señala que hay una tendencia a “la desteologización de las doctrinas, la desinstitucionalización jerárquica y la emotivización del culto. Los movimientos pentecostales tienden a un cristianismo individual”.¹⁴⁶ De acuerdo a este autor, la carencia de una reflexión teológica más profunda explicaría el poco interés y la negatividad frente al movimiento ecuménico. Sin embargo, otros autores reconocen los avances que se han hecho desde el propio pentecostalismo en materia de ecumenismo y los contactos que ha venido teniendo con otras confesiones como la iglesia católica, por ejemplo.¹⁴⁷ Tal como lo nota Patricio Merino Beas, el pentecostalismo cuenta “con una gradual aceptación y comprensión del ecumenismo (...) ya desde el año 1972 existe un diálogo oficial entre la Iglesia católica y algunos pentecostales clásicos”.¹⁴⁸ Esto es una muestra

¹⁴⁶ Carlos Arboleda, "Medio siglo de ecumenismo: retos del futuro", *Cuestiones Teológicas* 40, n.º 93 (2013), 10.

¹⁴⁷ Patricio Merino Beas, "Diálogo ecuménico entre católicos y pentecostales. Discípulos constructores de una cultura del encuentro en una sociedad plural", *Cuestiones Teológicas* 45, n.º 104 (2018), 302.

¹⁴⁸ Merino Beas, "Diálogo ecuménico", 303.

de los acercamientos que ha venido teniendo el movimiento pentecostal en materia de ecumenismo en Latinoamérica, los cuales pueden no ser muy notorios, pero merecen reconocimiento.

Desde el pentecostalismo, se ha preferido hablar de “ecumenismo del Espíritu” donde se enfatiza la operación del Espíritu Santo en las experiencias de unidad e intercambio con otras denominaciones.¹⁴⁹ Carmelo Álvarez, al hablar sobre este ecumenismo del Espíritu, dice que “aunque no determina formas institucionales, ni compromisos estructurales, ni decisiones formales, se atreve a orar y cantar juntos (lo que no es poco), pero también a compartir experiencias y a explorar tareas”.¹⁵⁰ Esto explica el hecho de que las iglesias de corte pentecostal no tienen preferencia por un ecumenismo formal sino que se inclinan por la búsqueda de una unidad espiritual alimentada por el poder del Espíritu que obra en las diferentes iglesias.¹⁵¹

Sumado a esto, también cabe destacar los esfuerzos mancomunados de diferentes congregaciones en la realización de actividades sociales. Aunque la mayoría de tales iglesias se reconocen como no ecuménicas, es interesante notar que surge “una fuerte y variada corriente de cooperación evangélica. La teología de esta cooperación era fuertemente evangélica y no tenía simpatía por el ecumenismo”.¹⁵² Así que es preferible hablar de un *espíritu de cooperación* que de

¹⁴⁹ Merino Beas, “Diálogo ecuménico”, 305.

¹⁵⁰ Carmelo E. Álvarez, “La vocación ecuménica y el compromiso misional. Perspectiva pentecostal”, *Cuadernos de teología* 20 (2001): 142.

¹⁵¹ Álvarez, “La vocación ecuménica”, 146.

¹⁵² Perdomo, “Una descripción histórica”, 87.

ecumenismo formalmente entendido, debido al rumbo particular que ha tomado el continente: diferentes iglesias y confesiones cristianas que se unen para trabajar en conjunto, manteniendo sus posiciones doctrinales sin ahondar en cuestiones teológicas.¹⁵³ Es por ello que se puede afirmar que “el desarrollo de una teología ecuménica propia se ha mostrado frágil, aunque tal deficiencia contrasta con el despliegue de múltiples prácticas ecuménicas que han dado un particular impulso al movimiento ecuménico latinoamericano”.¹⁵⁴ La deuda que tiene el continente con el ecumenismo no es con la praxis y la acción social, sino con una necesaria reflexión teológica más sistemática.

Bonhoeffer, por su parte, manifestaría cierta preocupación por este fenómeno tal como lo hizo con el activismo que manifestaba el movimiento ecuménico en su tiempo. Por eso, cuestionaba si la ecúmene se trataba solamente de una agrupación de iglesias que cooperaban para fines específicos o si era una manifestación visible de la iglesia de Cristo.¹⁵⁵ Él mismo no tenía una teología del ecumenismo aparte de su comprensión de la iglesia, puesto que su teología ecuménica no era más que su eclesiología en una dimensión más amplia.¹⁵⁶ Así que se reconocen los valiosos trabajos realizados entre las diferentes iglesias para abordar las problemáticas sociales de su entorno, pero se

¹⁵³ Juan Daniel Escobar Soriano, “El estado actual del ecumenismo en América Latina y el Caribe”, *Diálogo ecuménico* 53, n.º 165 (2018): 10.

¹⁵⁴ Arenas y Polanco, *Ecumenismo: un panorama latinoamericano*, 19.

¹⁵⁵ Keith Clements, “The Legacy of Dietrich Bonhoeffer for Ecumenism Today”, *NGTT DEEL* 55, n.º 1 (2014), 958.

¹⁵⁶ Clements, “The legacy of Bonhoeffer”, 958.

hace indispensable un diálogo teológico que ayude a tener una mayor comprensión del movimiento ecuménico y de la iglesia misma.

Por otra parte, es necesario mencionar la labor que la iglesia católica ha llevado a cabo en cuanto al ecumenismo en América Latina. Como se mencionó anteriormente, Bonhoeffer tuvo buenas impresiones de la eclesiología católico-romana. Lastimosamente, no vivió lo suficiente para presenciar el Concilio Vaticano II que marcaría un cambio profundo en las relaciones del catolicismo con el mundo moderno y con las confesiones protestantes. De hecho, hoy se observa un mayor entusiasmo por el movimiento ecuménico por parte del catolicismo que por las iglesias protestantes, explicado por cierta visión “satanizada” del catolicismo romano que predomina en muchas congregaciones evangélicas. La experiencia de Bonhoeffer muestra que, con una eclesiología más Cristo-céntrica, es posible valorar aspectos positivos de la iglesia católica que permiten crear vínculos y así trabajar de manera conjunta.

Aun así, se pueden notar ciertos acercamientos entre católicos y protestantes, especialmente en cuanto a la labor social. En una ponencia durante el I Seminario Ecuménico organizado por el Consejo Episcopal Latinoamericano, el pastor y teólogo Harold Segura explicó que el ecumenismo en la región se ha manifestado de forma espontánea y desligado de las instituciones, por medio de obras sociales con inmigrantes, en las cárceles, en los hospitales y otros ámbitos

donde hay oportunidad para trabajar en pro del bienestar humano.¹⁵⁷ Él mismo menciona un ejemplo donde “una iglesia pentecostal en un barrio urbano marginal convocó a la comunidad formada por personas católicas, evangélicas y de otras confesiones para una “olla común” que proporcionaba alimentación diaria para los vecinos del sector”.¹⁵⁸ Este tipo de iniciativas sociales que practican diferentes iglesias en conjunto son una muestra de que es posible cruzar las fronteras denominacionales con el fin de asistir a los menos favorecidos. En una región que padece tantas carencias como Latinoamérica, la ayuda a los necesitados ha sido una prioridad para diferentes organizaciones cristianas, en las cuales participan tanto católicos como evangélicos por igual.

El problema que señalaría Bonhoeffer es que no hay un diálogo teológico de por medio, sino que se limitan a reunir fuerzas con el fin de proveer auxilio a poblaciones vulnerables. De igual forma, Bonhoeffer mencionaba que este llamado “ecumenismo de trincheras” eventualmente podría llevar a un aprendizaje teológico mutuo más profundo. Esta visión ecuménica reconoce que la misión de la iglesia en el mundo no está limitada por las diferencias doctrinales ya que sobrepasa tales muros con el fin de actuar en conjunto por el reino de Dios.

Finalmente, y haciendo honor tanto al pensamiento como a la acción ecuménica de Bonhoeffer, no se trata simplemente de aceptar a las demás confesiones de fe sin criterio alguno. Bonhoeffer mismo opuso fuerte resistencia a

¹⁵⁷ Harold Segura, “El ecumenismo en América Latina y el Caribe”, *Lupa Protestante*, https://www.lupaprotestante.com/el-ecumenismo-en-america-latina-y-el-caribe-harold-segura/#_ftnref7, 8 de noviembre de 2021.

¹⁵⁸ Segura, “El ecumenismo en América Latina”.

cualquier tipo de vinculación con la iglesia alemana de su tiempo y la tildó de “hereje” por su subordinación al régimen nazi. Aunque esta se trataba de una iglesia protestante, la ideología y acciones de la misma no eran compatibles con el verdadero cristianismo tal como Bonhoeffer lo percibía. Por tanto, esto levanta importantes preguntas sobre los límites de la labor ecuménica, en especial en esta época donde cada día surgen nuevas congregaciones con una teología y praxis cuestionables. Bonhoeffer lo resume con mucho acierto al decir: “La verdad existe solamente en la unidad (...) y la unidad es posible únicamente en la verdad”.¹⁵⁹

¹⁵⁹ Clifford J. Green y Michael P. DeJonge, eds., *The Bonhoeffer Reader* (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 408.

III. La iglesia y el mundo

i. Introducción

El tema de la iglesia y el mundo aparece de forma recurrente en los escritos que Bonhoeffer ha legado. Tal como se ha observado, Bonhoeffer había señalado el poder de Cristo en el mundo al “estar allí para otros”. Ahora, él aplica el mismo principio a la iglesia cuando dice que “la iglesia solo es iglesia cuando existe para los demás (...) ha de manifestar a los hombres de todas las profesiones lo que es una vida con Cristo, lo que significa «ser para los demás»”.¹⁶⁰ Se observará, entonces, que la eclesiología de Bonhoeffer desencadena en un llamado a la iglesia a “existir para otros” de la misma forma que Cristo lo hizo: sirviendo al mundo. A lo largo de este capítulo, se mostrarán las implicaciones de este pensamiento sobre dos cuestiones que repetidamente aborda durante su carrera: primero, la forma en que percibe la relación entre la iglesia y el mundo, superando cualquier dicotomía al observar toda la realidad integrada en Cristo; segundo, su perspectiva sobre la relación entre la iglesia, el estado y la política, donde analiza cómo debe proceder la iglesia frente a la autoridad estatal. Finalmente, se hará una reflexión sobre la relevancia que tiene Bonhoeffer en Latinoamérica para abordar problemáticas como la tensión entre la iglesia, la sociedad y el estado.

ii. La relación de la iglesia con el mundo

El primer gran tema que se abordará es respecto a la relación que debería existir entre la iglesia y el mundo según Bonhoeffer. Una de las cosas que le

¹⁶⁰ Dietrich Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, trad. de José J. Alemany (Salamanca: Sígueme, 1983), 267.

preocupaba era el afán de la iglesia por lograr una mejor posición social y la búsqueda de beneficios para sí misma, ya que esto había provocado que perdiera su trascendencia y, peor aún, abandonase su misión en el mundo. Por eso, en una de sus clases titulada “La naturaleza de la iglesia” la cual fue dictada en Berlín en 1932, él mismo afirma que “el deseo de nuestra iglesia de estar en todas partes resulta en que no esté en ninguna”.¹⁶¹ Su advertencia señala que la iglesia había olvidado quién era realmente y que debía recuperar su lugar apropiado en el mundo en vez de procurar un mayor renombre en la sociedad. La iglesia de su época estaba intensamente institucionalizada y subordinada a las tendencias políticas, por lo que Bonhoeffer favorece la idea de “una comunidad que aterrice en lo real, en la dimensión mundana de esta historia”.¹⁶² En esa misma clase dictada en la universidad de Berlín dice a sus estudiantes que “ahora que la Iglesia se ha vuelto supuestamente autónoma, se ha armonizado con la cultura y busca nuevas formas culturales; por lo tanto, se ha convertido en esclava de la cultura”.¹⁶³ Sus palabras de tono profético anticiparon el camino que eventualmente tomaría la iglesia alemana al convertirse en sierva de los intereses culturales y sociales del estado nazi.

En su libro titulado *Ética*, Bonhoeffer sigue ampliando estas ideas al enfatizar que la comunidad no debe buscar alzarse por encima del mundo ni

¹⁶¹ Bonhoeffer, *Ecumenical, Academic, and Pastoral*, 489.

¹⁶² Delás Segura, *Dietrich Bonhoeffer*, 50.

¹⁶³ Bonhoeffer, *Ecumenical, Academic, and Pastoral*, 490.

tampoco amoldarse al mismo, sino existir para los demás tal como Cristo lo

hizo.¹⁶⁴ Las siguientes afirmaciones sintetizan su pensamiento sobre ello:

El ámbito de la Iglesia no está ahí para disputar al mundo un fragmento de su territorio, sino para testimoniar al mundo que sigue siendo el mundo (...) Por consiguiente, no es como si la Iglesia debiera o quisiera extender su ámbito por encima del ámbito del mundo (...) La Iglesia solo puede defender su ámbito específico porque lucha no por él, sino por la salvación del mundo. De otro modo, la Iglesia se convierte en una «sociedad religiosa» que lucha en su propia causa, pero entonces deja de ser la Iglesia de Dios y del mundo.¹⁶⁵

Lo que Bonhoeffer expresa es que la misión de la iglesia no se trata de construir un espacio para sí misma con miras a crear algún tipo de organización. Tampoco tiene el propósito de luchar contra el mundo para ganar reconocimiento, poder o beneficios. Por el contrario, la existencia de la iglesia está orientada a ser testigo de Jesucristo en el mundo y consecuentemente contribuir al bienestar del mismo. Cuando la iglesia está enfocada exclusivamente en sí misma y vive para sus propios fines, ha perdido de vista el plan que Dios le ha designado. Un vivo ejemplo de esta crítica se evidencia en los reparos que hace Bonhoeffer a la iglesia estadounidense donde, según él, se hablaba mucho de la búsqueda de la libertad religiosa y de que la iglesia pudiera actuar sin limitaciones en medio de la sociedad, cuando la verdadera libertad radica en poder anunciar la palabra de Dios.¹⁶⁶ La búsqueda de libertad institucional y un mejor estatus social, por el contrario, sacrifica la predicación y encadena a la iglesia. En “La naturaleza de la

¹⁶⁴ Franz J. Hinkelammert et al., *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación: un esfuerzo de diálogo* (San José, Costa Rica: DEI, 1990), 52.

¹⁶⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Ética*, trad. de Lluís Duch (Madrid: Trotta, 2000), 54.

¹⁶⁶ Hinkelammert, *Teología alemana y latinoamericana*, 53.

iglesia”, previamente mencionada, él sostiene que la iglesia “no puede apelar a un lugar particular (...) está real y verdaderamente sin lugar”¹⁶⁷ de modo que no puede ni debe establecerse en el mundo simplemente como una asociación religiosa que reclama un espacio, sino que existe en medio del mundo para servir al mundo.

Según Bonhoeffer, la raíz de esta problemática radica en un pensamiento dividido sobre la realidad: lo espiritual contra lo mundano.¹⁶⁸ Él explica que “se trata de la idea ética de una yuxtaposición de dos ámbitos, de los cuales el uno es divino, santo, sobrenatural, cristiano, y el otro mundano, profano, natural y no-cristiano”.¹⁶⁹ Este tipo de razonamiento, que ha perdurado en la iglesia durante siglos, hace que la iglesia solamente se preocupe por su existencia en una dimensión espiritual y rechace participar en el mundo, al considerar que son dos ámbitos separados y mutuamente excluyentes.¹⁷⁰ Sin embargo, para Bonhoeffer, este pensamiento en compartimentos se aleja y contradice la visión bíblica en donde “no hay dos realidades, sino *solamente una realidad*, y esta es la realidad de Dios en el mundo, que se ha revelado en Cristo”.¹⁷¹ Así que la superación de dicha dicotomía ocurre cuando se comprende el lugar de Dios en el mundo por medio de Cristo.

¹⁶⁷ Bonhoeffer, *Ecumenical, Academic, and Pastoral*, 490.

¹⁶⁸ Hinkelammert, *Teología alemana y latinoamericana*, 53.

¹⁶⁹ Bonhoeffer, *Ética*, 48.

¹⁷⁰ Bonhoeffer, *Ética*, 49.

¹⁷¹ Bonhoeffer, *Ética*, 49.

Se observa, entonces, que la razón para que la iglesia permanezca en el mundo y se involucre en el mismo posee un fundamento cristológico bien definido, ya que el creyente lo hace “a causa del cuerpo de Cristo encarnado (...) la oposición al mundo debe ser practicada en el mundo. Por eso Cristo se hizo hombre y murió entre sus enemigos”.¹⁷² De modo que para Bonhoeffer “el elemento determinante, el único que podría ser determinante, para ser «mundano» es lisa y llanamente el hecho de que Dios haya venido al mundo”.¹⁷³ Así que tal como Cristo se encarnó y vino al mundo para salvarlo, también la iglesia debe encarnarse en el mundo y desde allí proclamar la verdad salvadora de Dios. Si Cristo se encarnó para “estar para el otro”, el cuerpo de Cristo también se mueve en dirección al mundo para existir para el otro.

Por tanto, no es posible entender el mundo fuera de la revelación de Dios en Cristo ni separar la existencia de la iglesia del mundo porque toda la realidad está integrada en Cristo mismo.¹⁷⁴ Por medio de Cristo, no hay dos realidades sino solamente una puesto que “el Cristo personalmente presente en y como Iglesia es también la salvación del mundo”.¹⁷⁵ Así que Bonhoeffer “no interpreta la Iglesia y el mundo como dos entidades diferentes que compiten por la supremacía (...) participar en Cristo es participar en el corazón mismo del mundo”.¹⁷⁶ Pensar y actuar como si hubiera dos realidades diferentes resulta en una dicotomía y una

¹⁷² Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, 198.

¹⁷³ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 98.

¹⁷⁴ Bonhoeffer, *Ética*, 50.

¹⁷⁵ Derek W. Taylor, *Reading Scripture as the Church: Dietrich Bonhoeffer's Hermeneutic of Discipleship* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2020), 287.

¹⁷⁶ Taylor, *Reading Scripture*, 289.

abstracción que niega la pertenencia del mundo a Cristo y la entrada de Dios en el mismo.

Cabe aclarar que Bonhoeffer no pretende negar que efectivamente hay una distinción entre iglesia y mundo, sino evitar el pensamiento dicotómico que los separa como dos espacios distintos.¹⁷⁷ Su planteamiento procura corregir el típico pensamiento que clasifica algunas cosas como cristianas y espirituales mientras otras son seculares y mundanas.¹⁷⁸ Por eso argumenta que “es una negación de la revelación de Dios en Jesucristo querer ser «cristiano» sin ser «mundano» (...) la realidad de Dios entra en la realidad del mundo, así lo cristiano ya no se da sino en lo mundano”.¹⁷⁹ Con esto, Bonhoeffer intenta mostrar que la iglesia y el mundo no son campos de acción distintos ya que esto conduciría a negar el valor que tiene el mundo para Dios. Además, tal dicotomía provocaría que la iglesia rechace trabajar en el mundo. Más bien, la iglesia y el mundo “se relacionan entre sí de una manera polémica”¹⁸⁰ lo que implica que la iglesia no busca aislarse del mundo ni proclamarse autónoma, pero tampoco sacralizar el mundo ni convertirlo en reino de Dios.¹⁸¹

Esta “unidad polémica” de la que habla Bonhoeffer impide que la iglesia y el mundo se independicen el uno del otro y adopten una autonomía inadecuada, y al mismo tiempo evita que la iglesia viva aislada de la realidad del mundo.¹⁸² En

¹⁷⁷ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 98.

¹⁷⁸ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 98.

¹⁷⁹ Bonhoeffer, *Ética*, 50.

¹⁸⁰ Bonhoeffer, *Ética*, 51.

¹⁸¹ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 99.

¹⁸² Bonhoeffer, *Ética*, 51.

lugar de una piedad indolente y el abandono del mundo a su propia maldad, la iglesia está llamada a asumir su responsabilidad en el mundo al proclamar la reconciliación con Dios.¹⁸³ Así que él “creía firmemente y demostró que ser cristiano no consiste en escapar del mundo y de todo su sufrimiento, sino en conectar aún más profundamente con el mundo por el bien del mundo”.¹⁸⁴ De esta manera, la misión de la iglesia no puede ser entendida fuera del mundo ya que su llamado exige conectarse con la sociedad que la rodea y así predicar el mensaje de salvación.

La razón para que la iglesia permanezca en el mundo y se involucre en el mismo sigue teniendo una base cristológica bien definida ya que el creyente lo hace “a causa del cuerpo de Cristo encarnado (...) la oposición al mundo debe ser practicada en el mundo. Por eso Cristo se hizo hombre y murió entre sus enemigos”.¹⁸⁵ De modo que para Bonhoeffer “el elemento determinante, el único que podría ser determinante, para ser «mundano» es lisa y llanamente el hecho de que Dios haya venido al mundo”.¹⁸⁶ Así que tal como Cristo se encarnó y vino al mundo para salvarlo, también la iglesia debe encarnarse en el mundo y desde allí proclamar la verdad salvadora de Dios. Si Cristo se encarnó para “estar para el otro”, el cuerpo de Cristo también se mueve en dirección al mundo para existir para el otro.

¹⁸³ Bonhoeffer, *Ética*, 210.

¹⁸⁴ Osness, “The Sacramentality of Bonhoeffer’s Ecclesiology”, 84.

¹⁸⁵ Bonhoeffer, *El precio de la gracia*, 198.

¹⁸⁶ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 98.

La escasa comprensión de estas verdades había producido una limitada visión por parte de la iglesia dado que estaba confinándose y convirtiéndose en un fin en sí misma, ignorando la obra de Dios en el mundo. Por eso, Bonhoeffer dice que “la iglesia ha de colaborar en las tareas profanas de la vida social humana, no dominando, sino ayudando y sirviendo”.¹⁸⁷ Para él, “la comunidad cristiana no es un sanatorio”¹⁸⁸ donde solo se busca el bienestar de sus miembros, sino que ha de vivir en pro de la humanidad para así continuar la obra de Cristo en la tierra. A menudo, la iglesia vive enfrascada en lo que parece más piadoso y está absorta en sus ocupaciones diarias, pero los creyentes deben “estar siempre dispuestos a aceptar que Dios venga a interrumpirnos. Repetidamente, incluso a diario, se cruzará en nuestro camino y trastocará nuestros proyectos humanos con sus propias exigencias”.¹⁸⁹ Por tanto, una iglesia que se preocupa más por sí misma que por el servicio a otros ha deformado su verdadera identidad.¹⁹⁰ Una vez más, es posible identificar aquí la idea principal de Bonhoeffer de que la iglesia no existe para sí misma sino para los demás. Por cuanto es el cuerpo de Cristo, la comunidad debe hacer lo que Cristo hizo: encarnarse en la realidad del mundo para servirle.

Por tanto, para Bonhoeffer, el escapismo no es una opción coherente con la fe bíblica ni con la encarnación de Cristo. En una de las correspondencias con su

¹⁸⁷ Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, 267.

¹⁸⁸ Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, 69.

¹⁸⁹ Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, 92.

¹⁹⁰ Ulrich Schmiedel, “Opening the church to the other: Dietrich Bonhoeffer’s reception of Ernst Troeltsch”, *International Journal for the Study of the Christian* 17, n.º 3 (2017): 194.

amigo Eberhard Bethge, Bonhoeffer manifiesta que su llamado a una renovación teológica y eclesiológica es “un llamamiento a la metanoia en la iglesia, que se traduciría en una solidaridad vicaria con el mundo en su necesidad”.¹⁹¹ Esto significaba que la iglesia habría de asumir su responsabilidad de trabajar en favor del mundo y llamarlo a la reconciliación con Dios por cuanto es el mundo amado por Dios.¹⁹² En lugar de ver la iglesia como una entidad encerrada en cuatro paredes, Bonhoeffer es “pionero de un redescubrimiento del valor «religioso» de este mundo, de las posibilidades de trabajar por el reino de Dios en esta tierra y más allá de las estructuras eclesiásticas”.¹⁹³ La iglesia no se trata simplemente de una asociación religiosa que lucha por sus propios intereses, sino que ella es el testimonio vivo de que Dios reina sobre toda la creación, de que el mundo pertenece a Dios y por tanto es importante para Dios.

Hasta este punto, se ha analizado la reflexión teológica que Bonhoeffer hace sobre la relación entre la iglesia y el mundo, mostrando que no se trata de dos realidades antagónicas, sino que toda la realidad está unida en Cristo. Así que lo que supera dicha dicotomía es Cristo mismo. Las implicaciones de esto, como se ha observado, es que la iglesia debe involucrarse en las cuestiones del mundo que le rodea en lugar de aislarse del mismo, para así testificar de Cristo y servir a otros como Cristo lo hizo.

¹⁹¹ Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, 73.

¹⁹² Bonhoeffer, *Ética*, 210.

¹⁹³ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 94.

iii. La iglesia, la política y el estado

Por otra parte, hubo otro asunto que fue determinante en la reflexión teológica de Bonhoeffer y que cobró especial relevancia en vista del posicionamiento del partido nazi: la relación que tiene la iglesia con la política y el estado. Antes de ello, vale aclarar que la imagen popular de Bonhoeffer como un liberal democrático, un rebelde contra el estado y un propulsor de una política cristiana distan bastante de su verdadero pensamiento y generalmente reflejan la cosmovisión de aquellos que leen sus escritos fuera de contexto.¹⁹⁴ Para comprender realmente lo que él pensaba al respecto, hay que remontarse primero a sus raíces luteranas puesto que Lutero mismo fue un recurso al que acudía constantemente.

Probablemente la tradición luterana de los “dos reinos” sea el mejor punto de partida para analizar el trasfondo de Bonhoeffer ya que esta doctrina está profundamente arraigada en su teología a lo largo de su carrera.¹⁹⁵ No se trata, como se suele generalizar, de una visión dicotómica donde la iglesia y el estado son vistos como entes totalmente ajenos entre sí y que se mantienen separados por pertenecer a realidades distintas (una divina y otra terrenal). En realidad, se trata de enfatizar el “doble modo del gobierno del mundo por parte de Dios: la idea de que no sólo la Iglesia, sino también el poder secular es un brazo de Dios en la conducción del mundo”.¹⁹⁶ Para Lutero, los gobernantes deben gobernar no con el

¹⁹⁴ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 164.

¹⁹⁵ DeJonge, *Bonhoeffer's Reception of Luther*, 102.

¹⁹⁶ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 167.

evangelio, sino con la razón, y la iglesia debe permitir al estado ejercer su función de esta forma porque Dios mismo lo ha establecido así.¹⁹⁷ En la práctica, esto significa que el estado posee autonomía, que los gobernantes ostentan una designación de carácter divino y que la iglesia no debe interferir en las cuestiones políticas.

A primera vista parece extraño que Bonhoeffer, quien contendió hasta la muerte contra el estado nazi, haya estado de acuerdo con la confesión luterana que daba tanta dignidad al gobierno y que generalmente era criticada por ser sumisa a la autoridad.¹⁹⁸ Sin embargo, al mirar con detenimiento, Bonhoeffer no se aleja del luteranismo ni adopta su peculiar resistencia de otro lugar sino de Lutero mismo. Lutero no abogó por una sumisión ciega, sino que de hecho enseñaba que las autoridades políticas deben ser resistidas cuando gobiernan en contra de la ley, se extralimitan en sus poderes o intentan regir sobre asuntos espirituales que no les competen.¹⁹⁹ De esta manera, se puede comprender mejor la aparente paradoja que está presente en los escritos de Bonhoeffer cuando atribuye un papel positivo al estado y al mismo tiempo deja espacio para que la iglesia oponga resistencia cuando es debido.

Para apreciar mejor la forma en que Bonhoeffer articula estos temas, es imprescindible revisar su ensayo titulado “La iglesia y la cuestión judía” en donde

¹⁹⁷ DeJonge, *Bonhoeffer's Reception of Luther*, 191.

¹⁹⁸ DeJonge, *Bonhoeffer's Reception of Luther*, 186.

¹⁹⁹ DeJonge, *Bonhoeffer's Reception of Luther*, 192.

aborda la cuestión del párrafo ario²⁰⁰ y la forma en que la iglesia debía actuar al respecto.²⁰¹ En la primera sección de dicho ensayo, Bonhoeffer se ocupa de la responsabilidad de la iglesia frente a las leyes del estado que afectaban a los judíos. Este acercamiento lo hace esencialmente desde su comprensión luterana, aseverando que la iglesia y el estado poseen distintas tareas, divinamente asignadas, las cuales no se traslapan entre ellas.²⁰² En la práctica, esto implicaba que la iglesia no debía interferir en las decisiones políticas del estado. Sus propias palabras dejan esto bastante claro al hacer las siguientes afirmaciones:

La iglesia de la reforma no es alentada a involucrarse directamente en acciones políticas específicas del estado. La Iglesia no tiene que alabar ni censurar las leyes del Estado. Por el contrario, tiene que afirmar el estado como el orden de preservación de Dios en este mundo sin Dios (...) las acciones del estado permanecen libres de interferencias por parte de la iglesia.²⁰³

Así que la llamada cuestión judía era un problema que debía ser manejado por el estado. No era competencia de la iglesia criticar las acciones del gobierno ni tampoco demandar que se tomara un curso de acción en particular. El estado está encargado de establecer el orden por medio de las leyes mientras que la iglesia vive por y para el evangelio.²⁰⁴ Sin embargo, Bonhoeffer luego introduce una importante aclaración al decir que “esto no significa que la iglesia se haga a un lado, indiferente a las medidas políticas que se tomen. Por el contrario, puede y debe seguir preguntando al estado si sus acciones pueden ser justificadas como

²⁰⁰ Una ley usada para excluir a los judíos de varias organizaciones y profesiones, incluyendo a varios pastores que eran cercanos a Bonhoeffer.

²⁰¹ Green y DeJonge, *The Bonhoeffer Reader*, 370.

²⁰² Tietz y Barnett, *Theologian of Resistance*, 60.

²⁰³ Green y DeJonge, *The Bonhoeffer Reader*, 372.

²⁰⁴ Green y DeJonge, *The Bonhoeffer Reader*, 373.

legítimas”.²⁰⁵ Esto significa que la iglesia debía hacer sentir al estado todo el peso de su responsabilidad y cuestionar la validez de sus actos, en este caso preciso sobre la exclusión de los judíos.

En el mismo artículo, Bonhoeffer plantea de forma resumida las tres vías de acción que la iglesia puede tomar dependiendo de cómo se desarrolle este conflicto con el estado. Lo primero, que ya se ha mencionado, es cuestionar la legitimidad de los actos emprendidos por el gobierno y hacerlo responsable por su proceder; segundo, socorrer a las víctimas porque es la obligación incondicional de la iglesia; tercero, y aquí Bonhoeffer va más allá del pensamiento luterano, es que la iglesia debe actuar directamente en el campo político, pero esto solamente es una excepción cuando el estado falla en sus funciones.²⁰⁶ Debe notarse que, en toda su argumentación, Bonhoeffer sigue fiel a su herencia luterana de los “dos reinos”, pero al mismo tiempo considera posibilidades excepcionales cuando la situación lo amerita.²⁰⁷ Queda claro, entonces, que la iglesia y el estado han de mantenerse en sus límites y operar en sus propios campos de acción divinamente designados, aunque también debe persistir la “unidad polémica” entre ambos con el fin de crear una sana tensión que evite la transgresión de los límites.

²⁰⁵ Green y DeJonge, *The Bonhoeffer Reader*, 373.

²⁰⁶ Green y DeJonge, *The Bonhoeffer Reader*, 374.

²⁰⁷ Green y DeJonge afirman:

Este controvertido ensayo ha sido objeto de diversas interpretaciones. Los detractores suelen ver en la postura de Bonhoeffer elementos del anti-judaísmo teológico tradicional. Los defensores suelen argumentar que tales elementos quedan superados en su pensamiento posterior, y señalan su legitimación de la acción de la Iglesia contra el Estado como radical en su contexto histórico.

Green y DeJonge, *The Bonhoeffer Reader*, 371.

Más adelante, se puede observar cómo Bonhoeffer desarrolla su reflexión sobre la iglesia y el estado a la luz de los difíciles acontecimientos de aquel momento: la consolidación y aumento del poder nazi junto con las cuestionables acciones políticas y discriminatorias de Adolf Hitler. La preocupación de que el estado se extralimitara en sus funciones y empezara a regir sobre asuntos espirituales y eclesiales se había tornado realidad cuando el estado nazi comenzó a designar sus propios obispos en la iglesia alemana, a desvincular a los pastores y servidores públicos de origen judío, y reclamar lealtad de parte del pueblo y de la iglesia.²⁰⁸ En lugar de una sana tensión entre ambas realidades, ahora el estado se había apoderado del ámbito eclesial y gran parte de la iglesia se había acomodado a los nuevos intereses políticos.

Generalmente se ha culpado al luteranismo porque su doctrina de la autoridad había llevado a tomar una actitud pasiva y sumisa frente al poder del estado.²⁰⁹ Sin embargo, cabe preguntar de dónde tomó Bonhoeffer su inspiración para luchar contra la injusticia del estado, si acaso se aleja de la doctrina luterana o recibe influencia de otro lugar.²¹⁰ La realidad es que su accionar permanece fiel a sus bases teológicas luteranas previamente mencionadas y se adapta al complejo contexto político en el que se encuentra. Aunque la autoridad política viene “desde arriba” como una delegación divina, tanto Lutero como Bonhoeffer entendieron que no se trata de una sumisión ciega, sino que la última autoridad

²⁰⁸ Feldmann, *Tendríamos que haber gritado*, 91.

²⁰⁹ DeJonge, *Bonhoeffer's Reception of Luther*, 186.

²¹⁰ DeJonge menciona a algunos autores como John de Gruchy y Victoria Barnett quienes consideran que la teología política de Bonhoeffer sobrepasa y contradice la tradición luterana

reside en Dios.²¹¹ Es así como se logra comprender más de cerca la forma en que compagina su teología con su resistencia al estado nazi: la iglesia debe respetar la autoridad política y no entrometerse en su jurisdicción, a menos que esta fracase en su labor y atente contra la moral divina.²¹²

Inmediatamente después de la toma del poder por parte del partido nazi, e incluso antes de ello, Bonhoeffer tomó medidas decisivas contra sus pretensiones totalitarias de poder. En un discurso radial titulado “El Führer y el individuo en la generación joven” plantea sus preocupaciones y críticas frente a la situación política del momento.²¹³ Aquí, como señala Krötke, él retoma sus ideas de los órdenes instituidos “desde arriba” que se limitan mutuamente y logran así mantener el equilibrio social.²¹⁴ Sin embargo, Bonhoeffer también asevera que cuando un “líder político reclama para sí la autoridad última en nombre del pueblo (...) socava la auténtica autoridad del estado”.²¹⁵ Aunque no menciona el nombre de ese líder, él está hablando directamente de Hitler a quien reprende por colocarse por encima de su cargo y hacer de sí mismo un ídolo que no reconoce los límites divinos.²¹⁶ Por medio de estas locuciones es que Bonhoeffer deja claro que un estado totalitario no hace parte del plan divino, puesto que no respeta los límites dentro de los cuales debe operar y además actúa de forma irresponsable e ilegítima.

²¹¹ DeJonge, *Bonhoeffer's Reception of Luther*, 190.

²¹² Green y DeJonge, *The Bonhoeffer Reader*, 374.

²¹³ Wolf Krötke, *Karl Barth and Dietrich Bonhoeffer: Theologians for a Post-Christian World*, trad. de John P. Burgess (Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 2019), 364.

²¹⁴ Krötke, *Barth and Bonhoeffer*, 365.

²¹⁵ Krötke, *Barth and Bonhoeffer*, 365.

²¹⁶ Krötke, *Barth and Bonhoeffer*, 366.

El no reconocimiento de la legitimidad del Führer y del estado nazi fue tan solo el inicio de una carrera de lucha y resistencia que finalmente llevó a la ejecución de Bonhoeffer el 9 de abril de 1945. Aunque su participación como doble agente, espía y conspirador ha sido bastante controversial, su teología y su accionar eran una constante amonestación contra una iglesia que se había acomodado a los nuevos vientos políticos o simplemente había sido indiferente. En una de sus más célebres frases lo resume al decir que la iglesia “fue muda cuando debió haber gritado (...) confiesa haber visto la opresión, el dolor y el crimen, sin haber elevado la voz en favor de ellos, sin haber encontrado el camino para correr en su ayuda”.²¹⁷ A pesar de ello, la apatía e inacción de la iglesia no le impidió seguir protestando y predicando como lo hizo hasta el final de su vida.

iv. La iglesia y el mundo en la teología latinoamericana

La concepción dualista de la realidad que Bonhoeffer denunciaba ha sido, lastimosamente, una característica del pensamiento eclesial en Latinoamérica. El diagnóstico que hace el Observatorio de Libertad Religiosa en América Latina es bastante acertado:

En América Latina, una gran cantidad de iglesias, principalmente pertenecientes a las denominaciones pentecostales, enseñan una teología con una fuerte segregación entre los temas “espirituales” y “terrenales” – dualismo– que explica la falta general de interés en los problemas sociales y la participación muy limitada de estas iglesias en la búsqueda de la justicia pública.²¹⁸

²¹⁷ Bonhoeffer, *Ética*, 110.

²¹⁸ Petri, “Radiografía del cristianismo”.

Esta apatía social ha provocado que, en muchas ocasiones, la iglesia ignore las problemáticas de vida de la sociedad en materia de economía, salud, alimentación, educación, para centrarse exclusivamente en el aspecto espiritual.²¹⁹ José Alemany advierte del peligro de esta orientación “evasionista” de la realidad dado que “deja el campo peligrosamente abandonado a otras ideologías y concepciones que no dudarán en asumir la tarea”.²²⁰ El resultado es que la ausencia de la iglesia en la dimensión terrenal de la historia ha de dar lugar a que sean otros los que se ocupen de las necesidades sentidas en la sociedad. Por supuesto que este no es el caso de todas las comunidades cristianas, pero la tendencia a “demonizar” el mundo y la sociedad suele hallarse en el pensamiento de muchos creyentes. Esta es la razón por la que la iglesia suele ser objeto de críticas: por encerrarse en cuatro paredes y volverse indiferente a lo que sucede a su alrededor.

La teología de Bonhoeffer, por su parte, llama a la iglesia a abandonar la religiosidad que la encadena a su zona de confort para así involucrarse en el mundo y servir al mundo. Alemany señala el valioso aporte de Bonhoeffer para adquirir una visión más completa de la tarea de la iglesia donde lo “penúltimo” no es descuidado a favor de lo “último”, como si la recompensa de la vida futura permitiera hacer caso omiso de la responsabilidad en este mundo.²²¹ La religiosidad fácilmente puede limitar la actividad de la iglesia y hacer de Cristo una

²¹⁹ Petri, “Radiografía del cristianismo”.

²²⁰ Alemany, “Bonhoeffer en Latinoamérica”, 183.

²²¹ Alemany, “Bonhoeffer en Latinoamérica”, 183.

simple insignia cuando, como Bonhoeffer ejemplificó, no es posible desligar la ortodoxia de la ortopraxis.²²² Es por ello que los creyentes latinoamericanos “debemos reconocer que nuestra religiosidad ha sido y es en muchos casos causa de tropiezo para aquellos que quieren acercarse a Dios”.²²³ Esconderse de la realidad del mundo e ignorar sus preocupaciones resulta en una iglesia que no “existe para otros” ni se ha encarnado en la sociedad donde vive de la forma que Cristo lo hizo. No hay lugar para que la comunidad cristiana se oculte tras los símbolos religiosos, sino más bien debe manifestarse al mundo de la forma que Cristo se manifestó: con actos de amor y misericordia.

La eclesiología de Bonhoeffer no desmerita la proclamación del evangelio ni cae en el error del evangelio social que él mismo criticó en sus visitas a Estados Unidos, sino que afirma que la predicación debe estar enlazada con el servicio y la acción.²²⁴ Aquí vale la pena mencionar el punto de contacto que tiene la teología de Bonhoeffer con la “misión integral” que ha tomado fuerza en Latinoamérica durante los últimos años.²²⁵ René Padilla, por ejemplo, hace énfasis en el aspecto multidimensional de la salvación que no se ocupa exclusivamente del alma, sino del ser humano en su integralidad, abordando las diferentes áreas de su vida.²²⁶ Al mismo tiempo, ofrece un punto de vista equilibrado sobre la relación entre el evangelio y el mundo, mostrando que la predicación de Jesucristo no estuvo

²²² Mauricio Chenlo, “Lecciones de Bonhoeffer para la iglesia en América Latina”, *Iglesia y Misión* 3, n.º 4 (1984): 145.

²²³ Chenlo, “Lecciones de Bonhoeffer”, 145.

²²⁴ Patrick S. Franklin, “Bonhoeffer's Missional Ecclesiology”, *McMaster Journal of Theology and Ministry* 9 (2007-2008): 111.

²²⁵ Franklin, “Bonhoeffer's Missional Ecclesiology”, 123.

²²⁶ Padilla, *Misión Integral*, 1.

desligada de las circunstancias políticas y sociales de su entorno.²²⁷ Es por esto que el autor concluye que “a la luz de la enseñanza bíblica no hay lugar para una "ultramundanalidad" que no redunde en un compromiso del hombre con su prójimo, enraizado en el evangelio”.²²⁸ Bonhoeffer no podría estar más que de acuerdo con esto dado que en su propia vida demostró que ser creyente exige participar de la vida intramundana y comprometerse con la justicia.

Además, es interesante notar la apertura que ha venido mostrando la iglesia latinoamericana hacia las cuestiones sociales. En la Conferencia Evangélica Latinoamericana III (CELA), por ejemplo, se puede hallar un mayor énfasis en el ámbito social donde no solo se reconocen las dificultades de la región en materia social, económica y política, sino que también se anima a la iglesia a comprometerse con el proceso de cambio.²²⁹ También cabe notar el esfuerzo de la Fraternidad Teológica Latinoamericana (FTL) por desarrollar investigaciones tanto en el campo teológico como en el social, a la vez que demuestra un profundo interés misionero y acoge la misión integral en su tarea evangelizadora.²³⁰ La FTL es un vivo testimonio del cambio en el paradigma evangelístico latinoamericano porque “sus miembros se apartan de la actitud clásica de muchas iglesias llamadas “conservadoras” que siguen negando el hecho de que la acción social sea parte de su misión como iglesia”.²³¹ Así mismo, no se puede dejar a un lado el

²²⁷ Padilla, *Misión Integral*, 22.

²²⁸ Padilla, *Misión Integral*, 22.

²²⁹ Perdomo, “Una descripción histórica”, 89.

²³⁰ Perdomo, “Una descripción histórica”, 99.

²³¹ Perdomo, “Una descripción histórica”, 103.

progresivo impacto social por parte del pentecostalismo cuya agenda se ha orientado principalmente al trabajo con los pobres, convirtiéndose así en un movimiento con gran potencial para la renovación comunitaria.²³² Aunque todavía hay un largo camino por recorrer en cuanto a la forma de integrar la proclamación del evangelio y la acción social, Bonhoeffer constituye un referente importante para comprender mejor el lugar de la iglesia en el mundo y su relación con la sociedad.

Por otra parte, las reflexiones teológicas de Bonhoeffer sobre la relación entre la iglesia, el estado y la política son bastante pertinentes para el contexto latinoamericano. A grandes rasgos, se puede notar dos actitudes opuestas que generalmente han tomado las iglesias frente al estado: “hay quienes se empeñan en mantener una atmósfera de desconfianza y hostilidad” mientras que otros “no lamentan la secularización pero quieren dictar su opción política a los gobiernos”.²³³ Hoy en día parece más predominante esta última opción puesto que la iglesia ha ganado mayor protagonismo político, sus interacciones con el poder estatal son más frecuentes e incluso se puede hablar de partidos políticos “cristianos”. Lo que se percibe en Latinoamérica (al menos en ciertos grupos) es un constante interés de la iglesia por tomar parte en las decisiones políticas

²³² Perdomo, “Una descripción histórica”, 113.

²³³ Víctor Martínez Morales et al., “La Iglesia de América Latina y el Caribe de Hoy. Al origen Medellín”, *Franciscanum* 61, n.º 172 (2019): 7.

porque se siente llamada a establecer el reino de Dios en este mundo y a construir un estado que se ajuste a los valores cristianos.²³⁴

En un recuento que hace Padilla sobre la participación política de la iglesia en América Latina, se muestra cómo esto se trata de un fenómeno novedoso dado que las iglesias evangélicas eran consideradas unas minorías, pero ahora están tomando parte en acciones políticas y proponiendo sus propios candidatos.²³⁵ En Colombia, de manera específica, se puede hacer mención de la primera incursión política de los evangélicos con la creación del Partido Nacional Cristiano en 1989 y el hecho de que dos representantes cristianos fueron parte de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991.²³⁶ La influencia del cristianismo protestante en la política ha ido aumentando progresivamente al punto de que hoy en día existen partidos cristianos en el congreso, se han lanzado candidatos presidenciales de iglesias cristianas y además se alude al peso que tuvo el movimiento evangélico en el plebiscito del Acuerdo de Paz en 2016.²³⁷

Ante este panorama, cabe preguntarse lo que Bonhoeffer pensaría al respecto y cómo sus advertencias son útiles frente a dicha situación. Tal como se ha analizado, Bonhoeffer seguía el camino de la tradición luterana sobre los dos reinos de manera que consideraba la actuación de la iglesia como independiente del estado, y viceversa. Las acciones que él mismo llevó a cabo contra el estado

²³⁴ Mario Romero, "Credibilidad de la Iglesia y desafíos a la pastoral", *Teología y Vida* 45, n.º2 (2004): 355.

²³⁵ René Padilla, ed., *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina* (Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1991), 5.

²³⁶ José Luis Pérez Guadalupe y Sebastián Grundberger, eds., *Evangélicos y poder en América Latina*, 2.ª ed. (Lima: Instituto de Estudios Social Cristianos, 2019), 305.

²³⁷ Pérez Guadalupe y Grundberger, *Evangélicos y poder*, 116.

nazi deben entenderse como una excepción dada la magnitud de las circunstancias, ya que él siempre deja claro que la iglesia no debe intervenir en los asuntos del gobierno ni tampoco el gobierno inmiscuirse en cuestiones espirituales. Aunque Bonhoeffer ciertamente alentaría a la iglesia a estar atenta frente a la situación política de su país, su perspectiva eclesiológica no sería un aliciente para que las iglesias se entrometan en dichos asuntos, a menos que fuera una situación de extrema gravedad. Los peligros de esta incursión evangélica en el poder ya se pueden advertir desde ahora: confundir la agenda política con la agenda moral cristiana, imposición de valores cristianos, salpicarse con la corriente de corrupción, mala representación, personas con buenas intenciones, pero sin estudios en ciencias políticas, entre otros.²³⁸

Otro punto es que, curiosamente, varios autores latinoamericanos han encontrado en Bonhoeffer una inspiración para involucrarse en temas políticos, luchar contra el estado y rebelarse ante las decisiones del gobierno. Se puede mencionar, por ejemplo, a Richard Shaull quien, aunque era de origen norteamericano, fue un pionero de la teología de la liberación en América Latina y descubrió en Bonhoeffer un recurso interesante para su propia ideología.²³⁹ Caben aquí también diferentes autores asociados a la teología de la liberación o a movimientos de revolución política en cuyos escritos se hallan alusiones a los

²³⁸ Padilla, *De la marginación al compromiso*, 18.

²³⁹ Altmann, "Bonhoeffer in Latin American", 16.

escritos de Bonhoeffer, tales como Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Érico Hammes, Alejandro Zorzin, entre otros.²⁴⁰

Aunque tales esfuerzos pueden tener elementos de valor, es probable que Bonhoeffer mismo no estuviese de acuerdo con aquellas ideologías que aluden a su obra como un respaldo a movimientos insurrectos. Tal como se ha apreciado al estudiar su pensamiento, Bonhoeffer se adhiere a un modelo donde la iglesia y el estado mantienen sus límites y actúan exclusivamente en sus propios asuntos. La búsqueda de una mayor participación política por parte de la iglesia no es algo que Bonhoeffer habría de patrocinar a pesar de que muchos han visto en él un modelo para dicho actuar.²⁴¹ No se puede negar que Bonhoeffer consideró oportuno que los creyentes individualmente participaran en los procesos políticos, pero siempre dejó claro que la iglesia y el estado deben restringir su actividad a lo que Dios les ha encomendado.²⁴²

Aun así, la “unidad polémica” de la que Bonhoeffer hablaba y su oposición al régimen nazi son elementos que han sido inspiración para que cristianos, iglesias y movimientos religiosos se enfrenten a estructuras de injusticia y poderes políticos totalitarios.²⁴³ La difusión de sus escritos a lo largo del continente ha hecho de Bonhoeffer un teólogo que entusiasma a la iglesia a no quedarse callada frente a los atropellos del gobierno o la sociedad.²⁴⁴ Aunque hace falta una lectura

²⁴⁰ Altmann, “Bonhoeffer in Latin American”, 24.

²⁴¹ Svensson, *Resistencia y gracia cara*, 164.

²⁴² Green y DeJonge, *The Bonhoeffer Reader*, 373.

²⁴³ Altmann, “Bonhoeffer in Latin American”, 26.

²⁴⁴ Altmann, “Bonhoeffer in Latin American”, 26.

más detenida y concienzuda de su pensamiento, es necesario recalcar la huella que él ha dejado en la comunidad latinoamericana al motivarla a vivir de forma más responsable en el mundo.²⁴⁵ La iglesia de América Latina no puede, como lo hizo la iglesia alemana, callar ante las arbitrariedades del gobierno ni frente el sufrimiento ajeno. La fe cristiana debe encarnarse en la realidad de este mundo. La comunidad ha de existir para los demás, así como Cristo lo hizo.

²⁴⁵ Alemany, "Bonhoeffer en Latinoamérica", 183.

Conclusiones

A lo largo del presente trabajo de investigación ha sido posible percatarse de los profundos planteamientos teológicos que Dietrich Bonhoeffer ha legado, especialmente en relación al tema de la iglesia. Es evidente que quedan algunos temas por profundizar y de los cuales se podría hablar hondamente, pero aquí se han recogido sus principales aportes en materia de eclesiología. Además, se ha notado la influencia que ha producido Bonhoeffer en América Latina hasta nuestros días, siendo apropiado por diversos autores y objeto de interés por muchos otros.

En el primer capítulo se ha notado la forma en que Bonhoeffer aborda la paradoja de la iglesia como una comunidad santa originada por Dios y al mismo tiempo como una comunidad de pecadores. La aceptación de dicha realidad es una invitación a evitar la idealización de la iglesia. También se ha destacado la fuerte identificación que hace de la iglesia con Cristo, de modo que él define a la iglesia como "Cristo existiendo como comunidad". El resultado de ello es que la iglesia tiene un carácter sacramental expresado en los actos de amor hacia otros.

El segundo capítulo ha descrito el aporte de Bonhoeffer en un tema que todavía causa disensión en la iglesia latinoamericana: el ecumenismo. Sin embargo, como se ha subrayado, Bonhoeffer no abogó por un ecumenismo sin fronteras y sin un examen teológico riguroso; por el contrario, defendió la necesidad de una confesión de fe y de una reflexión teológica seria. Sus acercamientos a otras denominaciones, e incluso al catolicismo, señalan el camino

hacia la reconciliación con el que es diferente, porque la iglesia tiene un llamado a la unidad.

En el tercer capítulo fue posible analizar la forma en que Bonhoeffer resuelve la tensión entre iglesia y mundo, viendo toda la realidad integrada en Cristo quien disuelve dicha dicotomía. Al mismo tiempo, se ha visto que el testimonio de Bonhoeffer en su lucha contra el estado nazi plantea importantes cuestiones sobre cómo debe la iglesia reaccionar ante los asuntos políticos y de gobierno. Bonhoeffer ha sido generalmente visto como una inspiración de la lucha contra el poder y la rebelión, pero se ha notado que su visión luterana propugna por establecer límites entre iglesia y estado.

Más allá de describir la eclesiología de Bonhoeffer, se ha buscado integrar sus aportes a la reflexión teológica en América Latina. Aunque Bonhoeffer ha tenido una buena recepción en la región y sus textos ya han sido leídos ampliamente, queda la tarea de hacer una mejor contextualización de su pensamiento para evitar asignarle significados que él mismo hubiera rechazado. A la luz de la teología de Bonhoeffer, la iglesia tiene un llamado a profundizar en sus convicciones de fe, a recordar la centralidad de Cristo y de la cruz, a evitar el individualismo y darle verdadera importancia al otro, a dialogar con los demás cristianos que piensan diferente, a asumir su responsabilidad en el mundo y a actuar correctamente en su contexto social y político.

Bibliografía

Aaron, Daryl. *Los 40 cristianos más influyentes que forjaron lo que creemos hoy*.

Trad. de Ernesto Giménez. Grand Rapids, MI: Casa Creación, 2014.

Alemaný, José J. "La recepción de Dietrich Bonhoeffer en Latinoamérica". *Teología y vida* 17, n.º 3 (1976): 163-185.

Alford, Leslie Mason. "Toward a Dialectical Understanding of Power: Dietrich Bonhoeffer and the Theology of the Cross". Tesis doctoral, University of Edinburgh, 1994.

Altmann, Walter. "Bonhoeffer in Latin American perceptions: An inspiration to overcome structures of injustice?". *Stellenbosch Theological Journal* 2, n.º 1 (2016): 13-26.

Álvarez, Carmelo E. "La vocación ecuménica y el compromiso misional.

Perspectiva pentecostal". *Cuadernos de teología* 20 (2001): 135-149.

Arboleda, Carlos. "Medio siglo de ecumenismo: retos del futuro". *Cuestiones Teológicas* 40, n.º 93 (2013): 199-212.

Arenas, Sandra, y Rodrigo Polanco, eds. *Ecumenismo: un panorama latinoamericano*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado Alameda, 2021.

Bonhoeffer, Dietrich. *Ecumenical, Academic, and Pastoral Work: 1931–1932*. Trad. De Anne Schmidt-Lange. Vol. 11. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2012.

_____. *El precio de la gracia*. 6.ª ed. Trad. de José L. Sicre. Salamanca: Sígueme, 2004.

_____. *Ética*. Trad. de Lluís Duch. Madrid: Trotta, 2000.

- _____ *Resistencia y sumisión*. Trad. de José J. Alemany. Salamanca: Sígueme, 1983.
- _____ *Sociología de la iglesia. Sanctorum Communio*. Trad. de A. Saenz y N. Fernández Marcos. Salamanca: Sígueme, 1969.
- _____ *Vida en comunidad*. 9.^a ed. Trad. de Francisco Tejeda. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Chenlo, Mauricio. "Lecciones de Bonhoeffer para la iglesia en América Latina". *Iglesia y Misión* 3, n.º 4 (1984): 144-145.
- Clements, Keith. "The Legacy of Dietrich Bonhoeffer for Ecumenism Today". *NGTT DEEL* 55, n.º 1 (2014): 955-972.
- Costadoat, Jorge. "El catolicismo ante la individualización". *Teología y vida* 45, n.º 4 (2004): 605-610.
- Dean, Robert John. "For the Life of the World: Jesus Christ and the Church in the Theologies of Dietrich Bonhoeffer and Stanley Hauerwas". Tesis doctoral, University of Toronto, 2014.
- DeJonge, Michael P. *Bonhoeffer's Reception of Luther*. New York, NY: Oxford University Press, 2017.
- Delás Segura, Eduardo. *Dietrich Bonhoeffer: un teólogo a contratiempo*. Nashville, TN: Grupo Nelson, 2011.
- Donner, Theo G. *Reflexiones en torno a la historia de la exégesis*. Medellín: Académica 21, 2020.
- Escobar Soriano, Juan Daniel. "El estado actual del ecumenismo en América Latina y el Caribe". *Diálogo ecuménico* 53, n.º 165 (2018): 7-19.

- Feldmann, Christian. *Tendríamos que haber gritado: La vida de Bonhoeffer*. Trad. de Rafael Fernández de Maruri. Bilbao, España: Desclée de Brouwer, 2007.
- Franklin, Patrick S. "Bonhoeffer's Missional Ecclesiology". *McMaster Journal of Theology and Ministry* 9 (2007-2008): 96-128.
- González, Justo L. *Historia del pensamiento cristiano tomo III*. Barcelona: CLIE, 2010.
- Green, Clifford J., y Michael P. DeJonge, eds. *The Bonhoeffer Reader*. Minneapolis: Fortress Press, 2013.
- Gutiérrez, Gustavo. "Los límites de la teología moderna: un texto de Bonhoeffer", *Concilium* n.º145 (1979): 222-236.
- Hinkelammert, Franz J., et al. *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación: un esfuerzo de diálogo*. San José, Costa Rica: DEI, 1990.
- Krötke, Wolf. *Karl Barth and Dietrich Bonhoeffer: Theologians for a Post-Christian World*. Trad. de John P. Burgess. Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 2019.
- Looper, Joel. *Bonhoeffer's America: A Land Without Reformation*. Waco, TX: Baylor University Press, 2021.
- Martínez Morales, Víctor, et al. "La Iglesia de América Latina y el Caribe de Hoy. Al origen Medellín". *Franciscanum* 61, n.º 172 (2019): 1-16.
- Merino Beas, Patricio. "Diálogo ecuménico entre católicos y pentecostales. Discípulos constructores de una cultura del encuentro en una sociedad plural", *Cuestiones Teológicas* 45, n.º 104 (2018), 299-322.

- Osness, Erik. "The Sacramentality of Bonhoeffer's Ecclesiology". Tesis de maestría, Concordia University of Edmonton, 2017.
- Padilla, René, ed. *De la marginación al compromiso. Los evangélicos y la política en América Latina*. Buenos Aires: Fraternidad Teológica Latinoamericana, 1991.
- _____. *Misión Integral. Ensayos sobre el Reino y la Iglesia*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1986.
- Perdomo, Edgar Alan. "Una descripción histórica de la teología evangélica latinoamericana (segunda de dos partes)". *Kairós* 33 (2003): 83-116.
- Pérez Guadalupe, José Luis, y Sebastián Grundberger, eds. *Evangélicos y poder en América Latina*. 2.^a ed. Lima: Instituto de Estudios Social Cristianos, 2019.
- Petri, Dennis P. "Radiografía del cristianismo en América Latina. Tendencias religiosas y demografía". *Observatorio de libertad religiosa en América Latina*.
<https://platformforsocialtransformation.org/download/religiousfreedom/Petri-Radiografia-del-cristianismo-en-America-Latina.pdf>. 30 de Mayo de 2018.
- Pikaza Ibarro, Xabier. *Diccionario de pensadores cristianos*. Navarra: Verbo Divino, 2012.
- Price-Linnartz, Jacquelynn. "Christ the Mediator and the Idol of Whiteness: Christological Anthropology in T. F. Torrance, Dietrich Bonhoeffer, and Willie Jennings". Tesis doctoral, Duke University, 2016.

- Rodríguez Balam, Enrique. "Pentecostalismo, teología y cosmovisión". *Península* 5, n.º 0 (2005): 219-242.
- Roldán, Alberto F. "El teólogo se hace muriendo: reflexiones sobre Bonhoeffer a los 50 años de su muerte". *Vox Scripturae* 6, n.º 1 (1996): 143-146.
- Romero, Mario. "Credibilidad de la Iglesia y desafíos a la pastoral". *Teología y Vida* 45, n.º 2 (2004): 353-365.
- Schlingensiepen, Ferdinand. *Dietrich Bonhoeffer 1906-1945: Martyr, Thinker, Man of Resistance*. London: T&T Clark, 2010.
- Schmiedel, Ulrich. "Opening the church to the other: Dietrich Bonhoeffer's reception of Ernst Troeltsch". *International Journal for the Study of the Christian* 17, n.º 3 (2017): 184-198.
- Segura, Harold. "El ecumenismo en América Latina y el Caribe". *Lupa Protestante*. https://www.lupaprotestante.com/el-ecumenismo-en-america-latina-y-el-caribe-harold-segura/#_ftnref7. 8 de noviembre de 2021.
- Sobrino, Jon. *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*. Santander, España: Sal Terrae, 1992.
- Stern, Fritz, y Elisabeth Sifton. *No Ordinary Men: Dietrich Bonhoeffer and Hans von Dohnanyi, Resisters Against Hitler in Church and State*. New York: The New York Review of Books, 2013.
- Svensson, Manfred. *Resistencia y gracia cara: el pensamiento de Dietrich Bonhoeffer*. Barcelona: CLIE, 2018.
- Taylor, Derek W. *Reading Scripture as the Church: Dietrich Bonhoeffer's Hermeneutic of Discipleship*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2020.

Tietz, Christiane, y Victoria J. Barnett. *Theologian of Resistance: The Life and Thought of Dietrich Bonhoeffer*. Minneapolis: Fortress Press, 2016.

Workman, Jason G. "Existing for Others: Dietrich Bonhoeffer's Ecclesiology". Senior Honors Project, East Carolina University, 2015.