

INDICE

F. JALICS, EL CRISTIANISMO A-RELIGIOSO DE D. BONHOEFFER	3/14
---	------

NOTAS:

J. C. SCANNONE, ¿UN TERCER HEIDEGGER?	15/21
R. DELFINO, LA EVOLUCION Y SU SENTIDO	23/28
I. PEREZ DEL VISO, MINISTERIO Y REFORMA	29/33
C. SANCHEZ AIZCORBE, LA TEOLOGIA TRINITARIA DE TERTULIANO	35/44
C. CULLEN, LOS MOMENTOS DIALECTICOS EN LA COMPRESION DEL HOMBRE	45/52
M. M. BERGADA, UNA CELEBRACION DEL Vº CENTENARIO DE NICOLAS DE CUSA	53/65

RECENSIONES BIBLIOGRAFICAS	67/90
----------------------------------	-------

BOLETINES BIBLIOGRAFICOS: DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA 91/96 ● SOCIOLOGIA Y PSICOLOGIA SOCIAL 96/100 ● TRABAJO Y EMPRESA 100/106 ● FILOSOFIA DE LA CIENCIA Y CUESTIONES CIENTIFICAS 106/132 ● PROBLEMAS DE INTRODUCCION NEOTESTAMENTARIA 132/135 ● TEOLOGIA BIBLICA Y LOS ORIGENES CRISTIANOS 135/140 ● EXEGESIS DEL N. T. 140/146 ● ESCATOLOGIA NEOTESTAMENTARIA 146/153 ● HISTORIA DE LA ESPIRITUALIDAD 153/160 ● ESPIRITUALIDAD 160/172 ● LITURGIA Y PASTORAL 172/178

NOTICIAS BIBLIOGRAFICAS: HISTORIA DE LA FILOSOFIA 179/189 ● PSICOLOGIA Y PEDAGOGIA 189/197 ● DERECHO, POLITICA Y SOCIEDAD 198/201 ● PROBLEMAS DEL DESARROLLO 202/208 ● TEOLOGIA 208/215 ● IGLESIA, CONCILIO VATICANO II 215/219 ● MORAL 219/224 ● MATRIMONIO 224/228 ● HISTORIA DE LA IGLESIA Y GENERAL 228/232 ● VARIA 232/235

EL CRISTIANISMO A-RELIGIOSO DE D. BONHOEFFER

Por F. JALICS, S. J. (San Miguel)

Dietrich Bonhoeffer¹ nace en 1906 en Breslau, Alemania. Hijo de un profesor de psiquiatría decide ser pastor y estudia en Tubinga, en Berlín y más tarde en Nueva York. Conoce personalmente a todos los grandes teólogos de la época: Harnack, Bart, Diessman, etc. Es pastor de las comunidades luteranas en Barcelona y en Londres. Enseña teología en Berlín (1931) y está encargado de un seminario cerca de Stettin (1935-1937). Participa en el movimiento ecuménico y en la organización de la resistencia contra Hitler. En 1943 lo toman preso y después de año y medio de cárcel lo ejecutan en el campo de exterminio de Flossenbürg en los últimos días de la guerra.

Es un hombre muy noble², con una gran riqueza personal y una cultura muy amplia. La Iglesia vista desde un punto de vista teológico y sociológico tiene un lugar central en su teología y en esto se acerca mucho a la idea del Cuerpo Místico de la teología católica. Expresa con intensidad la idea de la comunidad y de la convivencia fraternal, y no deja de insistir en las exigencias del llamado a seguir a Jesucristo. Ya en sus primeras obras aparece una apreciación positiva del mundo moderno y este pensamiento va tomando cuerpo hasta formularse en el "cristianismo no religioso". Nosotros resumimos estas reflexiones conservadas en las cartas de su cautividad y publicadas por su amigo Eberhard Bethge con el título "Widerstand und

¹ Sus escritos principales son: *Sanctorum Communio*, 1927; *Akt und Sein*, 1931; *Gesammelte Schriften*, 4 vol., Munich, 1958-1961; Obras espirituales: *Nachfolge* (6ª ed.), Munich, 1958; *Gemeinsames Leben* (9ª ed.), Munich, 1958; *Ethik* (4ª ed.), Munich, 1958; *Widerstand und Ergebung* (6ª ed.), Munich, 1955. Obras sobre Bonhoeffer: *Die mündige Welt*, 5 vol., Munich, 1955-1966 (es una colección de diversas contribuciones sobre Bonhoeffer); R. Marlé, *Dietrich Bonhoeffer: témoin de Jésus-Christ parmi ses frères*, Paris, 1967; André Dumas, *Une théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer*, Genève, 1967.

² Cfr. R. Marlé, *Dietrich Bonhoeffer...*, p. 11 ss.

Ergebung". Al final de esta síntesis haremos algunas reflexiones acerca de las ideas de Bonhoeffer.

La emancipación del mundo

El hombre llega hoy a su plena autonomía en el mundo; o sea: el hombre no necesita más la hipótesis de trabajo de que Dios existe. El hombre ha aprendido a vivir en el mundo y a contestar a sus preguntas sin suponer la existencia de Dios. Dios estaba en el límite de nuestros conocimientos. Para la explicación de todo lo que no conocemos hemos apelado a Dios. Pero a medida que los límites de nuestros conocimientos iban extendiéndose, Dios retrocedía. En vez de encontrar a Dios en lo conocido lo hemos ubicado en lo desconocido. Cuando las ciencias positivas pusieron de manifiesto este continuo retroceso de Dios, nos aferramos por lo menos a lo que llamamos "las últimas cosas" (Die letzten Dinge); o sea la muerte, el sufrimiento y la culpa. Pero resulta que hoy hay respuestas ateas también a estos problemas. Hay seres humanos que resuelven estos problemas y no es cierto que sólo el cristianismo pueda responder en esta materia (211)³. De esta manera la humanidad se ha emancipado de la tutela de Dios (215-220; 230; 239-242).

Los pasos de esta emancipación se siguen de esta manera: en la línea de las ciencias naturales el proceso empieza con Nicolás de Cusa y Giordano Bruno cuando afirman la infinitud del mundo porque éste se apoya en sí y no en Dios. Maquiavelo independiza la política de la moral general y fundamenta la "razón política". Más adelante Grocio construye su derecho de las naciones como derecho natural que vale aún, con la hipótesis: "etsi Deus non daretur", aún en el caso de que Dios no existiera. Desde el punto de vista filosófico es Descartes el primero que considera el mundo como un mecanismo que funciona aunque Dios no intervenga. En la moral son Montaigne y Bodin quienes ponen en lugar de los "mandamientos", reglas de vivir. Feuerbach pone fin a la hipótesis de Dios en la religión (239-240).

Este proceso de emancipación ha obligado la teología a bus-

³ Las cifras entre paréntesis se refieren a las páginas de *Widerstand und Ergebung*.

car sus propios fundamentos. Tanto la apologética católica como la protestante, han visto en esta emancipación del hombre una apostasía de Dios y de Cristo (216). Tratan de probar al mundo autónomo que a pesar de todo no puede vivir sin la tutela de Dios. Y si, para probarlo, se ha capitulado en todas las cuestiones referentes al mundo, quedan siempre las "últimas cosas" como muerte, sufrimiento y culpa. La apologética trata de convencer al hombre moderno de que estos problemas no se solucionan sin Dios y sin ministros eclesiásticos. Revestida de filosofía existencialista y psicoterapia trata de convencer al hombre contento, feliz de estar realmente en una situación sin salida. Donde encuentran salud, fuerza y seguridad o sencillez, trata de descubrir lo contrario y llevar al hombre a una desesperación para poder impresionarlo. Sólo un pequeño grupo de intelectuales se deja impresionar. El hombre sencillo que pasa su vida trabajando y dedicándose a su familia no se interesa por esta desesperación, donde empezaría las soluciones "religiosas" (216). En resumen, la situación se presenta como un dilema entre la "desesperación y Jesús" (Heim) (218).

El ataque a la autonomía del hombre no tiene sentido, no es honesto ni cristiano. Carece de sentido porque es como querer reducir un hombre adulto a su pubertad, hacerlo depender de cosas de las cuales ya no depende y crearle problemas que ya no tiene. Le falta honestidad porque aprovecha de la debilidad del hombre para fines que no aceptó libremente y que le son extraños. No es cristiano porque Cristo es confundido con cierto grado de religiosidad (217-218).

La teología liberal tomó un camino nuevo. Su mérito es que enfrentó el problema (Troeltsch) y aceptó la autonomía del mundo sin querer reducirlo a la pubertad. Sin embargo se equivocó en aceptar que el mundo, aunque sea adulto, indique a Cristo el lugar que le corresponde (218).

Barth fue el primero en descubrir la necesidad de una crítica a la religión. En su opinión las tentativas liberales empeñadas en reservar a la religión un lugar en el mundo ya no tenían sentido. Barth vio que la religión era sólo un ropaje del cristianismo. Sin embargo la solución propuesta por Barth no era

muy feliz, porque elaboró un positivismo de la revelación donde hay que elegir entre sí o no. Aceptar todo o rechazar todo. Eso no es correcto porque hay grados en el descubrimiento de los misterios cristianos. En el fondo Barth pone la ley de la fe que automáticamente incluye la aceptación de todo: Trinidad, nacimiento virginal, etc. Mas la fe es un don que crece. Hay que restablecer la disciplina del arcano. Barth hizo la crítica de la religión, pero en lugar de la religión puso la Iglesia, el mundo, en cambio, quedó eliminado (179).

Bultmann, en su desmitologización, no ha sido bastante radical. No son los conceptos mitológicos los problemáticos, sino los conceptos "religiosos". Dios, fe y milagro son inseparables, pero hay que interpretarlos de una manera "a-religiosa" (183). Bultmann reduce el cristianismo a su sola esencia en vez de mantener su contenido pleno, y por eso su intento pertenece a la teología liberal. Los mismos conceptos mitológicos tienen que permanecer. El Nuevo Testamento no es una verdad corriente revestida de una expresión mitológica (resurrección), sino que el contenido mismo es mitología. La tarea es interpretar este contenido de una manera "no religiosa" (220-221).

Por tanto la autonomía del mundo no puede ser discutida, pero hay que entenderla y entenderla mejor que lo que el mismo mundo la entiende; es decir, desde el Evangelio, desde Jesucristo. La pregunta principal es dónde queda lugar para la Iglesia y cuál es el punto de la vida donde el hombre puede entrar en contacto con Cristo (221).

La religión

Como experiencia de base le sirve la vivencia del hombre moderno, que es a-religioso. Es sólo un pequeño grupo en el cual tiene resonancia la predicación del cristianismo que se propone como "religioso" o piadoso. ¿No se podría separar el cristianismo de la "religión"? El cristianismo contó siempre con el "a priori" de que el hombre es "religioso" y ha predicado en todo tiempo el Evangelio con esta suposición. Pero si la "religión" puede ser sólo un ropaje del cristianismo entonces cómo tenemos que hablar al hombre "no religioso"? (178-179).

El pietismo es el último gran intento de restablecer un cristianismo "religioso" (258). La "religión" es un repliegue de la fe a la vida privada, a la conciencia del individuo, a la intimidad (178). La "religión" es una huída del mundo hacia lo trascendente. La religión es la concepción que considera a Dios como complemento de los conocimientos humanos, y una ayuda a la debilidad humana para completar la tarea que incumbe al hombre en el mundo. En este sentido la emancipación del mundo (conocimiento del mundo y fuerza para dominarlo) significa el fin de la "religión". La "religión" aprovecha la debilidad del hombre para orientarlo hacia Dios (212). Dios es el "Deus ex machina" que viene del otro mundo y arregla las cosas en la tierra. Llega a este mundo a través de los límites del conocimiento humano. Necesita por lo menos "las últimas cosas" (muerte, sufrimiento, culpa) para ser conocido (181). Por tanto la ignorancia y la debilidad del hombre son condiciones para el hombre "religioso"; mas para el hombre sano y fuerte la "religión" se hace inútil. La "religión" es siempre una huída hacia la eternidad (Jenseitigkeit) y una renuncia a bastarse a sí mismo en el mundo.

El cristiano "no religioso"

La no religiosidad del hombre consiste en renunciar a un Dios que es suplemento del mundo (Lückenbüsser) y negar a Dios como una hipótesis de trabajo que explica todos los fenómenos inexplicados. El cristiano "no religioso" acepta que el hombre pueda vivir en el mundo sin creer en Dios y pueda solucionar sus problemas y hasta le sea posible encontrar respuesta al dilema de la muerte, del sufrimiento y del mal. Acepta que el hombre en el mundo sea completamente autónomo.

El encuentro de este hombre autónomo con Dios no se hace por su ignorancia y en sus puntos flacos, sino donde el hombre adulto se siente fuerte. La trascendencia de Dios se descubre en la plena inmanencia de la vida y no en el más allá de nuestros conocimientos (182). Hay que darse a Dios en la plenitud de sus tareas, de sus preguntas, de sus éxitos y fracasos. Hay que vivir plenamente la vida humana con sus experiencias y con sus dudas (249). No se trata de salvar su alma. Ya no sentimos con

esta concepción individualista. Hay cosas más importantes que la salvación del alma. En el Antiguo Testamento no existe la pregunta por la salvación del alma. La justicia y el reino de Dios son el centro de interés y no la salvación individual del alma. No se trata del otro mundo (Jenseits) sino de éste. Lo importante es la creación de este mundo, su desarrollo, su ordenación por las leyes, su renovación y su reconciliación (184). No en el sentido antropocéntrico de la teología liberal, mística, pietista o ética, sino en el sentido bíblico de la creación, de la encarnación, de la cruz y resurrección de Jesucristo.

El cristiano “no religioso” tiene que vivir en el mundo, en el mundo “no religioso” y no tiene porqué cubrir de alguna “religión” el ateísmo del mundo, sino tiene que vivir en el mundo de una manera secularizada (weltlich). El cristiano “no religioso” no tiene que sentirse privilegiado ante los demás (180), ni separarse sociológicamente de sus hermanos ateos. Tiene que hablar de Dios de una manera secularizada y tiene que librarse de las trabas “religiosas” (244). Cristo no es un hombre “religioso” sino que es un hombre. El cristianismo es inmanente (Diesseitig); no de la inmanencia chata y banal de los que saben todo (Aufgeklärten), de los rutinarios, de los cómodos sino de una inmanencia llena de dominio de sí mismo y en la cual la muerte y la resurrección están siempre presentes (248).

Bonhoeffer cuenta su experiencia: en conversaciones con hombres piadosos (“religiosos”) no puede mencionar el nombre de Dios, porque le parece algo inauténtico, y si empiezan a hablarle en una terminología religiosa se siente incómodo, mientras que con no-creyentes habla espontáneamente de Dios (181).

El cristiano “no religioso” tiene que aprender a hablar de Dios de una manera secularizada (210) y habría que traducir todos los términos del Evangelio en un idioma secularizado: Iglesia, comunidad, predicación, liturgia, oración, culto (178), penitencia, fe, justificación, santificación (185) y hasta sexualidad (233). Ya pasó el tiempo de la intimidad y de la limitación del cristianismo a la conciencia. Entramos en una época completamente no religiosa. Los que todavía se dicen religiosos ya no

practican la religión y expresan con esta palabra probablemente algo totalmente distinto (178).

El encuentro del cristiano “no religioso” con Dios

A. El encuentro con Dios en la vida por los demás. El encuentro con Cristo es una experiencia que cambia todo el sentido de la vida, por el hecho de que Cristo “existe enteramente para los demás” (Für-andere-da-sein). El encuentro con Jesús es la experiencia de lo trascendente en la liberación de sí mismo. Es una experiencia de “vivir” para los demás hasta la muerte”. De ella surge el conocimiento de la omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia de Dios. Fe es participar en esta existencia de Cristo de vivir para los demás (Encarnación, cruz, resurrección). Nuestra relación con Dios no es una relación “religiosa” con un Ser supremo y poderoso; lo trascendente no lo alcanzamos con proponernos objetivos irrealizables sino en el prójimo que siempre y concretamente está presente. Es el encuentro con Dios en forma humana y no en formas de animales horribles, como en las religiones orientales, como lo Caótico, lo Lejano, lo Terrible. Ni tampoco en la determinación metafísica de lo Absoluto e Infinito. Ni tampoco por fin, la figura griega del “Hombre-Dios en sí”. El hombre vive lo trascendente siendo “crucificado por los demás” (260). El cristiano “no religioso” no busca en Dios la explicación de sus ignorancias humanas. Hay que dejar lo desconocido como desconocido y no solucionarlo con Dios. El hombre religioso quiere ser socorrido por Dios, quiere recibir, busca salvación. La fe no religiosa cambia la actitud y vive por los demás.

B. El lugar de la redención y de la cruz en el encuentro con Dios. El cristiano “no religioso” tiene que vivir en el mundo secularizado y emancipado. No tiene que cubrir el carácter ateo del mundo, sino participar en la tarea humana y admitir que en el mundo se puede vivir sin creer en Dios. El Dios que está con nosotros y que nos hace tomar conciencia del carácter autónomo del mundo y de su ateísmo es el Dios que nos abandona (Mc 15,34). Dios se deja expulsar del mundo a la cruz. Dios es débil en el mundo y nos ayuda precisamente con eso. En Mt 8,17 se pone de relieve que Dios no nos ayuda por su fuerza en el mundo (suplien-

do en lo que nosotros nos sentimos incapaces), sino por su debilidad. Ahí está la diferencia esencial con toda religión. El hombre "religioso" y débil desea un Dios fuerte en el mundo; un "Deus ex machina". La Biblia muestra al hombre un Dios débil y sufriente. Sólo el Dios que sufre puede ayudar. Por eso se puede decir que la autonomía del hombre que acaba con una religiosidad falsa, abre el camino verdadero para el Dios de la Biblia que recibe su lugar en el mundo por su debilidad. Aquí empieza la interpretación secularizada (241-242).

El cristianismo no es una religión de redención en el sentido de los mitos de redención. Con estas redenciones se pasa el límite de la muerte. La redención de Israel no es de este tipo. Es una salvación histórica de la esclavitud de Egipto para que el pueblo pueda vivir en presencia de Dios. Dicen, por ejemplo, que el cristianismo es una religión de redención, al menos por la resurrección. En este caso el punto de gravitación caería sobre el límite de la muerte. Se redime de las preocupaciones, de las miserias, de las angustias, de los deseos, del pecado y de la muerte, y el hombre se salva en el más allá. Sin embargo la esperanza en la resurrección se diferencia de la esperanza mítica, porque en aquella el hombre está más intensamente enfrentado con su vida terrena. Cristo no abrió la última salida de emergencia para escapar de las tareas y dificultades terrenas, sino que el cristiano tiene que participar con Cristo de la vida terrena y gustar la vida hasta en su aspecto más amargo ("Dios mío, Dios mío, porqué me abandonaste?") y en eso mismo está Cristo crucificado y resuscitado con él y en eso Él está crucificado y resuscitado con Cristo. Lo terrenal no tiene que ser suprimido demasiado pronto. Los mitos redentores surgen de las experiencias del límite, mientras Cristo toma el hombre en medio de la vida (227).

El encuentro del hombre religioso con Dios se hace en los límites de su saber y de su fuerza. Por eso la apologética ha luchado contra la emancipación del mundo que proporciona al hombre saber y energía. Cuando tuvo que admitir que el mundo se basta a sí mismo, se ha refugiado por lo menos en las "últimas cosas", y entonces el hombre tuvo que ser conducido a un estado de desesperación por el pecado para que pueda unirse con Cristo. Pero

Cristo no hace pecadores a los que no lo son (230-231). Llamó a los apóstoles. Los pastores han sido atraídos al pesebre sin pecado; el centurión de Cafarnaúm no era un hombre perdido; el etíope (Act 8) y Cornelio (Ac 10) no eran gente desesperada y Natanael fue alabado por ser justo (245).

La "metanoia" no es pensar en sus propias miserias, angustias y pecados, sino en los sufrimientos de Cristo en el mundo actual (245). Por esta referencia a los pecados propios el acto religioso es siempre algo parcial, mientras que la fe es algo total; Jesús no llama a una nueva religión, sino a la vida. Esta vida es la participación en la debilidad de Dios.

Consecuencias

Bonhoeffer ve surgir de estas reflexiones algunas consecuencias. La Iglesia tiene que salir de su estancamiento y tiene que enfrentarse con el mundo (257). Tiene que correr el riesgo de expresar ciertas cosas todavía imperfectamente formuladas con tal de que sean enfrentados los problemas existenciales (257). Todo el planteo controversista entre confesiones está superado. Toda la Iglesia tiene que vivir por los demás y por tanto tiene que dar todas sus posesiones a los pobres. Los ministros tienen que vivir o enteramente de donaciones libres o tener una profesión en el mundo. Con su trabajo o profesión tienen que participar en las grandes tareas humanas; no dominando ciertamente, sino ayudando y sirviendo. La Iglesia tiene que mostrar a los hombres de todas las profesiones cómo se vive por los demás. Tiene que enfrentar los propios defectos, principalmente la envidia y la adoración de la fuerza. Tiene que hablar de virtudes humanas como autenticidad, equilibrio, confianza, fidelidad, constancia, paciencia, dominio de sí mismo, modestia, humildad, etcétera. Tiene que restaurar la importancia del ejemplo humano y revisar la preparación al ministerio eclesial (259).

Reflexiones sobre las ideas de Bonhoeffer

¿Cuál es la contribución de Bonhoeffer en el conflicto entre el cristianismo y el mundo ateo moderno? es la pregunta que se nos plantea.

Bonhoeffer pronostica una época a-religiosa (Religionslose Zeitalter); propugna un cristianismo a-religioso (religionsloses Christetum), que pueda convivir con un mundo a-religioso (religionslose Welt) transmitiéndole la fe evangélica plena, pero vivida de una manera a religiosa.

La idea de un cristianismo a-religioso llama la atención y fueron precisamente estas expresiones las que influyeron en los libros de John A. T. Robinson⁴ que, a su vez, iniciaron el movimiento de secularización del pensamiento cristiano contemporáneo⁵.

Bonhoeffer usa la palabra “religión” de una manera des-acostumbrada, y no es de ninguna manera inconsciente, porque la pone siempre entre comillas. Religión para nosotros significa la actitud y las relaciones que el hombre tiene con Dios. Para Bonhoeffer, como hemos visto, religión se restringe a las relaciones que el hombre tiene con Dios, rechazando el mundo y escapando del mundo hacia un Absoluto lejano y sin relación con el mundo. Por tanto Bonhoeffer no considera religión el encuentro que el hombre hace con Dios en el seno de su compromiso con el mundo. Podríamos decir que el cristiano a religioso de Bonhoeffer equivale a lo que nosotros llamaríamos cristiano comprometido con el mundo, un cristianismo encarnado.

Pero no se trata únicamente de un juego de términos. La importancia de Bonhoeffer está en que desde la Iglesia luterana, que siguiendo a Lutero considera la naturaleza humana profundamente corrompida, levantó la voz en favor de una consideración positiva de las realidades terrenas y de una integración social en las tareas humanas de un mundo adulto pero ateo. Ésta, su visión inquietante⁶, precedió 20 años al Concilio Vaticano II.

Lo importante en eso es que Bonhoeffer enfrentó el problema del ateísmo moderno y su respuesta no es una nueva síntesis

⁴ *Honest to God*, Londres, 1963, y *The new reformation*, Londres, 1965.

⁵ El movimiento de la secularización tiene una bibliografía muy amplia y no es nuestro propósito presentarla aquí. Nos limitamos a remitir a la excelente nota bibliográfica de P. Tihon. *La foi chrétienne et l'Eglise face au monde en voie de sécularisation*, NRth 90 (1968), 307-330.

⁶ R. Marlé lo llama visionario inquietante, p. 123 ss.

de reconciliación teórica, sino un programa de renovación del cristianismo. Ante todo hay que cambiar el modo de vivir en el mundo. En vez de un repliegue confesional hay que salir y participar con todos los hombres del mundo moderno en las grandes tareas humanas. La Iglesia, preocupándose sólo de sus intereses “religiosos”, es sociológicamente una colectividad egoísta. La Iglesia, siguiendo el ejemplo de Cristo, tiene que servir a los hombres, sean o no cristianos.

Bonhoeffer introduce, quizás el primero, un cambio en la discusión intelectual con el ateísmo moderno. No es una nueva teoría: es un cambio de actitud. En vez de prescindir del mundo de los no cristianos, como el pietismo, y en vez de una apologética defensiva u ofensiva, o en vez de una desmitologización, que vacía el cristianismo, exige en teoría y en vida una presentación más positiva del cristianismo, accesible para los no iniciados. Exige que la experiencia de Dios no sea presentada exclusivamente por una vivencia del pecado y por un sentimiento de insuficiencia, sino en la actividad positiva de éxito o de fracaso, pero siempre en pleno servicio de los demás.

Bonhoeffer da un paso más adelante y eso prueba la profundidad de su cristianismo: ubica la redención y la cruz en esta misma línea positiva del compromiso con el mundo. La redención de la cruz tampoco nos desliga del mundo, sino que el hombre, manteniendo su compromiso con el mundo, a ejemplo de Cristo, sufre la ausencia de Dios en la cruz, prolongando su actitud y lucha por vivir por los demás hasta la muerte.

Esta nueva y positiva presentación del encuentro con Cristo no tiene un sabor pelagiano, porque Bonhoeffer lo entiende en su pleno sentido bíblico del seguimiento de Cristo. Por ésta su raíz bíblica no es algo radicalmente nuevo ni algo enteramente olvidado⁷. Sin embargo, si uno piensa en la predicación de muchas de

⁷ Los Ejercicios de San Ignacio de Loyola toman como eje esta dinámica del conocimiento de Cristo. En su primera semana el encuentro con Cristo se realiza por la experiencia de pecado y la vivencia de la redención. Desde la segunda semana Cristo se encuentra en la acción (seguimiento, vida de Cristo, elección) y en la tercera y cuarta semanas se profundiza este mismo encuentro en la acción explicitando la experiencia de la cruz y de la redención, presente en la vida más intensamente comprometida en el mundo (elección y confirmación).

nuestras iglesias, entiende hasta qué punto es inaccesible la fe para un hombre moderno y adulto.

Sería un error pensar que ya hemos asimilado y que ya hemos puesto en práctica todas las consecuencias de la idea de Bonhoeffer. El muro que nos separa de los no cristianos, la incomunicación con todos los que no pertenecen a nuestras esferas cristianas, y el uso frecuente de la religiosidad para no enfrentar problemas humanos reales nos indican que hasta ahora no hemos tomado en serio la realidad humana y que no hemos comprendido que todo crecimiento en lo humano conduce a una mayor plenitud en la fe.

Dietrich Bonhoeffer no pudo desarrollar más completamente la intuición profética de su cautividad. Tuvo que contentarse con “vivir por los demás hasta la muerte”. Pero hoy podemos aplaudirlo como un precursor del movimiento de secularización.

¿UN TERCER HEIDEGGER?

Por J. C. SCANNONE, S. J. (San Miguel)

Según Dieter Sinn escribe en un boletín aparecido en la revista *Philosophische Rundschau*¹ todavía falta la obra que desarrolle detenidamente el pensamiento del último Heidegger, cuya intelección no sólo es imprescindible para comprender la totalidad de su itinerario filosófico, sino aun para valorar debidamente a *Ser y tiempo*. Por eso es de alabar todo esfuerzo científico que se haga para penetrar o hacer penetrar en dicha filosofía, que representa la culminación de las reflexiones de uno de los más grandes filósofos de nuestro siglo, y que es capaz de tener en todos los campos del saber y del vivir humano una repercusión tan grande como la tuvo *Ser y tiempo*.

Una importante contribución italiana al estudio del último Heidegger (según E. Landolt se trata del “tercer Heidegger”) es la serie filosófica llamada *Heideggeriana*. El primer volumen que ha aparecido es el de Eduard Landolt, *Gelassenheit de Martin Heidegger*², que trata de esa obra del filósofo alemán. La nueva colección pretende hacernos llegar a su pensamiento (hacernos pensar con él con un “pensamiento esencial”), dejando hablar a la “cosa heideggeriana” misma, y no tanto hablándonos “sobre” ella. Ese enfoque es muy acertado y puede ser muy fructuoso, ya que corresponde al “pensar” (*Denken*) del último Heidegger. Todos los demás volúmenes de la colección estarán estructurados en forma semejante al primero: el primer capítulo introduce en la problemática, en el clima de ese pensamiento, el segundo ofrece un comentario que más que esto es la presentación de la “cosa” misma, muy ceñida a las palabras mismas del pensador, pero interpretándolo y elucidándolo, sobre todo a la luz del conjunto de su obra y de su itinerario filosófico. El tercer capítulo presenta una especie de glosario de las principales palabras utilizadas por Heidegger en la obra correspondiente, situada en el contexto de los diversos textos paralelos en que se encuentra, junto con su traducción italiana y a veces un breve comentario: dicho “vocabulario” heideggeriano está tomado de un índice analítico de próxima publicación en alemán: es una ayuda preciosa para comprender el sentido de cada una de esas palabras clave, que se

¹ Cf. Dieter Sinn, Heideggers Spätphilosophie, *Philosophische Rundschau* 14 (1967), p. 83. Este mismo autor señala entre las excepciones a su afirmación los excelentes libros de W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961 y de O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963.

² Eduard Landolt, *Gelassenheit di Martin Heidegger*, Marzorati, Milano, 1967, 320 págs.