



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 6

CT 115 ÉTICA TEOLÓGICA

Bonhoeffer, Dietrich. “Cristo, la realidad y el bien. Cristo, Iglesia y Mundo”, “Ética como configuración”. En *Ética*, trad. de Lluís Duch, 41-84. Madrid: Trotta, 2000.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

CRISTO, LA REALIDAD Y EL BIEN.
CRISTO, IGLESIA Y MUNDO

Es una exigencia enorme la que debe plantearse a todo aquel que quiere abordar el problema de una ética cristiana: la exigencia de renunciar desde el principio, como no adecuadas, a las dos cuestiones que en general le conducen a tratar de los problemas éticos: «¿Cómo me voy a hacer bueno?» y «¿Cómo hago yo el bien?». En lugar de estas cuestiones debe plantearse otra muy distinta, infinitamente diferente de las dos mencionadas, y que consiste en preguntarse por la voluntad de Dios¹. Esta exigencia es tan decisiva porque supone una decisión sobre la realidad última y con ella una decisión de fe². Cuando el problema ético se refleja esencialmente en la cuestión acerca de la propia bondad y de cómo hacer el bien, entonces la decisión por el yo y el mundo se presenta como la realidad última. Entonces toda reflexión ética tiene como objeto el que yo sea bueno y que el mundo —mediante mi acción— se haga bueno. Pero si se muestra que estas realidades del yo y del mundo mismo se encuentran implicadas en una realidad última muy diferente, es decir, la realidad de Dios, del Creador, del Reconciliador y Redentor³, en-

1. Tachado: «No es que lo que me hace bueno, o lo que conozco como bueno, sea la voluntad de Dios. Sino que la voluntad de Dios me hace bueno y hace buenas las cosas. La voluntad de Dios es el único origen del bien».

2. Tachado: «¿Es lo definitivamente real mi yo y el mundo o Dios? ¿Tal vez no hablaré de manera irreal sobre mí mismo y sobre el mundo, también sobre mi hacerme bueno y hacer el bien, si no reconozco que yo mismo y el mundo estamos incluidos en la realidad de Dios?».

3. Los términos *Creador* (*Schöpfer*), *Reconciliador* (*Versöhner*) y *Redentor* (*Erlöser*) corresponden al orden que ofrece Karl Barth en su *Dogmatik* (KD I/1, 404, 419, 470).

tonces el problema ético se plantea inmediatamente bajo un aspecto completamente nuevo. Entonces no es de importancia definitiva el que yo sea bueno, ni que el estado del mundo se mejore gracias a mí, sino que la realidad de Dios se muestre en todas partes como la realidad última. El que Dios aparezca como el bueno, con el peligro de que con ello yo y el mundo no aparezcamos como buenos, sino que vengamos a ser completamente malos, es el origen del esfuerzo ético con el que creemos a Dios como realidad última. Todas las cosas aparecen desfiguradas cuando no se las ve y se las conoce en Dios. Todos los llamados datos, todas las leyes y normas son abstracciones, mientras no se acepte por la fe que Dios es la realidad última⁴. Pero que el mismo Dios es la realidad última no es una idea por la que haya que sublimar el mundo dado, no es por consiguiente el redondeamiento religioso de una imagen profana del mundo, sino que es el sí de la fe al autotestimonio de Dios, a su revelación. Si en el caso de Dios se tratara tan solo de una idea religiosa, no se comprendería por qué no podría existir tras esta supuesta «última» realidad otra realidad verdaderamente última como el ocaso de los dioses, la muerte de los dioses⁵. Solo en cuanto que la revelación, es decir, el autotestimonio del Dios vivo, es la última realidad, solo por eso se cumple su exigencia. Pero entonces recae sobre la relación con ella la decisión sobre el conjunto de la vida. Su conocimiento ya no es un progreso gradual en el descubrimiento de realidades cada vez más profundas, sino que este conocimiento es el punto angular donde cambia el conocimiento de toda realidad en general. La realidad última se presenta aquí a la vez como la realidad primera, Dios como lo primero y lo último, como alfa y omega (cf. Ap 22, 13; 1, 8). Todo ver y conocer cosas y leyes sin él se convierte en abstracción, en separación del origen y de la meta. Toda cuestión sobre la propia bondad y la bondad del mundo resulta imposible, sin antes haber planteado la cuestión sobre la bondad de Dios, pues el ser bueno del hombre y del mundo ¿qué significado pueden tener sin Dios? Pero como Dios, como realidad última, no es otro que el que se da a conocer, se manifiesta, se revela, es decir, como Dios en Jesucristo, la cuestión acerca del bien solo encontrará respuesta en Jesucristo.

4. Sobre la crítica de B. a las «abstracciones» e «ideas», cf. E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*, München-Mainz, 1971, 90-99.

5. El título de la ópera de Richard Wagner *Götterdämmerung* (*El ocaso de los dioses*) traduce de manera incorrecta el vocablo islandés *Ragnarök*, que significa «el destino de los dioses».

El origen de la ética cristiana no se halla en la realidad del propio yo, ni en la realidad del mundo, pero tampoco en la realidad de las normas y valores, sino en la misma realidad de Dios en su revelación en Jesucristo. Esta es la exigencia que debe ser planteada honradamente sobre todo a aquel que quiere interesarse por el problema de una ética cristiana. Ella nos sitúa ante la última cuestión decisiva, es decir, la cuestión de con qué realidad vamos a contar en nuestra vida, con la realidad de la palabra de la revelación de Dios o con las imperfecciones terrenas, con la resurrección o con la muerte. Esta misma cuestión, que ningún hombre puede decidir por sí mismo, por propia elección, sin resolverla falsamente, supone ya la respuesta dada, de que Dios, por mucho que nos decidamos, ha hablado ya su palabra de revelación y que nosotros incluso en la realidad falsa no podemos vivir de otra manera en absoluto que por la verdadera realidad de la palabra de Dios. Por consiguiente, la cuestión sobre la realidad última nos abraza ya de tal manera que no podemos desligarnos de ese abrazo en absoluto. Nos lleva a nosotros mismos al centro mismo de la realidad de la revelación de Dios en Jesucristo, de la cual ella procede.

El problema de la ética cristiana es la realización de la realidad de la revelación de Dios en Cristo entre sus criaturas, como el problema de la dogmática es la verdad de la realidad de la revelación de Dios en Cristo⁶. Lo que en todas las otras éticas se caracteriza por la oposición de deber y ser, de idea y realización, de motivo y obra, en la ética cristiana es reemplazado por la relación de realidad y realización, de pasado y presente, de historia y acontecimiento (fe) o, para expresar en lugar del plurivalente concepto el nombre unívoco de la cosa misma, de Jesucristo y del Espíritu Santo⁷. La cuestión acerca del bien se transforma en la cuestión sobre la participación de la realidad de Dios revelada en Cristo. En el tiempo, el bien no es una valoración del ser como, por ejemplo, de mi naturaleza, de mi carácter, de mis acciones o de una situación en el mundo, tampoco es un predicado que se atribuye a alguien que subsiste en sí, a un ser, sino que el bien es lo real en sí mismo⁸, es decir, no es algo abstracto, algo

6. Tachado: «En la ética cristiana se trata de algo realmente acontecido. Por ello hace añicos las barreras que tienen todas las demás éticas».

7. Parece ser que aquí B., por oposición y contraste, se refiere al inicio del libro de J. Pieper *Die Wirklichkeit und das Gute* (1935): «Todo deber se fundamenta en el ser. La realidad es el fundamento de lo ético. El bien es lo que es conforme a la realidad».

8. Alusión a Tomás de Aquino, *STh* I, 3, 3: «Omne ens, in quantum est ens, est bonum». En 1942, en otro lugar, B. precisará que «la realidad no es un neutro, sino el (der) real».

real desligado de la realidad de Dios, sino lo real tal como solo puede tener realidad en Dios. Lo bueno no es real sin esto, no es por consiguiente una fórmula universal, y esto real no es tal sin el bien. Querer ser bueno solo se da como deseo de lo real en Dios. Un querer ser bueno en sí, hasta cierto punto como fin en sí mismo o como vocación de la vida, incurre en la ironía de la irrealidad; la auténtica tendencia hacia el bien se convierte aquí en una veleidad virtuosista. El bien en sí no es un tema vital independiente, pues como tal sería el más increíble quijotismo⁹. Solo participando de la realidad participamos asimismo del bien.

La antigua disputa sobre si solamente la voluntad —es decir, el acto espiritual o, en otros términos, la persona— podía ser buena o si también el trabajo, la obra, el éxito, la situación se podían llamar buenas, cuál de las dos antecedía a la otra, a quién correspondía la mayor importancia, esta disputa, que se introdujo incluso en la teología y que provocó, tanto aquí como en otras partes, graves confusiones, procede de un planteamiento fundamentalmente equivocado. Desune lo que originalmente y en esencia es uno, es decir, lo bueno y lo real, al hombre y su obra. La objeción de que también Cristo tuvo en cuenta en sus palabras sobre el árbol bueno que produce buenos frutos (cf. Mt 7, 17) esta distinción de persona y obra, desfigura el sentido de estas palabras de Jesús dándoles justamente el sentido contrario. No es que primero la persona sea buena y después la obra, sino que ambas son juntamente buenas o malas, por consiguiente aquí se sugiere que hay que entenderlas a ambas unidas formando una unidad. Lo mismo hay que decir de la distinción que ha señalado Reinhold Niebuhr, el filósofo americano de la religión, con los dos conceptos de *moral man* e *immoral society*¹⁰. La distinción que aquí se pretende de individuo y sociedad es tan abstracta como la que puede existir entre persona y obra. Aquí se desune lo que es inseparable, y se considera en sí misma cada una de las partes, que en cuanto tal está muerta. La consecuencia es una total aporía ética, que hoy en día se conoce bajo el nombre de «ética social»¹¹.

9. B. presenta la figura de don Quijote como aquel personaje que desea acudir en ayuda del bien, pero lo hace con un total desconocimiento de la realidad.

10. B. participó en 1930-1931 en tres cursos impartidos en Nueva York por Reinhold Niebuhr. De este teólogo americano leyó la obra *Moral Man and Immoral Society. Study in Ethics and Politics*, New York-London, 1932, que encontró algún eco en el escrito bonhoefferiano *Nachfolge* (DBW XIII, 171).

11. Parece ser que la expresión «ética social» fue utilizada por vez primera en 1868 en el subtítulo del libro de A. von Oettingen *Die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre. Versuch einer Sociaethik* (1868-1873).

Naturalmente, cuando se considera el bien en la conformidad de un ser con un deber, la resistencia masiva que la sociedad ofrece a lo que es deber ha de llevar consigo una preferencia ética del individuo sobre la sociedad. (Al revés este acontecimiento sugiere que, en este concepto de lo ético, hay que buscar su procedencia en la época del individualismo¹².) La cuestión acerca del bien no debe reducirse a examinar las acciones en sus motivos, es decir, por sus éxitos mediante la aplicación de un criterio ético ya dispuesto. Una ética de la intención permanece tan en la superficie como una ética del éxito¹³. Pues ¿qué derecho tendríamos a quedarnos en la intención como fenómeno ético determinante y sustraernos al conocimiento de que una «buena» intención puede originarse en trasfondos muy oscuros de la conciencia y subconsciencia humanas y que con frecuencia sucede «lo peor» debido a una «buena intención»? Y si la cuestión acerca del motivo de la acción se pierde finalmente en la maraña de lo que ya pasó, asimismo la cuestión acerca del éxito se pierde finalmente en la niebla del futuro. Por ninguno de los lados existe un límite firme y nada nos justifica¹⁴ a detenernos arbitrariamente en un punto determinado, para llegar a un juicio definitivo. No cabe duda que será una cuestión inoslayable, que dependerá de las coyunturas de cada momento, el llegar prácticamente, de manera constante, a tales determinaciones arbitrarias, ya se encuentren en la línea de la ética de la motivación o en la de la ética del éxito. Fundamentalmente, la una no tiene ventaja sobre la otra, porque en ambas la cuestión acerca del bien se plantea abstractamente y se desvincula de la realidad. El bien no es la conformidad entre una norma puesta a nuestra disposición por la naturaleza o la gracia y el ser existente, que designo como realidad, sino que el bien es la realidad, y además la realidad vista y conocida en Dios. Con la cuestión acerca del bien se abarca, al mismo tiempo, al hombre juntamente con sus motivos y fines, juntamente con sus semejantes y con las criaturas que le rodean, es decir, la realidad en su integridad, sostenida en Dios. Esto es lo que dice Dios: he aquí que todo era bueno (cf. Gn 1, 31), y se refiere al conjunto de la creación. Lo bueno exige

12. Los paréntesis en los manuscritos de B. indican que sopesa muy seriamente la posibilidad de suprimir el fragmento.

13. «Ética del éxito» (*Erfolgsethik*): expresión acuñada por Max Scheler para juzgar un comportamiento de acuerdo con los resultados; la «ética de la motivación» (*Motivethik*), en cambio, es la reflexión ética que parte de los móviles que desencadenan una determinada acción. Max Weber, por su parte, distingue entre la «ética de la intención» y la «ética de la responsabilidad».

14. Tachado: «justamente en la cuestión acerca del *bien*».

totalidad, no solo en cuanto a la totalidad de la intención, sino en cuanto a la totalidad de la obra y a la totalidad del hombre juntamente con los semejantes que le han sido dados. ¿Qué podría significar que solo una parte se llame buena, por ejemplo el motivo, mientras que la obra es mala o viceversa? *El hombre es un todo indivisible no solo como individuo en su persona y en su obra, sino también como miembro de la sociedad de hombres y de criaturas* en la que se encuentra. Este todo indivisible, es decir, esta realidad fundada y conocida en Dios, tiene ante su mirada la cuestión acerca del bien. Este todo indivisible se llama «la creación» de acuerdo con su origen; de acuerdo con su objetivo, se llama reino de Dios. Ambas magnitudes están igualmente lejos e igualmente cerca de nosotros, pues la creación de Dios y el reino de Dios están presentes para nosotros solamente en la autorrevelación de Dios en Jesucristo¹⁵.

El sentido de la cuestión cristiana acerca del bien es llegar a participar en el todo indivisible de la realidad de Dios. Para evitar una confusión, es preciso que en este lugar aclaremos lo que aquí se entiende por realidad.

Hay una fundamentación de la ética en el concepto de realidad, que es completamente distinta de la ética cristiana; concretamente, se trata de la fundamentación empírico-positivista. Esta trata de excluir todo concepto normativo de la ética, porque ve en él la mera idealización de modos de proceder fácticos y útiles para la vida: en el fondo el bien no es más que lo útil, lo práctico, lo que sirve a la realidad. En consecuencia: no existe un bien universalmente válido, sino solamente un bien infinitamente variable, determinado en todo caso por la «realidad». La preferencia de esta concepción sobre la idealista¹⁶ estriba en su indudable mayor «proximidad a la realidad». En este caso el bien no consiste en una «realización» imposible de lo irreal, en la realización de ideas éticas, sino que la misma realidad enseña qué es bueno. La cuestión ahora se limita a si la realidad aquí sugerida es capaz de cumplir con esta exigencia. En todo esto aparece claro que el concepto de realidad que constituye la base de la ética positivista es el concepto vulgar de lo empíricamente comprobable, que implica la negación de toda fundamentación de esta realidad en la realidad última, en Dios. Pero esta realidad entendida en sentido vulgar es por eso mismo inadecuada para ser origen del bien, porque no exige otra

15. Tachado: «La cuestión acerca de lo bueno como cuestión acerca de lo real es la cuestión acerca de Jesucristo».

16. B. tiene *in mente* la filosofía idealista alemana de finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, en especial la de Hegel.

cosa que el pleno abandono a lo momentáneo, a lo dado, a lo causal, a lo útil del momento, porque no conoce la realidad última y de esta manera destruye y abandona la unidad de lo bueno.

La ética cristiana habla de manera diferente acerca de la realidad, que es el origen del bien. En esta cuestión entiende la realidad de Dios como la última realidad fuera de todo lo existente y en todo lo existente, y entiende juntamente la realidad del mundo existente, que solo tiene realidad mediante la realidad de Dios. Que la realidad de Dios no es a su vez una idea, la fe cristiana obtiene este conocimiento del hecho de que esta realidad de Dios da testimonio de sí misma y se revela en medio del mundo real. *En Jesucristo, la realidad de Dios ha entrado en la realidad de este mundo*. El lugar donde recibe respuesta la cuestión acerca de la realidad de Dios así como la que se refiere a la realidad del mundo, está indicado exclusivamente por el nombre: Jesucristo. En este nombre está incluido Dios y el mundo. En él tiene toda su consistencia (Col 1, 16). De aquí en adelante ya no se puede hablar correctamente de Dios ni del mundo, sin hablar de Jesucristo. Todos los conceptos de la realidad que prescinden de él son abstracciones. Todo pensamiento sobre el bien, en el que el deber se enfrenta al ser o el ser al deber, ha sido superado allí donde el bien se ha hecho realidad en Jesucristo. Jesucristo no se puede identificar ni con un ideal, ni con una norma, ni con lo existente. La hostilidad en nombre de un ideal contra lo que existe, la fanática realización de una idea, a pesar de la oposición de lo que existe¹⁷, pueden estar tan lejos del bien como del abandono del deber por lo útil. Tanto el deber como lo práctico y útil adquieren en Cristo un sentido completamente nuevo. La irreconciliabilidad del deber y del ser entre sí encuentra en Cristo, es decir, en la realidad última, su reconciliación. El auténtico sentido de la cuestión acerca del bien es participar de esta realidad.

En Cristo se nos ofrece la posibilidad de llegar a participar simultáneamente en la realidad de Dios y en la realidad del mundo; la una no se da sin la otra. La realidad de Dios no se abre si no es instalándose totalmente en la realidad del mundo, pero a la vez me encuentro con la realidad del mundo llevada, aceptada y reconciliada en la realidad de Dios. Este es el misterio de la revelación de Dios en Jesucristo¹⁸. La ética cristiana se preocupa por la realización en

17. B. parece aludir aquí a Hitler y a sus secuaces. «La idea exige fanáticos, que ni conocen ni tienen en cuenta ningún tipo de oposición» (N) (DBW IV, 180).

18. Tachado: «Él [Jesucristo] es sencillamente la fuente de donde mana todo conocimiento de la realidad».

nuestro mundo de esta realidad de Dios y del mundo, que ha sido dada en Cristo. No como si «nuestro mundo» fuese algo fuera de la realidad de Dios y del mundo, que es en Cristo, como si ella no perteneciera ya al mundo llevado, aceptado y reconciliado en él; por tanto: no como si hubiera que aplicar un «principio» cualquiera a nuestras circunstancias y a nuestro tiempo. Más bien se pregunta cómo actúa en su actualidad presente, cómo hay que vivir la realidad que es en Cristo, esa realidad que ya desde hace mucho tiempo mantiene dentro de sí a nosotros y a nuestro mundo. Por tanto: se trata de *participar hoy en la realidad de Dios y del mundo en Jesucristo*, y esto de tal manera que yo nunca experimente separadas la realidad de Dios juntamente con la realidad del mundo, y la realidad del mundo juntamente con la realidad de Dios.

Al tratar de proseguir nuestra marcha por este camino, sale a nuestro paso impidiendo nuestro avance, como si se tratara de un coloso, una gran parte del pensamiento ético tradicional del cristianismo. Desde los principios de la ética cristiana, después del tiempo neotestamentario, existe una idea fundamental que es predominante y que todo lo determina consciente o inconscientemente. 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-cristiano¹⁹. Esta idea alcanza el primer punto culminante en la alta Edad Media, el segundo, en el pensamiento pseudorreformado del tiempo posterior de la Reforma. El conjunto de la realidad se divide en dos partes, y el esfuerzo ético se refiere a la correcta relación de ambas partes entre sí. En la alta Escolástica el reino de lo natural se subordina al reino de la gracia²⁰; en el pseudoluteranismo se proclama la autonomía legal del orden de este mundo en relación a la ley de Cristo²¹; en el pietismo la comunidad de los elegidos actúa en oposición al mundo para luchar por la erección del reino de Dios en la tierra²². A partir de aquí, en todas par-

19. Referencia a San Agustín (*De civitate Dei*) y a la oposición que establece entre las dos ciudades.

20. Alusión a la «alta Escolástica», sobre todo la del siglo XIII, cuyo máximo representante es Tomás de Aquino. Sobre la relación que establece el Aquinate entre la *naturalaleza* y la *gracia*, cf. *STh* I, 1, 8 ad 2.

21. B. denomina «pseudoluteranismo» a la doctrina teológica que, a pesar de sus referencias literales a Lutero, se aparta decisivamente del pensamiento del Reformador de Wittenberg.

22. Los «pietistas» (*Schwärmer*, *Schwarmgeister*), denominados actualmente «ala izquierda de la Reforma», a partir sobre todo de Thomas Müntzer, pretendían una praxis cristiana, *espiritual*, basada en una teología del «tercer artículo» (pneu-

tes, la causa de Cristo se convierte en un asunto parcial, provincial, dentro del conjunto de la realidad. Se cuenta con una realidad que es ajena a la realidad de Cristo. En consecuencia, paralelamente a Cristo, hay un acceso a estas realidades. Por muy importante que se considere la realidad en Cristo, siempre sigue siendo una realidad parcial junto a otras realidades.

Por medio de esta división del conjunto de la realidad en un sector sacral y otro profano, uno cristiano y otro temporal, se crea la posibilidad de existir en uno solo de estos sectores, la posibilidad por consiguiente de una existencia espiritual, que no participa de la existencia del mundo, y de una existencia del mundo, que puede reclamar para sí una autonomía formal, y que la afirma frente al ámbito sacral. El monje y el adepto al protestantismo liberal del siglo XIX representan estas dos posibilidades²³. Toda la historia medieval se centra en torno al tema del dominio del ámbito espiritual sobre el temporal, del *regnum gratiae* sobre el *regnum naturae*, así como la era moderna se caracteriza por una autonomización progresiva de lo temporal frente a lo espiritual. Mientras Cristo y el mundo se conciben como dos ámbitos que chocan entre sí y se excluyen mutuamente, al hombre le queda tan solo esta posibilidad: renunciando al conjunto de la realidad, situarse en uno de los dos ámbitos, es decir, o quiere a Cristo sin el mundo, o quiere al mundo sin Cristo. En ambos casos se engaña a sí mismo. O quiere el hombre estar en los dos ámbitos a la vez, y de esta forma llegará a ser el hombre del eterno conflicto, tal como lo ha engehrado el tiempo posterior de la Reforma y tal como él se ha presentado a sí mismo, como la *única* figura de la existencia cristiana acomodada a la realidad.

Por muy difícil que resulte sustraerse a la corriente de este pensamiento en compartimentos, la verdad es que contradice de la manera más profunda tanto al pensamiento bíblico como al de la Reforma y que, por tanto, pasa de largo de la realidad. No hay dos

matología). Véase L. Duch, «Thomas Müntzer: una alternativa radical a l'ortodòxia luterana»: *Revista Catalana de Teologia* 16 (1991), 307-325.

23. Sobre la interpretación del monacato en un sentido peyorativo por parte de B., cf. (N) DBW IV, 34; E. Feil, *Theologie Bonhoeffers*, cit., 275-276. Sobre los aspectos positivos, que B. ve en el monacato, cf. L. Duch, «Dietrich Bonhoeffer y la vida comunitaria»: *Studia Monastica* 17 (1975), 103-144. El *Kulturprotestantismus* («protestantismo liberal») es una tendencia en el interior del protestantismo del siglo XIX que busca la adaptación del cristianismo a la cultura moderna. Después de la primera guerra mundial, fue ásperamente combatido por la llamada «teología dialéctica» (Barth, Gogarten, Thurneysen, etc.).

realidades, sino *solamente una realidad*, y esta es la realidad de Dios en la realidad del mundo, que se ha revelado en Cristo. La realidad de Cristo abarca en sí la realidad del mundo. El mundo no tiene una realidad propia independiente de la revelación de Dios en Cristo. Es una negación de la revelación de Dios en Jesucristo querer ser «cristiano» sin ser «mundano», o querer ser mundano sin ver y conocer el mundo. Por tanto no hay dos ámbitos sino *solamente el ámbito único de la realidad de Cristo*, en el que la realidad del mundo y la realidad de Dios están unidas entre sí. Así vemos que el tema de los dos ámbitos, que ha dominado constantemente la historia de la Iglesia, es ajeno al Nuevo Testamento. Aquí se trata exclusivamente de la realización de la realidad de Cristo en el mundo actual, que ya se halla incluido, poseído y ocupado por ella. No se trata de dos ámbitos que concurren y se disputan los límites fronterizos de ambos, de modo que la cuestión de los límites continúe siendo decisiva en la historia, sino que toda la realidad del mundo ha sido y está ya incorporada en Cristo, ha sido recapitulada en él, y solo a partir de este centro y en dirección a este centro marcha el movimiento de la historia.

La forma de pensar en compartimentos entiende la pareja de conceptos mundano - cristiano, natural - sobrenatural, profano - sacral, racional - revelado, como definitivas oposiciones estáticas, con las que se designan determinados datos que se excluyen mutuamente. Este modo de pensar ignora la unidad original de estas oposiciones en la realidad de Cristo, y sitúa en su lugar la unidad lograda posteriormente de un sistema sacral o profano que abarca las oposiciones y en el que subsiste la oposición estática. De una manera muy diferente vienen a encontrarse estas cosas a partir de la realidad de Dios y del mundo en Cristo una vez que esta realidad ha sido conocida. El mundo, lo natural, lo profano, la razón se han integrado en Dios ya de antemano; todo esto no existe «en sí y para sí»²⁴, sino que todo tiene realidad solo en la realidad de Dios, en Cristo. Ahora bien, pertenece al concepto real de lo mundano que siempre deba ser considerado en el movimiento de su integración por Dios en Cristo. Al igual que en Cristo, la realidad de Dios entra en la realidad del mundo, así lo cristiano ya no se da sino en lo mundano, lo «sobrenatural» en lo natural, lo santo exclusivamente en lo profano, lo que está conforme a la revelación en lo

24. Esta fórmula (*an und für sich*) se halla con frecuencia en los escritos de Hegel, sobre todo en la *Filosofía de la religión*.

racional. La unidad²⁵ de la realidad de Dios y de la realidad del mundo, que se da en Cristo, (se repite o mejor) se realiza constantemente en el hombre. Sin embargo, lo cristiano no es idéntico a lo mundano, lo natural no es idéntico a lo sobrenatural, ni lo revelado a lo racional, sino que más bien entre ambos existe una unidad dada solamente en la realidad de Cristo, es decir, en la fe en esta última realidad. Esta unidad es preservada porque lo mundano y lo cristiano se impiden mutuamente toda autonomización estática del uno frente al otro, porque se relacionan entre sí de una manera polémica; precisamente en esto testifican su realidad común, su unidad en la realidad de Cristo. Al igual que Lutero, polémicamente, utilizó lo temporal contra la sacralización de la Iglesia romana, de la misma manera hay que oponerse, a partir de lo cristiano y de lo «sacral», a lo mundano en el mismo momento en que corre peligro de autonomizarse, tal como sucedió inmediatamente después que alcanzó su punto culminante en la Reforma y en el protestantismo liberal. En ambos casos se trata del mismo fenómeno, es decir, de la referencia a la realidad de Dios y a la realidad del mundo, Jesucristo. Pero al igual que Lutero protestó en nombre de una cristiandad mejor y, con ayuda de lo mundano contra lo cristiano que se autonomizaba, que se apartaba de la realidad en Cristo, así también el empleo polémico actual de lo cristiano contra lo mundano debe suceder en nombre de una mundanidad mejor, y no debe conducir una vez más a una sacralidad estática y autónoma. Solo así puede aceptarse la doctrina de Lutero acerca de los dos reinos, en el sentido de una unidad polémica, y así se la concibió en los inicios.

El pensamiento en compartimentos como pensamiento estático —desde el punto de vista teológico— es un pensamiento legal. Esto puede mostrarse fácilmente. Cuando lo mundano viene a presentarse como sector autónomo por sí, se niega el hecho de la *asunción* del mundo en Cristo y, por consiguiente, la fundamentación de la realidad del mundo en la realidad de la revelación, y con ello la validez del evangelio para todo el mundo. No se reconoce el mundo como mundo reconciliado por Dios en Cristo, sino que es un ámbito que todavía no está totalmente bajo la exigencia de lo cristiano; es un ámbito que con una ley propia se enfrenta a la ley de Cristo. Cuando por otra parte lo cristiano se presenta como sector autónomo, se niega al mundo la comunidad que Dios ha contraído con él en Jesucristo. Aquí se erige una ley cristiana

25. En el manuscrito, junto a la palabra «unidad», B. sitúa un interrogante. En un escrito de 1942 sustituye *Einheit* por *Versöhnung*.

que condena la ley del mundo y que se pone en ejecución contra el mundo, de manera irreconciliable, contra ese mundo que Dios ha reconciliado consigo. Pero al igual que toda legalidad desemboca en ilegalidad, todo nomismo²⁶ en antinomismo, el perfeccionismo en libertinismo, así sucede también aquí. Un mundo que subsiste por sí, desligado de la ley de Cristo, degenera en falta de compromiso y en arbitrariedad. Una cristiandad que se sustrae al mundo, degenera en algo *contra natura*, en irracionalidad, en soberbia y en arbitrariedad.

Si con esto la fe en la revelación de la realidad última en Jesucristo supera y vence el pensamiento ético en compartimentos, esto significa que no hay un cristianismo real fuera de la realidad del mundo, y que no hay una mundanidad real fuera de la realidad de Jesucristo. No hay lugar alguno a donde pueda retirarse el cristiano desde el mundo, ni en sentido externo ni en el campo de la interioridad. Toda tentativa de apartarse del mundo tiene que pagarse antes o después con una inmolación pecaminosa al mundo. (Pero es un hecho de experiencia que cuando se han superado los groseros pecados de la sexualidad, florece sin embargo el tan grosero pecado de la avaricia y la codicia, aunque menos difamado por el mundo.) El cuidado de una espiritualidad no afectada por el mundo tendrá, las más de las veces, algo de tragicómico para los ojos de un observador del mundo; pues el penetrante mundo se reconoce de la manera más clara cuando la espiritualidad cristiana se imagina muy lejos engañándose a sí misma. Quien se reconoce a sí mismo en la realidad de Jesucristo como la revelación de Dios, se reconoce en el mismo instante como parte de la realidad de Dios y de la realidad del mundo; pues encuentra en Cristo a Dios y el mundo reconciliados. Precisamente por eso el cristiano ya no es el hombre del eterno conflicto, sino que, al igual que la realidad, es *una* en Cristo; él también constituye una unidad, que pertenece a la realidad de Cristo. Su mundanidad no lo separa de Cristo, y su cristiandad no lo separa del mundo. Perteneciendo totalmente a Cristo, está a la vez totalmente en el mundo.

Así pues, cuando tratamos de dejar tras nosotros el pensamiento en compartimentos, puesto que venimos de la realidad de Cristo, se nos plantea todavía otra cuestión importante: ¿no hay en realidad

26. Acentuación excesiva de lo legal. Según la tradición luterana, es un dato incontrovertible que la condición *sine qua non* para la asunción de la gracia divina por parte del creyente es su reconocimiento explícito de que es imposible el cumplimiento perfecto de la *ley*.

ciertas antítesis estáticas definitivas y, por consiguiente, ámbitos que se encuentran definitivamente separados entre sí?, ¿no es la Iglesia de Jesucristo un ámbito semejante, del que está separado el ámbito del mundo? Y finalmente, ¿el reino del diablo no es un ámbito semejante, que nunca penetrará en el reino de Cristo?

Sin duda en el Nuevo Testamento existen afirmaciones sobre la Iglesia que sugieren la idea de que es un ámbito separado. Pensemos en la idea de la Iglesia como templo, como edificio, como casa, como cuerpo. De esto resulta que cuando la Iglesia debe describirse como comunidad visible de Dios en la tierra, no se puede evitar la representación espacial. De hecho, la Iglesia reviste en el mundo cierta espacialidad, que está determinada por sus servicios divinos, por sus organizaciones, por su vida comunitaria²⁷; esta constatación es, por lo general, el origen de donde procede el pensamiento de los ámbitos separados. Sería muy peligroso el pasar esto por alto y negar la visibilidad de la Iglesia y reducirla a una fuerza puramente espiritual. Con esto se desvirtuaría el hecho de la revelación de Dios en el mundo y se espiritualizaría al mismo Cristo. Pertenece a la revelación de Dios en Jesucristo el que adopte un espacio en el mundo. Pero de todos modos sería una confusión fundamental el interpretar este espacio de manera simplemente empírica. Si Dios en Jesucristo reclama espacio en el mundo —ya se trate de un establo porque «no había lugar en el mesón» (Lc 2, 7)—, en este pequeño espacio abarca él a la vez toda la realidad del mundo y revela su razón última. Así, la Iglesia de Jesucristo es el lugar, es decir, el ámbito del mundo, en el que se da testimonio del dominio de Jesucristo sobre el mundo entero y donde se predica esta verdad. Por consiguiente, este ámbito de la Iglesia no es algo que subsiste en sí, sino algo que siempre trasciende sobre sí mismo, precisamente porque no es el ámbito de una asociación cultural²⁸, que tuviera que luchar por su subsistencia en el mundo, sino porque es el lugar en que se da testimonio de la fundamentación de toda realidad en Jesucristo. La Iglesia es el lugar donde se da testimonio y se toma en serio el que Dios ha reconciliado el mundo consigo mismo en Jesucristo (cf. 2 Cor 5, 19), que Dios ha amado el mundo de tal manera que entregó a su hijo por él (cf. Jn 3,

27. No cabe duda de que aquí B. se refiere a su escrito *Nachfolge*. Véase (N) DBW IV, 241-263.

28. *Kulturverein*. B. se refiere a una circunstancia histórica concreta. Téngase en cuenta que después de la invasión de Polonia (1939) las comunidades cristianas fueron reducidas a meras «asociaciones culturales» en virtud de una ley del *Reich* de 14 de marzo de 1940.

16). 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, es decir, el mundo querido y reconciliado por Dios. Por consiguiente, no es como si la Iglesia debiera o quisiera extender su ámbito por encima del ámbito del mundo, no desea más espacio del que necesita, para servir al mundo con el testimonio de Jesucristo y de su reconciliación con Dios por medio de él. 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 mundo²⁹. De este modo, la primera misión de aquellos que pertenecen a la Iglesia de Dios no es ser algo por sí mismo como, por ejemplo, crear una organización religiosa o llevar una vida piadosa, sino ser testigos de Jesucristo ante el mundo. Para esto equipa el Espíritu Santo a aquellos a los que se da. En toda esta cuestión, es una condición previa evidente que semejante testimonio ante el mundo solo puede darse correctamente si procede de una vida santificada en la comunidad de Dios. Sin embargo, una vida auténticamente santificada en la comunidad de Dios se distingue de toda piadosa imitación, porque aquella conduce al hombre a la vez a dar testimonio ante el mundo. Cuando este se embota, existe la señal de la inercia interna de la comunidad, como la falta de fruto es la señal de la muerte del árbol.

Por consiguiente, si se quiere hablar del ámbito de la Iglesia, hay que estar persuadido de que continuamente este ámbito se quiebra, se elimina y queda superado por el testimonio de la Iglesia acerca de Jesucristo. Pero con esto, el falso pensamiento en compartimentos, tan nocivo para la comprensión de la Iglesia, queda excluido.

Ahora bien, hasta este momento hemos hablado del mundo en el sentido del mundo reconciliado con Dios. Hemos hablado de la realidad como de la realidad asumida por Dios, que existe en Dios y ha sido reconciliada por él, y en este sentido habrá que rechazar el pensamiento en compartimentos. Pero con ello queda todavía abierta la cuestión de si el «mundo», en cuanto que por él se entiende el «mundo» maligno, caído bajo el poder del demonio³⁰, y si la misma realidad pecadora deben concebirse como un ámbito erigido contra

29. En *Sanctorum Communio* (SC) (DBW I) B. estudia «el fenómeno empírico «Iglesia» como «sociedad religiosa». B. considera que los grupos que se limitan a satisfacer las «necesidades religiosas» muestran un déficit que se concreta en la falta de interés por la misión que Dios ha confiado a toda la humanidad.

30. Alusión a la explicación del Padre Nuestro del propio B. (cf. [N] DBW IV, 163) y también al comentario de Lutero en el *Gran Catecismo*.

la Iglesia, o mejor contra el reino de Cristo. Por consiguiente, ¿no será la última oposición estática entre el reino de Cristo y el reino del demonio la que justifique el pensamiento en compartimentos? Por mucho que esta cuestión parezca a primera vista que exige una respuesta afirmativa, sin embargo viéndola más de cerca no es clara en sí misma. Cristo y su antagonista, el demonio, se excluyen mutuamente, sin embargo de tal manera que hasta el demonio mismo tiene que servir a Cristo contra su voluntad, y en su calidad de instigador del mal tiene que hacer constantemente el bien³¹, de modo que el ámbito del demonio se encuentra siempre bajo los pies de Jesucristo. Pero si por el reino del demonio hay que entender el mundo que «yace en el mal» (1 Jn 5, 19), es decir, el mundo puesto bajo el poder del demonio, también aquí el pensamiento en compartimentos tiene su límite. Pues el «mundo maligno» es precisamente el que fue reconciliado con Dios en Cristo, que ahora tiene su realidad última y auténtica no en el demonio sino una vez más en Cristo. El mundo no está dividido entre Cristo y el demonio, sino que es total y absolutamente el mundo de Cristo, ya sea que el mundo lo conozca o no. Al mundo hay que interpelarlo en orden a esta su realidad en Cristo y de este modo hay que destruir la falsa realidad que cree tener en sí mismo o en el demonio. No se puede entregar el mundo malo y tenebroso al demonio, sino que hay que reclamarlo para el que lo adquirió para sí por su venida en la carne, por su muerte y su resurrección. Cristo no cede nada de lo que adquirió, sino que lo mantiene firmemente en sus manos. Partiendo, pues, de Cristo, se impide la división en un mundo del demonio y en un mundo de Cristo. Toda delimitación estática de un sector que pertenece al demonio, y de un sector que pertenece a Cristo, niega que Dios haya reconciliado el mundo consigo en Cristo.

La proclamación central del Nuevo Testamento es que Dios ha amado al mundo en Cristo y lo ha reconciliado consigo. En esa proclamación se supone que el mundo necesita la reconciliación con Dios, y que de sí no es capaz de ella. La aceptación del mundo es un milagro de la misericordia de Dios. Por eso la relación de la comunidad con el mundo está determinada total y absolutamente por la relación de Dios con el mundo. Hay un amor al mundo que es enemistad con Dios (Sant 4, 4; 1 Jn 2, 15), porque procede de la esencia del mundo y no del amor de Dios al mundo. El mundo «en sí», tal

31. Probable alusión a las palabras de Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe: «Ein Teil von jener Kraft, / Die stets das Böse will und stets das Gute schafft» (1.ª parte, vv. 1335-1336).

como se entiende a sí mismo, se vuelve hasta rechazarlo contra la realidad del amor con que Dios le ama en Jesucristo; este mundo es reo del juicio que Dios reserva a todos los enemigos de Cristo. Se encuentra en lucha con la comunidad a vida o muerte. Sin embargo, la misión y la esencia de la comunidad consiste en comunicar a este mundo su reconciliación con Dios y descubrirle la realidad del amor de Dios contra el que se enfurece ciegamente. Justamente de esta manera, el mundo perdido y juzgado se incorpora incesantemente al acontecer de Cristo.

Es difícil abandonar una imagen en la que se ha acostumbrado a disponer las ideas y los conceptos. Sin embargo, tenemos que superar la imagen de los dos ámbitos, y preguntarnos si podemos sustituirla por una imagen sencilla y luminosa.

Sobre todo tenemos que dirigir nuestra mirada a la imagen del cuerpo del mismo Jesucristo, el Encarnado, el Crucificado y Resucitado³². En el cuerpo de Jesucristo, Dios se unió con la humanidad, toda la humanidad fue asumida por Dios, el mundo se reconcilió con Dios. En el cuerpo de Jesucristo, Dios tomó los pecados de todo el mundo sobre sí, y los llevó. No hay un fragmento del mundo, por muy perdido, por muy impío que sea, que no haya sido acogido por Dios en Jesucristo, que no haya sido reconciliado con Dios. Quien contempla el cuerpo de Jesucristo en la fe, ya no puede hablar del mundo como si estuviera perdido, como si estuviera separado de Cristo, ya no puede separarse del mundo con soberbia clerical. El mundo pertenece a Cristo, y solo en Cristo es lo que es. Por eso no necesita menos que a Cristo mismo. Todo se corrompería si se quisiera reservar a Jesucristo para la Iglesia, mientras que se favorecería al mundo con una ley quizás hasta cristiana. Cristo ha muerto por el mundo, y solo en medio del mundo Cristo es Cristo. Es la pura incredulidad la pretensión de dar al mundo —ciertamente por razones pedagógicas bien pensadas, pero que siempre tienen cierto regusto de clericalismo— algo menos que Cristo. En este caso no se tomaría en serio la encarnación, la muerte de cruz, la resurrección corporal, se negaría el cuerpo de Cristo.

Cuando el Nuevo Testamento aplica el concepto de cuerpo de Cristo a la comunidad (cf. Rom 12, 5)³³, no lo hace, al menos como primera intención, para apartar la comunidad del mundo, sino que

32. Véase el capítulo final de (N) DBW IV, 297-304, esp. 301, que significativamente tiene como título «La imagen de Cristo». Parece ser que B. adopta la interpretación de «imagen» que ofrecía J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, cit.

33. Véase (N) DBW IV, 231-235.

se testimonia totalmente en la línea de la afirmación neotestamentaria sobre la encarnación de Dios en Cristo, según la cual en el cuerpo de Cristo todos los hombres han sido acogidos, incluidos, llevados, y que la comunidad de los fieles tiene que anunciar precisamente esto al mundo mediante palabras y vida. Aquí no se trata del apartamiento del mundo, sino de la llamada al mundo a entrar en la comunidad de este cuerpo de Cristo, al que él, en verdad, ya pertenece. El que este testimonio de la comunidad sea extraño al mundo y que la comunidad con este testimonio se sienta extraña al mundo, es una consecuencia, que se presenta sin cesar, de la comunión con el mundo, que se da en el cuerpo de Cristo. La comunidad no está apartada del mundo por ninguna otra cosa sino porque ella es la realidad acogida por Dios, que pertenece a todo el mundo, y hace valer para sí esa realidad y precisamente con esto testimonia que vale para todo el mundo.

El cuerpo de Jesucristo, tal como se nos presenta especialmente en la cruz, muestra a la fe tanto el mundo en su pecado y en su calidad de amado por Dios, como a la comunidad que es la multitud de aquellos que conocen su pecado y hacen que se les aplique el amor de Dios.

Esta conexión de Dios y mundo fundada en Cristo, que no permite una delimitación espacial estática, no elimina la distinción de comunidad y mundo, y se plantea entonces la cuestión: ¿cómo hay que pensar esa distinción sin caer en estas representaciones espaciales? Aquí hay que consultar a la Biblia misma buscando consejo; ella tiene ya preparada su respuesta³⁴.

El mundo, al igual que todo lo creado, ha sido creado por Cristo y en orden a Cristo, y tiene su consistencia exclusivamente en Cristo (Jn 1, 10; Col 1, 16). Hablar del mundo sin Cristo es pura abstracción. El mundo está en relación con Cristo, lo sepa o no lo sepa. Esta relación del mundo con Cristo se concreta en determinados *mandatos de Dios* en el mundo³⁵. La Escritura menciona cuatro de tales mandatos: *el trabajo, el matrimonio, la autoridad, la Iglesia*. Hablamos de mandatos divinos en lugar de órdenes divinos, porque con ello se resalta con más claridad el carácter de encargo divino en com-

34. Tachado: «No se trata de ámbitos separados los unos de los otros, sino de diferentes *mandatos de Dios*».

35. Desde la Edad Media, la doctrina de los mandatos se ha incluido en la cuestión de la justificación. B. se apoya en la doctrina clásica de los cuatro mandatos del luteranismo, cuyo centro no se constituye a través de unas determinadas «magnitudes sociológicas», sino como consecuencia de la acción dinámica de la Palabra de Dios.

paración del carácter de determinación ontológica³⁶. Dios quiere que en el mundo haya trabajo, matrimonio, autoridad, Iglesia, y lo quiere todo esto por Cristo, y ordenado a Cristo y centrado en Cristo, cada mandato según su naturaleza. Dios ha puesto a los hombres bajo estos mandatos, no solo a cada uno bajo cada uno de ellos, sino a todos los hombres bajo los cuatro. No hay por tanto una vuelta de un «ámbito temporal» a un «ámbito espiritual», sino que hay solamente un ejercicio de la vida cristiana bajo estos cuatro mandatos de Dios. Tampoco se puede infravalorar o desvirtuar los primeros tres mandatos como «temporales» frente al cuarto mandato. Pues aun en medio del mundo se trata de mandatos *divinos*, ya se trate del trabajo, del matrimonio, de la autoridad o de la Iglesia. En todo caso los mandatos son divinos solo a causa de su relación original y finita con Cristo. Desligados de esta relación, por tanto, «en sí» son tan poco divinos como el mundo «en sí» es divino. El trabajo «en sí» no es divino, pero el trabajo por Jesucristo, por ser encargo y finalidad divinos, es divino. El carácter divino del trabajo no se basa en el aspecto de utilidad general, de sus valores, sino solo en el aspecto de su origen, de la existencia y de su meta en Jesucristo. Y lo mismo sucede con los demás mandatos. Solo en cuanto mandatos de Dios son divinos, pero no por su realidad de datos en esta o aquella figura concreta. No porque el trabajo, el matrimonio, la autoridad, la Iglesia *existen*, han sido *mandados* por Dios, sino que porque han sido *mandados* por Dios, por eso son, y solo en cuanto su ser —consciente o inconscientemente— está sometido a la ordenación divina, son mandatos divinos. Cuando la forma concreta de trabajo, matrimonio, autoridad, Iglesia lesiona este orden de manera pertinaz y arbitraria, se extingue el mandato divino. Sin embargo, la existencia concreta recibe una relativa justificación gracias al mandato divino. No toda falta contra el encargo divino despoja fundamentalmente del mandato divino a la figura concreta del trabajo, del matrimonio, de la autoridad, de la Iglesia. El matrimonio, la autoridad existente, etc., tiene siempre una relativa preferencia sobre los no existentes todavía. Las faltas individuales no dan derecho a eliminar, a aniquilar lo existente³⁷. Más bien aquí debe tratarse de retornar a la auténtica subordinación al mandato divino, para que sea posible la restauración de una auténtica responsabilidad respecto del encargo divino.

36. Lit. *Seinsbestimmung*.

37. Debe hacerse notar que aquí B. tiene *in mente* la situación alemana de aquellos años. No son unas cuantas acciones aisladas del régimen nazi las que pueden justificar la oposición al mismo, sino su notorio carácter criminal *total*.

Esta responsabilidad auténtica consiste en el retorno a la figura concreta de los mandatos divinos en su origen, en su consistencia y en su meta, en Jesucristo.

Según la Escritura, el mandato del trabajo ya sale a nuestro encuentro en el primer hombre. Adán debe «edificar y cultivar» (Gn 2, 15) el jardín del Edén. Asimismo, después del pecado, el trabajo sigue siendo un mandato de la disciplina y de la gracia divinas (Gn 3, 17-19). Con el sudor de su frente obtiene el hombre su alimento de la tierra, y el ámbito del trabajo humano abarca todo desde la agricultura, pasando por la economía, hasta la ciencia y el arte (Gn 4, 17 ss.). Con el trabajo que se funda en el paraíso, se trata de una colaboración del hombre en la obra creadora de Dios. Mediante él, se crea un mundo de cosas y valores que está determinado para la glorificación y servicio de Jesucristo. No se trata de una creación de la nada como en el caso de la creación de Dios, pero sí se trata de una creación de cosas nuevas a raíz de la primera creación de Dios³⁸. Ningún hombre puede sustraerse a este mandato. Pues en lo que el hombre trabaja aquí cumpliendo el mandato divino, brota la imagen del mundo celestial, la cual le recuerda aquel mundo al hombre que conoce a Jesucristo. La primera creación de Caín fue la ciudad, la contraimagen terrena de la eterna ciudad de Dios. Sigue a esto la invención de los violines y de las flautas, que nos proporcionan en la tierra el pregusto de la música celestial (cf. Gn 4, 21). Sigue después el fomento y la elaboración de los tesoros metálicos de las entrañas de la tierra, en parte para adorno de las casas de la tierra, al igual que la ciudad celestial que resplandece de oro y piedras preciosas (cf. Ap 21, 18-21), en parte para fabricación de espadas de justicia sancionadora (cf. Gn 4, 22-24). Gracias al mandato divino del trabajo, debe brotar un mundo —que de manera consciente o no— espera a Cristo, está orientado hacia Cristo, abierto para Cristo, le sirve y le glorifica. Que sea precisamente la raza de Caín la que haya de cumplir este mandato, arroja la sombra más densa sobre todo el trabajo humano.

Según la Escritura, al igual que en el caso del trabajo, sale asimismo a nuestro encuentro el mandato del matrimonio ya en el primer hombre. En el matrimonio las personas se hacen una misma cosa ante Dios, como Cristo se hace una cosa con su Iglesia. «Este misterio es grande» (Ef 5, 31 s.). A semejante unión Dios concede la bendición de la fecundidad, de la procreación de una nueva vida. El

38. En este pasaje B. alude a la doctrina de Lutero, desarrollada en el escrito *De servo arbitrio* (1525), de la *cooperatio hominis cum Deo*.

hombre entra en la voluntad del creador colaborando en la creación. Mediante el matrimonio son generados los hombres para la glorificación y servicio de Jesucristo y para multiplicación de su reino. Esto significa que el matrimonio no es solo el lugar de la procreación, sino también de la educación de los hijos en la obediencia de Jesucristo. Los padres son para el hijo representantes de Dios en cuanto son sus progenitores y educadores por encargo de Dios. Al igual que en el trabajo se crean nuevos valores, así en el matrimonio se crean nuevos hombres para el servicio de Jesucristo. Pero ya que el primer hijo de los primeros hombres, Caín, nació lejos del paraíso y se convirtió en asesino de su hermano, por eso también aquí cae ya una oscura sombra sobre el matrimonio y la familia de este mundo nuestro.

El mandato divino de la autoridad supone ya los mandatos del trabajo y del matrimonio. Ya se encuentra en el mundo que domina con dos mandatos, por los que Dios, el Creador, ejerce su poder creador; por eso este mandato [autoridad] depende de ellos necesariamente. La autoridad no puede producir por sí misma la vida o los valores, no es creadora; mantiene las cosas creadas en el orden, en el que por encargo de Dios se ha hecho partícipe; lo protege, al implantar el derecho aceptando los mandatos de Dios y al proporcionar vigencia a este derecho con el poder de la espada³⁹. De este modo el matrimonio no se contrae mediante la autoridad, pero sí ante la autoridad. Los grandes ámbitos del trabajo no son objeto del cuidado directo de la autoridad, pero están sometidos a su vigilancia y dentro de ciertos límites —que expondremos más tarde— a su dirección. Nunca pretenderá la autoridad convertirse en sujeto de este ámbito del trabajo, sin poner gravemente en peligro el mandato divino dirigido a ella como el mandato propio. Por medio de la implantación del derecho y del poder de la espada, la autoridad preserva el mundo para la realidad de Jesucristo. A causa de Jesucristo, todos deben obediencia a esta autoridad (cf. Rom 13, 1).

A diferencia de los tres mandatos mencionados, en el mandato divino de la Iglesia se trata del encargo de hacer real la realidad de Jesucristo en la predicación, en la organización eclesial y en la vida cristiana; se trata por consiguiente de la eterna salvación de todo el mundo. El mandato de la Iglesia se extiende sobre todos los hombres, y además dentro de todos los demás mandatos. Al igual que el hombre es a la vez trabajador, consorte y súbdito, al igual

39. B. sitúa la autoridad, el poder estatal, dentro de unos límites estrictos. Somete, en consecuencia, a una crítica rotunda la praxis del nacionalsocialismo.

que, en el hombre, cada mandato interfiere con el otro y al igual que en cada caso se trata del cumplimiento simultáneo de todos estos mandatos, así también el mandato de la Iglesia interfiere en todos los mandatos mencionados, de la misma manera que el cristiano es a la vez trabajador, consorte y súbdito. Toda división en ámbitos recludos sobre sí mismos queda prohibida aquí. El hombre integral se encuentra ante la realidad total, terrena y eterna, tal como Dios la ha dispuesto para él en Jesucristo. Solo con una respuesta total a la totalidad del ofrecimiento y de la exigencia puede el hombre corresponder a esta realidad. Precisamente la Iglesia tiene que testificar al mundo que en todos los demás mandatos no se trata de una división y desgarramiento del hombre, sino del hombre integral ante Dios, el Creador, el Reconciliador y Redentor; por consiguiente, la realidad en toda su multiplicidad es finalmente *una* en Jesucristo, el Dios encarnado; justamente de eso la Iglesia debe dar testimonio ante el mundo. Los mandatos divinos en el mundo no tienen el sentido de fraccionar al hombre en conflictos sin fin, sino que se orientan hacia el hombre integral, tal como él se encuentra en realidad ante Dios. El hombre no es el lugar en el que debe aparecer la incompatibilidad de estos mandatos divinos, sino que más bien solo en él se crea, sobre todo a través de la vida y la acción concreta, la unidad de lo que «en sí», teóricamente, es incompatible; esto, sin embargo, sucede si el hombre se deja situar mediante Jesucristo ante la cumplida realidad de la encarnación de Dios, de la reconciliación del mundo con Dios en el pesebre, en la cruz y en la resurrección de Jesucristo. De este modo precisamente la doctrina de los mandatos divinos —que en la forma de una doctrina de «estados» amenaza con llevar a un peligroso desgarramiento del hombre y de la realidad— sirve para colocar al hombre ante la realidad *una* e integral, tal como se nos ha revelado en Jesucristo. De este modo, también aquí todo desemboca en la realidad del cuerpo de Jesucristo, en el que Dios y el hombre se hicieron uno.

Al principio hablábamos de que la cuestión acerca del propio ser bueno y del obrar el bien debe ser reemplazada por la cuestión acerca de la voluntad de Dios. Pero la voluntad de Dios no es otra cosa que la realización de la realidad de Cristo en nosotros y en nuestro mundo. Por consiguiente, la voluntad de Dios no es una idea, que exige primeramente su realización, sino más bien es ya realidad en la autorrevelación de Dios en Jesucristo. Pero la voluntad de Dios no es tampoco simplemente idéntica con lo existente, de manera que la sumisión a lo existente fuera su cumplimiento, sino que es más bien una realidad, que trata de llegar a ser real en lo existente y contra lo

existente. La voluntad de Dios es cumplida ya por el mismo Dios, al reconciliar el mundo consigo en Cristo. Sería caer muy peligrosamente en un pensamiento abstracto, tratar de prescindir de la realidad de este cumplimiento y sustituirlo por el propio cumplimiento. Después de la manifestación de Cristo ya solo puede tratarse de una cosa en ética: llegar a participar de la voluntad de Dios ya realizada. Pero incluso esta participación es solo posible a raíz del hecho de que en el cumplimiento de la voluntad de Dios en Cristo estoy incluido yo asimismo, y esto significa que estoy reconciliado con Dios. La cuestión acerca de la voluntad de Dios no interroga acerca de algo oculto, incumplido, sino acerca de lo manifestado, de lo que se ha cumplido. Pero en esto queda todavía una cuestión auténtica, que yo mismo y el mundo que me rodea hemos sido cuestionados por medio de la revelación y del cumplimiento.

La voluntad de Dios, tal como se ha manifestado y cumplido en Jesucristo, abarca el conjunto de la realidad. Acceso a este conjunto, sin dejarse desgarrar por las multiplicidades, solo se da en la fe en Jesucristo, «en el que habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad» (Col 2, 9; 1, 19), «por el que todo ha sido reconciliado, tanto en la tierra como en el cielo» (Col 1, 20), cuyo cuerpo, es decir, la comunidad, es la plenitud de aquel que completa todo en todos (Ef 1, 23). La fe en este Jesucristo es la única fuente de todo bien.

ÉTICA COMO CONFIGURACIÓN

Pocas veces se habrá sentido tan desinteresada frente a una ética teórica y programática una generación como la nuestra. La cuestión académica de un sistema ético se presenta como la más superflua de todas las cuestiones. La razón de esta actitud no estriba por ejemplo en una indiferencia ética de nuestro tiempo, sino precisamente al revés en una presión, nunca antes conocida en la historia occidental, causada por la enorme cantidad de cuestiones éticas concretas. En su aspecto teórico, el problema ético pudo ser interesante en una época en la que la firmeza de las instituciones de vida existentes toleraba, a lo más, los pecados ocultos de la flaqueza humana y se sustraía al criminal, tratado como a un anormal, a las horrorizadas y compasivas miradas de la sociedad¹. Hoy en día se dan nuevamente malvados y santos, y además en plena publicidad. El gris de un día de lluvia se ha convertido en negra nube y claro rayo de la tormenta. Los contornos se han agudizado. La realidad se desenmascara. Se pasean los personajes de Shakespeare. Pero el malvado y el santo tienen poco que ver o nada con los programas éticos; surgen de los más profundos abismos y honduras, con su aparición desvelan el abismo infernal y divino del que proceden, y nos permiten dirigir breves miradas a misterios nunca sospechados. Peor que la acción mala es el ser-malo. Es peor que un mentiroso diga la verdad que mienta un amante de la verdad; es peor que uno que odia a los hombres practique el amor fraternal que un amante de los hombres se

1. Tachado: «La cuestión acerca del “bien en sí” podría discutirse sin que con ello se atentara en lo más mínimo al orden vital establecido». Se trata de una clara alusión de B. a la situación político-teológica de aquellos años en Alemania.

la muerte es lo definitivo, la vida de la tierra o es todo o nada. El obstinarse en eternidades terrenas coincide con un juego vano con la vida, la aceptación convulsiva de la vida con un indiferente desprecio de la vida. Nada denuncia la divinización de la muerte con más claridad que cuando se pretende edificar un tiempo para la eternidad, y sin embargo, en ella no vale nada la vida²⁸; cuando se pronuncian palabras solemnes sobre un hombre nuevo, sobre un mundo nuevo, sobre una sociedad nueva que ha de crearse, y sin embargo esto nuevo consiste exclusivamente en una aniquilación de la vida presente. La radicalidad del sí y del no a la vida terrena revela que solo la muerte vale algo. Pero es actitud del que cree fanáticamente en la muerte, o tomarlo todo o dejarlo todo²⁹.

Pero cuando se ha conocido que el poder de la muerte ha sido destruido, cuando el milagro de la resurrección y de la nueva vida brilla en medio del mundo de la muerte, entonces no se pide de la vida eternidad alguna. Entonces se toma de la vida lo que hay, no todo o nada, sino el bien y el mal, lo importante y lo insignificante, el gozo y el dolor. No se agarra a la vida convulsivamente pero tampoco se la arroja con ligereza. Uno se contenta con el tiempo medido, y no se atribuye eternidad a las cosas terrenas. Se deja a la muerte el limitado derecho que todavía tiene. Pero el hombre nuevo y el mundo nuevo son cosas que se esperan solamente de más allá de la muerte, del poder que ha vencido la muerte.

El Cristo resucitado lleva en sí la nueva humanidad, el definitivo y magnífico sí de Dios al hombre nuevo. Es cierto que la humanidad vive todavía en el tiempo antiguo, pero ya ha avanzado sobre el tiempo viejo. Es cierto que todavía vive en un mundo de muerte, pero ya ha avanzado sobre la muerte. Es cierto que todavía vive en un mundo de pecado, pero ya ha dejado atrás el pecado. La noche no ha pasado todavía, pero ya amanece.

El hombre acogido por Dios, juzgado, suscitado a nueva vida, ese es Jesucristo, y esa es en él la humanidad entera, ese somos nosotros. Es la figura de Jesucristo la que únicamente se encuentra victoriosa con el mundo. De esta figura parte toda configuración de un mundo reconciliado con Dios.

28. Hitler planificaba la arquitectura y la política de su milenario *Reich* desde una perspectiva quiliástica sin límites temporales. Al propio tiempo, en 1940-1941, introdujo la «eutanasia» para eliminar las «vidas carentes de valor» (*lebensunwertes Leben*).

29. En el nazismo, manifestaciones de esa fe fanática en la muerte eran la calavera del uniforme negro de las SS, los himnos (por ejemplo, el «Horst-Wessel-Lied»), que enaltecían la muerte de los «héroes», etc.

La palabra «configuración» despierta nuestra sospecha. Estamos hartos de programas cristianos, hartos también de lemas superficiales y vacíos de contenido intelectual, lemas propios de un cristianismo llamado práctico en lugar de un cristianismo, por decirlo así, dogmático³⁰. Hemos visto que las fuerzas que configuran el mundo vienen de un lado distinto del cristianismo, y que el llamado cristianismo práctico fracasa en el mundo por lo menos tanto como el llamado dogmático. Por consiguiente hay que entender por «configuración» algo muy distinto de lo que estamos habituados a entender con esa expresión; y, de hecho, la Sagrada Escritura habla de configuración en un sentido a primera vista totalmente extraño para nosotros. En primer término no se trata en la Escritura de configuración del mundo mediante planificación y programas, sino que en toda configuración se trata solamente de la única figura que ha vencido al mundo (cf. Jn 16, 33), de la figura de Jesucristo. Solo hay configuración a partir de él, pero no de tal manera que la doctrina de Cristo o los llamados principios cristianos deban aplicarse de manera directa al mundo y este deba ser configurado de acuerdo con ellos. Solo se da la configuración en la incorporación en la figura de Jesucristo, en la *configuración con la única figura del que se hizo hombre, fue crucificado y resucitó*³¹. Esto no tiene lugar gracias a los esfuerzos «de asemejarse a Jesús», como acostumbramos a expresarlo, sino gracias a que la forma de Jesucristo influye por sí misma en nosotros de tal manera que determina nuestra forma de acuerdo con la suya (Gál 4, 19)³². Cristo es el único configurador. No son los cristianos los que configuran el mundo con sus ideas, sino que es Cristo el que configura a los hombres para que se conformen a él. Pero cuando se concibe a Cristo como el maestro de una vida piadosa y buena³³, se desconoce la figura de Cristo; así

30. Desde la Ilustración y el pietismo es bastante frecuente, en el protestantismo alemán, contraponer «cristianismo práctico» y «cristianismo dogmático». El primero se orienta hacia lo cotidiano, mientras que el segundo hacia las formulaciones y proposiciones dogmáticas. El movimiento ecuménico «Life and Work», cuya primera conferencia tuvo lugar en Estocolmo en 1925, se denominó en Alemania «Bewegung für Praktisches Christentum» («movimiento para un cristianismo práctico»).

31. Parece ser que la teología bonhoefferiana que subyace a la «configuración», «figura», etc., tiene su origen en la obra de F. H. R. von Frank *System der christlichen Sittlichkeit* (1884). B. elaboró un trabajo de clase (19 de noviembre de 1926) sobre el pensamiento de este teólogo.

32. B. rechaza expresamente una «imitación» de Cristo que sea una actividad cuyo origen se halle incardinado en el mismo hombre.

33. Crítica directa al «protestantismo liberal», que concebía a Cristo como *maestro* de la vida moral.

mismo se interpretaría erróneamente la configuración del hombre si se viera en ella un compendio de una vida piadosa o buena. Cristo es el Encarnado, el Crucificado y el Resucitado, tal como le confiesa y proclama la fe cristiana. Transformarse en la figura de Cristo, tal como habla la Biblia (cf. 2 Cor 3, 18; Flp 3, 10; Rom 8, 29; 12, 2), es el sentido de la configuración³⁴.

Configurado al Encarnado, equivale a ser hombre real. El hombre debe y puede ser hombre. Toda pretensión de superhombre³⁵, todo esfuerzo por trascender al hombre, todo afán de ser héroes, toda existencia semidivina está de sobra en el hombre, pues no es verdadera. El hombre real no es ni objeto de desprecio ni de divinización, sino objeto del amor de Dios. La variedad de la riqueza de la creación de Dios no sufre aquí violencia mediante una falsa uniformidad, por forzar a los hombres a someterse a un ideal, a un tipo a determinada imagen de hombre³⁶. El hombre real puede ser en libertad una criatura de su Creador. Estar configurado al Encarnado significa poder ser el hombre que en realidad se es. Apariencia, hipocresía, crispación, violencia, ser algo distinto, mejor, más ideal, de lo que se es: todo eso queda aquí eliminado. Dios ama al hombre real. Dios se hizo hombre real.

Configurado al Crucificado, equivale a ser hombre juzgado por Dios. El hombre convive todos los días con el juicio de muerte realizado por Dios y convive también con el tener que morir ante Dios a causa del pecado. Testimonia con su propia vida que ante Dios nada puede subsistir, si no es en el juicio y en la gracia. El hombre muere todos los días de muerte propia del pecador (cf. 1 Cor 15, 31). Lleva humildemente en el cuerpo y en el alma las cicatrices, las llagas que el pecado le produce. No puede erigirse por encima de otro hombre cualquiera o ponerse como modelo suyo, pues se conoce a sí mismo como el mayor de todos los pecadores. Puede excusar el pecado de los demás, pero jamás el suyo. Soporta todo el dolor que se le impone sabiendo que le sirve para morir con su propia voluntad y para hacer que Dios sea benigno con él. Solo dando a Dios razón sobre él y contra él es justo ante Dios. «Bajo el sufrimiento el maestro graba su imagen todopoderosa en los corazones y en los espíritus»³⁷.

34. Cf. (N) D&W IV, 301-302.

35. Lit. «Übermenschentum». Referencia directa a Nietzsche (*Zarathustra*).

36. En una prédica, en el seminario de Finkenwald (1935), B. afirma: «El señorío y la riqueza creadores de Dios no crean tipos».

37. Fragmento del himno de K. F. Hartmann «Endlich bricht der heisse Tiegel».

Configurado al Resucitado, equivale a ser hombre nuevo ante Dios. Vive en medio de la muerte, es justo en medio del pecado, es nuevo en medio de lo viejo. Su misterio permanece escondido al mundo. Vive, porque vive Cristo, y únicamente de Cristo. «Cristo es mi vida» (Flp 1, 21). Mientras la gloria de Cristo está escondida, también la gloria de su nueva vida está «escondida con Cristo en Dios» (Col 3, 2). Pero el que sabe ve aquí y allí un rayo del futuro. El hombre nuevo vive en el mundo como cualquier otro; con frecuencia se distingue solo en poco de los demás hombres. No pone empeño en distinguirse, sino solo en dar a conocer a Cristo por amor de sus hermanos. Transfigurado en la forma del Resucitado, solo lleva aquí el signo de la cruz y del juicio. Al llevarlo con complacencia se muestra como aquel que ha recibido el Espíritu Santo y está unido con Jesucristo en imperecedero amor y comunión.

La figura de Jesucristo adquiere figura en el hombre³⁸. El hombre no adquiere una figura propia, autónoma, sino que lo que le confiere figura y le mantiene en la nueva figura es solamente la figura del mismo Jesucristo. No se trata por consiguiente de una imitación, de una reproducción de su figura, sino que su propia figura adquiere figura en el hombre. Una vez más el hombre no queda transformado en una figura que le es extraña, la figura de Dios, sino en la suya propia, la que le corresponde y le es esencial. El hombre es hombre porque Dios se hizo hombre³⁹. Pero el hombre no se convierte en Dios. Por consiguiente él no pudo ni puede realizar la transformación de su figura, sino que el mismo Dios cambia su figura en la figura de hombre, para que el hombre sea hombre ante Dios, no para que el hombre se convierta en Dios.

En Cristo se recreó la figura del hombre ante Dios. No se trataba de un asunto de lugar, de tiempo, de clima, de raza, de individuo, de sociedad, de religión o de gusto, sino que fue sencillamente asunto de la vida de la humanidad el que esta conociera aquí su imagen y su esperanza. Lo que sucedió en Cristo sucedió en la humanidad. Es un misterio, que no tiene explicación alguna, que solo una parte de la humanidad conozca la figura de su Redentor⁴⁰. El deseo del Encar-

38. A pesar de la reiteración del término *Gestalt* (figura) en este texto, no hemos adoptado ningún sinónimo en la traducción castellana.

39. Debe hacerse notar que en 1940, en el protestantismo alemán, era algo infrecuente que el hombre, a partir de la encarnación de Jesucristo, fuera considerado hombre en la plenitud del término. En eso, B. se adelantó considerablemente a la teología de su tiempo.

40. A partir de la concepción que la encarnación de Jesucristo concierne a toda la humanidad, B. parece sugerir una especie de «cristianismo anónimo».

nado de adquirir forma en todos los hombres permanece hasta el momento insatisfecho. Él, que llevó la forma *del* hombre, puede tomar forma solo en un pequeño grupo, es decir, su Iglesia.

Por lo tanto «configuración» significa en primer término la configuración de Jesucristo en su Iglesia. La figura del mismo Jesucristo es la que toma forma aquí. Por mediación de una designación profunda y clara de esta cuestión, el Nuevo Testamento llama a la Iglesia cuerpo de Cristo (cf. 1 Cor 12, 27; Ef 1, 22-23; Col 1, 18, 24)⁴¹. El cuerpo es la figura. De este modo la Iglesia no es una comunidad religiosa de los que veneran a Cristo, sino Cristo que ha tomado figura entre los hombres. Pero la Iglesia puede llamarse cuerpo de Cristo, porque en el cuerpo de Cristo *el* hombre y, por consiguiente, todos los hombres han sido realmente acogidos. La Iglesia, por tanto, lleva la figura que en verdad vale para toda la humanidad. La imagen de acuerdo con la cual ha sido configurada es la imagen de la humanidad. Lo que acontece en ella, acontece de manera ejemplar y representativa para todos los hombres. Pero no puede decirse con suficiente claridad que tampoco la Iglesia es una figura propia, autónoma junto a la figura de Jesucristo, que por tanto no puede pretender una naturaleza, un derecho, una autoridad, una dignidad propia y autónoma junto a Jesucristo. La Iglesia no es más que el fragmento de humanidad en el que Cristo ha tomado forma realmente. Se trata total y absolutamente de la figura de Jesucristo y no de otra figura junto a él. La Iglesia es el hombre encarnado, juzgado, despertado a nueva vida en Cristo. Por tanto ella no tiene que ver primeramente y de manera esencial en absoluto con las llamadas funciones religiosas del hombre, sino que tiene que ver con el hombre total en su existencia en el mundo con todas sus relaciones. En la Iglesia no se trata de religión, sino de la figura de Cristo y de su configuración en una agrupación de hombres. Si nos apartamos de este punto de vista, aun cuando sea lo más mínimo, recaemos ineludiblemente en aquella programación de la configuración ética o religiosa del mundo de la que hemos partido.

Ya lo hemos comprendido: solo puede hablarse de configuración con mentalidad cristiana y ética con la mirada puesta en la figura⁴². Configuración no es un proceso o estado autónomo que pueda separarse de alguna manera de esta figura. Solo hay una configuración de y a esta figura de Jesucristo. El punto de partida de la ética cristiana es el cuerpo de Jesucristo, la figura de Cristo en la figura de

41. Cf. (N) DBW IV, 227-239 («Der Leib Christi»).

42. Debe completarse: «de Jesucristo».

la Iglesia, la configuración de la Iglesia de acuerdo con la figura de Cristo. Cuando lo que sucede en la Iglesia vale en verdad para toda la humanidad, solo entonces el concepto de configuración adquiere —indirectamente— su significado para todos los hombres. Pero, una vez más, no como si la Iglesia se situara por decirlo así como prototipo ante el mundo, sino que solo puede hablarse de la configuración del mundo en la perspectiva de toda la humanidad ya integrada en la Iglesia por anticipación, a causa de la verdadera figura que le corresponde; figura que, sin comprenderla, ya ha recibido a causa de la figura de Jesucristo⁴³. Pero sigue siendo cierto que aun allí donde se habla de configuración del mundo, se entiende exclusivamente de la figura de Jesucristo.

La figura de Cristo es una y siempre la misma en todos los tiempos y en todos los lugares. También la Iglesia es una por encima de todas las razas humanas⁴⁴. Sin embargo, Cristo no es un principio de acuerdo con el cual debería ser configurado todo el mundo. Cristo no proclama un sistema de lo que sería bueno hoy, aquí y en todos los tiempos. Cristo no enseña una ética abstracta que, cueste lo que cueste, debería practicarse. Cristo no fue esencialmente maestro, legislador, sino hombre, hombre real como nosotros. Por eso mismo no quiere que nosotros seamos en nuestro tiempo discípulos, representantes o defensores de una determinada doctrina, sino hombres, hombres reales ante Dios. Cristo no amó, como ético, una teoría sobre el bien, sino que amó al hombre real. No tuvo interés como un filósofo en lo que «es universalmente válido», sino en lo que sirve al hombre real y concreto. No le preocupó el saber «si la máxima de una conducta se puede convertir en el principio de una legislación universal»⁴⁵, sino si mi conducta ahora ayuda al prójimo a ser un hombre ante Dios. Esto no significa que Dios se hizo una idea, un principio, un programa, algo universalmente válido, una ley, sino que Dios se hizo hombre. Esto significa que la figura de Cristo, siendo cierto que sigue siendo una y siempre la misma, quiere tomar forma en el hombre real, es decir, de maneras muy diferentes. Cristo no elimina la realidad humana en favor de una idea, que exige la realización contra todo lo real, sino que Cristo subraya precisamente la realidad, la afirma, sí, Él mismo es el hombre real y, de este

43. Fragmento de notable dificultad gramatical.

44. Alusión al credo apostólico.

45. Pensamiento de origen kantiano: «Actúa de tal manera que las máximas de tu voluntad valgan como principio de legislación universal» (I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A 54).

modo, el fundamento de toda realidad humana. Configuración de acuerdo con la imagen de Cristo incluye un doble elemento: que la figura de Cristo es y sigue siendo la misma, no como una idea universal, sino tal como es en su irrepitibilidad, el Dios hecho hombre, crucificado y resucitado; y que precisamente, a causa de la figura de Cristo, queda preservada la figura del hombre real. De este modo el *hombre real adquiere la figura de Cristo*.

Con esto nos apartamos de toda ética abstracta y nos referimos a una ética concreta⁴⁶. No se puede ni se debe decir qué es lo que es bueno de una vez por todas, sino *cómo adquiere forma Cristo entre nosotros hoy y aquí*. La tentativa de decir qué es bueno de una vez por todas es ya de por sí un fracaso. O bien la afirmación sería tan universal y formal que su contenido no tendría ningún significado; o en esta empresa se llegaría a acoger toda la serie de contenidos imaginables, a reelaborarlos, y a decir así con antelación qué es bueno en cada caso imaginable con una casuística tan extensa e inabarcable, que en todo ello no se hace justicia ni a lo universalmente válido ni a lo concreto. La ética cristiana concreta está más allá del formalismo y de la casuística⁴⁷, pues mientras el formalismo y la casuística proceden de la pugna del bien con lo real, la ética cristiana puede tomar su punto de partida de la reconciliación del mundo con Dios y con el hombre Jesucristo, de la aceptación del hombre real por Dios.

La cuestión de cómo adquiere Cristo figura entre nosotros hoy y aquí o, lo que es lo mismo, cómo nos configuramos a su figura, encierra en sí misma otras preguntas difíciles: ¿qué quiere decir «entre nosotros», «hoy», «aquí»? Si es imposible establecer para todos los tiempos o ámbitos qué es el bien, surge entonces la cuestión para qué tiempos o espacios se puede en general responder a nuestra pregunta. No puede dudarse un solo momento de que todo fragmento que en cada momento nos decidimos a examinar solo puede entenderse como un fragmento del conjunto de la humanidad entera. En cualquier época de su historia el hombre es simplemente el hombre acogido en Cristo. De este modo todo lo que hay que decir de este fragmento se referirá, por encima de él, al conjunto. Sin embargo,

46. En verano de 1943, B. manifestó que, por parte de la Iglesia, existía interés en que «añada a mi libro *Nachfolge* la exposición de una «ética concreta evangélica».

47. En la casuística, B. ve en acción la ley como amenaza a la libertad de la fe. El extremo contrario es el *formalismo*, cuyas expresiones no alcanzan a configurar los juicios éticos que deben realizarse en la vida cotidiana, sino que se mantiene en las generalizaciones de los grandes principios. La obra de M. Scheler *Der Formalismus in der Ethik* (1913-1916) tiene como objetivo la superación del formalismo de la ética kantiana mediante el intento de fundamentar *a priori* una ética de los valores.

tenemos que dar respuesta a la cuestión, en qué tiempos y ámbitos pensamos al hablar de la configuración mediante la figura de Cristo. Hablando en general en este punto se trata primeramente de los tiempos y ámbitos que nos afectan en algo, de los que tenemos experiencia, que son realidad para nosotros. Se trata de tiempos y espacios que nos dirigen cuestiones concretas, que nos plantean quehaceres y nos imponen responsabilidad. Por consiguiente con las expresiones «entre nosotros», «hoy» y «aquí» nos referimos a la esfera de nuestras decisiones y encuentros. Desde el punto de vista individual, este ámbito posee sin duda diferentes magnitudes; por eso podría creerse que estas determinaciones podrían finalmente evaporarse hasta quedar la cosa reducida a un completo individualismo. Pero se opone a esto el que nosotros estamos situados por nuestra historia en un determinado contexto objetivo de experiencia, responsabilidad y decisión, al que no podemos sustraernos sin precipitarnos en la abstracción. Conozcamos o no los detalles de todo esto, vivimos de hecho dentro de este contexto. Pero además, por encima de esto, este contexto se caracteriza de manera muy especial por el hecho de que hasta nuestros días la figura de Cristo ha sido el fundamento conscientemente afirmado y reconocido del mismo⁴⁸. En cuanto somos seres históricos, nos encontramos por consiguiente involucrados en la configuración progresiva de Cristo en una etapa de la historia de la humanidad elegida por Él mismo. En este sentido entendemos el Occidente⁴⁹ como el ámbito del que queremos y debemos hablar, este Occidente que ha sido hasta ahora el mundo de las naciones de Europa y América unido por la figura de Cristo. Un marco trazado dentro de unos límites más estrechos como, por ejemplo, el limitado a Alemania desvirtuaría el hecho de que la figura de Cristo es la unidad de las naciones occidentales y que por tanto no se puede pensar en una de estas naciones que pueda subsistir por sí misma o de hecho subsista. Un marco que se extiende con mayor amplitud haría que pasáramos por alto el hecho misterioso de la peculiaridad del mundo occidental.

48. B. se hace eco de ideas muy corrientes en determinados medios cristianos de aquel entonces. Por ejemplo, las de F. Naumann, *Briefe über Religion* (?1917), que considera a Jesús como «la persona central de Occidente [...] Jesús se halla, de alguna manera, en todas las mejores formas de nuestra cultura occidental».

49. Uno de los primeros que subrayó la unidad de Occidente fue O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (1917). Durante la época nazi esta manera de ver las cosas entró en flagrante contradicción con la ideología nacionalsocialista, que pretendía la exclusiva afirmación de un solo pueblo, con lo cual destruía la validez de la tradición occidental.

Naturalmente que no vamos a desarrollar en las páginas que siguen un programa para una configuración del mundo occidental. Pero sí vamos a hablar de qué modo toma forma en este mundo occidental la figura de Cristo. Vamos a tener que hablar de una manera completamente concreta, y no de manera abstracta y formal. Sigue siendo cierto que no puede ponerse otra figura junto a la figura de Jesucristo; pues solo Él es el vencedor y reconciliador del mundo. Solo esta figura puede ayudarnos. Por consiguiente, todo lo que hay que decir concretamente sobre el proceso de información de esta figura entre nosotros, hoy y aquí, debe referirse estrictamente a esta figura de Jesucristo. Por otra parte, en la Encarnación de Cristo ha sido dada la garantía de que Cristo va a tomar forma entre nosotros, aquí y hoy.

La ética como configuración es por consiguiente la aventurada empresa de hablar de la configuración⁵⁰ de la figura de Jesucristo en nuestro mundo de manera que no sea abstracta ni casuística, ni programática ni puramente teórica. Aquí hay que arriesgar juicios y decisiones concretas. Aquí no se puede cargar ya la decisión y la acción al individuo en su conciencia personal, sino que aquí existen preceptos e indicaciones concretas respecto de las cuales se exige obediencia⁵¹.

La ética como configuración es posible solo en virtud de la presente figura de Jesucristo en su Iglesia. *La Iglesia es el lugar en el que se predica y acontece el proceso configurador de Jesucristo.* La ética cristiana está al servicio de esta predicación y de este acontecimiento.

50. B. utiliza el término alemán *Gestaltgewinnen*, que lit. significa «adquirir figura».

51. El carácter perentorio del discurso ético de B. resulta comprensible si se tiene en cuenta la inhumana presión que ejercía el régimen nazi sobre las decisiones éticas de los individuos. B., al igual que Karl Barth, considera que el punto de partida de la ética cristiana no se encuentra en la fe del individuo, sino en la Iglesia que, en una situación como la de aquel entonces, se encuentra en lucha a favor de toda la humanidad contra el nacionalsocialismo.