



EL ENEMIGO TEOLÓGICO: HOSTILIDAD Y COMUNIDAD EN DIETRICH BONHOEFFER

The Theological Enemy: Hostility and Community in Dietrich Bonhoeffer

Diego Soto Morera *

RESUMEN: En este artículo se aborda la relación entre comunidad y enemistad en la teología de Dietrich Bonhoeffer. Particularmente, este artículo se enfoca en los textos del período 1937-1940 donde la noción de enemigo ha sido ampliamente desarrollada por el teólogo luterano. En adelante se discutirá cómo al interior de la teología de Bonhoeffer las nociones amigo, hermano y enemigo tienen un lugar diferenciado pero constitutivo de ambas comunidad y cristianismo. Un propósito vinculado con este trabajo consiste en determinar la continuidad o ruptura del pensamiento de Bonhoeffer con tradiciones filosóficas o teológicas que han ubicado los términos amigo, hermano y enemigo como criterios de discriminación en torno a los vivientes que propician o amenazan una vida común.

PALABRAS CLAVE: Bonhoeffer. Enemigo. Comunidad. Teología. Política.

ABSTRACT: This article examines the relationship between community and hostility in the theology of Dietrich Bonhoeffer. The article focuses particularly on texts from the period 1937–1940, in which the notion of enemy has been extensively developed by the Lutheran theologian. It then discusses how, in Bonhoeffer’s theology, the notions of friend, brother and enemy have a differentiated but constitutive place in both community and Christianity. This work also aims to determine the continuity or rupture of Bonhoeffer’s thought in relation to philosophical or theological traditions that have used the terms friend, brother and enemy as criteria for discriminating between living beings who favor or rather threaten life in common.

KEYWORDS: Bonhoeffer. Enemy. Community. Theology. Politics.

* Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional, Heredia, Costa Rica.

Introducción

La teología de Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) contiene una afirmación radical de la *comunidad*. Desde su tesis doctoral *Sanctorum Communio* (publicada en 1930), el teólogo luterano advierte que los conceptos clave de la teología cristiana únicamente pueden ser comprendidos sobre el trasfondo de la sociabilidad (BANMAN, 2021, p. 37; KOLTAJ, 2019, p. 100-105). Su cristología, aún con las variaciones a lo largo de su pensamiento, no deja lugar a dubitación sobre este criterio: “«Cristo es» significa «Cristo está presente» lo cual significa «Cristo está presente como Palabra, Sacramento e Iglesia-comunidad»” (DE JONGE, 2017, p. 75)¹. *Christus praesens* designa a la iglesia-comunidad, no porque la cristología se reduzca a la eclesiología en Bonhoeffer, pero por la imposibilidad de sustraerla a lo comunitario: „Christus als Gemeinde existierend“ [Cristo ha existido como comunidad] (BONHOEFFER *apud* GREEN, 1999, p. 53).

Este artículo se interesa por la relación entre comunidad y hostilidad en la teología de Bonhoeffer. Ingreso a este problema a partir de una pregunta puntual: ¿quiénes conforman la comunidad en la obra de Bonhoeffer? Esta cuestión no se evade por recurso a una *hermandad universal* como base de la comunidad, por el contrario: ¿por qué razón al interior de una hermandad generalizada irrumpe y persiste aquel que llamamos enemigo?, ¿de qué forma se implica el conocimiento del enemigo, saber quién es mi enemigo, con la determinación de mi hermano? Más aún, ¿cómo se vincula, al interior de la obra del teólogo luterano, enemistad y comunidad? Tal como mostraré adelante, no sólo existe una caracterización del enemigo, sino que la teología de Bonhoeffer establece cómo la enemistad se articula de modo constitutivo con ambos comunidad y cristianismo.

Resulta ineludible ahondar las razones o criterios bajos los cuales un ser humano puede ser determinado como hermano, como amigo, o bien, como enemigo, al interior de la obra del teólogo luterano. La pregunta no es irrelevante toda vez que, tanto en la obra de este teólogo alemán como en una amplia tradición teológica cristiana, hermandad y enemistad se implican o se remiten entre sí. Resulta necesario abordar esta imbricación al interior de la obra de Bonhoeffer, toda vez que en esto nos permite pensar lo comunitario en su obra. Por lo tanto, en este trabajo me ocuparé de examinar los criterios y las lógicas que en la obra de este teólogo luterano permiten distinguir a los vivientes entre amigos y enemigos, entre hermanos y extraños, y cómo, a partir de estas diferenciaciones, se conforma una idea de lo comunitario. ¿Es gratuita o incondicional la comunidad cristiana, o solicita un costo, un precio, una donación, un sacrificio?, ¿para que un hermano viva en la comunidad cristiana se solicita

¹ En adelante, todas las traducciones de las referencias al español son propias D. S.

la muerte de otro un viviente, quizás uno considerado menos hermano, menos que un amigo, enemigo?

Me concentraré en textos y prédicas de Bonhoeffer de finales de la década de los treinta del siglo anterior. ¿Presupone esta selección que la cuestión del enemigo se reduce estrictamente a una coyuntura particular? La obra producida por Bonhoeffer durante este período efectivamente responde a un contexto de total hostilidad. En setiembre de 1937 la Gestapo cerró, entre otros, el seminario Finkenwalde, luego de que el Tercer Reich haya declarado ilegal a la Iglesia Confesante (*Bekennende Kirche*) por su oposición a acatar directrices afines al nazismo. Esto obligó a Bonhoeffer a continuar su labor a partir de *pastorales clandestinas*. Esta coyuntura incide en textos y prédicas de este período de la vida de Bonhoeffer².

No obstante, resultaría equívoco establecer que la noción “enemigo” aparece en la obra del teólogo luterano a finales de los treinta. En una de sus últimas lecciones en Barcelona, intitulada *Cuestiones fundamentales de ética cristiana* (1929), Bonhoeffer ofreció consideraciones en torno a problemas éticos. El teólogo luterano ofreció un caso hipotético a modo de ejemplo: ¿qué pasaría si un enemigo está por matar a mi hermano, a mi madre, a mi patria?, ¿debo matar al enemigo para salvarlos, o por el contrario, cumplir el mandamiento y perdonar su vida a costa de la vida de los próximos?: “Levantaré el arma para hacer algo terrible y premeditado, pero no puedo evitarlo, protegeré a mi hermano, a mi madre, a mi pueblo, sabiendo que sólo lo puedo hacer por medio del asesinato, derramando sangre [Blutvergießen] por amor a mi pueblo” (BONHOEFFER, 1966, p. 56-57). El propósito de este ejemplo hipotético no consiste en establecer una norma de acción, por el contrario, pretende mostrar que, si bien los cristianos deben tener presente los preceptos divinos, no pueden reproducirlos mecánicamente, sino que deben *decidir* en circunstancias particulares, un elemento consistente con la ética en Bonhoeffer (PALMISANO, 2016, p. 107-108). Sin embargo, persiste la pregunta: ¿quién es el enemigo en Bonhoeffer?, ¿qué lo caracteriza?, ¿cómo se distingue del hermano?, ¿cómo afecta la aparición del enemigo eso que denominamos mi pueblo, mi patria, mi pueblo, mi comunidad?

² De Jonge ubica tres períodos en la producción teológica de Bonhoeffer durante esta disputa: el primero, marcado por el ascenso del Tercer Reich y su legislación sobre las iglesias cristianas (de singular importancia en este momento el párrafo Ario [*Arierparagraph*]), el cual se caracteriza por una resistencia a través de la *Iglesia Confesante*, centrado en “the authoritative proclamation and confession”; un segundo período (1935-1938), donde la prédica y enseñanza de Bonhoeffer se caracterizaría sobre todo por una abordaje del motivo del sufrimiento y la obediencia de la comunidad de discípulos (en 1936 a Bonhoeffer se le impide enseñar en la Universidad de Berlín y como he indicado, un año después se cierra el seminario Finkenwalde); y el tercero, donde inicia la participación de Bonhoeffer en la conspiración tiranica, el cual introduce en su obra una preocupación “on resistance through the responsible action of the individual” (DE JONGE, 2017, p. 207-261).

Me aproximo a Bonhoeffer en un momento donde su obra, legado, incluso su biografía han sido objeto de disputa entre distintos grupos, algunos con aspiraciones políticas en EE. UU, en torno a temas electorales o pronunciamientos de la Suprema Corte de Justicia. HAYNES (2018) ha analizado las disputas e intentos de apropiación, para causas conservadoras o de corte más progresista, del legado del teólogo luterano. De ahí que este autor habla de la *batalla por Bonhoeffer* en la era de Trump. La adversidad o el contexto de hostilidad política marca, en alguna medida, también la recepción del legado de Bonhoeffer: es hostil también el momento donde me pregunto por el enemigo al interior de la obra del teólogo luterano.

Este artículo se estructura en tres apartados. El primero se ocupa de una aproximación inicial a la noción de enemigo y su relación con la teología y el cristianismo en las obras del período 1937-1940. Seguidamente, se explora la relación que se establece entre las nociones hermano y enemigo, en particular, su vínculo con el problema del amor y del asesinato, como hondas aporías que atraviesan a la comunidad (eclesial y política) en el pensamiento del teólogo luterano. Finalmente, el tercer apartado se ocupa de la enemistad entre cristianos y su divinidad. Interesa en este apartado mostrar en qué medida Bonhoeffer pensó el problema de los vínculos humanos a partir de tensiones y rupturas, siempre en el horizonte de un perdón infinito. El artículo concluye con una consideración en torno al problema de la decisión que enfrenta todo cristiano frente al otro, ante el desafío de una amistad universal que no solicita simetría, ni siquiera reciprocidad.

1 Enemigo y cristianismo: anatomía de la hostilidad en Bonhoeffer

En su *Gemeinsames Leben* (1939), Bonhoeffer afirmó que la vida cristiana, si es digna de ese nombre una forma de vida particular no acontece en medio de los amigos (Freunden). El aislamiento de la vida monástica tampoco ofrece una alternativa viable. La afirmación de Bonhoeffer es contundente, *únicamente entre los enemigos* (Feinden) se puede llevar una vida cristiana: “Así, el cristiano no debería estar aislado en la vida monástica, sino en medio de enemigos. Ahí encuentra su misión, su tarea” (BONHOEFFER, 1939/2006, p. 10). La vida del cristiano debe desarrollarse *en medio* del enemigo: el cristiano encuentra en el campamento enemigo su misión (Auftrag: *misión, cometido, encargo*), su trabajo. Para Bonhoeffer se trata de un imperativo cristológico: „Jesus Christus lebte mitten unter seinen Feinden“ (Jesucristo vivió rodeado de sus *enemigos*).

¿Quiénes son los enemigos de los cristianos? El trabajo que Bonhoeffer dedica a la vida comunitaria no se ocupa de precisar esta cuestión, el enemigo permanece indeterminado, a pesar de su contundente afirmación sobre el

lugar del cristianismo en territorio *hostil*. El enemigo no son los *infieles*, ni los *incrédulos* (*die Ungläubigen*). El campamento enemigo se caracteriza por la soledad. No porque la soledad sea negativa para el teólogo luterano, por el contrario, sólo quien puede vivir solo está preparado para la vida común (BANMAN, 2021, p. 119-121). Para Bonhoeffer los prisioneros (*die Gefangenen*), los enfermos (*die Kranken*), los solitarios en la dispersión (*die Einsamen in der Zerstreuung*), los evangelizadores/misioneros (*die Verkündiger des Evangeliums*), todos ellos están solos (*stehen allein*). Todos comparten una soledad en particular: están rodeados de otros humanos, pero no están entre cristianos. Enemigo alude, inicialmente, a una ruptura de la comunidad cristiana, a una cierta partición del mundo: en el campamento enemigo, no hay amigos, ni hermanos; no hay cristianos.

En su *Sermón sobre Romanos 12: 17-21* (1938), Bonhoeffer señaló que Jesús no sólo vivió entre enemigos, sino que hizo de su compañía su propia sepultura. La relación con el enemigo tiene un lugar tan preponderante en la vida y la muerte de los cristianos, que deviene su rasgo distintivo: “Jesucristo estuvo entre sus enemigos. Ahí quiso estar. Ahí también deberíamos estar nosotros. Esto es lo que nos distingue de todas las otras doctrinas [otra versión usa *Sekten*] y religiones” (BONHOEFFER, 1965, p. 431). Lo particular de los cristianos para Bonhoeffer, más aún, del cristianismo como religión, es la preponderancia del enemigo: no hay vida cristiana, ni religión cristiana, ni teología en ausencia de enemigos.

Un rasgo distintivo del *Sermón sobre Romanos 12: 17-21* del teólogo luterano es su descripción de una anatomía de la hostilidad. Se trata de un gesto muy relevante para un autor que considera la vida corporal como fin en sí misma: “la corporalidad, que es la forma de existencia que Dios quiere para los hombres, es un fin en sí misma” (BONHOEFFER, 1944/1966, p. 166). La presencia del enemigo incide en nuestro cuerpo. No somos indistintos a la enemistad –nos dice Bonhoeffer, la enemistad nos afecta corporalmente: “Hay alguien, un vecino o algún otro, que continuamente me difama, que me vilipendia, que abiertamente me injuria, me atormenta y me tortura cada vez que puede. Tan solo verlo, la sangre nos sube a la cabeza, una ira terrible y amenazadora nos invade. Aquel que nos produce esto, es el enemigo” (BONHOEFFER, 1965, p. 430). No somos indistintos al enemigo, la enemistad nos afecta corporalmente, tiene efectos concretos no espiritualizados. Al teólogo luterano le interesa mostrar que el enemigo nunca es una abstracción: su palabra resulta ofensiva, es capaz de inducirme lesiones, de torturarme corporalmente.

El enemigo podría ser uno de aquellos que se identifican como parte de *los nuestros* (un vecino: *ein Nachbar*), o bien, podría *otro* (*Anderer*). Luego, el enemigo no está determinado por una filiación sanguínea, por una etnia, ni por un criterio racial. El enemigo al que alude Bonhoeffer designa una relación, es un enemigo relacional no substancial (ZARKA,

2020). La relación de enemistad supone, en cuanto tal, *la existencia de un mundo común entre cuerpos parlantes* (RANCIÈRE, 1996, p. 74) que entran en relaciones de hostilidad. Enemigo, en este sermón, viene a designar relaciones particulares, ni abstractas ni sustanciales, donde los cuerpos se afectan entre sí, ya por actos de habla, ya actos corporales.

Por su carácter corporal, Bonhoeffer inscribe las relaciones de enemistad o amistad en lo más íntimo. La amistad está en el corazón (Herz): “nuestro corazón tiende hacia los amigos, hacia aquellos que irradian bondad y honorabilidad” (BONHOEFFER, 1965, p. 430). La enemistad, por otro lado, corre en el torrente sanguíneo, está en la sangre, sube la presión e irriga con animadversión todo el cuerpo: “el deseo de venganza es más intenso en la sangre humana que cualquier otro deseo” (BONHOEFFER, 1965, p. 432). Si la amistad es el centro de la vida y reside en el corazón; la enemistad corre por las venas. Sin embargo, esto no implica que el enemigo esté definido por una filiación sanguínea³: Bonhoeffer procura mostrar que se trata de una relación concreta, con efectos corporales. La enemistad en Bonhoeffer es relacional (no étnica, ni sustancial), asimismo no es abstracta, el enemigo no está espiritualizado, sino que remite a relaciones corporales.

En enero de 1936, Bonhoeffer pronunció un sermón intitulado: *La reconstrucción de Jerusalén*, donde se ocupó del libro Ezra-Nehemiah. En su tratamiento de este texto, Bonhoeffer dedica un apartado a la cuestión de la comunidad y sus enemigos: “«los enemigos» refiere a los peligros externos de la comunidad” (BANMAN, 2021, p. 130). Sin embargo, el peligro externo no se refiere al extranjero, a la alteridad étnica, pues incluso, los poderes políticos de la nación pueden devenir enemigos de la comunidad cristiana, comunidad entendida acá como realización histórica de la promesa divina. El comentario de Ezra-Nehemiah viene un contexto de disputa con las autoridades del nazismo (PLANT, 2014, p. 52): el enemigo del nazismo tenía un carácter sustancial, no relacional, enemigo de sangre, étnico, enemigo de raza.

Conviene señalar que Bonhoeffer no se ocupa de los términos empleados en los textos neotestamentarios para designar al enemigo. El término *ecthros* (ἐχθρός), o bien, el plural *ecthra* se emplea a lo largo del Nuevo Testamento para nombrar al enemigo (PETTER, 1990, 476-477). En el griego clásico, *ecthros* designa, a un tiempo, un sentimiento y una relación de hostilidad

³ La temática de la sangre estaba en el centro de las discusiones sobre la comunidad cristiana en la Alemania de la década de los veinte e inicios de los treinta del siglo anterior. La comunidad cristiana, para Bonhoeffer, debía diferenciarse del *Volksgemeinschaft*, en tanto no estaba basada en lazos sanguíneos, es decir, no se articulaba por criterios raciales, sino que estaba basada en el bautismo en el agua, es decir, que se constituye por medio de relaciones religiosas-teológica, sin distinción racial o étnica, sino basada en la fraternidad universal (GREEN, 1971/1999, 97-104).

con un conciudadano. Inicialmente se distingue de odio/*miséō* e ira/*orgē* que designan sentimientos de animadversión (aunque en textos bíblicos *miséō* es utilizado como sinónimo de enemigo). Por otro lado, *polemios* designaba el enemigo del estado, el enemigo de un pueblo extranjero con el cual hay guerra. Desde luego, también en el griego clásico existen superposiciones semánticas entre *ecthros* y *polemios*, lo cual impide una distinción estricta entre ambos (ALWINE, 2015, 55-93). No obstante, en el Nuevo Testamento nunca se utiliza el término *polémios* para designar al enemigo. Únicamente figuran las formas *polemeō* (guerrear, pelear, lidiar) o *pólemos* (guerra, batalla).

Asimismo, en los textos bíblicos, no existe una homologación entre *enemigo* y extranjero. El Antiguo Testamento tampoco distingue entre enemigo-adversario (*satán, sharar, oyeb, areka*). Esta indiferenciación semántica en hebreo entre un enemigo privado-personal y el enemigo del pueblo o el enemigo de Dios se recogió en la Biblia de los Setenta y se extiende en el Nuevo Testamento (Giménez de Aragón, 2013). La noción *xénos* (ξένος) designa al extranjero o forastero y se vincula además con el sentido de huésped o invitado (según la ley antigua era imperativo ofrecer hospitalidad al extranjero). Únicamente en algunos usos técnicos, el término *allótrios* (ἄλλοτριος) designa a un tiempo al extranjero y al enemigo (COENEN; BEYREUTHER; BIETENHARD, 1990, p. 157-164). Bonhoeffer no asignó a la distinción nacional/extranjero alguna preferencia para tratar la cuestión del enemigo al interior de su teología, tampoco lo hizo con la diferencia entre público y privado. De nuevo, para el teólogo luterano, el enemigo es una categoría relacional, nunca sustancial.

En su *Nachfolge* (1937) el teólogo luterano ha precisado la cuestión del enemigo: “El enemigo no era un concepto vacío [leerer] para los discípulos” (BONHOEFFER, 1937/2016). El enemigo del cristiano designa una relación concreta, corporal, pero no homogénea, pues abarca desde aquellos que nos injurian cotidiana o diariamente (*täglich*), a representantes de la religión popular (*den Vertretern der Volksfrömmigkeit*), hasta el enemigo político: el Imperio Romano (*der politische Feind in Rom*). En este texto Bonhoeffer introduce una precisión relevante en su contexto histórico, a saber, para el cristianismo no hay diferencia “entre la persona privada y el *funcionario público* [Amtsperson]” (BONHOEFFER, 1937/2016). De esta manera, para el teólogo luterano la noción de enemigo designa una relación, no una sustancia (étnica, racial, religiosa); relación concreta, corporal, no abstracta ni espiritualizada, además, no se localiza en una coordenada política particular: no es público, ni privado. La distinción entre enemigo público o privado no resulta determinante en la teología de Bonhoeffer “Jesús, sin embargo, es ajeno a esa distinción entre persona privada o encargado de una oficina [Träger des Amtes]. Él no dijo ninguna palabra al respecto” (BONHOEFFER, 1937/2016). Al restar importancia a esta distinción, Bonhoeffer estableció una importante distancia con el pensamiento político de su contexto.

Las coordenadas público/privado, nacional/extranjero resultaban relevantes para la teoría política en el contexto histórico de Bonhoeffer. Para Carl Schmitt (1888-1985) la distinción entre enemigo privado y público funda lo político. Hay política cuando existe enemigo público: “Sólo es enemigo el enemigo público, pues todo lo que se relaciona con un conjunto de personas, en particular, con todo un pueblo, deviene público” (SCHMITT, 1938/1991, p. 29). El enemigo público para este jurista alemán no es un individuo, es un pueblo (*Volk*) extranjero, una etnia, incluso una raza. Bonhoeffer no desconocía esta teoría política, ni las consecuencias que el pensamiento de Schmitt derivaba de esta diferencia en el contexto alemán de finales de los treinta⁴. Sin embargo, para el teólogo luterano el *enemigo* en la tradición cristiana no tiene un carácter sociopolítico homogéneo, es decir, si bien relacional y concreto, el enemigo no pertenece a un ámbito particular de la existencia (socioeconómico, religioso, político, étnico, entre otros).

Conviene, en este punto, referirse a una imagen difundida sobre la teología de Bonhoeffer. Si bien Bonhoeffer no limita la noción de enemigo a lo político, de esto no se deriva que su teología sea indistinta a la cuestión política. Para DE JONGE (2017) esta imagen se vincula con una inadecuada comprensión de la teoría luterana de los *dos reinos* en Bonhoeffer. A inicios del siglo XX, la idea de *dos reinos* fue asumida como una división tajante y dicotómica entre mundo sociopolítico (secular) y religioso. De Jonge señala que la *iglesia* en Bonhoeffer no puede ser confundida, menos aún agotar el *Reino de Dios*. Únicamente se proyecta como el lugar donde el evangelio se predica y escucha (la iglesia-comunidad es también *presencia de Cristo*). Para Bonhoeffer, también el *estado* se deriva del poder de Dios, lo cual no significa que las autoridades civiles deban estar supeditadas a las religiosas (Bonhoeffer propone lo contrario), sino porque la autoridad civil debe reconocer que su poder no es autosostenido, sino que lo usufructúa del poder [Gewalt] divino: tiene la finalidad de preservar el orden y la ley en este mundo.

Si bien cada institución, iglesia y estado, tiene una función distintiva, el teólogo luterano admite algunas intervenciones entre ellas. Para Bonhoeffer, cuando la iglesia intenta usurpar al estado en el gobierno civil degrada

⁴ La obra de Schmitt no era desconocida para Bonhoeffer quien conocía la teoría jurisprudencial de su momento muy influenciada por los trabajos de Schmitt. En su trabajo, Radler establece las continuidades y rupturas en torno a la noción de *decisión* en el pensamiento de Schmitt y Bonhoeffer (RADLER, 2019). Petra Brown ha propuesto un interesante trabajo donde estudia los contrastes posibles entre ambos autores en lo relativo a la *teología política*. Para la autora, el terreno común entre Schmitt y Bonhoeffer viene dado por el concepto *estado de excepción* (Schmitt) y *lo extraordinario* (Bonhoeffer), donde el ser humano se ve enfrentado con una necesidad extrema que le requiere actuar más allá del marco jurídico establecido. En este último caso, es la soberanía de Cristo la que puede suspender el marco jurídico humano para propiciar la satisfacción de las necesidades básicas de los seres humanos (BROWN 2013, 2019).

el evangelio a la ley, con lo cual menoscaba el mensaje de Cristo. Los cristianos deben acatar toda orden de las autoridades civiles. No obstante, en situaciones particulares, la iglesia debe recordar a la autoridad civil su carácter: “la iglesia es exhortada a hablar cuando el estado falla en el cumplimiento de su mandato por cesar en el mantenimiento de la ley y el orden [...] O bien, por imponer excesos de ley y orden, lo que Bonhoeffer ejemplifica con una situación donde el estado dicta a la iglesia la exclusión de judíos étnicos bautizados en su comunidad” (DE JONGE, 2017, p. 114). Lo último remite al contexto del párrafo Ario [*Arierparagraph*] que introducía limitaciones a las iglesias cristianas con respecto a la admisión y presencia de judíos étnicos en sus congregaciones⁵. Luego, para Bonhoeffer no se trata de dos entidades separadas, sino de dos “brazos” del *reino de Dios*: “la ley y el evangelio son también unidad, el modo coordinado y bifronte de la acción de Dios en el mundo” (DE JONGE, 2017, p. 115). Luego, de la afirmación de que el enemigo en Bonhoeffer no se reduce a una categoría política, no es posible derivar una indiferencia de su teología respecto de lo político.

Bonhoeffer nos ha presentado al enemigo al interior de la tradición cristiana como relacional no substancial (no es racial, étnico, ni religioso): enemigo es el nombre que recibe una relación *concreta*, corporal. Nunca se trata de un enemigo abstracto, indeterminado o espiritualizado. Finalmente, no se limita a una relación particular circunscrita en una coordenada sociopolítica específica, es decir, la teología de Bonhoeffer no enfatiza ninguna forma de enemistad (pública, privada, civil o extranjera) como modelo o fundamento de toda enemistad.

Sin embargo, estas primeras observaciones no pueden desviarnos de la afirmación radical de Bonhoeffer: el enemigo no es un motivo o un tema al interior de la teología cristiana, no hay una teología del enemigo como habría teología de otras nociones, sino que el cristianismo mismo es posible por la existencia del enemigo. De modo que, aunque se enfaticen sus distinciones, existe un giro schmittiano en Bonhoeffer: si hay cristianismo, entonces hay al menos un enemigo. La enemistad tiene un carácter constitutivo con respecto al cristianismo: lo distintivo de la religión cristiana viene dado, para Bonhoeffer, por el enemigo. Si se pierde al enemigo, perdemos el cristianismo tal como lo conocemos: sería el final de la historia, la consumación del *reino de Dios*. Ahora bien, ¿qué es lo que propicia el enemigo?, ¿qué corresponde con el enemigo?, ¿qué solicitud atiende el cristianismo a partir de la existencia del enemigo?, ¿cómo se vincula la enemistad con la cuestión de la comunidad?

⁵ Dos textos de Bonhoeffer son representativos de esta crítica: „Die Kirche vor der Judenfrage. Vortrag April 1933“ (BONHOEFFER, 1965, p. 44-53); „Der *Arierparagraph* in der Kirche. Flugblatt August 1933“ (BONHOEFFER, 1965, p. 62-69).

2 El hermano y su asesinato: lo extraordinario

Nachfolge (1937) contiene una afirmación fundamental sobre la enemistad. En el *Sermón del Monte*, recuerda Bonhoeffer, la palabra *amor* aparece hasta que se habla del enemigo: “El amor al enemigo expresa inequívocamente lo que Jesús quiere” (BONHOEFFER, 1937/2016). El verdadero amor de los cristianos no tiene como paradigma o modelo el amor al hermano, tampoco al amigo. Bonhoeffer se separa de una tradición que hizo del amor del padre el paradigma del amor cristiano (Santo Tomás, ST II-IIae, c. 27, a. 7-8). En esto radica la singularidad del cristianismo para el teólogo luterano: “El amor al enemigo no es sino un impulso insoportable para el hombre común. Excede su fuerza [die Kraft] y pervierte su concepción del bien y del mal” (BONHOEFFER, 1937/2016). Por oponerse a toda norma (natural o moral), el amor al enemigo expresa lo *extraordinario* del cristianismo. Para Bonhoeffer, resulta claro que si hay amor cristiano se solicita al menos un enemigo.

En este punto, el teólogo luterano introduce una importante precisión: “En el Nuevo Testamento, el enemigo siempre es aquel que es hostil conmigo. Con ellos, el discípulo no puede ser hostil pues Jesús no admite esto. Pero al enemigo corresponderá lo mismo que al hermano, el amor de los discípulos de Jesús” (BONHOEFFER, 1937/2016). El enemigo, según la descripción anterior, descarga o despliega hostilidad, es el agente de acciones belicosas, del mal que descarga sobre el cristiano. El cristiano no debe responder con hostilidad contra ningún viviente, por lo tanto, no debe enemistarse con nadie. El cristiano, según Bonhoeffer, debe responder con amor la hostilidad que recibe de su enemigo: en esto coincide con la definición de amistad de la Ética Nicomáquea según la cual el amigo es el agente del amor (VIII, 9, 1159a, 25-30).

Se deriva de lo anterior que el cristiano no debe resistir violentamente la hostilidad del enemigo, tampoco demanda retribución, mucho menos venganza. El cristiano deja a Dios la venganza. Pero un cristiano no puede resistir por la fuerza la hostilidad sufrida. La violencia engendra violencia, nos dice Bonhoeffer: „Es soll kein Böses ohne Vergeltung geben“ (No hay mal sin venganza). ¿Se confina a los cristianos a la mera pasividad?, ¿se confirma así la neutralidad política de la teología de Bonhoeffer? El cristiano combate el mal de una forma particular: sin oposición, sin venganza, sin resistencia violenta. La violencia nunca es instrumento para cancelar la violencia, sólo para reproducirla. La resistencia cristiana consiste en dejar libre curso a la hostilidad del enemigo: “La violencia es condenada, ahí donde no hay contra-violencia [Gewalt: poder, potencia, soberanía]” (BONHOEFFER, 1937/2016). Para Bonhoeffer esto no designa una pasividad conformista, ni una forma de legitimar la violencia recibida, toda vez que la hostilidad del enemigo es ilegítima por principio. Por esta misma razón, la forma cristiana de resistirla es dejarle libre curso. Al enemigo

se le enfrenta a través del *amor*, a riesgo de perderlo todo “Jesús no nos promete que el enemigo, al que amamos, al que bendecimos, a quien confortamos, no nos insultará ni perseguirá” (BONHOEFFER, 1937/2016). De seguro lo hará, nos dice Bonhoeffer. Sin embargo, por esta misma razón, el amor al enemigo es la medida de todo amor: resulta incondicional, no depende de la reciprocidad, es un amor que se ofrece incluso a riesgo de perderlo todo.

Por lo anterior, varios estudios han establecido que la teología de Bonhoeffer contiene una radical afirmación de la no-violencia (HAUERWAS, 1991, 2004). Sin embargo, existe un amplio número de pasajes a lo largo de la obra de Bonhoeffer que demuestran lo contrario (DE JONGE, 2016, p. 114-149) muestra que en Bonhoeffer en realidad no hay un compromiso con la no-violencia, sino una observancia estricta de su teología de los *dos reinos* de Dios. Efectivamente, a la comunidad-iglesia y sus discípulos en particular no les compete la resistencia violenta contra la hostilidad de ningún enemigo. Su misión es la predicación del evangelio. Sin embargo, la autoridad civil tiene por objeto el orden y la ley, así como la defensa de la comunidad-iglesia. Resulta oportuno ponderar los alcances de esta partición: el perdón infinito solicitado a la iglesia-comunidad no aplica para la autoridad civil, para la cual, no todo puede ser perdonado, ni tolerado.

El cristiano debe tratar al enemigo como al hermano. ¿Qué significa esto? Si en el *Sermón del Monte* el *amor* aparece con el enemigo, ¿qué motivo se trata con la aparición del hermano? Si hay hermano, hay la posibilidad del asesinato de un viviente humano: “La ley a la que Jesús remite primero a sus discípulos es la prohibición de matar a su hermano y les delega su bienestar” (BONHOEFFER, 1937/2016). Si con el enemigo aparece la palabra amor, con la fraternidad aparece una ley: no asesinar, no matar al hermano. Según enfatiza el teólogo luterano: “La vida del hermano es sagrada para Dios, está en sus manos, sólo Dios tiene potestad (poder, soberanía) sobre la vida y la muerte” (BONHOEFFER, 1937/2016). Si con el enemigo aparece el amor, con el hermano aparece la cuestión del asesinato, así sea en la forma de la ley que lo prohíbe, toda vez que se trata de un bien divino, que únicamente Dios puede reclamar⁶.

Desde luego, según su teología de *los dos reinos*, la autoridad civil vela por el orden y la ley, no por la verdad del evangelio. En este sentido, el poder terrenal está repartido de tal forma que el poder civil, en ciertas circuns-

⁶ Karsten Lehmkuhler introduce una valiosa observación sobre el suicidio en Bonhoeffer, el cual, en algunos casos, puede considerarse como «*la capacité de donner sa vie pour autrui*» (LEHMKÜHLER, 2017, p. 75). De nuevo, el sujeto ético en Bonhoeffer no puede confiarse ciegamente en mandamientos como si fuera un autómatas, sino que debe decidir ponderando las circunstancias.

tancias, puede matar al enemigo para proteger a aquel que se denomina hermano, amigo. En su *Ética* Bonhoeffer se ocupa de este problema. Para el teólogo luterano resulta arbitrario el asesinato consciente de cualquier vida inocente particular, toda vez que la vida corporal (*natural*, afirma Bonhoeffer) como *fin en sí misma* tiene derecho a su preservación frente a la muerte. Sin embargo, es precisamente el derecho a la preservación de la vida natural donde otra vida puede ser tomada. Al interior de esta cuestión, se inscribe la muerte al enemigo de guerra (también el criminal que atenta contra la vida particular o común, *der Verbrecher*):

No es arbitraria, por lo tanto, la matanza de los enemigos en la guerra; pues, incluso si no son personalmente culpables, participan conscientemente en el ataque de su pueblo a la vida de mi pueblo, y por tanto deben soportar las consecuencias de la culpa colectiva [...] Tampoco es arbitraria la matanza de personas civiles en la guerra, siempre que no sea directamente intencionada, sino la infortunada consecuencia de una medida militarmente necesaria (BO-NHOEFFER, 1944/1966, p. 169-170).

No es arbitrario para Bonhoeffer dar muerte al enemigo de guerra. El enemigo de guerra no responde con su vida por motivos personales, no es una muerte arbitraria. En la guerra se enfrentan pueblos (Volkes): lo que está en juego es la vida de mi pueblo [*das Leben meines Volkes*], que incluye a la comunidad-iglesia cristiana. En este contexto, incluso la muerte de civiles no resulta arbitraria para el teólogo luterano en medio del conflicto bélico, toda vez que se trate de un efecto colateral, no deseado, pero inevitable. Para Bonhoeffer, la guerra comprende la difícil pero inevitable necesidad de dar muerte corporal (directa o colateralmente) al enemigo (armado o desarmado). Y esta muerte resulta no arbitraria si de ello depende la preservación de la vida natural de mi propio pueblo. La protección del orden y de la ley, del mundo donde existen los cristianos, obliga a la autoridad civil a situaciones extremas, de *ultima ratio*, a dar muerte no-arbitraria del enemigo político, como si se tratara de un mal necesario. Un motivo ampliamente desarrollado en San Tomás (ST II-II, q. 64, a. 3) y Lutero (JOHNSON, 2014) en torno a la guerra justa⁷.

Si en Bonhoeffer hay amor cristiano ahí donde hay enemigo, ante el hermano afrontamos la cuestión, la posibilidad (indeseable, inevitable,

⁷ Para Frank Bourgeois la *teoría de la guerra justa* sufrió importantes transiciones, principalmente en la práctica medieval de la confesión: "Puede decirse que la teoría cristiana de la guerra justa nació cuando la disciplina penitencial fue reformada en el curso del siglo XII. El rol más importante atribuido a los confesores implicó que la literatura penitencial fuera mezclada con algunos principios teológicos. Evaluar la gravedad del pecado y la satisfacción necesaria demandó considerar si la muerte había sido cometida o no dentro del marco de la guerra justa [...] el acento puesto sobre el fuero interior, con la condición de la *recta intentio* que no podía trascender un marco muy restrictivamente jurídico" (BOURGEOIS, 2006, p. 472).

aunque necesaria) de su asesinato. Desde luego, para el teólogo luterano, hermano no se limita a una condición sanguínea: Dios es padre de todos y Jesús su hermano. Hay hermano pues Dios se ha encarnado: “En la humanidad del Hijo de Dios se nos ha donado la gracia del hermano” (BONHOEFFER, 1937/2016). Para el cristiano hay hermano pues Dios se ha encarnado, no por una relación biológica. Sin embargo, lo primero que el *Sermón del Monte* nombra en la presencia de la palabra hermano no es el amor (que se da por supuesto según Bonhoeffer), palabra que aguarda a la presencia del enemigo, sino la prohibición de asesinarle. Luego, la palabra hermano suscita el problema, la posibilidad o la cuestión de su asesinato. Es porque el hermano puede ser asesinado que debe apresurarse la proscripción de esta muerte. Hay amor, hay enemigo. Hay hermano en la intermediación del problema de su asesinato (STRAWN, 2021). Lo extraordinario del cristianismo.

Hermano y enemigo designan una partición de lo sensible que en Bonhoeffer constituye a la comunidad. La forma en la cual incide el *reino de Dios* en el mundo es dual, no dicotómico para Bonhoeffer. Partición del mundo en potestades, en potencias, en poderes diferenciados económica, aunque no ontológicamente pues todo poder terrenal (eclesial o estatal) se deriva del poder divino. Todos somos hermanos, pero nuestra muerte podría ser *no arbitraria* cuando una autoridad civil la estima necesaria para resguardar la sangre de los propios, de aquellos a quienes llama hermanos. Para la comunidad-iglesia, por su parte, la muerte del hermano, de todo viviente humano, es inadmisibles, pues sólo Dios puede decidir sobre ella. La comunidad-iglesia debe profesar un *perdón infinito*: amar al enemigo. Pero la autoridad civil, que vela por el orden y la ley, que resguarda a la comunidad-iglesia, sabe que no todo puede ser perdonado: puede verse en el dilema bélico de dar muerte a un hermano. No existe una discontinuidad entre ambas potestades terrenales para Bonhoeffer, sino la triste, pero en ocasiones inevitable consecuencia de *ultima ratio*: dar muerte no arbitraria a un hermano. Hay hermano, a quien cuida, ahí donde su asesinato es una posibilidad, *arbitraria* o no. Porque hay enemigo, que me trata con hostilidad, existe la ocasión para el amor incondicional. Difícil aporía por la cual ningún cristiano puede confiarse ciegamente sobre el mandato: en cada caso debe decidir, debe dejarse asediar por el evento de la decisión, entre enemigo y hermano, entre el amor incondicional y la muerte no arbitraria.

El filósofo Gil Anidjar, en una consideración de las *políticas de la amistad*, se pregunta por la historia del enemigo teológico. La primera guerra narrada en el Antiguo Testamento involucra a Abraham en la defensa y la conquista de la tierra. Guerra vinculada con el problema del hermano, “*a matter of brothers*” –dice Anidjar. Abraham va a la guerra, con da muerte a otros al escuchar (lo que incluso podría ser un rumor) que *su hermano* ha sido capturado. Para Anidjar *hermano*, al interior de esta narración, tiene

un efecto performativo: no se limita a describir una filiación, sino que propicia o desata la guerra al enunciarla: “Abraham fue a la guerra por su hermano, pues a través del hermano, mediante la palabra “hermano”, sus enemigos fueron revelados como enemigos” (ANIDJAR, 2003, p. 58). Por efecto de la palabra *hermano* (Anidjar explica los múltiples sentidos que la palabra hebrea “*ah*” puede tener en términos de proximidad) el territorio que habitan los humanos se divide: *hermano* es un performativo que divide el cuerpo político entre enemigos y amigos, propicia la defensa y conquista. Según la nomenclatura empleada en este texto, la palabra hermano permite suspender el carácter arbitrario de una muerte. Hay hermano, hay guerra, esto es, hay la posibilidad de muertes no arbitrarias. Bonhoeffer se inscribe, a su manera, dentro de la historia teológica del enemigo y la coloca en la raíz de la historia misma de la teología. Hermano tiene la función de un *performativo*: más que designar a una persona, contribuye a una partición de lo sensible, a discriminar entre lo propio, lo común, el nosotros.

3 Amistad y traición: la promesa

Satanás es enemigo de Dios en los textos del teólogo luterano (BONHOEFFER, 1938/1971)⁸. En la tentación los seres humanos deben reconocer el poder diabólico hostil con lo divino. No obstante, según indica de Bonhoeffer junto a una larga tradición, Dios es un ecónomo que usa el mal para su plan: se sirve de Satanás para un propósito mucho más alto, la salvación de los seres humanos. Una larga tradición ha analizado el problema económico implicado en la divina providencia: servirse del menor mal posible para producir un bien mayor, o bien, al menos, evitar la peor catástrofe. Sin embargo, el enemigo en Bonhoeffer nunca se reduce a una entidad abstracta, ni espiritual. El enemigo, según lo discutido en los apartados anteriores, siempre designa relaciones con individuos o pueblos concretos, no es una batalla contra espíritus.

Todos hemos sido enemigos de la causa divina. No sólo el diablo, sino que cada cristiano ha sido enemigo de Dios: “Cuando fui enemigo de Dios a causa de sus mandamientos, él actuó conmigo como si fuera un amigo” (la traducción inglesa dice: «*When I was hostile toward God*»). La primera enemistad, o la enemistad fundamental, aquella que sirve de parámetro para todas las demás hostilidades, ha sido entre el ser humano y la divinidad. La primera enemistad no es contra otro par social u otro ser humano, sino contra la divinidad. Fui enemigo de Dios, recuerda Bonhoeffer, y Dios se

⁸ Previamente, el teólogo luterano había remitido al problema de la tentación en sus prédicas: „Über die Versuchung Jesu. 1932. Lukas 4, 3-4; Über die Versuchung Jesu. 1932. Lukas 4, 5-8.“ (BONHOEFFER, 1965, P. 137-141).

comportó de vuelta como un amigo (Freund). La *hostilidad* entre humanidad y divinidad marca, según el teólogo luterano, la primera forma de enemistad sobre la cual se refractan todas las demás.

En *Das Gebetbuch der Bibel. Eine Einführung in die Psalmen* (1940), Bonhoeffer abordó los salmos que se refieren a la *venganza* de Dios sobre los enemigos. ¿Quiénes son los enemigos que reciben la venganza, la ira divina? ¿Son mis enemigos particulares? No. Bonhoeffer indica al respecto: “Los enemigos, de los que se habla aquí, son los enemigos de la causa de Dios [*der Sache*, la causa, también la *cosa* divina], que nos atacan por el amor profesado a Dios, a su voluntad” (BONHOEFFER, 1965, p. 566). En los salmos de venganza, recuerda Bonhoeffer, el *enemigo de Dios* no debe recibir ninguna hostilidad, ningún trato violento. La venganza sobre los enemigos únicamente pertenece a Dios (*die Rache Gotte allein*). ¿En qué consiste esta venganza divina sobre el enemigo?

Dios es el primero que ha renunciado a la venganza. Para Bonhoeffer Dios quiere ganar al enemigo. Entiéndase apropiadamente: la muerte del enemigo de Dios no es victoria alguna. Dios quiere ganar al enemigo, incorporarlo, incluirlo. Esto recuerda el teólogo luterano en su *Nachfolge* (1937): “Superar [Überwindung] al enemigo –mediante el amor al enemigo, esta es la voluntad de Dios, su ley” (BONHOEFFER, 1937/2016). Dios no quiere la muerte del enemigo, sino que viva. Subvertir su enemistad, únicamente se logra mediante el amor al enemigo. Incluso si al amarlo, lo perdemos todo, y probablemente, así sea –recuerda Bonhoeffer. Difícil disposición ante el otro, el radical y hostilmente otro, el enemigo, a riesgo de perderlo todo, incluso nuestra propia vida. Perdón incondicional, infinito. Perdón que se ubica en el límite, ahí donde la teología deja de existir, ahí donde ya no habría enemigo, ahí donde aparecería una amistad generalizada.

Ni siquiera ser *amigo* de Dios me excluye de la enemistad. La frágil división entre amigo y enemigo, sus rupturas, nunca dejó de ser una consideración de Bonhoeffer. Prisionero del nazismo (eventualmente ejecutado en *Flossenbürg*, entre enemigos), el teólogo luterano comentó en una de sus notas un pasaje de Giordano Bruno donde la delgada y frágil fascia que divide amistad y enemistad se rompe:

Giordano Bruno: «Mirar a un amigo puede suscitar un peculiar estremecimiento [Schauder: escalofrío, horror, angustia], pues ningún enemigo porta algo tan terrible [Furchtbares: tremendo, horrendo]». ¿Entiendes esto? Intento hacerlo, pero realmente no puedo. ¿Designa lo “terrible” el peligro de traición [Verrates] inherente a toda proximidad [Nähe] humana (Judas?)? (BONHOEFFER, 1985, p. 188).

En una predicación anterior, intitulada „*Predigt am Sonntag Judika über Judas*“ (1937) Bonhoeffer se había referido al problema de la traición, del beso de Judas: “Los enemigos, por sí mismos, no pueden vencer [a Cristo]. Se necesita un amigo, un amigo cercano que lo delata, un discípulo

que lo traiciona [...] El camino al Gólgota comienza con la traición de su discípulo” (BONHOEFFER, 1965, p. 406). La cuestión de la traición del amigo cercano reaparece en este fragmento, en la forma de una pregunta, casi una hipótesis: ¿está constituida toda amistad por una traición?

Una línea muy delgada separa al amigo del enemigo. Sin embargo, una diferencia parece derivarse de esta nota miscelánea: „*Ein Paar Gedanken über Verschiedenes*“, que adquiere la forma de una especulación: *el enemigo no es capaz de traición*. Me puede amenazar o engañar (*insidiis*, la estratagema, la emboscada se admiten en la relación bélica según Santo Tomás); el enemigo me puede dañar y desde luego matar, puede romper una promesa, incluso violar un acuerdo. Pero no me puede traicionar: esa forma de relación no puede vincularme con mi enemigo. Sólo el amigo o el hermano puede traicionarme, si atendemos al significado etimológico del término: únicamente el amigo me puede entregar (*tradere*) al enemigo. De ahí el estremecimiento que provoca su mirada: hay amistad sobre el trasfondo de una traición.

Se trata de la tabula rasa temible y tremenda *inherente* a toda proximidad, cercanía o intimidad (Nähe) humana: el beso de la traición sólo puede darlo la persona cercana, aquella más próxima, el amigo, el hermano. No se trata de una amenaza que adviene a la amistad (a la cercanía, a la posibilidad) desde afuera, sino que es su condición de posibilidad. De ahí que una lesión más profunda de los vínculos humanos yace, para Bonhoeffer, en la amistad no en la enemistad. Mi relación con el amigo se constituye sobre la base de la traición, de la cual mi enemigo no es capaz. Bonhoeffer parece prever, ante una oscura referencia a Giordano Bruno (también asesinado por sus adversarios, sus enemigos), que el vínculo más profundo sólo es posible sobre la base de una ruptura radical, que no le adviene, pero la constituye. Incluso, la relación de la humanidad con la divinidad es posible sobre la base de una traición, de la repetición de la traición.

Hay amistad, hay traición. Como si la amistad estuviera constituida por una honda ruptura, como si fuera, a la vez, posible e imposible. La amistad viene dada por una dehiscencia. Término que designa el desgarramiento entre los tejidos, la apertura de una herida que no sutura. Pero, además, designa la ruptura necesaria en la cáscara y corteza del fruto que permite la salida de la semilla. Ruptura, sí, pero constituyente. No existe vínculo humano, ni comunidad, y toda la teología de Bonhoeffer descansa en el reconocimiento de la sociabilidad fundamental de todo concepto cristiano, sino sobre la base de dehiscencias. De ahí que Dios, único poseedor de la venganza, es quien renuncia a ella: anuncia que se gana al enemigo, siempre sobre la base de un amor incondicional, de un perdón infinito: restitución de los vínculos de una amistad imposible, sin traición.

Conclusión: políticas de la enemistad en Dietrich Bonhoeffer

Bonhoeffer recuerda una aspiración, un anhelo de todo cristiano: „will inmitten von Freunde sein, in den Rosen und Lilien sitzen, nicht bei bösen“ [quiere estar entre amigos, sentado entre las rosas y los lirios, no junto al mal]. La promesa teológica fundamental, según los textos de Bonhoeffer, es producir la mayor amistad posible: amar al enemigo, ganarlo a la causa divina, hacer del enemigo un amigo. ¿Acaso no informa esta aspiración también a la tradición política? La tradición peripatética comprendía que “el acto o la operación *propriamente* política consiste en crear (producir, hacer, etc.) la mayor amistad posible” (DERRIDA, 1994, 25). La política aspira a una amistad generalizada. Para Bonhoeffer el cristianismo aspira a producir la máxima amistad, amistad que abarca a los enemigos, la inclusión del otro: amistad universal.

Recordamos que en Bonhoeffer el enemigo no designa una alteridad racial, étnica. Se trata de un concepto relacional, no sustancial. Sin embargo, el enemigo comunica una fractura de lo común, dice indirectamente de unas fracturas identitarias. La comunidad cristiana se fractura y el cristiano queda en campo enemigo, en soledad: la enemistad comunica una fractura de lo mismo, de lo propio, de lo común. Quizás el ángulo para ingresar a una consideración de lo político en Bonhoeffer no se limita a una valoración de su tratamiento de las relaciones entre iglesia-comunidad y el Estado en su obra, sino en abordar sus *políticas de la amistad*. Dos reinos: una partición económica de las potestades de este mundo, orden y evangelio. Reparto de los vivientes entre amigos, hermanos, enemigos. ¿Dónde se ubica mi cuerpo en el reparto hematológico de los vivientes? Siempre estoy en riesgo (aunque este riesgo nunca está repartido de modo uniforme) de sufrir una muerte que se interprete como no arbitraria, siempre que una autoridad civil determine que soy un peligro (o lo mismo: que mi vida no es una prioridad) para la vitalidad de su pueblo, es decir, de aquellos a los que denomina *hermanos*.

El teólogo luterano, en su comprensión de la tradición cristiana, ha reservado una amistad incondicional sólo a Dios. Dios se ha comportado con nosotros, nos dice Bonhoeffer, como un amigo, ahí donde hemos sido enemigos de su causa. Amistad de *la otra mejilla*, sin espera de reciprocidad, de perdón infinito. Amistad sin distinción alguna. La gran promesa del cristianismo según el teólogo luterano: *una amistad* universal, sin hogar, sin filiación, sin pliegue sobre la sangre, sin la necesidad de derramar una sangre extraña, hostil, enemiga, para mantener la sangre de aquel al que llamo hermano, en mi casa, en mi patria.

Amistad que debe permanecer como promesa, siempre *por venir*. Pues también nos ha recordado Bonhoeffer, que la sociabilidad fundamental,

sobre la cual se repliegan todas las categorías teológicas, no puede desarrollarse sino sobre la base de rupturas, de tensiones, de espaciamentos. No hay comunidad humana sino sobre la base de una dehiscencia: el otro debe permanecer otro, sólo así puede vincularnos una amistad que no solicita ya ninguna sustancia aglutinante, ninguna filiación, ni siquiera reciprocidad.

Por esto último, una de las ideas fundamentales que se desprenden de esta teología del enemigo en Bonhoeffer, es que los seres humanos siempre estamos en la necesidad de *decidir*. Nunca podemos confiarnos a una ley, ni siquiera a la aplicación ciega de los mandamientos divinos. En la obra de Bonhoeffer siempre debemos decidir ante casos irrepetibles y para los que no (pre)existe ninguna norma, casos que a su vez no generan una nueva norma. Aporías teológicas de hondo trasfondo sociopolítico. La solicitud de una *amor incondicional* o de un *perdón infinito* no pueden sino resultar de una *decisión* en el radical sentido expuesto por Bonhoeffer. Decisión que me obliga a asumir responsabilidad frente a otro, sin confiarme ciegamente en mandamientos (divinos o no), toda vez que existimos irrecusablemente al interior de relaciones de hostilidad y de tensión. Siempre a riesgo de perder el título de amigo, de hermano y ser abandonados a lo peor, aquello que este teólogo luterano denomina *muerte no arbitraria*. Pero el cristiano, para Bonhoeffer, es quien puede decidir, incluso frente a la hostilidad recibida, devolver el trato de un amigo.

Referencias

ALWINE, A. *Enmity and Feuding in Classical Athens*. Texas: University of Texas Press, 2015.

ANIDJAR, G. *The Jew, the Arab: a History of the Enemy*. Stanford University Press, 2003.

BANMAN, J. *Reading in the Presence of Christ: a Study of Dietrich Bonhoeffer's Bibliology and Exegesis*. New York: T&T Clark, 2021.

BONHOEFFER, D. *Prisoner for God. Letter and Papers from Prison*. New York: The Macmillan Company, 1959.

BONHOEFFER, D. *Gesammelte Schriften. Auslegungen-Predigten (1931-1944)*. München: Kaiser Verlag, 1965. v. 4

BONHOEFFER, D. *Ethik (1944)*. Munich: Kaiser Verlag, 1966.

BONHOEFFER, D. *Gesammelte Schriften. Vorlesungen. Briefe. Gespräche*. München: Kaiser Verlag, 1966. v. 3.

BONHOEFFER, D. *La tentación (1938)*. Buenos Aires: La Aurora, 1971. E-book.

- BONHOEFFER, D. *Widerstand und Ergebung: briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. München: Kaiser Verlag, 1985.
- BONHOEFFER, D. *Gemeinsames Leben* (1939). München: Gütersloher Verlagshaus, 2006.
- BONHOEFFER, D. *Resistencia y sumisión: cartas y apuntes desde el cautiverio*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- BONHOEFFER, D. *Nachfolge* (1937). Gießen: Brunne Verlag, 2016. E-book.
- BOURGEOIS, F. "La théorie de la guerre juste : un héritage chrétien ?" *Études théologiques et religieuses*, v. 81, n. 4, p. 449-474, 2006.
- BROWN, P. "Bonhoeffer, Schmitt, and the State of Exception". *Pacifica*, v. 26, n. 3, 246-264, 2013.
- BROWN, P. *Bonhoeffer: God's Conspirator in a State of Exception*. London: Palgrave Macmillan, 2019.
- COENEN, L; BEYREUTHER, E; BIETENHARD, H. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento II* (1980). Salamanca: Sígueme 1990.
- DE JONGE, M. *Bonhoeffer's Reception of Luther*. New York: Oxford University Press, 2017.
- DERRIDA, J. *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*. Paris: Galilée, 1994.
- GIMÉNEZ DE ARAGÓN, P. "La violencia en el judeocristianismo antiguo". *Arys*, v. 11, 249-270, 2013.
- GREEN, C. *Bonhoeffer: a Theology of Sociability*. Michigan: Eerdmans, 1999.
- HAUERWAS, S. *The Peaceable Kingdom: a Primer in Christian Ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.
- HAUERWAS, S. *Performing the Faith: Bonhoeffer and the Practice of Nonviolence*. Grand Rapids: Brazos, 2004.
- HAYNES, S. *The Battler for Bonhoeffer: debating Discipleship in the Age of Trump*. Michigan: Eerdmans, 2018.
- JOHNSON, J. *Sovereignty: Moral and Historical Perspectives*. Georgetown: Georgetown University Press, 2014.
- KOLTAJ, B. *Žižek Reading Bonhoeffer: Towards a Radical Critical Theology*. London: Palgrave Macmillan, 2019.
- LEHMKÜHLER, K. "Le suicide dans l'histoire de la théologie : d'Augustin à Bonhoeffer" *Études sur la mort*, v. 150, 63-78, 2017.
- ORSI, R. *History and Presence*. Cambridge: Harvard University Press, 2016. E-book.
- PALMISANO, T. *Peace and Violence in the Ethics of Dietrich Bonhoeffer*. Eugene: Wipf&Stock, 2016.
- PETTER, H. *Concordancia Greco-Española del Nuevo Testamento*. Barcelona: Clie, 1990.
- PLANT, S. *Taking Stock of Bonhoeffer: Studies in Biblical Interpretation and Ethics*. Farnham: Ashgate, 2014.

RADLER, K. "Decision" in the Thought of Dietrich Bonhoeffer and Carl Schmitt: A comparative Study (2019) [Unpublished Doctoral Dissertation, Stellenbosch University], <http://146.232.129.77/handle/10019.1/107319?show=full>.

RANCIÈRE, J. *El Desacuerdo. Política y filosofía* (1985). Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.

SCHMITT, C. *Der Begriff des Politischen*. Text von 1938 mit einem Vorwort und drei Corollarien. Berlin: Duncker&Humblot, 1991.

STRAWN, B. "Bonhoeffer on Enemies and Imprecation in the Psalms: A Biblical-Theological Commentary". *Toronto Journal of Theology*, v. 32, n. 2, p. 156-167, 2021.

ZARKA, Y. "Hobbes y la figura del enemigo". *Boletín de la Asociación de Estudios Hobbesianos*, v. 40, p. 5-25, 2020.

Artículo sometido en 03.06.2022 y aprobado en 06.12.2022.

Diego Soto Morera es Doctor en Estudios de la Sociedad y la Cultura por la Universidad de Costa Rica (2019). Actualmente desarrolla su investigación en las áreas de teología política y teología económica en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional de Costa Rica. [Orcid.org/0000-0002-8180-6959](https://orcid.org/0000-0002-8180-6959). E-mail: diego.soto.morera@una.cr

Dirección: Universidad Nacional de Costa Rica, Facultad de Filosofía y Letras
86-3000 – Calle 9 – Avenida 0 y 9. Heredia — Costa Rica, Centroamérica