

# Ética de la fraternidad y violencia en Weber y Bonhoeffer

The Ethics of Fraternity and Violence in Weber and Bonhoeffer

Ángel Prior Olmos

*Universidad de Murcia*

## RESUMEN

Este trabajo parte del conflicto entre ética de la fraternidad y violencia planteado por Max Weber y Dietrich Bonhoeffer. Frente a un esquema de antítesis por parte de Weber, Bonhoeffer presenta matizaciones en aras de superar la dicotomía entre poder y amor, ética de la fraternidad y política o entre 'secularismo' y 'pietismo'. No obstante, ambos autores, desde marcos diferentes – más cristológico en Bonhoeffer, más secular y atento a la pluralidad de las esferas en Weber–, coinciden en un distanciamiento de las visiones radicales y milenaristas del protestantismo. Los dos autores, además, convienen en no soslayar la importante cuestión de la violencia y en distanciarse de las meras éticas de principios y en la sugerencia de una ética de la responsabilidad. Así, este artículo muestra, por un lado, el importante peso de Weber en la obra de Bonhoeffer, pero también, las novedosas interpretaciones críticas de Bonhoeffer de las teorías de Weber, las cuales han sido escasamente atendidas hasta la fecha.

**PALABRAS CLAVE:** Max Weber, Dietrich Bonhoeffer, Fraternidad, Ética, Violencia

## ABSTRACT

This paper takes as its starting point the conflict between the ethics of fraternity and violence raised by Max Weber and Dietrich Bonhoeffer. Faced with an antithesis scheme by Weber, Bonhoeffer presents nuances in order to overcome the dichotomy between power and love, ethics of fraternity and politics or

between 'secularism' and 'pietism'. Nevertheless, both authors, from different frameworks - more Christological in Bonhoeffer, more secular and attentive to the plurality of spheres in Weber - coincide in distancing themselves from the radical and millenarian visions of Protestantism. The two authors also agree in not avoiding the important question of violence and in distancing themselves from mere principled ethics and in suggesting an ethics of responsibility. Thus, this article shows, on the one hand, the important weight of Weber in Bonhoeffer's work, but also Bonhoeffer's innovative critical interpretations of Weber's theories, which have so far received little attention.

KEY WORDS: Max Weber, Dietrich Bonhoeffer, Fraternity, Ethics, Violence

Pensadores de momentos históricos singulares con una diferencia de edad de cuarenta y dos años, es posible advertir serias afinidades entre Max Weber y Dietrich Bonhoeffer a pesar de las distintas profesiones en que ejercieron su magisterio, convencionalmente la ciencia social e histórica por parte del primero y la teología en el segundo. Enumeramos las cuatro siguientes:

Ambos proceden de familias de la burguesía prusiana, cuya pertenencia asumen con gusto y sin ánimo de desclasarse, alabando los logros de ese grupo social. Berlín es la referencia de uno y otro, aunque desarrollaron sus trayectorias en lugares como Friburgo, Heidelberg, Viena y Múnich en el caso de Weber y una vida muy itinerante por parte de Bonhoeffer: Tubinga, Roma, Barcelona, New York, Londres, Finkenwalde (Stetting), Múnich, siempre con la capital prusiana como lugar de contacto con la casa de origen.

En los dos casos hay un fuerte peso de la tradición religiosa luterana. El papel de la madre de Weber, la cercanía con su primo Otto Baumgarten, sus relaciones con diversas instituciones del protestantismo cultural y su amistad con Ernst Troeltsch son conocidas<sup>1</sup>. En Bonhoeffer, su bisabuelo fue el famoso teólogo Karl Alfred von Hase y como en Weber el ascendiente religioso viene de parte de su madre. Por lo demás, el teólogo mantuvo relación directa con personajes

---

<sup>1</sup> Para una buena documentación, Graf, 1989: 215-233.

importantes de la cultura protestante como Adolf von Hartnack, Karl Barth o Reinhart Niebuhr<sup>2</sup>.

Los autores tuvieron una marcada inquietud política, que se traslada desde la suerte de Alemania a una amplia visión sobre Occidente. Weber vivió con intensidad su existencia de ciudadano alemán en la época guillermina (sus antipatías por el emperador no las escondía), en las peripecias de la Primera Guerra Mundial y la República de Weimar. Bonhoeffer también tuvo un interés muy temprano por lo político. A sus vivencias de infancia pertenece la misma Gran Guerra en la que murió su hermano Walter y participaron sus otros hermanos, Karl Friedrich, herido, y Klaus, sucesos que impactaron fuertemente en toda la familia (Moses, 2007: 3-21; Nelson, 2007: 22-49)<sup>3</sup>. El desenlace del conflicto con el Tratado de Versalles y la República de Weimar preocupó enormemente a Bonhoeffer y por fin, su elemento diferencial, vivió el triunfo del nazismo con una malestar y abierta oposición desde el inicio, constituyendo uno de los ejemplos de resistencia más destacados dentro de la propia sociedad alemana, compartida con el grueso de su familia, que pagó un alto precio por ese comportamiento crítico, como fue la muerte de Dietrich y su hermano Klaus, así como sus cuñados, Hans von Dohnanyi y Rüdiger Schleiecher.

Finalmente, en el trabajo de reflexión coinciden en la sugerencia de una ética de la responsabilidad que conocerá versiones diferentes, pero con elementos comunes muy importantes. En el desarrollo de esa posición toman distancia de una ética de las convicciones o de los principios, a la que contraponen otra ética ajustada a la realidad, no por ello menos radical que los planteamientos que critican.

En el presente estudio nos proponemos confrontar los modelos de 'ética de la fraternidad', tomados en consideración por uno y otro autor, con la realidad de la violencia y, ya que ofrecen versiones diferentes de esa ética que afectan a la definición del planteamiento cristiano, la de Bonhoeffer serviría para matizar la reconstrucción weberiana de la temática en textos como *La política como vocación* o el "Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo"<sup>4</sup>, del que se sabe que Weber redactó tres versiones: a) la inserta en

---

<sup>2</sup> Sobre el trasfondo religioso de Weber: Honigsheim, 1950: 219-239; Ward, 1989: 203-214; R. Aldenhoff, 1989: 193-202. En cuanto a Bonhoeffer, puede verse Rumscheidt, 2007: 50-71.

<sup>3</sup> Sobre Weber, Theiner, 1989: 299-310.

<sup>4</sup> Partimos de una situación de carencia casi absoluta (el acercamiento de R. Esposito en el capítulo "Responsabilidad" de *Confines de lo político* constituye esa excepción)

*Economía y sociedad*, b) la que apareció en la revista de Edgar Jaffé, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, y c) la que finalmente figura en los *Ensayos de Sociología de la religión*.

#### EL CONFLICTO ENTRE ÉTICA DE LA FRATERNIDAD Y POLÍTICA

Weber contrapone ética de la fraternidad y política en su Excurso o “Consideración intermedia”, auténtico texto clave y colofón de su obra, destacado por W. Schlüchter o R. N. Bellah (Weber 1998b: 527-562; Schluchter 1979: 11-64; Bellah 1997). En ese y otros lugares, así la conferencia sobre política como vocación o el breve pero significativo escrito de 1916, “Entre dos leyes”, el sermón de la Montaña en la versión del evangelio de Mateo (Weber 1982b: 30-34)<sup>5</sup> constituye el ejemplo más representativo de ética de la fraternidad. En el Excurso, la referencia de esta ética es el sermón, pero también el anarquismo pacifista (Weber 1998b: 537), en ambos casos, indicio del peso de León Tolstoi, defensor del texto evangélico en *El reino de Dios está en vosotros* o en *El Evangelio abreviado*, y a la vez de abierta posición anarquista y pacifista<sup>6</sup>. Weber

---

de antecedentes de estudios sobre la relación de Bonhoeffer con Weber y de las semejanzas y diferencias entre ambos autores, lo que también puede decirse de la problemática concreta sobre la que en este trabajo queremos confrontarlos. Por lo demás, queremos reivindicar las conexiones del presente estudio con lo indicado por Rorty sobre la historia intelectual como un género de libros “acerca del pensamiento y la influencia de hombres que habitualmente no son llamados “filósofos”, pero que son al menos casos limítrofes de la especie. Son hombres que, en realidad, hicieron los trabajos que vulgarmente se supone que los filósofos hacen: promover la reforma social, proporcionar nuevos léxicos para la reflexión moral, desviar el curso de las disciplinas científicas y las literarias hacia nuevos canales. Incluyen, por ejemplo, a Paracelso, Montaigne, Grocio, Bayle, Lessing, Paine, Coleridge, Alejandro von Humboldt, Emerson, T.H. Huxley, Mathew Arnold, Weber, Freud, Franz Boas, Walter Lippman, D. H. Lawrence y T. W. Kuhn” (Rorty 1990: 69-98, la cita recogida, de la página 92). Tal vez convendría añadir a Bonhoeffer en dicho listado.

<sup>5</sup> Sobre la ética evangélica y específicamente sobre la ‘ética de Jesús’, véanse de E. Troeltsch, “Grundprobleme der Ethik”, de 1902, y los capítulos que dedica a dichas éticas en el volumen I de su magna *Die Soziallehren des christlichen Kirchen und Gruppen*, Mohr (P. Siebeck), de 1911. La obra por lo demás será un referente también de Bonhoeffer, como se aprecia en su tesis doctoral.

<sup>6</sup> Una lectura directa y personal de Tolstoi sobre el Sermón de la Montaña se encuentra en el capítulo IV “El reino de Dios” de la obra que tanto impactó a Wittgenstein publicada inicialmente en Londres en 1885, *El Evangelio abreviado*

considera las dos versiones de la ética de la fraternidad incompatibles con el *ethos* de la política caracterizado por el poder y el uso de la violencia (Weber 1998b: 537). El autor plantea entonces un contraste o tensión entre las ordenaciones éticas (religión y política), cuyo dilema recibe a su vez dos soluciones coherentes, “la del particularismo de la gracia de la ascética profesional puritana” que conlleva la necesidad de establecer límites a la obligación de la fraternidad en interés de la “causa” de Dios (Weber 1998b: 539) y la del antipoliticismo radical de la búsqueda mística de la salvación, con su bondad acósmica y su fraternidad, que conduce a no prestar resistencia al mal (Weber 1998b: 539). Este “*anomismo radical*” estaría presente en quiliasmos como el de la revolución baptista, que tiene ese trasfondo (Weber 1998b: 543-544)<sup>7</sup>, lo que será resaltado por ambos autores.

Bonhoeffer, no obstante situarse en la misma tradición religiosa con todos los matices que se pudiera añadir, adopta una postura diferente: cuestiona que la disparidad entre política, representada por poder y violencia, y ética de la fraternidad, sea definitiva y haya que tomarla como inevitable. En la primera versión del capítulo “La historia y el bien” de su inacabada *Ética*, en redacción desde el verano de 1940 hasta su detención en abril de 1943), cuestiona el ‘lugar común’ de que “no se puede hacer política con el sermón de la montaña” (Bonhoeffer 2000a: 183), critica la ‘exasperación del falso realismo’ de la teoría del Estado moderno tras Maquiavelo de que hay una incompatibilidad entre poder y amor (Bonhoeffer 2000a: 189) y subraya que “se acostumbra a ver una doble moral, una oposición excluyente entre la ley de la acción política y la ley de la acción cristiana” (Bonhoeffer 2000a: 193). Esta matización al dualismo weberiano constituye una de sus originalidades y en cierta manera muestra el diverso trasfondo filosófico en que se sostienen: un decisionismo trágico de raíz kierkegaardiana en el caso de Weber, una mayor proximidad a la crítica nietzscheana de la metafísica y de la antropología platónico-occidental en la del teólogo<sup>8</sup>.

Weber y Bonhoeffer, en el escenario de este planteamiento, ofrecen dos lecturas distintas del viejo tópico de Lutero en torno a las dos leyes o reinos, desarrollado

---

(Tolstoi 2006). Un buen estudio sobre ese texto puede encontrarse en Christoyannopoulos, 2020: 24-27.

<sup>7</sup> Sobre ascética y mística como dos grandes soluciones contrapuestas, véanse Bellah 1997, Mitzman 1976; Symonds and Pudsey 2006: 133-149.

<sup>8</sup> Sobre la conexión entre Bonhoeffer y Nietzsche, véase Shanks 1997: 79-85; Frick 2008; De Lange 2009: 73-83; Capozza 2011: 87-98.

en el escrito de 1523, “Sobre la autoridad secular”, donde a partir de la pregunta “hasta dónde se le debe obediencia”, el reformador distingue entre ‘gobierno espiritual de Cristo’ y gobierno secular:

Es preciso, por tanto, distinguir con cuidado ambos regímenes y dejar que existan ambos: uno, que hace piadosos, y el otro, que crea la paz exterior e impide las malas obras. En el mundo no es suficiente el uno sin el otro. Pues sin el gobierno espiritual de Cristo nadie puede llegar a ser justo ante Dios por medio del gobierno secular. El gobierno de Cristo no se extiende sobre todos los hombres sino solo sobre los cristianos, que forman, en todos los tiempos, un número reducido y viven entre los no cristianos (Lutero 2013: 31).

Weber radicaliza a la manera de Kierkegaard la distinción de Lutero, pero por otro lado también nos parece advertir en él la influencia de las interpretaciones sobre el cristianismo por parte de Tolstoi que, como es sabido, le resulta una figura fascinante desde sus propios escritos acerca de la revolución rusa de 1905, cuando hace sus alusiones iniciales al literato asociándolo al acosmismo místico de la ética de la fraternidad, es decir al motivo místico de tanta importancia en su obra justo desde entonces (Weber, 1982b y Weber, 1982c), es decir tras la publicación de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en la que enfatiza el papel histórico del ascetismo de la ética religiosa de la profesión.

Bonhoeffer por el contrario matiza la concepción luterana de los dos reinos en una transformación importante. Desde las conferencias de Barcelona de 1928-29 se produce un distanciamiento con la, denominada por otros, ‘ética de Jesús’, como presunto elemento clave de la esencia del cristianismo. Esta ‘ética de Jesús’ se presenta en su época en varias versiones, una de ellas la ética ‘absoluta’ de Tolstoi, aunque también recoge la polémica sobre dicha ‘ética de Jesús’ y la ‘esencia del cristianismo’ en Adolf von Harnack<sup>9</sup> y Ernst Troeltsch.

## INTERPRETACIONES DEL SERMÓN DE LA MONTAÑA

### WEBER Y EL SERMÓN DE LA MONTAÑA

La conferencia “La política como vocación” (Weber 2012: 81-179) incluye una penetrante lectura del Sermón de la montaña en tanto ética opuesta a la precisa para la política, mostrando las incompatibilidades entre la consideración del poder propia de la ética política (conlleva presuponer la violencia como medio y

---

<sup>9</sup> Ver de Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1985.

requiere tener en cuenta las consecuencias) frente a la ética de la convicción presente en quienes asumen unas formas u otras de las enseñanzas del sermón, aunque algunos de esos partidarios también participen o pretendan hacerlo en política.

El sermón, para Weber, contiene una ética absoluta caracterizada por la búsqueda de la santidad, la salvación del alma y la remisión a un mandato incondicional de fraternidad, apreciable en máximas como las de poner la otra mejilla (Weber 2012: 161), no resistir al mal con la fuerza (Weber 2012: 162) o la obligación de decir la verdad sin atenerse a las consecuencias, en definitiva, se trataría de observar el bien y dejar el resultado en manos de Dios (Weber 2012: 164). Estas máximas constituyen ejemplos de ética de convicción, una de las dos posibles en la acción política y además remiten a una moral acósmica. Weber considera lleno de sentido este planteamiento evangélico si se sigue de modo absoluto, como ocurre en los casos de Jesús, los apóstoles o Francisco de Asís (PV, 162), los denominados en otro pasaje “los grandes virtuosos del amor al prójimo y del bien acósmico”, en referencia a Jesús y Francisco junto a Buda, quienes “no operaron con medios políticos, con el poder (Weber 2012: 173).

El conferenciante sobre ciencia y política critica como inconsecuentes a ‘partidarios’ de esa ética de principios que se tornan ‘pacifistas’ en la guerra y en los inmediatos tiempos revolucionarios. En su polémica abarca a) el antimilitarismo específicamente germano y pacifista de su colega, el filósofo de la educación con ideas cercanas al catolicismo, Friedrich Wilhelm Foerster (al que defiende, como hicieron los estudiantes, de las acusaciones que conducen a su expulsión de la Universidad de Múnich), b) simpatizantes de la ética de Tolstoi que apelan al Sermón de la Montaña, pero sin embargo participan con puestos señalados en la revolución de los consejos en curso entre noviembre de 1918 y junio de 1919, casos de Gustav Landauer (que sería asesinado poco después) o en especial Ernst Toller, persona cercana en la época de Munich, que fue encarcelado y al que Weber apoyó para su liberación (con el también anarquista Ernst Frick, del círculo del Monte Ascona o comuna de Monte Verità, con el que ya había tenido Weber polémicas), y por tanto en un contexto próximo a los oyentes de la conferencia sobre política<sup>10</sup>, c) el pacifismo ‘instrumental’ de

---

<sup>10</sup> Véanse los trabajos de Levy 1999: 83-109; Ay, 1999: 110-128; Dahlmann 1989: 367-381; Hanke 1999: 144-161; Schwentker 1989: 483-498. Curiosamente, Bonhoeffer se encontraría con Toller en su primer viaje a América, curso 1930-1931, como recoge Bethge en su Biografía: “Prefería el checo Karel al expresionista alemán Ernst Toller,

quienes a su vez remiten al socialismo como lugar de esa sociedad pacífica, pero usan esa apelación como justificación para conseguir el poder, por lo que no dudan en postular la prolongación de la guerra si eso beneficia la causa (caso de sindicalistas y socialistas revolucionarios, bolcheviques y espartaquistas, etc.). Georg Lukács y Ernst Bloch parecen resonar aquí.

Para Weber se incurre en la indignidad de poner la otra mejilla en una situación en la que hay que ponderar los resultados con que se negocia un final de guerra y la postulación incondicional de decir la verdad (Weber 2012: 164) en ese mismo escenario puede dar argumentos a enemigos concretos. Además de indignidad, el autor acusa de ingenuidad cuando no superficialidad a los partidarios de una ética absoluta de la convicción:

tengo la impresión de que en nueve casos de cada diez me enfrento con odres llenos de viento que no sienten realmente lo que están haciendo, sino que se inflaman con sensaciones románticas. Esto no me interesa mucho finalmente y no me conmueve en absoluto (Weber 2012: 176).

Aunque ese romanticismo superficial sin convicciones firmes remite a los jóvenes seguidores de las tendencias socialistas y anarquistas señaladas, la ingenuidad presente en la creencia de que del bien solo puede surgir el bien y del mal solo mal, apunta a su colega Foerster, con lo que se ignoraba toda la historia de la cultura y de las imágenes del mundo que recogen los problemas básicos de la teodicea y se hacen cargo de la irracionalidad ética del mundo y los conflictos trágicos y duros que acarrea. Ese carácter trágico obliga históricamente a compromisos similares a los del luteranismo en la teoría de los “dos reinos” (con la legitimación del Estado y de su uso de la violencia en razón de institución divina, se suprime al individuo la “responsabilidad ética de la guerra para arrojarla sobre la autoridad” (Weber 2012: 171), y del calvinismo, “volvió a aceptar la legitimidad de la fuerza como medio para la defensa de la fe, es decir, la guerra de religión” (Weber 2012: 171).

Quien quiere obrar conforme al Evangelio, para Weber, debe obrar de modo consecuente y por tanto abstenerse de participar en una huelga, hablar de revolución, tomar las armas para poner término a la guerra (Weber 2012: 162), pues precisamente en esa búsqueda absoluta de la paz se producirá la consecuencia paradójica de que la paz, no la guerra, quedará desacreditada

---

cuyas obras “Hombre masa” y “Espíritu de máquinas”, eran de lectura obligatoria” (Bethge 1970: 231).

(Weber 2012: 162-3). La misma paradoja se dará en la obligación de decir la verdad antes aludida. Publicar todos los documentos y confesar las culpas propias sin pensar en las consecuencias, tampoco ayuda a la verdad, sino que más bien ésta “se oscurece con el abuso y desencadenamiento de las pasiones” (Weber 2012: 163).

#### LA ‘ÉTICA DE JESÚS’ Y SUS DOS INCOMPRESIONES

El Sermón de la montaña juega un papel importante en el conjunto de los escritos de Bonhoeffer y a su estudio consagra *El precio de la gracia* (1937) (Bonhoeffer 1995), con su apuesta por una noción de “discipulado” fuerte, lejos de la “gracia barata” que no compromete, como sociológicamente estaba ocurriendo en las iglesias protestantes de su tiempo, en buena parte involucradas con el régimen nazi (“los cristianos alemanes”). En su contra el teólogo apoyó críticamente el movimiento de la Iglesia Confesante (*Bekennende Kirche*) y promovió el seminario de Finkenwalde, donde pronuncia las conferencias que dieron base al libro. En efecto, Bonhoeffer dedica al sermón su largo capítulo sexto dividido en cuatro apartados, cada uno sobre un versículo específico de Mateo (del 5 al 9 inclusive)<sup>11</sup>.

Bonhoeffer hace una lectura de este texto de Mateo diferente de la weberiana (en cierta manera se la puede considerar como una respuesta) en la primera redacción de “La historia y el bien” (1942) cuando está implicado en la conspiración para asesinar a Hitler, coincidiendo con los ataques aéreos aliados a ciudades alemanas, la Declaración de Guerra de Estados Unidos en diciembre de 1941 y hace gestiones con George Bell, obispo de Chichester y miembro de la Cámara de los Lores, sobre las posibles reacciones de los Aliados ante una hipotética desaparición de Hitler.

El teólogo, en ese contexto, cuestiona la existencia de una “doble moral” (Bonhoeffer 2000a: 193), la presunta incompatibilidad entre acción cristiana y acción histórico-política, entre ‘amor’ y ‘poder’; en definitiva, critica lo defendido por Weber en la conferencia sobre política, objeta el ‘supuesto realismo’, base de la presunta incompatibilidad y la consideración del sermón como lugar de una ética a-cósmica. De nuevo Bonhoeffer es coherente con una postura unitaria y no dualista: del cristianismo no se sigue la consagración de la

---

<sup>11</sup> Sobre *El precio de la gracia*, véase Willmer 2007: 173-189. La confrontación de Bonhoeffer con la teología luterana de su tiempo, ha sido analizada en Hansen 2003. Véase también Gesme 2013.

teoría de los “dos reinos”, en especial en la lectura neo-luterana de la iglesia alemana de su tiempo<sup>12</sup>.

Bonhoeffer, en su lectura del sermón, ataca el dualismo implícito que aboca a un conflicto trágico, como por lo demás se aprecia en Weber. El teólogo alude al ‘halo oscuro de lo trágico-heroico’ (Bonhoeffer 2000a: 188)<sup>13</sup> y frente a la duplicidad entre ‘amor’ y “poder”, sostiene una concepción del amor en su opinión no opuesta al mundo a modo de un ideal, una ética, una forma de ‘ser bueno’, sino en términos de reconciliación entre Dios y el mundo. Hay entonces una teología política como presupuesto del planteamiento de Bonhoeffer y las categorías de referencia serán libertad, realidad, responsabilidad, ‘sustitución’, asumir la culpa, etc., todas ellas enraizadas en la vida y en la realidad, rasgo de coincidencia con la filosofía de Nietzsche (Capozza 2011a: 87-98; Capozza 1999).

La perspectiva fraterna del sermón no remite a una “ley” o una ética, desprendidas del mismo, sino a esa reconciliación del mundo con Dios operada por Jesús y, por tanto, no cabe reducirla a la ‘ética de Jesús’, con sus formulaciones ya en la teología liberal (*liberale Theologie*) o en la interpretación de Tolstoi de *El reino de Dios está en vosotros*. Más bien el teólogo apela a una acción responsable en la que se es simultáneamente inocente y culpable, se trata de cargar con la culpa, no ser bueno (Bonhoeffer 2000a: 185), el amor acepta lo real, no lo rechaza a causa de una idea (Bonhoeffer 2000a: 184-5).

Bonhoeffer critica dos interpretaciones contrapuestas del Sermón de la montaña presentes en la historia del protestantismo hasta su propio tiempo, las del “pietismo” y del “secularismo”. El primero intenta convertirlo en una ética de grupo, con lo que le arrebató su origen al pretenderlo exclusivo de lo cristiano y dejar el mundo en el ámbito de lo secular (Bonhoeffer 2000a: 187). El “secularismo”, por el contrario, consiste en reclamar para sí lo privativo de su

---

<sup>12</sup> Puede verse Gesme 2013. Señala Bonhoeffer: “En donde se introduce una “ética de Jesús” como, por ejemplo en la forma de una comprensión de esa guisa del sermón de la montaña, desligada de la fe en la encarnación de Dios en Cristo y en la reconciliación del mundo con Dios por mediación de Cristo, allí se imponen o bien unas acciones pietístico-revolucionarias o bien se impone la renuncia a la “aplicación de esta ética” en la acción histórica y se lleva a una completa privatización de la ética cristiana” (Bonhoeffer 2000a: 182).

<sup>13</sup> Cabe notar diferencias entre ambos autores sobre el conflicto: permanencia del mismo en Weber, superación en Bonhoeffer, de ahí las afinidades que creemos encontrar del primero con Kierkegaard y del segundo con Nietzsche. Sobre Bonhoeffer y Kierkegaard, véase también Kelly 2008.

comprensión de lo mundano (Bonhoeffer 2000a: 187). En esta posición se sitúa el supuesto 'realismo' denunciado por el teólogo y donde cabe incluir a Weber<sup>14</sup>.

Contra ambas interpretaciones Bonhoeffer busca trascender la separación entre una esfera del individuo en la que pudiera ser válida el Sermón (parte de la reconciliación final de Weber en *La política como vocación* iría en ese sentido<sup>15</sup>) frente a la actitud del hombre que tiene responsabilidades con los demás y que entonces según la interpretación habitual no podría valerse de sus enseñanzas (Bonhoeffer 2000a: 192). En esta nueva colisión, el teólogo aclara que el sermón sitúa al hombre en la necesidad del actuar histórico y responsable, de ahí el título de este capítulo de la *Ética* como "La historia y el bien". En ese actuar (también Weber ubica allí la acción política de la ética de la responsabilidad), resulta especialmente significativo el ámbito de lo político, identificando una forma de dualismo a salvar, ahora entre la 'autonegación' referida a la ética evangélica y la 'autoafirmación' propia del hombre político, una doble moral a cuyo rebasamiento apunta en el párrafo final de la primera redacción de "La historia y el bien".

Sobre todo se trata aquí de aquella comprensión de lo mundano y de lo cristiano que pasa de largo con la realidad de la encarnación de Dios y que, en consecuencia, no comprende ni lo mundano ni lo cristiano. Que el amor de Dios al mundo abarca también la acción política, que la figura mundana del amor cristiano, por eso mismo, también puede adoptar la figura de quien lucha por la autoafirmación, el poder, el éxito y la seguridad, solo puede ser comprendido allí donde se toma con seriedad la encarnación del amor de Dios. Aquí se manifiestan claramente los límites o mejor los trasfondos de la ley de la autoafirmación en la acción política" (Bonhoeffer 2000a: 193).

---

<sup>14</sup> Un elemento común a Weber y a Bonhoeffer es el uso de la obra de Ernst Troeltsch sobre la historia de las doctrinas cristianas y su repercusión social (Troeltsch 1922). En ese sentido, Bonhoeffer juega como elemento de transición entre teología liberal y teología dialéctica.

<sup>15</sup> Marianne Weber recoge una carta de Weber sobre '¡O lo uno o lo otro!': "Se niega a dirigir a la gente joven y confiesa ser su enemigo en el caso de que no tomen en serio sus ideales y no se sometan a *todos* los mandamientos de la ética cristiana de la fraternidad. Su estricto "o lo uno o lo otro": o el principio del Sermón de la Montaña de poner la otra mejilla en la vida personal y pública, así pues renuncia a toda forma de violencia; o claridad al respecto de que en un mundo que no se puede configurar mediante esta ley la guerra sólo es *una* forma de lucha más y tal vez no la más brutal. Esto disgusta a los jóvenes, pues ellos quieren la revolución" (Weber 1995: 817-818).

Así pues, el Sermón de la Montaña, en esta revisión del teólogo, abarca la totalidad de la acción humana (mundana) (Bonhoeffer 2000a: 189) y no puede reducirse a la parcela religiosa aislada. Declarar su carácter utópico es un ‘lugar común’ pero contrario a la realidad, por tanto “irreal” y “falso” (Bonhoeffer 2000a: 190).

#### CRÍTICAS A LAS ÉTICAS NORMATIVAS Y AL PERFECCIONISMO ÉTICO

Más allá de sus interpretaciones del Sermón de la montaña, los autores mantienen una actitud crítica en relación a lo que Weber llama “ética de las convicciones” (*Gesinnungethik*) y Bonhoeffer “ética ideológica” (*ideologische Ethik*), complementada esa coincidencia con la defensa explícita de una ética de la responsabilidad. En efecto, esta convergencia constituye uno de los factores de mayor cercanía entre ellos y el teólogo se refiere a Weber, comentando sus propuestas o ampliándolas, como ocurre con el concepto de “vocación” en la segunda versión de “La ética y el bien”. Indicaremos brevemente algunos elementos comunes a partir del siguiente párrafo:

Después de lo que acabamos de exponer, nos hemos visto obligados a abandonar la abstracción de un hombre aislado e individualista, que incesante y exclusivamente debe decidirse de acuerdo con una norma absoluta, que está a su disposición, entre un bien claramente conocido y un mal también claramente conocido; se trata, sin embargo, de una abstracción que continúa dominando el pensamiento ético. Ni se da ese individuo aislado, ni tenemos simplemente a nuestra disposición esa norma absoluta, ni acostumbra a presentárenos el bien y el mal en configuraciones puras. El fallo de este esquematismo ético consiste en que en él solo se valora o al individuo aislado como éticamente importante o lo absoluto y universalmente válido como norma o la decisión entre el bien claramente conocido y el mal claramente conocido como decisión ética (Bonhoeffer 2000a: 175)<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> El contexto en que Bonhoeffer redacta esta petición de abandono de las tres notas de la ética tradicional no debe olvidarse en ningún momento. Se trata de pensar a partir de la realidad límite del nazismo tal y como se daba en 1940 y 1942, cuando el teólogo está participando en un grupo conspirador dispuesto a llevar a cabo el asesinato de Hitler. Su pregunta pudiera formularse de este modo: ¿qué queda de la ética si tenemos en cuenta precisamente esa situación?

Bonhoeffer en este lugar identifica tres aspectos del pensamiento ético tradicional que se desmoronan ante el nazismo. Para comenzar, la abstracción de un individuo aislado que decida presuntamente sobre su capacidad de remisión al universo normativo al margen de sus vínculos sociales concretos; en segundo lugar, la asociación de dicho individuo a normas o valores absolutos a través de un acto de afirmación, y por último la contemplación del escenario moral como sitio donde se resuelve entre nociones de “bien” y “mal” claras y distintas.

Weber y Bonhoeffer coinciden en situar al individuo dentro de los marcos sociales concretos en que se encuentra. En el último autor es explícita su referencia a la teoría luterana de los cuatro mandatos: matrimonio o familia, profesión o cultura, autoridad y Estado, e Iglesia. Los planteamientos éticos del autor de *Economía y Sociedad* también cabe encuadrarlos en esos ámbitos, insistiendo en la profesión o en la cuestión de la autoridad. En todo caso, su teoría social, sea política, económica, jurídica o religiosa, se centra en la identificación de relaciones en las que el individuo tiene un importante papel, pero que finalmente adquieren relevancia sociológica si se plasman en formas de acción social. Además, la atención en la ética de la responsabilidad a las consecuencias se basa precisamente en que hay que tener en cuenta las repercusiones sociales de las acciones propias.

En Bonhoeffer, la crítica al individualismo radical caracteriza su pensamiento como elemento permanente desde su tesis doctoral, *Sociología de la iglesia: sanctorum communio*, de 1927, donde es notable el diálogo con Hegel<sup>17</sup> (con Heidegger lo es sobre todo en su tesis de habilitación *Akt und Sein*, de 1930<sup>18</sup>), adoptando conceptos como “espíritu objetivo”. Volviendo a la *Ética*, podemos leer:

Pero no debe olvidarse que, prácticamente, el aislamiento ético del individuo es una ficción; porque nadie puede marginarse totalmente de la comunidad y siempre se vive en ella, resulta que esta comprensión de lo

---

<sup>17</sup> Véase el apartado “Los cuatro esquemas de los conceptos sociales de la relación fundamental y su superación con los conceptos cristianos de la persona y de la relación fundamental”, de *Sociología de la iglesia: sanctorum communio*, en D. Bonhoeffer, 1980: 23-37.

<sup>18</sup> Bonhoeffer, 2009. Sobre la crítica al individualismo en Bonhoeffer, véase Reed, 2017: 39-58, y acerca de las conexiones intelectuales entre Bonhoeffer y Heidegger, Zimmermann, 2009: 102-136.

ético está condenada al fracaso. Fracasa ante la historicidad del ser humano” (Bonhoeffer 2000a: 176)<sup>19</sup>.

La crítica a la presunta relación de ese sujeto a una norma abstracta, entendida en su exigencia de fidelidad absoluta (la ética kantiana parece resonar aquí) constituye una nota común a Bonhoeffer y Weber, aunque en el caso de este último su ética está influida por Kant. Esta apelación a principios abstractos, asumidos como propios de manera total, supone para Bonhoeffer:

una retirada por parte del individuo desde la responsabilidad vital de su existencia histórica hacia la realización privada de los ideales éticos, en la cual cree que se halla garantizado su ser-bueno-personal. Aquí se considera que la misión ética se concreta en el seguimiento de determinados principios, sean cuales fueren las consecuencias que puedan tener para los demás (Bonhoeffer 2000a: 175-6).

En la perspectiva de Max Weber uno de los elementos más característicos en una pura ética de las convicciones es la subordinación de las consecuencias a la fidelidad a los principios en que se apoya:

Cuando las consecuencias de una acción realizada conforme a una ética de la convicción son malas, quien la ejecutó no se siente responsable de ellas, sino que responsabiliza al mundo, a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios que los hizo así. Quien actúa conforme a una ética de la responsabilidad, por el contrario, toma en cuenta todos los defectos del hombre medio (Weber 2012: 164).

---

<sup>19</sup> Y en otro lugar: “Quien actúa ideológicamente, rechazando fundamentalmente la cuestión de las consecuencias de su acción, se muestra más seguro de su propio bien que el que con posibilidades limitadas, actúa tomándose en serio y responsablemente las consecuencias de su acción. El ideólogo se encuentra justificado por su propio ideal, el responsable, en cambio, vive de la gracia de Dios, en cuyas manos ha depositado su acción” (Bonhoeffer, *Ética*, ed. cit., p. 180). No hace falta insistir en que una de las diferencias más notables entre la ética de Bonhoeffer y la de Weber reside en el fundamento cristológico y teológico a que remite el actuar del hombre responsable, mientras que Weber en su conferencia sobre la política no apela sino a un destino del hombre que asume el hecho de la secularización. Se podría hablar en este contexto de cercanía a la teología liberal por parte de Weber, a la teología dialéctica por Bonhoeffer.

La indicación de las coincidencias sobre el tema de los principios y la obliteración de las consecuencias, no autoriza a obviar los diferentes contextos y matices en que cada uno de ellos los vincula. En Weber la fidelidad a esos principios adopta la forma de la “causa” con la que el político justifique su acción, y no se trata de una antítesis absoluta entre “ética de la responsabilidad” y de las “convicciones”, la primera factible sin la segunda o al revés, pues la lealtad a la “causa” es capaz de llevar, en un programa ideal de la ética de las convicciones, al desprecio de las consecuencias, mientras que atenderlas es propio de la ética de la responsabilidad. Si el sociólogo considera que la “causa misma” es cuestión de fe y no cabe decidirlo de forma racional, Bonhoeffer sostiene la no cognoscibilidad del bien y del mal y propone la incorporación de la libertad como postulado anterior a toda postura ética concreta.

La elección entre bien y mal constituye el tercer tema aludido en el fragmento de la *Ética* antes citado y presupuesto de la ética tradicional que Bonhoeffer también critica y del que propone su abandono en base al pensar situado de la ética. No hay un individuo aislado real, no hay una norma absoluta que ilumine la situación y por último no nos encontramos ante una posición de elección entre bien y mal opuestos. La ética de meros principios, sea de las puras convicciones, sea ideológica, se desmorona en una u otra de sus propuestas confrontada ante un problema efectivo, de ahí la apelación a la realidad, a la tierra. La decisión entre unos presuntos bien y mal queda desplazada, la complejidad de lo que está en juego impide su esquematización en esos términos.

Porque la acción responsable no se nutre de una ideología, sino de la realidad, sólo se podrá actuar en el marco de esa realidad (...). Por consiguiente, no se trata de sacar el mundo de quicio, sino que la misión debería ser: en el lugar oportuno hacer, y hacerlo realmente, lo que es necesario de acuerdo con la realidad... (Bonhoeffer 2000a: 179)<sup>20</sup>.

Weber se expresa de manera diferente, pero coincide en el planteamiento de fondo. En su caso cualidades del político residen, además del sentido de la responsabilidad, en la medida (*Augenmass*), ser capaz de que la realidad actúe

---

<sup>20</sup> De aquí se derivará la limitación de la responsabilidad tanto cuantitativa como cualitativamente (Bonhoeffer 2000a: 179). Sobre el problema de la responsabilidad en Bonhoeffer véanse los estudios de Esposito 1996: 37-74; Capozza 1999; Greisch 2009: 84-101; Rasmussen 2007: 206-225; Eslava García 2015: 41-96.

sobre uno sin perder el recogimiento y la tranquilidad, es decir, guardar la distancia con los hombres y las cosas<sup>21</sup>. Por otro, el mundo está penetrado por su no racionalidad ética (en una reflexión sostenida en última instancia en la influencia de Schopenhauer y Nietzsche), lo que el político que se atiene solo a convicciones no puede soportar.

La advertencia del choque entre principios éticos (ideales) y realidad es común a Weber y Bonhoeffer, en ese sentido el segundo no aprecia la coyuntura de 1940 en que comienza a escribir su *Ética* en términos de bien y mal totalmente enfrentados e identificables. La acción responsable “se origina en cada situación concreta”, debe penetrarse

en el claroscuro, que impone la situación histórica sobre el bien y el mal. Preferir lo mejor a lo menos bueno, porque lo ‘absolutamente bueno’ puede dar origen a lo malo, es a menudo el certificado de quien actúa responsablemente. El supuesto bien absoluto sería aquí lo malo, y lo relativamente bueno es ‘absolutamente’ mejor que lo ‘absolutamente bueno’. Aquí alcanza su máximo valor la libertad del responsable frente a la misma servitud bajo un ‘bien absoluto’ (Bonhoeffer 2000a: 177).

Weber traslada esa complejidad de las posiciones de “bien” y “mal” en los tres ejemplos que recoge en su conferencia sobre política de manifestaciones de la ética de las convicciones. A todos afecta un desconocimiento de la no racionalidad ética del mundo y de las complicaciones entre el bien y el mal. Al pacifismo radical objeta el peligro de la desacreditación permanente del objetivo de la paz. En el sindicalismo y socialismo revolucionario, encuentra por un lado

---

<sup>21</sup> Esta distancia es la que permitirá que vayan juntas la pasión y la frialdad, “la política se hace con la cabeza y no con otras partes del cuerpo o del alma. Y sin embargo, la entrega a una causa sólo puede nacer y alimentarse de la pasión, si ha de ser una actitud auténticamente humana y no un frívolo juego intelectual. Sólo el hábito de la distancia (en todos los sentidos de la palabra) hace posible la enérgica doma del alma que caracteriza al político apasionado y lo distingue del simple diletante político ‘estérilmente agitado’. La ‘fuerza’ de una personalidad política reside, en primer lugar, en la posesión de estas cualidades” (Weber 1972a: 154). En Bonhoeffer, términos como ‘disciplina’ o ‘distancia’ también tienen un papel muy importante en las cualidades del hombre responsable, el que ha de ser capaz de la libertad, en su planteamiento no hay libertad sin disciplina y sin distancia. Tanto en Weber como en Bonhoeffer es manifiesta la influencia de Nietzsche en el uso de estos términos.

la contradicción del juego de objetivos entre paz y revolución, por otro la apelación a la primera (la paz final del socialismo) escondería el objetivo de la revolución para el que la paz del presente quedará subordinada<sup>22</sup>.

La ética sostenida por Bonhoeffer y Weber no se apoya en el actuar abstracto del individuo en una situación genérica, sino que apela a la acción histórica concreta del hombre, de ahí derivan rasgos específicos de sus teorías de la responsabilidad. Aunque es posible subrayar matices diferentes, los dos sugieren una ética vinculada a la política y a esa acción. El “pathos” final de *Política como vocación* es conocido, así como la intensidad política y la intervención en la historia de ese presente de Alemania. El político para Weber ha de hacerse cargo por lo que su país significa en el ámbito histórico y en la esfera internacional. El escrito “Entre dos leyes”, de 1916, ya reflejaba esta posición: está en juego la suerte de Alemania y no resulta indiferente lo que ocurra con el mundo angloamericano y con Rusia, pues afecta al lugar de Alemania entre ambas potencias (lo que no ocurriría por ejemplo para Suiza ni los suizos).

Con la responsabilidad de la que se reclama Bonhoeffer y en proximidad a Weber, pero sin citarle, tampoco puede serle indiferente el futuro de su país, pues se trata de la acción histórica del hombre, pero que de nuevo en el teólogo ha de considerarse desde el centro cristológico con el que opera<sup>23</sup>. Las dos versiones de “La historia y el bien” dejan claro que el problema del bien remite a la historia. En la primera, encontramos dos formulaciones significativas: por un lado, sostiene el autor: “elegimos el ámbito de lo político como particularmente significativo para la acción histórica y nos cuestionamos, por ejemplo, acerca del valor que tienen las palabras de la autonegación y del amor a los enemigos para quien actúa políticamente” (Ética, 192); por otro en las líneas finales se indica lo siguiente: “la acción política significa la percepción de la responsabilidad. No puede acontecer sin el uso de la fuerza. La fuerza se pone al servicio de la responsabilidad” (Bonhoeffer 2000a: 193)<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Además, contexto de polémica particular con Lukács, que apela y defiende la necesidad del uso de la violencia para conseguir el bien

<sup>23</sup> Sobre ese centro cristológico, pueden verse los trabajos de Gregor 2009: 201-226, y Gregor and Zimmermann 2009: 1-30.

<sup>24</sup> Por lo demás, el marco teológico siempre ha de ser tenido en cuenta en Bonhoeffer, como se aprecia en el siguiente párrafo: “¿En qué consiste entonces el bien en la acción histórica del hombre? En primer lugar... en que el hombre deja determinarse por el hecho de que no es él, sino justamente solo Dios quien realiza el bien en la historia; en que el hombre no busca medidas absolutas, con las cuales justificar su

Es muy compleja la cuestión de cuáles serían las diferencias entre ambos autores sobre esta concepción de la responsabilidad conectada a la acción histórica del hombre. Sugerimos tres matizaciones. En primer lugar, Weber vincula la responsabilidad de los políticos a un actuar coherente con la normatividad de su ámbito y según su teoría de la pluralidad de las esferas regidas por un peculiar Dios o demonio. En Bonhoeffer hay una intencionalidad polémica con dicha teoría y su auto-normatividad particular, seguramente parte de su recepción de la teoría de los “dos reinos” en cuanto que el profesor de Heidelberg pudiera seguirla. Como veremos, el autor de la *Ética* defiende que, si bien la acción política constituye un espacio privilegiado de la responsabilidad, ésta abarca diversos ámbitos dentro de un cuestionamiento de esa auto-normatividad (Bonhoeffer 2000a: 225)<sup>25</sup>.

Weber, en segundo lugar, vincula la responsabilidad, aunque no de modo exclusivo al escenario político, por su conexión al carisma del político con cargas específicas, mientras que la noción de Bonhoeffer es más amplia, incluye al político que tiene responsabilidades concretas, también al que no las tiene en ese ámbito, pero sí en lugares como la profesión, el matrimonio, la familia o la iglesia. Seguramente, el teólogo, escribiendo veinte años después de Weber y con las experiencias de la Gran Guerra y del nazismo, aprecia el recorrido del problema en el conjunto de la sociedad alemana y los efectos nocivos del concepto de “obediencia”, interiorizado desde las posiciones neo-luteranas que cristalizan en la claudicación de la Iglesia Evangélica oficial ante el nazismo. Es todo un espectro de renunciaciones que incluye a los más diversos entornos sociales y por tanto a individuos de todas las profesiones. Desde luego están las de los políticos con tareas concretas, pero asimismo las de ciudadanos y profesionales, como el caso de los médicos ante las políticas de prácticas eugenésicas raciales, que no se aplicarían sin su colaboración. Ante esa situación, el médico consecuente no podría refugiarse en el deber de obediencia, pues su responsabilidad comprendía acciones en las que el Estado demanda su colaboración (Bonhoeffer 2000a: 230).

---

acción, sino que se abandona a aquella posición ya perdida por anticipación, en la cual se halla históricamente todo responsable: tener que hacer el bien sin poder hacerlo. Renuncia a cualquier forma de autojustificación como última libertad del riesgo: eso significa, fiado en la gracia de Dios, hacer lo que es acorde con la realidad, lo que es necesario y prescrito” (Bonhoeffer 2000a: 181).

<sup>25</sup> Ver Eslava García 2015.

Una tercera matización, en cierta forma consecuencia de las dos anteriores, relativa a las ideas de vocación ('Beruf') en que se apoyan, manteniendo Bonhoeffer una polémica explícita con aquél en la parte de "La historia y el bien", titulada "El lugar de la responsabilidad". De manera breve, pues el tema nos llevaría lejos, Bonhoeffer se acerca a esa noción distanciándose de tres planteamientos: a) la del propio concepto secularizado de profesión, interpretado como un "terreno delimitado de actividades", en referencia a Weber por parte de Bonhoeffer (Bonhoeffer 2000a: 227); b) la del pseudo-luteranismo (la Alemania de su tiempo) que "en las ideas de vocación o profesión, "solo ve la justificación y canonización de las organizaciones temporales en sí" (Bonhoeffer 2000a: 227), y c) la conocida identificación sin más de la idea de vocación de Lutero con la del Nuevo Testamento (Bonhoeffer 2000a: 227-8).

Bonhoeffer pretende oponerse a la vez al protestantismo cultural y al monacato.

El hombre no cumple la responsabilidad que se le ha impuesto con el cumplimiento fiel de sus obligaciones profesionales terrenas como ciudadano, trabajador, padre de familia, sino al percibir la llamada de Jesucristo, que también le llama al cumplimiento de las obligaciones terrenas, pero que de ninguna manera se disuelve en ellas, sino que siempre las trasciende, y se halla situada ante y tras ellas. La vocación, en sentido neotestamentario, no es jamás una sanción de las instituciones temporales como tales, su aceptación de las mismas contiene a la vez la más fuerte negativa, la protesta más enérgica contra el mundo. El retorno de Lutero del claustro al mundo, a la "profesión" —auténticamente neotestamentaria— es el ataque y el obstáculo más violentos que se ha dirigido contra el mundo desde el cristianismo primitivo (Bonhoeffer 2000a 228-9).

La noción de Bonhoeffer, pues, no se limita a la vocación profesional enfatizada por Weber, sino que abarca un espectro que asuma los retos que la acción histórica traslada al hombre de una sociedad concreta, en su caso como partícipe de su desplome y con la obligación de intentar remediarlo.

Bonhoeffer en su importante texto de 1942 "Después de diez años. Balance ante el tránsito al año 1943", identifica diversas figuras que sucumben ante la dura realidad y la abismática maldad del mal: los hombres sensatos, el fanático ético, el hombre de conciencia, el que apela al camino seguro del deber, el que se remite a su propia libertad y finalmente quien busca refugio en una virtud individual. Así pues, claudican tanto el fanatismo ético del que "cree enfrentarse

al poder del mal con la pureza de sus principios”, como el hombre de virtud, que “tiene que cerrar ojos y labios ante la injusticia que se comete a su alrededor. Sólo a costa de engañarse a sí mismo puede mantenerse limpio de toda mancha debida a una acción responsable”<sup>26</sup>. Hay entonces una confluencia ética entre Bonhoeffer y Weber, aún con sus diferencias. Confrontados a la realidad de la acción histórica, ambos rechazan lo que podemos denominar “perfeccionismo ético”, sostenido por quienes postulan la pureza de actuar adecuadamente a los principios.

Weber pide a los defensores pacifistas de la ética de las convicciones que sean consecuentes y no entren en política pues tendrán que asumir las repercusiones de pertenecer a ese ámbito normativo, dada la discrepancia absoluta entre la búsqueda de salvación individual y el juego de un papel en el ámbito político. A menudo la confrontación la focaliza en las éticas de la fraternidad y de la convicción conectadas, por ello la referencia a Maquiavelo, que “pone en boca de uno de sus héroes la alabanza de aquellos que colocan la grandeza de la patria por encima de la salvación de sus almas” (Weber 2012: 174). “Quien busca la salvación de su alma y la de los demás que no la busque por el camino de la política, cuyas tareas, que son muy otras, sólo pueden ser cumplidas mediante la fuerza” (Weber 2012: 173-4).

Weber constata un perfeccionismo ético inherente a la ética de la fraternidad y en el fondo a toda ética pura de las convicciones que, bien analizadas, resultan inadecuadas con el ‘demonio’ de la política con la que entra en colisión. Por otro lado, esa misma lucha parece una constante y nota característica de su pensamiento en Bonhoeffer. Encontramos muestras de esa actitud en su tesis doctoral de 1927, en las conferencias de Barcelona de 1928-29, en “La esencia de la iglesia”, en la *Ética* de modo claro y en las cartas y textos del cautiverio. No pretendemos desarrollar de modo pormenorizado los matices que encierra este aspecto, solo resumir algunos de los destacados. Es significativo que para el teólogo un ejemplo de perfeccionismo ético sea Tolstoi, en una adscripción que Weber comparte, aunque en este último se advierte una relación más ambivalente con lo que el pensador ruso simbolizara.

El profesor de Heidelberg, en efecto, sostiene la distinción típico-ideal entre dos formas de la ética conforme a las cuales pudiera orientarse éticamente la política y, aunque abogue por la ética de la responsabilidad, admira la de las

---

<sup>26</sup> Final del apartado “¿Quién se mantiene firme?”, en el texto “Después de diez años. Balance en el tránsito al año 1943”, incluido en *Resistencia y sumisión*, Bonhoeffer 1983: 14.

convicciones<sup>27</sup>, en alguna de sus versiones representada por Tolstoi. En su sociología de la religión, la posición mística juega un papel notable como tipo-ideal porque en ella se manifiesta una forma sociológica útil para la comprensión del desarrollo histórico de las religiones. Tolstoi estaría asociado a la mística rusa (uno de los casos del tipo-ideal “misticismo”) que subsiste en la religiosidad popular y que introduce bajo la diferenciación entre “iglesia”, “secta” y “misticismo” en el comentario a la conferencia de E. Troeltsch en el Congreso de Sociología de 1910 acerca del derecho natural cristiano y estoico (Troeltsch 2007: 321-342; Weber 1924: 464-472; Weber, Tönnies, Simmel, Troeltsch 1973: 140-149)<sup>28</sup>. Pero todo lo que hace referencia a Tolstoi tiene importancia sociológica para Weber, también a nivel personal en cuanto contrapunto y ‘tentación’ en cierta medida estable en su vida, seguramente por las limitaciones que el racionalismo ascético intramundano le impone en las esferas científica y política<sup>29</sup>.

La crítica al perfeccionismo ético es un motivo esencial en la trayectoria de Bonhoeffer. En su caso le interesa no tanto a ese nivel personal (quizás con excepción de la época en torno a *El precio de la gracia* en que considera el Sermón de la Montaña vinculado a una ética de salvación) y le concede relevancia sociológica, pero no elemento a tener en cuenta en la situación histórica concreta del nazismo, ni siquiera en la perspectiva de Alemania tras la primera guerra mundial. Su sensibilidad cívica, su sentido de la responsabilidad, el ideal conectado con su actividad de teólogo, cristiano y hombre actual (en la distinción famosa de la Biografía de Bethge), están siempre muy alejados de ese perfeccionismo ético, y su interpretación del cristianismo y de la figura de Jesús, en ningún caso son asociadas a un ideal ético, a una ética o incluso a la religión<sup>30</sup>.

Lo característico del cristianismo a lo largo de su vida nunca será una ética específica, pues tiene su origen en un ‘más allá del bien y del mal’ (las conexiones de nuevo de Bonhoeffer con Nietzsche son más que notables), en la defensa de

---

<sup>27</sup> Sobre la polémica cuestión de las relaciones entre ética de la responsabilidad y ética de las convicciones, véanse entre otros los siguientes estudios: Gane 1997: 49-64; González García 1998:133-146; Schluchter 1979b: 65-118; Slavnic 2004; Starr 1999: 407-434; J. L. Villacañas Berlanga 1999: 89-112.

<sup>28</sup> Mitzman 1986, subraya la importancia de la mística en el pensamiento de Weber a partir de esa fecha de 1910.

<sup>29</sup> La relación entre Weber y Tolstoi ha sido insuficientemente considerada, pero entre las aportaciones cabe citar: Hanke 1993; Oakes 2001: 195-211; Turner 2013: 185-203. De este último, sobre Weber y Dostoievski, Turner 1999: 162-175.

<sup>30</sup> De las interpretaciones sobre Jesús, cabe citar la de Troeltsch 1979: 133-160.

un desconocimiento radical de dicha cuestión (el mito del pecado original y las prohibiciones en el Edén así lo atestiguan)<sup>31</sup>. Tampoco remite a una religión ni siquiera a la ‘religión verdadera’, pues se trata de algo que trasciende lo religioso. Jesús está más allá de lo ético y de lo religioso<sup>32</sup>. Bonhoeffer subraya las polémicas con los fariseos y los sacerdotes, ambas relacionadas con la oposición al perfeccionismo ético.

Una primera referencia a Tolstoi aparece en su tesis doctoral, asociado al perfeccionismo moral junto a quienes “han emprendido esfuerzos para purificar a la iglesia” como las sectas pacifistas de la iglesia antigua, los baptistas, el pietismo, la Ilustración y el socialismo del reino de Dios (conde Saint-Simon), todos ellos pretenden una iglesia limpia de impurezas y de imperfecciones, o sea, incorporan una crítica de la iglesia empírica en nombre de una iglesia ideal. Bonhoeffer sostiene que por el contrario que el amor a la iglesia conlleva amarla y asumirla en su impureza e imperfección (Bonhoeffer 1980: 168)<sup>33</sup>.

Tolstoi, en las conferencias de Barcelona, es puesto en relación a la idea de hacer leyes del Sermón de la Montaña, interpretado entonces de una manera literal.

El peor de los malentendidos se produce cuando nosotros mismos seguimos haciendo leyes de los mandatos del Sermón de la Montaña, por ejemplo, aplicándolos palabra por palabra al presente. Esto no solo carece de sentido por ser inviable, sino sobre todo porque va contra el espíritu de Cristo, que nos liberó de la ley. Toda la vida del conde Tolstoi, por ejemplo, y de tantos otros, ha tenido por guía ese malentendido. No hay en el Nuevo Testamento ningún precepto ético que debamos asumir al pie de la letra o que podamos siquiera asumir. “La letra mata, el espíritu vivifica”, dice, como es sabido, Pablo (2 Cor 3,6). Eso significa que solo hay espíritu en la ejecución de una acción, en el presente; el espíritu, una vez establecido, ya no es espíritu. Asimismo, solo hay ética en la ejecución del acto, no en la letra, o sea, en la ley (Bonhoeffer 2018a: 69).

El escrito de 1932, “La esencia de la iglesia”, de nuevo relaciona a Tolstoi con el “sectarismo perfeccionista” que desde la mística griega hasta el escritor ruso, ‘ha

---

<sup>31</sup> Véase el importante texto “Tentación” (1938), en Bonhoeffer 1971c: 179-214. También el artículo publicado en su primera estancia en Estados Unidos, Bonhoeffer 1932: 177-185.

<sup>32</sup> Véase Ricoeur 2009: 156-176.

<sup>33</sup> La relación entre Bonhoeffer y Tolstoi también ha sido poco estudiada y salvo alusión en la Biografía de Bethge, apenas hemos encontrado breves referencias.

intentado arrebatar el reino de Dios” y hacerlo visible en “la santidad de los hombres”, pero la iglesia no se sostiene en ese ideal<sup>34</sup>. En la *Ética* la cuestión del perfeccionismo moral remite al cambio de perspectiva en la consideración del cristianismo, desde suponer el humanismo y la antropología como su centro a sugerirlo en términos de teología y cristología, modificación en la que se aprecia la influencia de Karl Barth<sup>35</sup>, pasando entonces el amor de Dios a ser elemento fundamental. En este caso, más que lo que el hombre quiera o ha de querer, importa lo que Dios quiere y el tipo de colaboración a realizar con la obra de la redención. “No se trata de un ser-bueno cualquiera, sino exclusivamente del amor de Dios a los hombres”, que “puede penetrar en la culpa de los hombres y *dejarse cargar con su culpa* (Bonhoeffer 2000a: 185), por ello la acción responsable, unida a esa asunción, será a la vez inocente y culpable (Bonhoeffer 2000a: 185), no hay cabida para el perfeccionismo moral, pues el foco es otro. “El hombre se dispone al amor al prójimo mediante la renuncia a la propia felicidad, al derecho propio, a la propia justicia, al propio honor, al poder y el éxito, en la renuncia a la propia vida” (Bonhoeffer 2000a: 191).

## LA VIOLENCIA, SUS CONDICIONES Y SUS LÍMITES

### LA CUESTIÓN DE LA GUERRA Y EL PACIFISMO

El perfeccionismo ético en ocasiones se complementa con una ética milenarista de la que Bonhoeffer y Weber también ofrecen lecturas críticas. Así, en *La política como vocación* se indica lo siguiente:

En el terreno de las realidades vemos una y otra vez que quienes actúan según una ética de la convicción se transforman súbitamente en profetas quiliásticos; que por ejemplo, quienes repetidamente han predicado “el amor frente a la fuerza”, invocan acto seguido la fuerza, la fuerza *definitiva* que ha de traer consigo la aniquilación de *toda* violencia del mismo modo que, en cada ofensiva, nuestros oficiales decían a los soldados que era la última, la que había de darnos el triunfo y con él la paz” (Weber 2012: 162).

---

<sup>34</sup> Explícitamente, para el autor, mientras los perfeccionistas presentan una comunidad de santos visible, la iglesia no lo hace, pues renuncia al ideal de pureza (Bonhoeffer 1974: 81). Compárese con la posición de Weber sobre la “pureza” como característica de las sectas, en su comentario a la conferencia de Troeltsch (Weber, Tönnies, Simmel, Troeltsch 1973: 142).

<sup>35</sup> Rumscheidt 2007: 50-71.

La “Consideración intermedia” recoge la actitud mística de salvación como posible solución a la contraposición entre las éticas de la fraternidad y de la política. Bonhoeffer también alude al componente revolucionario y redentor inserto en la tradición pietista y conlleva un rechazo de la realidad (Weber hablará de “rechazo del mundo”):

Porque en Cristo ha sido aceptada la totalidad de la realidad humana, solo es posible en él y a partir de él una acción acorde de la realidad. Ni el Cristo pseudo-luterano, que solo está ahí para sancionar lo fáctico, ni el Cristo radical y revolucionario de todos los fanatismos, que tiene que bendecir todas las revoluciones, sino el Dios encarnado Jesucristo, que ha amado, juzgado y resucitado con Dios a los hombres, es el origen de toda acción acorde a la realidad (Bonhoeffer 2000a: 178-9).

Esta última coincidencia de una acción acorde con la realidad nos sirve para introducir en ambos autores la cuestión de la violencia, sobre la que encontramos sorprendentes analogías. Weber se ocupó del tema en relación al Estado y al tipo de ética que supone para el sujeto político que no puede obviar ese elemento. La guerra forma parte del ‘kosmos’ político y constituye una de las manifestaciones de la violencia inherente al Estado, como un ‘factum’ de la realidad política e histórica de los pueblos. Por otro lado, conviene situar el fenómeno en su época, en un mundo secularizado, racionalizado, burocratizado, con su inevitable pérdida de sentido, un mundo con pluralidad de valores e ideologías, aunque en sus análisis sigue pesando el suelo del Estado-nación y él personalmente se interesa por lo que representa para la sociedad alemana.

El tema de la violencia, en el contexto social que abarca desde 1914 a su muerte en 1920, está presente en dicha sociedad y Weber lo vive muy de cerca por su estancia en Heidelberg, Viena y sobre todo en Múnich, donde asistió al levantamiento de la revolución en Baviera. En esos años participa en las conversaciones sobre la paz de Versalles, por tanto, son momentos muy decisivos para Alemania, en los que nuestro autor sintió una peculiar responsabilidad que pone a prueba la combinación de ‘pasión’ y ‘mesura’ que recomienda para el líder político e impresiona en qué medida logró encarnarlos, al menos como ciudadano y científico que quiere pensar su tiempo de manera coherente con su propia teoría. Weber sugiere en ese ambiente propuestas sobre la guerra, los acuerdos que sería preciso hacer, las medidas legislativas a adoptar. Las Universidades de Viena y Múnich constituyen intensos caldos de cultivo donde

es difícil mantener esa medida. Muchas presiones proceden de opciones pacifistas en algunas de sus fórmulas de procedencia tolstoiana, por el gran influjo que la obra del escritor ruso tiene en la sociedad alemana de principios de siglo<sup>36</sup>. Jóvenes políticos que jugarán un papel en el gobierno revolucionario de Baviera, entre ellos Ernst Toller, pertenecen al círculo de amigos, como lo había sido Ernst Frish, del círculo de Monte Verità<sup>37</sup>.

“La política como vocación” da cuenta de las tensiones entre una ética del Evangelio como la del Sermón de la montaña y la ética política, es decir la de quien asume en su acción el ‘pathos’ de la guerra. Por lo demás ya Tolstoi subraya esa confrontación en el capítulo “Contradicción entre nuestra vida y nuestra conciencia” de su obra clave *El reino de dios está en vosotros* (Tolstoi 2010), Weber respeta a Tolstoi en su faceta de escritor, según hemos visto desde 1906 aproximadamente, en que éste constituye una referencia permanente en su reflexión, pero lo trata también como profeta representativo de su tiempo.

Weber, en el escrito “Entre dos leyes”<sup>38</sup>, destinado a una revista suiza, distingue entre la ley del Evangelio y la ley de la patria. La aportación tematiza, como hemos indicado, “nuestra responsabilidad ante la historia”. De manera tajante, en estas aproximaciones es preciso soslayar el Evangelio si se quiere obrar seriamente. Y lo único a tener en cuenta es la coherencia de Tolstoi y de ningún otro. Es decir, no le valen seguidores alemanes de una ética evangélica si no poseen la personalidad y la coherencia del escritor que supo vivir hasta el final trágico de su vida acorde con sus propios planteamientos y, por tanto, seguir la ética evangélica y pacifista en la que creía. La cuestión reside en acoger el ‘pragma de potencia’ que domina la política (en expresión de Jacob Burckhardt,

---

<sup>36</sup> Entre los estudios que tratan esa temática destacan los de Hanke 1993, Levy 1999: 83-109, Dahlmann 1989.

<sup>37</sup> Sobre la relación de Weber con el círculo de Monte Verità, véanse los trabajos de Hanke 1993 y 1999: 144-161; Levy 1999.

<sup>38</sup> Es de destacar la persistencia de la doctrina luterana de los dos reinos en toda la temática de este artículo. Weber habla de dos leyes, después distingue entre ética de las convicciones y ética de la responsabilidad, también señala dos posiciones fundamentales como tipos de ética religiosa que dan cuenta de la contradicción entre amor y mundo, etc. Bonhoeffer ocupa esa misma tradición luterana (y algo de ello aparece en las conferencias de Barcelona) pero intenta cuestionar el dualismo que ha conducido a la claudicación de la iglesia evangélico-luterana ante el nazismo.

recogida por Weber). La guerra evidencia los “deberes históricos del propio pueblo impuestos por el destino” (Weber 1982b: 30-32)<sup>39</sup>.

De manera coherente también con su propio pensamiento, el profesor de Heidelberg en el momento de las conferencias de Múnich argumenta que el Sermón de la Montaña, presentado como un ejemplo arquetípico de ética absoluta del Evangelio, no se pueda tomar en alguno de sus componentes sin hacerlo con todos.

La relación de Bonhoeffer con el pacifismo y con la teorización de la guerra es más compleja que la de Weber, pues en su caso abarca desde escritos de 1928-9 hasta el final de su vida (1945), pudiéndose apreciar tres momentos diferentes. En inicio su postura en la conferencia “Cuestiones básicas de una ética cristiana” (Bonhoeffer 2018a: 60-84)<sup>40</sup>, pronunciada en Barcelona el 8 de febrero de 1929, por tanto al acabar su estancia en dicha ciudad. En segundo lugar, una mayor cercanía al pacifismo desde 1933 hasta la publicación de *El precio de la gracia*, es decir hasta 1938. Y por fin, las ponderaciones acerca de guerra, asesinato y de manera implícita del tiranicidio en la *Ética*.

Los pronunciamientos de Bonhoeffer en su conferencia de 1929 son sorprendentemente similares a los de Weber, pero, aunque procura ser coherente con la ‘ética cristiana’, su posición es peculiar y desmiente al sociólogo en que lo propio de una actitud evangélica, no reside tanto en una doctrina del amor, es decir una ética de la fraternidad en el sentido tolstoiano o weberiano, sino sobre la abolición de la ley (con notable influencia de Nietzsche). Al seguir la voluntad de Dios “incluso el homicidio puede ser santificado” (Bonhoeffer 2018a: 69). La única ley a reconocer es la “ley de la libertad”, con un sitio privilegiado tanto en *Ética* como en *Resistencia y sumisión*. En ese contexto alude al malentendido de Tolstoi cuando pretende derivar leyes del Sermón de la Montaña, citado anteriormente. Bonhoeffer, desde esos presupuestos, se plantea dos cuestiones: primero, si es verdad el principio ‘ningún cristiano puede ir a la guerra’ (como Tolstoi defendería); segundo, si desde una ética cristiana estaría justificado dar inicio a una guerra. Argumentando sobre el último tema, el teólogo recoge ideas presentes en Weber. Cada pueblo debe dar forma a su propia historia e incorporarse a la vida de los pueblos manteniéndose en lidia con

---

<sup>39</sup> Véase Ay 1999: 110-128.

<sup>40</sup> Sobre el pacifismo en Bonhoeffer, pueden verse Clements 2007: 154-172; Douglas 1995: 41-53.

ellos (Bonhoeffer 2018a: 75). Como en Weber, la suerte y autoafirmación de Alemania se juegan en pugna con las potencias vecinas<sup>41</sup>.

Respecto a si el cristiano puede ir a la guerra, Bonhoeffer argumenta que, con la invocación del mandamiento “No matarás” se cree tener la solución en la mano, pero le falta concreción y, expresado en términos de si tu pueblo es agredido y se tiene en cuenta la obligación de amor al enemigo, la opinión pacifista olvidaría que esto último sería a costa de “no proteger a los míos”, desembocando en un dilema que conlleva una decisión: en caso de guerra, si no acudo “dejo en la estacada a los míos cuando me necesitan”, y apunta: “¿acaso no es mi prójimo tanto el enemigo como mi querido hermano?”. Nos encontramos en una situación en la que no es posible elegir entre el bien y el mal, como se sugiere en la *Ética*. En cualquier resolución, sigue diciendo en el texto de Barcelona, “estaré enfangado en el mundo y sus leyes”, finalmente “el amor a mi pueblo santificará el homicidio y la guerra” (Bonhoeffer 2018a: 73-74).

Desde su primer viaje a Estados Unidos (1931-1932) y el contacto que allí se produce con el teólogo francés Jean Lasserre<sup>42</sup>, Bonhoeffer pondrá más énfasis en el objetivo de la paz. Así, ante la amenaza de guerra con la victoria electoral de Hitler, propone una política de oposición por parte de las iglesias alemanas, y en ese sentido, Eberhardt Bethge habla del planteamiento pacifista de su amigo. En Bonhoeffer resulta prioritario que la iglesia no puede comprometerse con la actitud bélica a la que se encamina el nuevo gobierno.

Que durante un largo periodo el autor de la *Ética* tuviera la idea de visitar a Gandhi en la India es congruente con esta postura. La propuesta fue autorizada con intervención del obispo inglés George Bell, muy cercano a Bonhoeffer, pero otros amigos, como Reinhold Niebuhr o Karl Barth la desaconsejaron y finalmente el encuentro no tuvo lugar<sup>43</sup>. De todas formas, el intento mismo

---

<sup>41</sup> Sobre el alcance del nacionalismo de Bonhoeffer, véanse Bethge 1970: 219-221; Rognon, 2005a: 3, 6, 7; (Bonhoeffer fue sensible al argumento de Lassarre sobre el carácter equívoco y artificial de los lazos nacionales); Rognon 2005b: 159-176. Rognon presenta pues una evolución en Bonhoeffer desde su nacionalismo inicial a una posición pacifista que desembocaría finalmente en la teoría del tiranicidio.

<sup>42</sup> Sobre la relación de Bonhoeffer con Lasserre, véanse los trabajos de Rognon 2005a y 2005b citados. Del propio Lasserre, *La guerre et l'Évangile*, Paris, La Réconciliation, 1953, y *Les chrétiens et la violence*, préface de F. Rognon, Editions Olivétan, 2008.

<sup>43</sup> Véanse las referencias en Rognon 2005a: 18-19, y Bethge 1970: 557. Bethge anota que hasta tres veces Bonhoeffer fue disuadido de su viaje a la India, la primera en 1928, después en 1931 y finalmente en 1934. Dice el biógrafo: “En 1928 fue el deseo

documenta que desde 1930-31 y hasta 1937-38, Gandhi y la resistencia no-violenta atrajeron al teólogo intelectualmente y también como medio para sopesar las posibilidades prácticas de esa resistencia en un caso como el nazismo en Alemania. Que cancelara su viaje tiene que ver con los consejos recibidos, su sentido de la responsabilidad, el compromiso con su pueblo y su iglesia, y el convencimiento propio de los límites de la no-violencia para afrontar situaciones semejantes.

#### GUERRA, TIRANICIDIO Y ÉTICA DE PRINCIPIOS

Indudablemente, ambas personalidades experimentaron situaciones distintas, el desarrollo final del Estado totalitario nazi era algo que Weber no pudo imaginar. Su escenario tenía más relación con la existencia, ampliación o pérdida de peso de Alemania en la esfera universal en un contexto de competencia aguda e intenta iluminar esa circunstancia concreta, que Bonhoeffer también sufrió de niño y en su primera adolescencia, por lo que sus escritos anteriores a 1932-33 aún se pueden emplazar en una coyuntura semejante. Todo cambia con la victoria nazi de enero de 1933. Desde entonces se le encienden las luces de alarma, en consonancia con su familia, consciente de los peligros que el nuevo régimen supone. Ante el fracaso de salidas pacíficas, su reflexión ética se impregna de la búsqueda de justificaciones del uso de la violencia, lo que dará paso a esa tercera etapa de sus planteamientos sobre este problema. A pesar de todo, la reflexión de Weber, como en alguna de las líneas que siguió en su debate con G. Lukács entre 1914-1918, le acerca a argumentos semejantes a los que Bonhoeffer desarrollara veinte años después<sup>44</sup>.

Para Weber, la imposición de la realidad de la guerra constituye el elemento decisivo para la evaluación de las diversas formulaciones de la ética de las convicciones. Ante la revolución bolchevique y las tentativas revolucionarias en

---

de conocer más mundo el que le llevó a proyectar el viaje a la India. En 1931 fue el escepticismo ante la imagen occidental del cristianismo. En 1934 le impulsó el deseo de ensayar el Sermón de la Montaña en la figura de Gandhi: los ejercicios dirigidos a un fin y la versión india de la resistencia frente a una superioridad sentida como tiranía. La participación en una conspiración contra Hitler estaba entonces muy lejos de Bonhoeffer. Pero buscaba el modelo de una resistencia no violenta que forzase modificaciones en campo abierto” (Bethge 1970: 558).

<sup>44</sup> Las posiciones de Lukács en 1918-1919 pueden ponerse en diálogo crítico con la conferencia weberiana sobre política (Lukács 1980a: 297-304, y Lukács 1980b: 305-316). Sobre el tema, Prior 2020: 165-198.

Alemania y Europa central, subraya los rasgos utópicos y milenaristas del marxismo (el propio Marx y sus simpatizantes bolcheviques), como puede apreciarse en “El socialismo”. Hemos citado anteriormente la conexión que establece entre partidarios de la ética de las convicciones y profetas quiliásticos presente en la ambición de alumbrar un mundo que deje atrás toda violencia, sea en la forma de la sociedad anárquica tolstoiana, de la que el propio literato no señala muchos aspectos concretos, sea en la sociedad comunista propuesta por el bolchevismo<sup>45</sup>.

La clave para Weber no es la existencia de un fin determinado elegido como ‘causa’, pues toda opción política debe abrazar una ‘causa’, lo decisivo de la ética política reside en los “medios” y el medio específico de la política tiene que ver con la violencia, lo que implícitamente supone una relativización de los fines o ‘causas’, que son acercados si se les examina desde los medios. Es así como diferencias entre una postura bolchevique e internacionalista (el sociólogo destaca el papel de Trotski en la Paz de Brest-Litovsk) y otra nacionalista (los representantes alemanes en dicha negociación) quedan aproximadas más allá de las apelaciones a fines diferentes como motivo clave de sus políticas<sup>46</sup>.

La mente lúcida de Weber indaga los resultados sociológicos de la rivalidad entre las esferas (como la que se da entre ciencia y política), de las variaciones contingentes en una esfera (las posiciones místicas y ascéticas), la contraposición de ética del amor y ética política, y en la “Consideración intermedia” incorpora el caso de una competencia en situación de guerra en la comunidad generada de los combatientes y el Dios del amor, siendo un ejemplo de producción de efectos de comunidad en una esfera secularizada. No son meros ejercicios de pensamiento, pues explota las dimensiones contingentes a que se ven abocadas determinadas esferas al relacionarse entre sí y manifestaciones de regularidad dentro de la carencia de racionalidad ética del mundo.

---

<sup>45</sup> En la “Consideración intermedia” el sociólogo añade que la sublimación de la ética religiosa en ética de la convicción tenderá hacia la última alternativa: “el cristiano obra bien y confía el éxito de Dios”. Pero si esto se hace consecuentemente la acción propia frente a la dinámica específica del mundo se ve condenada a la irracionalidad de su efecto” (Weber 1998b: 542-543).

<sup>46</sup> Esta misma línea de argumentación es defendida por Weber en “El socialismo” (1919) respecto a la realidad burocrática que se impondrá definitivamente con la toma del poder por los bolcheviques, más allá de las apelaciones últimas a que recurren (gobierno del pueblo, abolición del Estado, etc.): economía socialista e intervención del Estado (p. 301) y socialismo como dictadura militar (p. 326) (Weber 2008: 283-334).

Bonhoeffer no indica que las esferas sean totalmente autónomas, de hecho matiza la teoría que él denomina (nos parece que en alusión a Weber) de los “órdenes autonormativizados”<sup>47</sup>, sí que se refiere a la “ley propia de una cosa” (familia, trabajo, autoridad, iglesia), retomando la concepción luterana de los mandatos fundamentales, pero al tiempo muestra sus límites (la ‘entrega’ de la iglesia alemana, siempre presente), así como la necesidad de completarla con la introducción de la libertad. Al aunar de manera radical obediencia y libertad, como elementos igualmente exigidos, el autor sugiere la ‘supresión ética de la ley’, y, por ejemplo, la posibilidad de matar en la guerra supone aceptar un quebrantamiento de la ley en aras de darle “su verdadero cumplimiento” (Bonhoeffer 2000a: 234) y lo hace remitiendo a una “situación extraordinaria” que “no puede regularse por ley alguna” (Ética, 214), la que Maquiavelo denominaba ‘necessitá’. Son ocasiones en las que entra en contradicción la ley formal de una institución (un Estado, una empresa, una familia...) con las “desnudas necesidades vitales del hombre” (Bonhoeffer 2000a: 234). Es decir, la ley está al servicio de esas necesidades vitales del ámbito que regula, pero cuando hay una contraposición entre ley y necesidades, la primera no sirve y se hace precisa la libertad. En palabras del teólogo, si las necesidades en cuanto hecho original de la vida misma, no pueden convertirse en leyes”, sin embargo, solicitan inmediatamente a la responsabilidad del que actúa, es decir, “la necesidad extraordinaria apela a la libertad del responsable” (Bonhoeffer 2000a: 215).

Parece posible entonces una ‘santificación de la ley con el quebrantamiento de la ley’ (Bonhoeffer 2000a: 234), por ejemplo, en la guerra se mata solo para dar vigor a la vida. Es muy rica en matices esta nueva concepción sugerida por los acontecimientos y constituye la situación límite presupuesta en su teoría de la responsabilidad con su vinculación entre libertad y obediencia. Destacaremos ahora solamente dos aspectos de la misma.

En primer lugar, la suspensión ética de la ley obliga a superar la mera conciencia personal, pero como no se puede prescindir de dicha conciencia en la acción ética, Bonhoeffer apela a un acuerdo de la existencia humana más allá del mismo yo y de su ley, lo que para él puede lograrse en Jesucristo (Bonhoeffer 2000a: 218). Si, paradójicamente, el nacionalsocialismo remitía la conciencia personal a Hitler, en una heteronomía franca y abierta, para el teólogo se trata de adoptar la

---

<sup>47</sup> Secularismo y doctrina de la autonormatividad con los conflictos trágicos que acarrea son vinculados (en Bonhoeffer 2000a) a la teoría de Weber sobre la racionalización del mundo y el politeísmo de los valores.

“unidad conmigo mismo” “en la entrega a Dios y a los hombres”, enfatizando entonces la figura de Jesús como el que quebranta la ley<sup>48</sup>.

En segundo lugar, está el tema de la culpa. El “quebrantamiento consciente de la ley en pro de la ley” supone asumir la culpa, como hemos destacado anteriormente y por tanto, el individuo deja de considerarse en términos de proseguir la búsqueda de la inocencia (o permanecer en la misma) o de la pureza. Como se advierte en el párrafo final de la segunda versión de “La historia y el bien”:

El que se actúe por responsabilidad o por cinismo solo puede manifestarse en que se conoce y se soporta la culpa objetiva de la transgresión de la ley y precisamente en este quebrantamiento de la ley tiene lugar la verdadera santificación de la ley. De este modo, la voluntad de Dios se santifica en la acción que procede de la libertad, el hombre no debe desgarrarse en un conflicto funesto, sino que con conciencia cierta y en unidad consigo mismo puede realizar algo prodigioso, santificar auténticamente la ley con el quebrantamiento de la ley. Amor y responsabilidad (Bonhoeffer 2000a: 234)<sup>49</sup>.

Bethge recoge en su Biografía el componente sacrificial o cultual de la vida y el pensamiento de Bonhoeffer, designa como “disciplina del arcano” los pasajes en que éste habla del misterio de una “participación en la Pasión de Dios en la tierra” (Bethge 1970: 1187-1190), aspecto concreto que F. Rognon sostiene que se encuentra en el pacifismo radical de Jean Lasserre, que influyó en el teólogo

---

<sup>48</sup> “No una ley, sino el Dios viviente y el hombre viviente, tal como sale a mi encuentro en Jesucristo, es el origen y la meta de mi conciencia. Por Dios y por amor a los hombres, Jesús se convirtió en quebrantador de la ley: Quebrantó la ley del sábado... para santificarlo en el amor a Dios y a los hombres; abandonó a sus padres para estar en la casa de su Padre y de este modo purificar la obediencia hacia los padres; comió con pecadores y depravados, por amor a los hombres llegó al abandono por parte de Dios en su última hora” (Bonhoeffer 2000a: 219).

<sup>49</sup> Esta “suspensión de la ley” y soportar en consecuencia la culpa de la transgresión (Bonhoeffer 2000a: 234) tiene una curiosa semejanza con lo que en el contexto intelectual ruso representaba Boris Savinkov en *El caballo amarillo* o en los artículos y reflexiones de Lukács de 1918-19, en los que en más de una ocasión recoge las frases de *Judith* de Friedrich Hebbel, incorporando ese aspecto sacrificial: “¿Y si Dios hubiese puesto el pecado entre mí y la acción que me ha impuesto? ¿Quién soy yo para sustraerme al pecado?”, véanse: Savinkov 2009; Lukács 1986: 248, y Lukács 1980b: 315-316. Un tratamiento de este tema puede encontrarse en Prior 2020.

berlinés, según Bethge (1970: 219-221), pero cuyas posturas se separaron tan drásticamente a partir de 1938<sup>50</sup>. Quizás la diferencia entre ellos está bien expresada en la carta de 21 julio de 1944 dirigida por el teólogo al principal destinatario de su correspondencia en prisión. Es un texto muy significativo, donde además muestra que los últimos años de su vida le han permitido “ver y comprender la profunda intramundinidad del cristianismo” y en ese contexto recuerda una conversación con un joven pastor francés trece años antes:

Nos habíamos preguntado sencillamente qué queríamos hacer con nuestra vida. Él me dijo que quería ser un santo (y creo muy posible que haya llegado a serlo). En aquel entonces, esto me impresionó mucho. No obstante, le contradije y le repliqué poco más o menos que yo quería aprender a creer. Durante mucho tiempo no he comprendido la profundidad de esta contradicción. Creí que podría aprender a creer al llevar algo así como una vida santa. Al escribir *El precio de la gracia*, llegué ciertamente al final de este camino. Hoy veo con toda claridad los peligros de dicho libro, del que sin embargo sigo respondiendo plenamente (Bonhoeffer 1983: 257-8).

El punto de partida del presente trabajo, el conflicto entre ética de la fraternidad y violencia, planteado por Weber, nos ha conducido a contemplar en la obra de Bonhoeffer una interpretación de la ética cristiana diferente de la derivada de lecturas significativas del Sermón de la Montaña de finales del siglo XIX y principios del XX como las llevadas a cabo por L. Tolstoi, E. Troeltsch o el propio Weber. Frente a un esquema de antítesis por parte de Weber, Bonhoeffer presenta matizaciones en aras a superar la dicotomía entre poder y amor, ética de la fraternidad y política, de manera que también sean transformados dualismos similares a ‘secularismo’ y ‘pietismo’. Confrontando las diversas versiones de la esencia del cristianismo que los autores sostienen, se aprecia un acento ortodoxamente luterano en Bonhoeffer, mientras que Weber ofrece mayores elementos calvinistas. Al tiempo la ética del primero se apoya en un decidido marco cristológico, más difuso en Weber, que apela a la secularización y a la

---

<sup>50</sup> Como es sabido, esta separación conlleva la asunción por Bonhoeffer de la participación en el complot contra Hitler y por tanto la posibilidad del tiranicidio implícito en su decisión. Sobre el tema pueden verse trabajos como los de Mannion 2003: 13-28; Green 2005: 31-47; Rognon 2005b: 159-176; Gides 2012; Watson 2015; Palmisano 2016.

pluralidad de las esferas, pero coinciden no obstante en un distanciamiento de las visiones radicales y milenaristas del protestantismo.

Los dos autores también convienen en no soslayar la importante cuestión de la violencia y en Bonhoeffer se encuentra una evolución de sus posiciones desde una inicial asunción de la política luterana de los “dos reinos” en las conferencias de Barcelona, a abordar la justificación del pacifismo en el contexto de las “luchas de las iglesias” en el periodo 1933-1938, hasta su paso a la resistencia activa formando parte de un grupo conspirador desde 1939, que le llevará a su muerte pero también a las reflexiones incluidas en su *Ética* sobre la situación excepcional en que un orden normativo deja de cumplir sus necesidades básicas y se hace precisa su sustitución asumiendo el hecho de la fuerza y la violencia.

Ambos pensadores concuerdan en distanciarse de las meras éticas de principios y en la sugerencia de una ética de la responsabilidad. Los presupuestos que subraya Bonhoeffer en aquellas éticas (individualismo ético abstracto, ética puramente normativa y pretensión de distinción clara entre bien y mal) permiten acercar su propuesta a la de Weber, alcanzando sintonía en la crítica al perfeccionismo ético que juega un papel importante en la obra de Tolstoi, identificado por uno y otro como un ejemplo de ese perfeccionismo. En Bonhoeffer el cuestionamiento es radical, como también hace con el misticismo, mientras que Weber ofrece matices ambivalentes, como hemos intentado mostrar.

Cabe indicar como conclusión del debate que mientras Weber se hace eco de dualismos trágicos (amor-poder, amor-ciencia, ética de la responsabilidad-ética de las convicciones), Bonhoeffer postula una acción, en la síntesis de Nietzsche y el cristianismo, nacida de la alegría y el sí a la vida. Probablemente a pesar de sus propios elementos nietzscheanos en Weber se sobreimpone un aire más kierkegaardiano del *aut-aut*, mientras que Bonhoeffer remite a una superación del conflicto trágico, en el que detecta el halo oscuro en lo trágico-heroico y apela a la sobriedad y a la sencillez. El trabajo muestra el peso de Weber (y con él su generación: Troeltsch, Hartnack, Naumann, etc.) en la obra de Bonhoeffer, en elementos como la ética de la responsabilidad, la importancia sociológica de la religión, el planteamiento de la esencia del cristianismo, la ética cristiana, la secularización, la polémica con el pacifismo, la cuestión de la guerra, la suerte de Alemania en su tiempo y el fondo luterano común, también intenta llamar la atención sobre la relevancia de las novedosas interpretaciones de Bonhoeffer para la visión crítica de las teorías de Weber, en una vía creemos escasamente desarrollada por la hermenéutica weberiana. Por tanto, es una disputa en la que

es preciso atender las reflexiones de ambos autores para lograr una mejor comprensión.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ADAIR-TOTTEFF, C. (2018): “Max Weber’s concept of political realism”, en *The Edinburgh Companion to Political Realism*, Edited by R. Schuet, M. Hollingworth, Edinburgh University Press, pp. 227-238.
- ALDENHOFF, R. (1989): “Max Weber and The Evangelical-Social Congress”, en W. J. Mommsen and J. Osterhammel, *Max Weber and his Contemporaries*, London, Unwin Hyman, pp. 193-202.
- AY, K.-L. (1999): “Max Weber: A German Intellectual and the Question of War Guilt after the Great War”, en Whimster, S., ed., *Max Weber and the Culture or Anarchy*, Palgrave Macmillan, pp. 110-128.
- BALIBAR, E. (2010): ““Gewalt”. Violence et pouvoir dans l’histoire de la théorie marxiste”, en *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, pp. 251-304.
- BELLAH, R. N. (1997): “Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical Sociology of Religion”, *Humanities Center and Burke Lectureship on Religion and Society*, University of California, San Diego.
- BERGER, S.D. (1971): “The Sects and the Breakthrough into the Modern World: On the Centrality of the Sects in Weber’s Protestant-Ethic Thesis”, *The Sociological Quarterly*, Autumm, vol. 12, nº 4, pp. 486-499.
- BETHGE, E. (1970): *Dietrich Bonhoeffer: teólogo, cristiano, hombre actual*, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- BONHOEFFER, D. (1932): “Concerning the Christian Idea of God”, *The Journal of Religion*, vol. 12, nº 2, pp. 177-185.
- BONHOEFFER, D. (1971a): “Creación y caída” (1932-1933), en *¿Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio*, Barcelona, Libros del Nopal, ediciones Ariel, pp. 91-178.
- BONHOEFFER, D. (1971b): “Tentación” (1938), en *¿Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio*, Barcelona, Libros del Nopal, ediciones Ariel, pp. 179-214.

- BONHOEFFER, D. (1971c): “¿Quién es y quien fue Jesucristo?” (1933), en *¿Quién es y quién fue Jesucristo? Su historia y su misterio*, Barcelona, Libros del Nopal, ediciones Ariel, pp. 9-90.
- BONHOEFFER, D. (1974): “La esencia de la iglesia” (1932), en D. Bonhoeffer, *Creer y vivir*, Salamanca, Sígueme, pp. 9-88.
- BONHOEFFER, D. (1979): *Remedios para lo humano: cartas y diarios (1924-1942)*, Salamanca, Sígueme.
- BONHOEFFER, D. (1980): *Sociología de la iglesia: sanctorum communio*, Salamanca, Sígueme.
- BONHOEFFER, D. (1983): “Después de diez años. Balance en el tránsito al año 1943”, en *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, ed. E. Bethge, Salamanca, Sígueme, pp. 13-22.
- BONHOEFFER, D. (1995): *El precio de la gracia: el seguimiento*, Salamanca, Sígueme.
- BONHOEFFER, D. (2000a): *Ética*, Madrid, Trotta.
- BONHOEFFER, D. (2000b): “La historia y el bien” (primera redacción), en *Ética*, Madrid, Trotta, pp. 175-193.
- BONHOEFFER, D. (2000c): “La historia y el bien” (segunda redacción), en *Ética*, Madrid, Trotta, pp. 195-234.
- BONHOEFFER, D. (2009): *Act and Being. Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, en Dietrich Bonhoeffer Works, volume 2, Minneapolis, Fortress Press.
- BONHOEFFER, D. (2018a): “Cuestiones básicas de una ética cristiana”, en *Comunidad y promesa. Escritos y cartas desde Barcelona*, Madrid, Trotta, pp. 60-84.
- BONHOEFFER, D. (2018b): “Jesucristo y la esencia del cristianismo”, en *Comunidad y promesa. Escritos y cartas desde Barcelona*, Madrid, Trotta, pp. 39-59.
- CAPOZZA, N. (1998): “Storicità e trascendenza in D. Bonhoeffer”, revista *II Margine*, nº 10, pp. 13-21 (7 pp.).
- CAPOZZA, N. (1999): “La responsabilità a fondamento dell’etica e della storia in Dietrich Bonhoeffer”, *Dialegesthai*, anno 1.

- CAPOZZA, N. (2001): “Il ruolo della *Gaia scienza* nello sviluppo del pensiero nietzscheano e il concetto di onestà intellettuale”, *Dialegesthai. Rivista telemática di filosofia*, anno 3.
- CAPOZZA, N. (2003): *Im Namen der Treue zur Erde. Versuch eines Vergleichs zwischen Bonhoeffers und Nietzsches Denken*, Lit Verlag, Münster.
- CAPOZZA, N. (2011a): “Etica e fedeltà alla terra. Bonhoeffer a confronto con Nietzsche”, *Esperienza e teología*, nº 27, pp. 87-98.
- CAPOZZA, N. (2011b): “La nuova edizione critica dell'*Etica* di Dietrich Bonhoeffer”, (archivio web, <http://mondodomani.org/dialegesthai/>, 24 enero 2011, 38 pp.).
- CLEMENTS, K. (2007): “Ecumenical witness for peace”, en J. W. de Gruchy, ed., *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 154-172.
- CHRISTOYANNOPOULOS, A. (2020): *Tolstoy's Political Thought. Christian Anarcho-Pacifist Iconoclasm Then and Now*, London and New York, Routledge, pp. 24-27.
- DAHLMANN, D. (1989): “Max Weber's Relation to Anarchism and Anarchists: The Case of Ernst Toller”, en W. J. Mommsen and J. Osterhammel, *Max Weber and his Contemporaries*, London, Unwin Hyman, pp. 367-381.
- DE GRUCHY, J. W. (2007): “The reception of Bonhoeffer's theology”, en J. W. de Gruchy, ed., *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 93-112.
- DE LANGE, F. (2009): “Aristocratic Christendom: On Bonhoeffer and Nietzsche”, en B. Gregor and J. Zimmermann, eds., *Bonhoeffer and Continental Thought. Cruciform Philosophy*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, pp. 73-83.
- DOUGLAS, J. R. (1995): “Dietrich Bonhoeffer: The violent Pacifist”, *Ashland Theological Journal*, vol. 27, pp. 41-53.
- DUCH, L. (1968): “Presentación a la edición española”, en D. Bonhoeffer, *Ética*, Barcelona, Estela, pp. IX-XLIII.
- ESLAVA GARCÍA, D. (2015): “Colapso moral y responsabilidad en Dietrich Bonhoeffer”, en A. Prior Olmos, ed., *Experiencia totalitaria, resistencia y testimonio de Bonhoeffer a Kertész*, Murcia, Editum, pp. 41-96.

- ESLAVA GARCÍA, D. (2018): “Prólogo”, a D. Bonhoeffer, *Comunidad y promesa. Escritos y cartas desde Barcelona*, Madrid, Trotta, pp. 11-17.
- ESPOSITO, R. (1996): “Responsabilidad”, en *Confines de lo político*, Madrid, Trotta, pp. 37-74.
- FRAZER, E. AND HUTCHINGS, K. (2007). “Argument and Rhetoric in the Justification of Political Violence”, *European Journal of Political Theory*, 6 (2):180-199.
- FRAZER, E., AND HUTCHINGS, K. (2011). “Virtuous Violence and the Politics of Statecraft in Machiavelli, Clausewitz and Weber”, *Political Studies*, 59 (1), pp. 113-124  
(<http://www.urbanlab.org/articles/State/Frazer%202011%20%20virtuous%20violence%20and%20the%20state.pdf>, consultado 14 enero 2020).
- FRAZER, E., and HUTCHINGS, K. (2016): “Anarchist ambivalence: politics and violence in the thought of Bakunin, Tolstoy and Kropotkin” (<https://qmro.qmul.ac.uk/xmlui/bitstream/handle>, consultado 29 agosto 2019).
- FRICK, P., ed. (2008): *Bonhoeffer's Intellectual Formation. Theology and Philosophy in His Thought*, Eugene, Oregon, Wipf and Stock.
- FRICK, P. (2008a): “Introduction”, en P. Frick, ed. (2008): *Bonhoeffer's Intellectual Formation. Theology and Philosophy in His Thought*, Eugene, Oregon, Wipf and Stock, pp. 1-10.
- FRICK, P. (2008b): “Friedrich Nietzsche's Aphorism and Dietrich Bonhoeffer's Theology”, en P. Frick, ed. (2008): *Bonhoeffer's Intellectual Formation. Theology and Philosophy in His Thought*, Eugene, Oregon, Wipf and Stock, pp. 175-200.
- GANE, N. (1997): “Max Weber on the Ethical Irrationality of Political Leadership”, *Sociology*, 31, 3, August 1997, pp. 549-64.
- GESME, J. L. (2013): *Martin Luther's "Two Kingdoms Theory": An Analysis through the Lens of Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity*, thesis Master of Arts in World Language: German, Portland State University.
- GIDES, D. M. (2012): *Pacifism, Just War, and Tyrannicide: Bonhoeffer's Church-World Theology and His Changing Forms of Political Thinking and Involvement*, Pickwick Publications.

- GONZÁLEZ GARCÍA, J. M. (1998): “Weber: responsabilidad y convicción”, en *La política desde la ética*, coord., E. Bonete Perales, Proyecto A Ediciones, vol. I, pp. 133-146.
- GRAF, F. W. (1988): “Max Weber e la teología protestante de suo tempo”, en M. Losito, M., P. Schiera, eds., (1988): *Max Weber e le scienze sociale del suo tempo*, Bologna, Il Mulino, pp. 279-292.
- GRAF, F. W. (1989): “Friendship between Experts: Nots on Weber and Troeltsch”, en W. J. Mommsen and J. Osterhammel, *Max Weber and his Contemporaries*, London, Unwin Hyman, pp. 215-233.
- GREEN, C. J. (2005): “Pacifism and Tyrannicide: Bonhoeffer’s Christian Peace Ethic”, *Studies in Christian Ethics* 18 (3), pp. 31-47.
- GREEN, C. J. (2007): “Human sociality and Christian community”, en J. W. de Gruchy, ed., *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 113-133.
- GREGOR, B. (2009): “Bonhoeffer’s ‘Christian Social Philosophy’: Conscience, Alterity, and the Moment of Ethical Responsibility”, en B. Gregor and J. Zimmermann, eds., *Bonhoeffer and Continental Thought. Cruciform Philosophy*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, pp. 201-226.
- GREGOR, B., and ZIMMERMANN, J. (2009): “Dietrich Bonhoeffer and Cruciform Philosophy”, en B. Gregor and J. Zimmermann, eds., *Bonhoeffer and Continental Thought. Cruciform Philosophy*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, pp.1-30.
- GREISCH, J. (2009): “‘Who Stands Fast?’ Do Philosophers Make Good Résistants?”, en B. Gregor and J. Zimmermann, eds., *and Continental Thought. Cruciform Philosophy*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, pp. 84-101.
- GROENEWALD, A. J. (2007): “Karl Barth’s role in Church and Politics from 1930 to 1935”, *HTS*, 63 (4), 1613-1641.
- HANKE, E. (1993): *Prophet des Unmodernen: Leo N. Tolstoi als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende*, Berlin/Boston, De Gruyter.

- HANKE, E. (1999): "Max Weber, Leo Tolstoy and the Mountain of Truth", en S. Whimster, ed., *Max Weber and the Culture or Anarchy*, Palgrave Macmillan, pp. 144-161.
- HANSEN, G. (2003): "La Crítica Cristológica de Bonhoeffer a la Hermenéutica "Pseudoluterana" de las dos esferas", *Numen: revista de estudios e pesquisa da religião*, vol. 6, nº 1, pp. 31-78.
- HENNIS, W. (1988): "La tracce di Nietzsche nell'opera di Max Weber", en M. Losito, M., P. Schiera, eds., (1988): *Max Weber e le scienze sociale del suo tempo*, Bologna, Il Mulino, pp. 251-279.
- HONIGSHEIM, P. (1950): "Max Weber: His Religious and Ethical Background and Development", *Church History*, dec., 1950, vol. 19, nº 4, pp. 219-239.
- HONIGSHEIM, P. (1977): *Max Weber*, Buenos Aires, Paidós.
- JASPERS, K. (1972): "Max Weber. Discurso conmemorativo" (1920), en K. Jaspers, *Conferencias y ensayos sobre Historia de la filosofía*, Madrid, Gredos, pp. 330-347.
- KADARKAY, A. (1994a): "Max Weber y Lukács", en *Georg Lukács: Vida, pensamiento y política*, Valencia, Alfons el Magnánim, pp. 424-430.
- KADARKAY, A. (1994b): "The Demonic self: Weber and Lukács", *Hungarian Studies*, 9/1-2, pp. 77-102.
- KARADI, E. (1989): "Ernst Bloch and Georg Lukács in Max Weber's Heidelberg", en W. J. Mommsen and J. Osterhamnel, eds., *Max Weber and his Contemporaries*, London, Unwin Hyman, pp. 499-514.
- KELLY, G. (2008): "Kierkegaard as "Antidote" and as Impact on Dietrich Bonhoeffer's Concept of Christian Discipleship", en P. Frick, ed. (2008): *Bonhoeffer's Intellectual Formation. Theology and Philosophy in His Thought*, Eugene, Oregon, Wipf and Stock, pp. 83-120.
- LEVY, C. (1999): "Max Weber, Anarchism and Libertarian Culture: Personality and Power Politics", en S. Whimster, ed., *Max Weber and the Culture of Anarchy*, Palgrave Macmillan, pp. 83-109.
- LOSITO, M., SCHIERA, P. eds., (1988): *Max Weber e le scienze sociale del suo tempo*, Bologna, Il Mulino.
- LÖWY, M., ed. (2012). *Max Weber y las paradojas de la modernidad*, Buenos Aires, ediciones Nueva Visión.

- LUKÁCS, G. (1968): *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo.
- LUKÁCS, G. (1975): *El alma y las formas. Teoría de la novela*, Obras completas, vol. I, Grijalbo, Barcelona.
- LUKÁCS, G. (1980a): “El bolchevismo como problema moral”, en V. Zapatero, ed., *Socialismo y ética. Textos para un debate*, Madrid: Debate, pp. 297-304.
- LUKÁCS, G. (1980b): “Táctica y ética”, en V. Zapatero, ed., *Socialismo y ética. Textos para un debate*, Madrid, Debate, pp. 305-316.
- LUKÁCS, G. (1986): *Selected Correspondence 1902-1920*, New York, Columbia University Press.
- LUKÁCS, G. (2015a): “Acerca de la pobreza de espíritu. Una conversación y una carta”, en *Acerca de la pobreza de espíritu y otros escritos de juventud*, Buenos Aires, Gorla, pp. 161-176.
- LUKÁCS, G. (2015b): “La relación sujeto-objeto en Estética”, en *Acerca de la pobreza de espíritu y otros escritos de juventud*, Buenos Aires, Gorla, pp. 201-244.
- LUTERO, M. (2013): “Sobre la autoridad secular: hasta dónde se le debe obediencia” (1523), en *Escritos políticos*, ed. J. Abellán, Madrid, Tecnos, pp. 21-65.
- MANNION, G. (2003): “Terror, Political Theology and the Suspension of the Ethical”, *Perspectives on Evil and Human Wickedness*, vol. 1, nº 2, pp. 13-28.
- MATHEWES, C. T. (2000): “A Tale of Two Judgments: Bonhoeffer and Arendt on Evil, Understanding, and Limits, and the Limits of understanding Evil”, *The Journal of Religion*, nº 80, 3, July 2000, pp. 375-404.
- MITZMAN, A. (1976): *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*, Madrid, Alianza.
- MOMMSEN, W.J. (1985): *Max Weber et la politique allemande: 1890-1920*, Paris, PUF.
- MOSES, J. A. (2007): “Bonhoeffer’s Germany: The Political Context”, en J. W. de Gruchy, ed., *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 3-21.
- NELSON, B. (1975): “Max Weber, Ernst Troeltsch, Georg Jellinek as Comparative Historical Sociologists”, *Sociological Analysis*, Autumn, vol. 36, nº 3, pp. 229-240.

- NELSON, F. B. (2007): "The life of Dietrich Bonhoeffer", en J. W. de Gruchy, ed., *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 22-49.
- OAKES, G. (2001): "The Antinomy of Values. Weber, Tolstoy and the Limits of Scientific Rationality", *Journal of Classical Sociology*, vol. 1 (2), pp. 195-211.
- PALMISANO, T. (2016): *Peace and violence in the Ethics of Dietrich Bonhoeffer: An Analysis of Method*, Eugene (OR), Wipf and Stock Pub.
- PRIOR OLMOS, A. (2020): "El debate entre Max Weber y Georg Lukács", en J. Sáez, ed., *Los opuestos fecundos*, Valencia, La Nau Llibres, pp. 165-198.
- RADKAU, J. (2011): *Max Weber, la pasión del pensamiento*, México, FCE.
- RASMUSSEN, L. (2007): "The ethics of responsible action", en J. W. de Gruchy, ed., *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 206-225.
- REED, E. D. (2017): "The Limits of Individual Responsibility: Dietrich Bonhoeffer's Reversal of Agent-Act-Consequence", *Journal of the Society of Christian Ethics*, [Vol. 37, No. 2 \(Fall / Winter 2017\)](#), pp. 39-58.
- RICOEUR, P. (2009): "The Non-Religious Interpretation of Christianity in Bonhoeffer", en B. Gregor and J. Zimmermann, eds., *Bonhoeffer and Continental Thought. Cruciform Philosophy*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, pp. 156-176.
- RIVERA, A. (1999): *Republicanism calvinista*, Murcia, Res Publica.
- ROGNON, F. (2005a): "Pacifisme et tyrannicide chez Jean Lasserre et Dietrich Bonhoeffer. Première partie: l'établissement des faits historiques", Institut protestant de théologie, *Études théologiques et religieuses*, 2005/1, tome 80, pp. 1-23.
- ROGNON, F. (2005b): "Pacifisme et tyrannicide chez Jean Lasserre et Dietrich Bonhoeffer. Seconde partie: l'interprétation des incidences théologiques", Institut protestant de théologie, *Études théologiques et religieuses*, 2005/2, tome 80, pp. 159-176.
- RORTY, R. (1990): "La historiografía de la filosofía: cuatro géneros", en R. Rorty; J B Schneewind; Q. Skinner; Ch. Taylor; et alia, *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*, Barcelona, Paidós, 69-98.

- RUMSCHEIDT, M. (2007): "The formation of Bonhoeffer's Theology", en J. W. de Gruchy, ed., *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 50-71.
- RUMSCHEIDT, M. (2008): "The Significance of Adolf von Harnack and Reinhold Seeberg for Dietrich Bonhoeffer", en P. Frick, ed. (2008): *Bonhoeffer's Intellectual Formation. Theology and Philosophy in His Thought*, Eugene, Oregon, Wipf and Stock, pp. 201-224.
- SAVINKOV, B. (2009): *El caballo amarillo. Diario de un terrorista ruso*, Madrid, Impedimenta.
- SCHLUCHTER, W. (1979a): "The Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and World", en G. Roth, and W. Schluchter, *Max Weber's Vision of History, Ethics and Methods*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Pres, pp. 11-64.
- SCHLUCHTER, W. (1979b): "Value-Neutrality and the Ethic of Responsibility", en G. Roth and W. Schluchter, *Max Weber's Vision of History, Ethics and Methods*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Pres, pp. 65-118.
- SCHWENTKER, W. (1989): "Passion as a Mode of Life: Max Weber, the Otto Gross Circle and Eroticism", en W. J. Mommsen and J. Osterhammel, *Max Weber and his Contemporaries*, London, Unwin Hyman, pp. 483-498.
- SEERY, J. E. (1982): "Marxism as Artwork: Weber and Lukács in Heidelberg, 1912-1914", *Berkeley Journal of Sociology: a critical review*, nº. 27, pp. 129-165.
- SELBY, P. (2007): "Christianity in a world come of age", en J. W. de Gruchy, ed., *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 226-245.
- SLAVNIC, Z. (2004): "The Ultimate Ends of Political Responsibility, or a Responsible Interpretation of Max Weber", *Themes*, nº 25, 19 pp.
- STARR, B. E. (1999): "The Structure of Max Weber's Ethics of responsibility", *The Journal of Religions Ethics*, vol. 27, nº 3, pp. 407-434.
- SYMONDS, M. and PUDSEY, J. (2006): "The Forms of Brotherly Love in Max Weber's Sociology of Religion", *American Sociological Association*, vol. 24, nº 2, june 2006, pp. 133-149.

- TAR, Z., Marcus, J. (1984): "The Weber-Lukács Encounter", en R.M. Glassmann and V. Murvar, eds., *Max Weber's Political Sociology: A Pessimistic Vision of a Rationalized World*, Westport, CT: Greenwood, pp. 109-135.
- TERTULIAN, N. (1971): "L'evolution de la pensée de Georg Lukács", *L'Homme et la Société*, nº 20, pp. 13-36.
- THEINER, P. (1989): "Friedrich Naumann and Max Weber: Aspects of a Political Partnership", en W. J. Mommsen and J. Osterhammel, eds., *Max Weber and his Contemporaries*, London, Unwin Hyman, pp. 299-310.
- TIETZ, C. (2009): "Bonhoeffer on the uses and Limits of Philosophy", en B. Gregor and J. Zimmermann, eds., *Bonhoeffer and Continental Thought. Cruciform Philosophy*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, pp. 31-45.
- TOLSTOI, L. (2006): *El Evangelio abreviado*, Oviedo, ediciones KRK.
- TOLSTOI, L. (2010) *El reino de Dios está en vosotros*, Barcelona, Kairós.
- TROELTSCH, E. (1902): "Grundprobleme der Ethik", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Vol. 12, No. 2, pp. 125-178.
- TROELTSCH, E. (1922): *Die Soziallehren des christlichen Kirchen und Gruppen*, Mohr (P. Siebeck).
- TROELTSCH, E. (1979): "El significado de la historicidad de Jesús", en *El carácter absoluto del cristianismo*, Salamanca, Sígueme, pp. 133-160.
- TROELTSCH, E. (2007): "Stoic-Christian Natural Law and Modern Secular Natural Law", en E. Troeltsch, *Religion and History*, Minniapolis, Fortress Press, pp. 321-342;
- TURNER, B. S. (1999): "Weber and Dostoyevsky on Church, Sect and Democracy", en S. Whimster, ed., *Max Weber and the Culture of Anarchy*, Palgrave Macmillan, pp. 162-175.
- TURNER, B. S. (2013): "The Religion of Brotherly Love: Leo Tolstoy and Max Weber", cp. 9, en B. S. Turner, ed., *War and Peace. Essays on Religion and violence*, Anthem Press, pp. 185-203.
- VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (1998): "Weber y el *ethos* del presente", en M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ed., J. Navarro Pérez, Madrid, Istmo, pp. 7-73.
- VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (1999): "Dilemas de la responsabilidad. Una aproximación weberiana", en M. Cruz, R. R. Aramayo, *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*, Madrid, Trotta, pp. 89-112.

- VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (2010): “*Beruf, Dasein y Ethik*. Un análisis de los textos de la polémica sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, nº 43, pp. 144-162.
- VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (2015): “La cuestión del espíritu: Weber en Arendt”, en Á. Prior Olmos, Á. Rivero, eds., *Historia y política en Ágnes Heller y Hannah Arendt*, Murcia, Editum, pp. 19-36.
- VILLACAÑAS BERLANGA, J. L., (2018a): “Weber and Heller: a complex reception”, en *Ágnes Heller and Hannah Arendt: a dialogue*, Á. Prior Olmos, Á. Rivero, eds., Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, pp. 60-91.
- VILLACAÑAS BERLANGA, J. L., (2018b): “Nietzsche/Weber: pensamiento filosófico y subjetividad”, *Archivos: revista de Filosofía*, nº 13, pp. 31-70.
- WARD, W. R. (1989): “Max Weber and the Lutherans”, en W. J. Mommsen and J. Osterhammel, eds., *Max Weber and his Contemporaries*, London, Unwin Hyman, pp. 203-214.
- WATSON, B. K. (2015): *The Political Theology of Dietrich Bonhoeffer and the Ethical Problem of Tyrannicide*, Louisiana State University, LSU Master’s Theses.
- WEBER, M. (1995): *Max Weber. Una biografía*, Valencia, Alfons el Magnánim.
- WEBER, M. (1924): “Dortselbst, Erste Diskussionsrede zu E. Troeltschs Vortrag über “Das stoisch-christliche Naturrecht”, en *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, 464-472.
- WEBER, M. (1972a): “La política como vocación”, en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, pp. 81-179.
- WEBER, M. (1972b): “La ciencia como vocación”, en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, p. 180-231.
- WEBER, M. (1982a): “Entre dos leyes”, en M. Weber, *Escritos políticos*, vol. I, México, Folios, pp. 30-34.
- WEBER, M. (1982b) “La situación de la democracia burguesa en Rusia” (1906), en *Ensayos políticos*, vol. I, México, Folios, pp. 365-402.
- WEBER, M. (1982c) “La transición al pseudoconstitucionalismo en Rusia” (1906), en *Ensayos políticos*, vol. I, México, Folios, pp. 445-469.
- WEBER, M. (1984): *Economía y Sociedad*, México, FCE.

- WEBER, M. (1998a): “Introducción”, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, volumen I, Madrid, Taurus, pp. 11-24.
- WEBER, M. (1998b): “Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”, en *Ensayos de sociología de la religión*, volumen I, Madrid, Taurus, pp. 527-562.
- WEBER, M. (2008): “El socialismo”, en *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, pp. 283-331.
- WEBER, M., TÖNNIES, F., SIMMEL, G., TROELTSCH, E. (1973): “Max Weber on Church, Sect, and Mysticism”, *Sociological Analysis*, Summer 1973, vol. 34, nº 2, pp. 140-149.
- WÜSTENBERG, R. K. (2009): “Philosophical Influences onf Bonhoeffer’s ‘Religionsless Christianity’”, en B. Gregor and J. Zimmermann, eds., *Bonhoeffer and Continental Thought. Cruciform Philosophy*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, pp. 137-155.
- ZERNER, R. (2007): “Church, State and the ‘Jewish question’”, en J. W. de Gruchy, ed., *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 190-205.
- ZIMMERMANN, J. (2009): “Dietrich Bonhoeffer and Martin Heidegger: Two – Different Visions of Humanity”, en B. Gregor and J. Zimmermann, eds., *Bonhoeffer and Continental Thought. Cruciform Philosophy*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, pp. 102-136.

Recibido: 15 de septiembre de 2022

Aceptado: 22 de octubre de 2022

**Ángel Prior** es Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia con una tesis sobre Karl Marx y catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia, donde imparte asignaturas como Historia de la Filosofía del siglo XIX, Filosofía del siglo XX y Claves ilustradas del mundo contemporáneo: Teorías de la Modernidad. Ha

publicado entre otros títulos Axiología de la Modernidad. Ensayos sobre Ágnes Heller (Madrid, Cátedra, colección Frónesis, 2002), El problema de la libertad en el pensamiento de Marx (Madrid, Biblioteca Nueva, 2004), Los Manuscritos: Economía y Filosofía de Karl Marx (Madrid, Alianza, 1998), Los dos pilares de la ética moderna. Diálogos con Ágnes Heller (Zaragoza, Libros del Innombrable, 2008), Genealogía y experiencia de la voluntad en Hannah Arendt (Madrid, Biblioteca Nueva, 2009) y como editor Estado, hombre y gusto estético en la crisis de la Ilustración (Valencia, Biblioteca Valenciana, 2002), Nuevos métodos en ciencias humanas (Barcelona, Anthropos, 2002), Filosofía, historia y política en Ágnes Heller y Hannah Arendt (Murcia, Editum, 2015), Experiencia totalitaria, resistencia y testimonio de Bonhoeffer a Kertész (Murcia, Editum, 2015) y Ágnes Heller and Hannah Arendt A Dialogue (Cambridge Scholars Publishing, 2018, con Ángel Rivero), actualmente trabaja en cuestiones relacionadas con la problemática Violencia, representación y memoria tanto desde la perspectiva de historia de las ideas como de la historia intelectual.