

## La cultura como un concepto central de la ética social cristiana

Franz-Josef Overbeck

El ser humano no es, a diferencia de los animales, un ser puramente natural. El mundo en el que y con el que habita no son para él simples biotopos inamovibles, de los que brota y sobre los que no puede ejercer cambio alguno. Más bien, el ser humano es aquel ser que aún debe darle una forma al mundo, y darse a sí mismo una forma en él – y precisamente eso es lo que llamamos cultura. El ser humano es, por naturaleza, un ser cultural y está determinado por su apertura al mundo<sup>1</sup>. Wolfhart Pannenberg (1928 – 2014), quien ha publicado una de las antropologías teológicas más significativas de la modernidad, lo expresa de la siguiente manera:

“El mundo común de los seres humanos no ha sido nunca únicamente un entorno natural. Es una naturaleza interpretada y configurada por los seres humanos, una naturaleza en función de los propósitos humanos, pero cuyas realizaciones se han visto a su vez delimitadas y, en ocasiones, también perturbadas por la naturaleza. Es, sobre todo, el mundo de las relaciones humanas en sí mismo.”<sup>ii</sup>

Ya el relato bíblico de la creación acoge este aspecto de la condición fundamental del ser humano y del mundo humanizado cuando dice: “Tomó, pues, Yaveh Dios al hombre y le dejó en el jardín del Edén, para que lo labrase y cuidase” (Gen 2, 15)<sup>1</sup>. También cuando unos versos más adelante se dice que Dios llevó ante él a los, a su vez, creados “animales del campo y todas las aves del cielo para ver cómo los llamaba” (Gen 2, 19), queda claro que el ser humano, según el credo judeocristiano, toma de Dios la corresponsabilidad de la creación.

Gracias al concepto de corresponsabilidad se ha ensanchado la visión desde un carácter meramente antropológico hasta una perspectiva ética. Para la teología de la creación este paso es evidente, pero también lo asume la antropología moderna. Pues el ser humano, provisto de voluntad y libertad de decisión, no puede vivir su vida como el animal, que se guía por sus impulsos e instintos, sino que debe *conducir*<sup>2</sup> su vida. Teológicamente hablando: la vida para los seres humanos no es sólo un don, sino al mismo tiempo una encomienda.

### La cultura como categoría central del discurso ético-social clásico

Por supuesto, la tarea de conducir y dar forma a la vida no se les presenta a los seres humanos únicamente en tanto individuos. El ser humano no es ningún ser atomístico, sino que ha sido creado para una vida en comunidad. Dicha obviedad antropológica, que recientemente ha sido de nuevo enfatizada por el comunitarismo socio-filosófico, ya fue conceptualizada por la tradición aristotélica-tomista, según la cual los seres humanos son descritos como *zoon politikon*, es decir, *animal sociale*<sup>3</sup>. Desde esta perspectiva la cultura es, pues, la forma y el fondo como los seres humanos llevan a cabo dicha encomienda en comunidad, creadores del mundo propio en el que y con el que se inscriben en él.

De hecho, la cultura no es sólo una categoría antropológica, sino también una categoría ético-social. Guiado por esta visión Johannes Messner (1891 – 1984), uno de los representantes de la doctrina social católica más importantes en lengua alemana después de la Segunda Guerra Mundial, publicó en 1954 su propia y voluminosa *Ética Cultural*. Messner también parte del reconocimiento antropológico, según el cual “la cultura es la forma de vida adecuada a la naturaleza de los seres

---

<sup>1</sup> Nota del traductor. (NT) Las citas bíblicas están tomadas de la *Biblia de Jerusalén*, Desclee de Brouwer, Bilbao 2009.

<sup>2</sup> NT. En cursivas en el texto original.

<sup>3</sup> NT. En grafía griega y/o en cursivas en el texto original.

humanos”<sup>iii</sup>. Por ello, él entiende la cultura, en primer lugar, como “el despliegue pleno de lo verdaderamente humano”<sup>iv</sup>. Más tarde, Messner seguirá desarrollando estas ideas al interior del paradigma neoescolástico predominante en la entonces doctrina social católica. En consecuencia, la “esencia de la realización vital” del ser humano estriba en que “la ley determinante de vida” es eficaz en ella. Desde una lectura neotomista, para Messner dicha “ley de vida” consiste en la ley moral “manifestándose a sí misma en las verdades morales que son evidentes de inmediato al ser humano y, más particularmente, a través del conocimiento de los propósitos esenciales de la vida a él prescritos por su propia naturaleza”. Por eso mismo, la cultura consiste para Messner, en última instancia, en el “cumplimiento de valores”, por lo que concluye: “La ley natural moral de los seres humanos es, por lo tanto, también su moral ley cultural”<sup>v</sup>.

Son estos pasos, relativamente simples, tomados de las *inclinaciones naturales*<sup>4</sup> tomistas en tanto que metas esenciales de la vida, esto es, de la ley natural en tanto ley cultural, los que ya no se pueden seguir en la modernidad (pero también posmodernidad) desplegada hoy en día. La uniformidad del mundo presupuesta por la neoescolástica, la cual bajo cierta justificación aún podría darse por supuesta, ha desaparecido para nosotros y ha hecho sitio a la visión de la diversidad, así como al reconocimiento de la legitimidad de dicha diversidad.

### **El cambio de paradigma a partir del Concilio Vaticano Segundo**

Para la teología el hito decisivo en este camino lo representó el Concilio Vaticano Segundo. El Concilio articuló una nueva autognosis de la Iglesia en respuesta al cambio social de las condiciones de posibilidad, conocimiento que también marcó un punto de inflexión para la doctrina social<sup>vi</sup>. Ello se muestra muy claramente en la constitución pastoral “Gaudium et Spes”. Ya en las conocidas palabras introductorias del último documento aprobado por dicho Concilio se hace patente este cambio de paradigma. Los padres del Concilio enfatizan que su punto de partida es la participación solidaria en la vida de los seres humanos: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo” (GS 1)<sup>5</sup>.

Esto se expresa de forma más desnuda en el segundo párrafo: “(La Iglesia) Tiene, pues, ante sí al mundo, esto es, la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias”. Sólo entonces los padres del Concilio hablan del evangelio, es decir, de la fe cristiana interpretando este mundo y la historia humana como historia de salvación, como:

“...el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación” (GS 2).

Dicha secuencia – en la que primero se habla de la histórica realidad vital de los seres humanos y después de la historia de salvación – es significativa y de ningún modo incidental, pues muestra una verdadera inversión de la lógica de derivación. El mundo en su realidad histórica será entendido por el Concilio Vaticano Segundo como un lugar de prueba para la Iglesia y su mensaje de salvación y no más como el sitio donde proclamar verdades eternas. La Iglesia ya no se entiende a sí misma como una contrastante sociedad perfecta frente a una sociedad mundana incompleta, sino como Iglesia en el mundo, pueblo peregrino de Dios, que se encuentra con toda la comitiva de la familia humana.

---

<sup>4</sup> NT. En cursivas en el texto original.

<sup>5</sup> NT. Las citas en español de la constitución pastoral “Gadium et Spes” están tomada directamente de su traducción oficial a nuestro idioma por parte del Vaticano, la cual puede leerse en sus archivos en línea: [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html)

La huella de este giro audaz hacia el mundo es seguida por la Constitución Pastoral del Papa Juan XXIII, quien con su visión programática del *aggiornamento* del Concilio había colocado esta vuelta al mundo en la cabecera. Después de que la Iglesia hubiese permanecido escéptica por más de cien años, e incluso parcialmente se haya posicionado en abierta enemistad contra el mundo moderno, para muchas personas este posicionamiento significó una liberación, mas para otras tantas significó a su vez una exigencia excesiva y un atrevimiento. Es por ello que entre los padres del Concilio y sus consejeros se desató una lucha en torno a la Constitución Pastoral como ningún otro documento conciliar había suscitado antes. Al final, este texto también sería sometido a una votación casi unánime (2,309 a favor, 75 voces en contra). Pues tras largos años de consultas los obispos y los teólogos conciliares habían llegado al convencimiento de que fuera del camino del *aggiornamento* no existía ninguna otra alternativa, si la Iglesia quería permanecer fiel a su tarea de evangelización. En ningún caso se trataba, pues, de seguir en pos del espíritu del tiempo, sino de “la inculturación del Evangelio en el mundo moderno”<sup>vii</sup>. Para ello fue necesario que el pensamiento teológico y el lenguaje eclesial dejaran entrar la lógica de la razón comunicativa y del diálogo como medio de entendimiento.

### **Pluralidad en el mundo y en la Iglesia**

Incluso hoy, a más de cincuenta años de distancia del Concilio, no existen alternativas a este camino. Que aquí sigue en pie un desafío permanente, ha vuelto a quedar de manifiesto ahora en lo concerniente al Sínodo Familiar y la exhortación post-sinodal “*Amoris laetitia*” (2016). El Papa Francisco ha conducido la totalidad del proceso en virtud de un consistente espíritu de diálogo abierto y, de hecho, no sólo con vistas al intercambio entre los obispos reunidos en la sala sinodal, sino en función del diálogo en toda la Iglesia. Ello ha quedado documentado antes que nada a través de la encuesta mundial entre los creyentes, en preparación para los dos sínodos, de 2014 y 2015, que no sólo encontró una fuerte resonancia en Alemania. El Papa está a favor de la comunicación y la participación de los creyentes, no ya como un fin en sí mismo, sino con el objetivo de que las discusiones sinodales sobre la teología y la pastoral del matrimonio y la familia se confronten con las realidades vitales de las personas actuales – incluso si ese contraste muestra discrepancias entre dichas realidades de vida y ciertas doctrinas o prácticas eclesiales.

Los resultados de dichas encuestas mostraron entonces no sólo un cuadro de suyo ambivalente acerca de la viabilidad del matrimonio y la familia bajo las circunstancias sociales presentes, sino hicieron evidentes discordancias y tensiones al interior del mundo católico en sí mismo, por ejemplo, en el caso de la homosexualidad. Este resultado no puede, sin embargo, sorprender, pues la creciente pluralización y diversidad no son fenómenos sociales que tienen lugar en el mundo allá afuera, ante los cuales la Iglesia haría frente como un bloque monolítico cerrado, y con los cuales lidiaría desde la perspectiva de un acompañamiento pastoral inteligente. La pluralización, por lo que queda claro, se ha abierto un espacio dentro de la Iglesia en los últimos decenios. La diversidad es, hoy más que antes, una parte de la realidad social al interior de la Iglesia. En cierto modo, ello es también una consecuencia del proceso de *aggiornamento* iniciado por el Concilio Vaticano Segundo. Pues en la medida en que la Iglesia quiera abrirse al mundo, deberá naturalmente dejar entrar la diversidad de este mismo mundo. Esa es la razón por la cual después del Concilio se desplegó una amplia discusión en torno a la necesidad de una contextualización eclesial de la práctica de la fe y también en torno a una teología contextualizada.

Hoy son muy pocos los que disputarían que la teología y, en especial, la pastoral no exigiesen como principio un grado muy elevado de sensibilidad contextual. Algunos debates en el marco del Sínodo Familiar y tras la aparición de la “*Amoris laetitia*” muestran, sin embargo, que no siempre es fácil que dicho principio se mantenga como una práctica probatoria en casos concretos. Ahora bien, tal cosa no es un reproche que se le pueda hacer de ninguna manera al Papa Francisco. En sus escritos post-sinodales el Papa no ha dejado de señalar el camino a través de la gradación y la resolución particular en la mayoría de los problemas familiares. Con ello apunta a que el camino pasa por un

flexible, pero argumentado, trato con la tensión generada entre las exigencias doctrinales ideales y las realidades vitales concretas. Aquí se muestra una tendencia en el desarrollo de la enseñanza que procuraría mayor validez en la forma de una nueva normatividad de la pastoral en relación a la dogmática, la teología moral y el derecho eclesial.

Por lo tanto, quien hoy piense que la exhortación “Amoris laetitia” habla de una mera ética situacional, prestando incluso espacio a la arbitrariedad moral o defendiendo la “laxitud”, subestima el carácter de dicho escrito por completo y rehúye, en última instancia, la exigencia de encontrar una respuesta a la pregunta de cómo puede la Iglesia cumplir con el encargo de anunciación y evangelización en el contexto del mundo moderno y postmoderno. Y es que, en realidad, ésta es una de las preguntas que, en el fondo, orientan el Sínodo Familiar. En sus escritos el Papa Francisco no entra en el ámbito de modificar la dogmática eclesial o en la formulación general de unos nuevos principios teológico-morales, para hallar aquí una respuesta. Los problemas verdaderos no se encuentran en ese nivel, sino en la pregunta sobre cómo estas dimensiones pueden ser armonizadas con la diversidad de las realidades vitales. El primer paso fundamental al respecto consiste en reparar acerca de la diversidad como tal, con todos sus desafíos, tomarlos en serio y reconocer su legitimidad. Sólo a partir de esta base común la Iglesia y la teología podrán reivindicar que sus propias opciones cristianas sean respetadas y reconocidas dentro de una sociedad plural. Pues, obviamente, la doctrina de la Iglesia puede y debe tomar una posición y ser coherente. La teología ética no debe ser sólo negativa, sino que tiene la obligación de ofrecer, a su vez, una ética positiva:

“El requisito previo y la condición moralmente necesaria de una teología ética positiva como tal debe ser el reconocimiento de que existe una pluralidad de opciones legítimas.”<sup>viii</sup>

### **Perspectivas de una reapropiación de la cultura en el discurso social**

Únicamente bajo la condición de reconocer una pluralidad legítima es que el concepto de cultura puede recuperar un papel importante dentro del discurso ético-social. Precisamente una ética teológica puede y debe tener la valentía de encontrar aquí impulsos propios. Pues, de hecho, no es accidental que la mayoría de los valores, y sus implementaciones institucionales, que hoy son apreciados – humanismo, democracia y derechos humanos, para nombrar sólo los más importantes – hayan surgido en el contexto de una cultura judeo-cristiana. Con ello, de ninguna manera se niega que el vínculo aquí aludido sea sumamente complejo, ni que la relación de la Iglesia con la democracia y los derechos humanos a lo largo de la historia en particular haya sido cambiante. La teología y la Iglesia conocen muy bien estos hechos históricos y, en los últimos decenios, les han dado cabida también de forma autocrítica, investigándolos científicamente y elaborándolos en cantidad. La falta de complejidad en el juicio se debe reprochar menos a la Iglesia y a la teología, que a todos aquellos que parecen seguir pensando que la democracia y los derechos humanos han sido ideas ahistóricas caídas de los cielos de la filosofía de la Ilustración y de la Revolución Francesa. A saber, en muchas ocasiones, y sólo por motivos ideológicos, han decidido negar el vínculo patente entre tales ideas y su contexto cultural cristiano. Esta relación fue enfatizada de manera particularmente enérgica por alguien de quien no se puede sospechar en absoluto de querer exagerar el papel social de la Iglesia y de la teología: Jürgen Habermas. En 1999 dijo en una entrevista:

“El cristianismo no ha sido para la autopercepción de la modernidad solamente una forma precursora o un catalizador. El universalismo igualitario, del cual han nacido las ideas de libertad y convivencia solidaria, el estilo de vida autónomo y la emancipación, las ideas de conciencia moral, derechos humanos y democracia, es una herencia directa de la justicia judía y de la ética del amor cristiana. Sin modificaciones sustanciales, dicha herencia ha sido apropiada de forma crítica y reinterpretada una y otra vez. Frente a esto no existe, al día de hoy, ninguna alternativa. A la vista de

los desafíos actuales por parte de las constelaciones postnacionales, también ayer como ahora nos seguimos alimentando de dicha sustancia. El resto son habladerías postmodernas.”<sup>ix</sup>

Quien haya tomado nota de esta reflexión, como también del discurso de recepción del Premio de la Paz otorgado a Habermas en 2001, no puede sorprenderle que, a principios del 2004, se haya reunido con el cardenal Joseph Ratzinger en la Academia Católica de Múnich, en el estado de Baviera, para dialogar sobre los fundamentos prepolíticos de los Estados libres y democráticos, y que entre ambos interlocutores haya podido establecerse, si bien no un alto grado de consenso, al menos sí un entendimiento mutuo. Para sorpresa de algunos espectadores Ratzinger observó que en la conversación con Habermas no quiso recurrir a la típica figura argumentativa del derecho natural, proveniente de la doctrina social católica tradicional. Esta espada había perdido su filo, después de que el conocimiento surgido de la biología evolutiva hubiera echado por tierra la idea de una racionalidad de la naturaleza. Con todo, Ratzinger subrayó, al mismo tiempo, que la exigencia de una evidencia general proveniente de la filosofía postmetafísica en la tradición del universalismo kantiano no era de ninguna forma mejor:

“En todo caso, es un hecho, que por más que nuestra racionalidad secular haya iluminado a nuestra razón occidentalmente modelada, ella no es comprensible a toda ratio; y que choca con límites en su intento de hacerse evidente de suyo en tanto racionalidad. Su evidencia está ligada, de facto, a contextos culturales determinados y debe aceptar que, como tal, puede no ser comprensible para toda la humanidad y, por ende, puede no ser operativa en su totalidad.”<sup>x</sup>

Frente a tal contexto, en la conversación con Habermas, Ratzinger constató “la no universalidad fáctica de las dos grandes culturas occidentales, la cultura de la fe cristiana así como la cultura de la racionalidad secular, aun cuando ambas hayan configurado, cada una a su manera particular, todo el mundo y todas las culturas”<sup>xi</sup>. En este argumento se encuentra hoy una advertencia en torno al modo cómo la cultura puede ser reconstruida en tanto que categoría central de la ética social en el mundo multipolar y multicultural presente: a partir del reconocimiento de la particularidad de la cultura propia, sin que por ello caigamos en un relativismo cultural. O dicho de forma positiva: aceptando la particularidad, sin renunciar a la pretensión de que una cultura como la nuestra - configurada y atravesada de manera profunda por el cristianismo - pueda contribuir de manera significativa, más allá de las fronteras de su propio espacio cultural, al desarrollo humanitario de la humanidad. En su intento por crear una genealogía afirmativa de los derechos humanos, Hans Joas ha expuesto, de forma ejemplar, cómo puede ponerse en práctica dicha pretensión a partir de un planteamiento ético-social<sup>xii</sup>.

### **El desafío ético-social presentado por el racismo cultural**

Frente a esta reapropiación positiva de la cultura en el discurso ético-social, la modernidad en curso sitúa, en la orilla contraria, ciertas posiciones provenientes de la así denominada “nueva derecha”, y en las cuales el concepto de cultura es sujeto de abuso, con el fin de construir un marco conceptual pseudoteórico para un racismo “moderno”. A esta nueva forma de racismo se le conoce en el ámbito de la investigación como “racismo sin razas”, entre otros nombres, ya que *prima facie* no postula la superioridad biológica de una raza sobre la otra, sino que, en nombre de la preservación de la identidad cultural, así como de la pluralidad de las diversas etnias, previene contra su “mezcla” y, en último término, solivianta contra la migración de círculos culturales extranjeros. La “preservación de la Europa cristiana” es, al mismo tiempo, un topos alrededor de cual se loa dicho concepto y sus excrecencias, primariamente en la arena política, pero en los últimos tiempos lamentablemente también entre los cristianos, quienes han dado muestras de una predisposición a ello.

A pesar de eso, la cuestión de una viva identidad europea de raíz cristiana es muy cercana al corazón de la Iglesia. Sin embargo, esta realidad sólo permanecerá con vida a través de un fortalecimiento de dicha identidad desde el interior de la misma, es decir, desde la fe. Quien, por el contrario, piense

que la identidad cristiana de Europa deba preservarse mediante la demarcación hostil frente a los otros, los diferentes y los extraños, entonces no ha entendido nada sobre lo que el cristianismo ha significado verdaderamente para Europa, acuñando su historia y su cultura. En sus trabajos el filósofo francés, Rémi Brague, muestra entre otras cosas que Europa ha surgido precisamente de allí, de la unión permanente entre lo viejo y lo nuevo. Brague llama a la cultura europea, por ende, una “cultura de incorporación”. Pues no se debe olvidar: el cristianismo no es, de nuevo, en absoluto una cultura sino una creencia, que quiere abrazar todas las culturas y todos los pueblos. En las palabras de Brague se refleja el celo misionero que ha caracterizado al cristianismo desde sus inicios y que ha permanecido en pie a lo largo de su historia:

“Cristo no vino a construir una civilización, sino a salvar a los seres humanos de todas las civilizaciones. Eso que se conoce como “civilización cristiana” no es otra cosa más que la totalidad de los “efectos secundarios” sobre las civilizaciones, procedentes de la creencia en Cristo, procedentes de todos aquellos que se han cruzado en su camino. Si uno cree en su resurrección y en la resurrección de cada uno de los seres humanos en Él, uno ve las cosas bajo una luz diferente y obra, en consecuencia, distinto, y ello en todos los ámbitos. Sin embargo, toma mucho tiempo hasta que uno se hace consciente de ello y puede, en tal caso, ponerlo en práctica. Por ende, quizás nos encontremos aún en los inicios del cristianismo.”<sup>xiii</sup>

Es así que el cristianismo no es nada adecuado como telón de fondo de los lemas identitarios, etnopluralistas y racistas culturales de la nueva derecha. Los precursores intelectuales de este movimiento lo saben muy bien. Pues su más insigne protagonista, el publicista francés Alain de Benoist, lucha de forma bien decidida contra lo que él denomina “judeo-cristianismo”, al igual y como ataca el concepto de los derechos humanos y la idea de su universalidad, propagando en vez un nuevo paganismo. Esto nos muestra que los demagogos de la nueva derecha pretextan estar defendiendo a Europa de los ataques externos, cuando en realidad están minando Europa desde dentro. Nada de todo lo que constituye Europa y su cultura permanecerá vivo si esta ideología prevalece. Señalar eso es justo hoy una de las tareas más importantes de la ética cultural, entendiendo por ella la ética social y, en especial, la ética social cristiana.

---

<sup>i</sup> Cf. Arnold Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn 1950, página 86; cf.

Franz-Josef Overbeck, *Der gottbezogene Mensch. Eine systematische Untersuchung zur Bestimmung des Menschen und zur „Selbstverwirklichung Gottes“ in der Anthropologie und Trinitätstheologie*, Wolfhart Pannenberg, Münster 2000, páginas 111, 123, 144.

<sup>ii</sup> Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Gotinga 1983, página 305.

<sup>iii</sup> Johannes Messner, *Kulturethik mit Grundlegung durch Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik* (reedición de la edición original de 1954). Viena 2001, página 407.

<sup>iv</sup> *Ibid.*, página 336.

<sup>v</sup> *Ibid.*, página 407.

---

<sup>vi</sup> Cf. con detalle Franz-Josef Overbeck, "Soziallehre und Lehramt. Zum Pluralismus in Geschichte

und Kirche", en la obra del mismo autor (Ed.), *Freude und Hoffnung. Die Kirche in der Welt von heute und die Aktualität*

*des Konzils*, Ostfildern 2017, páginas 103-124.

<sup>vii</sup> Arnd Küppers, "Postmoderner Pluralismus und Theologische Ethik", en la obra de Peter Schallenberg (Ed.),

*Interdisziplinarität der Christlichen Sozialethik*, Paderborn 2013, páginas 181-197, 194.

<sup>viii</sup> Ibid., página 191.

<sup>ix</sup> Jürgen Habermas, "Ein Gespräch über Gott und die Welt", en la obra del mismo autor titulada, *Zeit der Übergänge, Kleine Politische Schriften IX*, Frankfurt 2001, páginas 173-196, 174.

NT. Existe una traducción al español de esta obra (*Tiempos de transiciones*, Trotta, Madrid 2004) que no hemos podido consultar. La versión al español de esta cita es mía.

<sup>x</sup> Joseph Ratzinger, "Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates", en la obra de Joseph Ratzinger / Jürgen Habermas, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005, páginas 39-58, 55.

NT. Existe una traducción al español de dicha obra que no hemos podido consultar (*Dialéctica de la secularización*, Encuentro, Madrid 2006). La versión al español de la cita es mía.

<sup>xi</sup> Ibid., página 54.

<sup>xii</sup> Cf. Hans Joas, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlín 2011.

<sup>xiii</sup> Rémi Brague, "Christen und „Christianisten“, entrevista con Gianni Valente, disponible online en el siguiente enlace: [http://www.30giorni.it/articoli\\_id\\_5435\\_I5.htm](http://www.30giorni.it/articoli_id_5435_I5.htm)