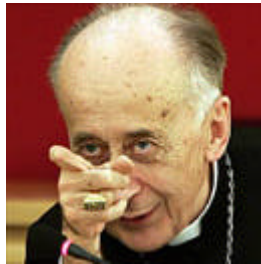


Habermas scrive a Ratzinger, Ruini risponde. Alleati contro il "disfattismo" della ragione moderna

Il celebre filosofo ateo invoca una nuova alleanza tra fede e ragione, ma in forma diversa da come Benedetto XVI l'ha proposta a Ratisbona. Il cardinale Ruini evidenzia i punti di accordo e di disaccordo. E insiste su "l'ipotesi migliore": vivere come se Dio esistesse

di Sandro Magister



ROMA, 7 marzo 2007 - È stato il suo ultimo discorso come presidente della conferenza episcopale italiana. Ma per il cardinale Camillo Ruini è stato piuttosto un nuovo inizio, il ritorno pieno alla sua prima vocazione: quella di maestro di teologia e di filosofia che si mette a confronto con la cultura di oggi.

Questo discorso, il cardinale Ruini l'ha letto la mattina di venerdì 2 marzo davanti a centinaia di intellettuali e scienziati cattolici, impegnati a dare sostanza a quello che è stato il programma più ambizioso della CEI degli ultimi dieci anni: il "progetto culturale".

Il titolo generale dell'incontro era: "La ragione, le scienze e il futuro della civiltà". E il cardinale Ruini l'ha svolto entrando come terzo protagonista nel dialogo su fede e ragione già in corso tra Benedetto XVI e il filosofo Jürgen Habermas.

Habermas, che si definisce "ateo metodico", è l'ultimo grande rappresentante della celebre scuola filosofica di Francoforte. Con l'allora cardinale Joseph Ratzinger si confrontò in un memorabile dibattito pubblico tenuto a Monaco di Baviera il 19 gennaio 2004. Il dibattito - poi divenuto libro, in più lingue - verteva sui fondamenti dei moderni stati liberali e prendeva spunto dalla tesi di un altro pensatore tedesco, Ernst-Wolfgang Böckenförde, secondo cui "lo stato liberale secolarizzato vive di presupposti che non può garantire". Sia Habermas che Ratzinger - come prima di essi Böckenförde - si chiedevano che cosa la religione potesse offrire di proprio a questa incompetenza dello stato moderno. Ed entrambi, in modo diverso, proponevano una rinnovata alleanza tra fede e ragione.

Come si sa, proprio a riallacciare fede e ragione Benedetto XVI ha dedicato la lezione tenuta il 12 settembre 2006 all'università di Ratisbona: lezione che il cardinale Ruini ha più volte indicato come l'asse dell'attuale pontificato.

C'era da aspettarsi, quindi, che a quella lezione replicasse Habermas. Ed è ciò che questi ha fatto con un lungo articolo pubblicato sabato 10 febbraio 2007 sul principale quotidiano della Svizzera tedesca, la "Neue Zürcher Zeitung".

In un'accurata traduzione di Leonardo Ceppa, un ampio estratto di questo articolo è uscito in Italia domenica 18 febbraio sul supplemento domenicale del

quotidiano economico-finanziario "Il Sole 24 Ore", mentre il suo testo integrale uscirà, sempre in Italia, sul primo numero del 2007 della rivista "Teoria Politica" edita da Franco Angeli e diretta da Luigi Bonanate, nel cui comitato editoriale figurano pensatori sia laici, come Remo Bodei e Salvatore Veca, sia cattolici, come Lorenzo Ornaghi, rettore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.

Nel suo discorso, riportato più sotto, Ruini riassume accuratamente le posizioni di Habermas e le sue critiche alla lezione di Ratisbona, prima di analizzarle e contestarle.

Qui basti aggiungere che Habermas definisce così la molla che lo ha spinto a studiare un nuovo rapporto tra ragione e fede: "il desiderio di mobilitare la ragione moderna contro il disfattismo che le cova dentro".

Questo "disfattismo della ragione", Habermas lo vede all'opera sia nello "scientismo positivistico", sia in quelle "tendenze di una modernizzazione deragliata che sembrano ostacolare più che favorire gli imperativi della sua morale di giustizia". Una lezione laica che ha molto da insegnare ai cattolici ammalati dalla moderna razionalità.

Ecco dunque, leggermente abbreviato e con titoli redazionali, il discorso del 2 marzo 2007 in cui il cardinale Ruini critica le critiche di Habermas a Benedetto XVI. Buona lettura!

La ragione, le scienze e il futuro della civiltà di Camillo Ruini

[...] Al discorso di Benedetto XVI a Regensburg hanno fatto seguito le polemiche sull'islam e sui suoi rapporti con la ragione e con la violenza, oltre che con il cristianesimo. Molto meno si è discusso del vero tema di quel discorso, che è incentrato sull'affermazione che "non agire secondo ragione è contrario alla natura di Dio" e sfocia nel programma di allargare gli spazi della razionalità, proponendo così un dialogo, anzi, un nuovo incontro della fede cristiana con la ragione del nostro tempo.

Pochi giorni fa J. Habermas, ultimo dei grandi rappresentanti della scuola filosofica di Francoforte ed autorevole interlocutore dell'allora cardinale Ratzinger nel dibattito avvenuto il 19 gennaio 2004 a Monaco di Baviera, ha rilanciato la proposta di un'alleanza tra la ragione illuminata, ossia "la coscienza rischiarata della modernità", e "la coscienza teologica delle religioni mondiali", al fine di "mobilitare la ragione moderna contro il disfattismo che le cova dentro" e che si manifesta "sia nella declinazione post moderna della 'dialettica dell'illuminismo' sia nello scientismo positivistico". [...]

L'ALLEANZA PROPOSTA DA HABERMAS

Qual è però il tipo di alleanza che Habermas propone? Non "ambigui compromessi tra ciò che resta inconciliabile", ossia tra la prospettiva antropocentrica della ragione moderna e quella derivante dal pensiero geocentrico e cosmocentrico. Se le due ragioni o coscienze vogliono davvero parlare l'una con l'altra (e non solo l'una dell'altra), le religioni devono riconoscere l'autorità della ragione "naturale" (le virgolette sono di Habermas), vale a dire i fallibili risultati delle scienze nonché i principi universalistici dell'egualitarismo giuridico, mentre la ragione secolare non deve impancarsi a giudice delle verità religiose, anche se resta vero che essa, "da ultimo, accetta per 'ragionevole' soltanto ciò che si mostra

traducibile nei suoi discorsi”, che devono essere, almeno idealmente, accessibili a tutti.

In concreto si tratta di una ragione che la scienza moderna ha costretto a sbarazzarsi per sempre della metafisica, limitando la filosofia “alle sole competenze generali dei soggetti di conoscenza, linguaggio e azione”.

È stata spezzata pertanto, secondo Habermas, la sintesi di fede e ragione costruita a partire da S. Agostino fino a S. Tommaso. La filosofia moderna ha saputo appropriarsi criticamente dell’eredità del pensiero greco, ma ha drasticamente respinto da sé il sapere giudaico-cristiano della salvezza, ossia la rivelazione e la religione.

Non si tratta di incollare adesso questo strappo, ma di capire che la ragione secolare supererebbe l’attuale opacità del proprio rapporto con la religione se prendesse sul serio quell’origine comune di filosofia e religione che rinvia alla rivoluzione dell’immagine del mondo che accadde a metà del primo millennio avanti Cristo.

Solo comprendendo entrambe le tradizioni che risalgono ad Atene e a Gerusalemme come facenti sostanzialmente parte della propria genesi storica, la ragione secolare potrà comprendere pienamente se stessa; e i suoi figli (Habermas intende sia i credenti sia i non credenti) potranno accordarsi circa la loro identità e posizione nel mondo.

LA SUA CRITICA ALLA LEZIONE DI REGENSBURG

Su queste basi, nell’ultima parte del suo articolo, Habermas critica il discorso di Regensburg, con il quale Benedetto XVI avrebbe dato una piega sorprendentemente antimoderna al dibattito su ellenizzazione o deellenizzazione del cristianesimo, e in tal modo avrebbe risposto negativamente alla domanda se i teologi cristiani debbano sforzarsi di venire a capo delle sfide suscitate da una ragione moderna e dunque postmetafisica.

Richiamandosi alla sintesi di metafisica greca e fede biblica elaborata a partire da Agostino fino a Tommaso, Benedetto XVI negherebbe la bontà delle ragioni che hanno prodotto nell’Europa moderna una polarizzazione tra fede e sapere. Per quanto egli affermi di non voler “tornare dietro l’illuminismo e congedarsi dalle scienze moderne”, mostra tuttavia “di voler respingere la forza degli argomenti contro cui quella sintesi metafisica ha finito per infrangersi”.

Habermas conclude che non gli sembra vantaggioso “mettere tra parentesi – escludendole dalla genealogia di una ‘ragione comune’ di credenti, non credenti e altrimenti credenti – quelle tre spinte di deellenizzazione (cfr il discorso di Regensburg) che hanno contribuito a far nascere l’idea moderna della ragione secolare”.

DUE PUNTI DI DISACCORDO CON HABERMAS

Mi sono soffermato a lungo su questo intervento di Habermas perché esso ci permette di cogliere con precisione i veri nodi del dialogo-confronto-nuovo incontro tra fede cristiana e razionalità contemporanea, sui quali J. Ratzinger-Benedetto XVI si è cimentato da ultimo nel discorso di Regensburg ma fin dalla sua prolusione del 1959 all’Università di Bonn, dedicata al Dio della fede e al Dio dei filosofi, e poi attraverso tutto il suo lavoro teologico. [...]

È impossibile non rilevare nel discorso di Habermas un paio di “precomprensioni” abbastanza datate e oserei dire anacronistiche, che mostrano come anche un

pensatore di alto livello e proteso alla ricerca di un'alleanza con il pensiero cristiano rimanga tuttora condizionato nel suo approccio ad esso.

La prima è il ricondurre la fede e la teologia cristiana alle prospettive derivanti dal pensiero geocentrico e cosmocentrico.

Basterebbe ricordare in proposito l'enciclica "Dives in misericordia", n.1, dove Giovanni Paolo II affermava invece che la prospettiva del cristianesimo è simultaneamente e inseparabilmente antropocentrica e teocentrica, formulando questa precisa diagnosi: "Mentre le varie correnti del pensiero umano nel passato e nel presente sono state e continuano ad essere propense a dividere e perfino a contrapporre il teocentrismo e l'antropocentrismo, la Chiesa invece, seguendo il Cristo, cerca di congiungerli nella storia dell'uomo in maniera organica e profonda. E questo è anche uno dei principi fondamentali, e forse il più importante, del magistero dell'ultimo concilio ecumenico".

La seconda precomprensione di Habermas sta nel ritenere che la sintesi tra metafisica greca e fede biblica sia stata elaborata a partire da Agostino per arrivare a Tommaso.

Proprio nel discorso di Regensburg Benedetto XVI ci ha detto invece che con l'affermazione "In principio era il *lógos*" l'evangelista Giovanni "ci ha donato la parola conclusiva sul concetto biblico di Dio", nella quale "tutte le vie spesso faticose e tortuose della fede biblica raggiungono la loro meta, trovano la loro sintesi", e pertanto l'incontro tra il messaggio biblico e il pensiero greco "non era un semplice caso", ma aveva invece una sua "necessità intrinseca".

A Regensburg il papa presenta con brevi parole le fasi di sviluppo di questo processo, a partire dall'"Io sono" con cui Dio si rivela a Mosè nel roveto ardente; ma ad illustrare e fondare tutto ciò J. Ratzinger ha dedicato a più riprese molte pagine, nei suoi libri. In virtù di questa sintesi già il primo concilio ecumenico, quello dell'anno 325 a Nicea, assai prima che Agostino nascesse, poteva affermare solennemente che il Figlio è "consustanziale" (*omooúsios*) al Padre, come professione di fede vincolante per tutti i credenti in Cristo. [...]

LA RADICALE NOVITÀ DELLA RIVELAZIONE BIBLICA

Qui mi preme piuttosto chiarire un interrogativo, avanzato anzitutto in ambito cattolico, su come si concili l'affermazione secondo la quale "In principio era il *lógos*" è "la parola conclusiva del concetto biblico di Dio", con l'altra, posta a titolo dell'enciclica di Benedetto XVI "Deus caritas est", che Dio è *agápe* (1 Giovanni 4, 8.16) e che in concreto "all'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva" ("Deus caritas est", 1).

Certo, si può e si deve anzitutto precisare che in Dio *lógos* e *agápe*, ragione-parola e amore, si identificano, ma J. Ratzinger-Benedetto XVI non si limita a questo.

Per lui il legame intrinseco tra la fede biblica e l'interrogarsi greco è soltanto una metà del discorso: l'altra metà è costituita dalla novità radicale e dalla diversità profonda della rivelazione biblica rispetto alla razionalità greca, anzitutto riguardo al tema centrale della religione che è Dio.

Il Dio della Bibbia supera infatti radicalmente ciò che i filosofi avevano pensato di Lui, non soltanto perché Egli, in quanto Creatore sommamente libero, è distinto dalla natura in un modo ben più decisivo di quel che poteva avvenire nella filosofia greca, ma soprattutto perché questo Dio non è una realtà a noi inaccessibile, che noi non possiamo incontrare e a cui sarebbe inutile rivolgersi nella preghiera, come ritenevano i filosofi.

Al contrario, il Dio biblico ama l'uomo e per questo entra nella nostra storia, dà vita ad un'autentica storia d'amore con Israele, suo popolo, e poi, in Gesù Cristo, non solo dilata questa storia di amore e di salvezza all'intera umanità ma la conduce all'estremo, al punto cioè di "rivolgersi contro se stesso", nella croce del proprio Figlio, per rialzare l'uomo e salvarlo, anzi per chiamarlo ad un'intima unione di amore con Lui.

È questo il senso in cui il Dio biblico è agápe, amore che si dona gratuitamente, ed è anche eros, amore che vuole unire intimamente l'uomo a sé (cfr "Deus caritas est", 9-15).

Così la fede biblica riconcilia tra loro quelle due dimensioni della religione che prima erano separate l'una dall'altra, cioè il Dio eterno di cui parlavano i filosofi e il bisogno di salvezza che l'uomo porta dentro di sé e che le religioni pagane tentavano in qualche modo di soddisfare.

Il Dio della fede cristiana è dunque sì il Dio della metafisica, ma è anche, e identicamente, il Dio della storia, il Dio cioè che entra nella storia e nel più intimo rapporto con noi.

È questa, secondo J. Ratzinger, l'unica risposta adeguata alla questione del Dio della fede e del Dio dei filosofi.

CONTRO UNA RAGIONE CHIUSA IN UNA "STRANA PENOMBRA"

Torniamo ora all'articolo di Habermas, per affrontare il punto centrale del suo dissenso dal discorso di Regensburg e più ampiamente dall'impostazione di fondo del pensiero e dell'insegnamento di Benedetto XVI.

Habermas persegue con sincerità personale e intellettuale un'alleanza tra ragione secolarizzata e "illuminata" e ragione teologica, ma in realtà concepisce questa alleanza su basi nettamente diseguali.

Infatti, mentre la ragione teologica dovrebbe accettare l'autorità della ragione secolare postmetafisica, quest'ultima, pur non impancandosi a giudice delle verità religiose, "da ultimo" accetta come "ragionevole" soltanto ciò che si mostra traducibile nei suoi discorsi, quindi, alla fine, non le stesse verità religiose nel loro principio trascendente (il Dio che si rivela) e nel loro contenuto sostanziale e decisivo.

Nella stessa linea, "Gerusalemme" è accolta come facente parte, accanto ad "Atene", della genesi storica della ragione secolare, ma non come attualmente ragionevole. In ultima analisi Habermas non esce da quella "chiusura" su se stessa in cui J. Ratzinger vede il limite della ragione soltanto empirica e calcolatrice.

Ben diversamente aperta è invece la prospettiva dello stesso J. Ratzinger-Benedetto XVI. Egli infatti, a Regensburg e più ampiamente in altri testi, sostiene sì con decisione che all'origine dell'universo vi è il Lógos creatore, sulla base dell'esame delle strutture e dei presupposti della conoscenza scientifica, e in particolare della corrispondenza che non può non sussistere tra la matematica - che è una creazione della nostra intelligenza - e le strutture reali dell'universo, dato che, se questa corrispondenza non ci fosse, le nostre previsioni matematiche e le nostre tecnologie non potrebbero funzionare: tale corrispondenza implica che l'universo stesso sia strutturato in maniera razionale e pone la grande domanda se non debba esservi un'intelligenza originaria, fonte comune di questa realtà "razionale" e della nostra razionalità. [...]

Egli è però pienamente consapevole non solo che questo genere di considerazioni e argomentazioni vanno al di là dell'ambito della conoscenza scientifica e si

pongono al livello dell'indagine filosofica, ma anche che sullo stesso piano filosofico il Lógos creatore non è l'oggetto di una dimostrazione apodittica, ma rimane "l'ipotesi migliore", un'ipotesi che esige da parte dell'uomo e della sua ragione "di rinunciare a una posizione di dominio e di rischiare quella dell'ascolto umile".

In concreto, specialmente nell'attuale clima culturale, l'uomo con le sue sole forze non riesce a fare completamente propria questa "ipotesi migliore": egli rimane infatti prigioniero di una "strana penombra" e delle spinte a vivere secondo i propri interessi, prescindendo da Dio e dall'etica. Soltanto la rivelazione, l'iniziativa di Dio che in Cristo si manifesta all'uomo e lo chiama ad accostarsi a Lui, ci rende davvero capaci di superare questa penombra.

Proprio la percezione di una tale "strana penombra" fa sì che l'atteggiamento più diffuso tra i non credenti oggi non sia propriamente l'ateismo – avvertito come qualcosa che supera i limiti della nostra ragione non meno della fede in Dio – ma l'agnosticismo, che sospende il giudizio riguardo a Dio in quanto razionalmente non conoscibile.

L'IPOTESI MIGLIORE: VIVERE COME SE DIO ESISTESSE

La risposta che J. Ratzinger dà a questo problema ci riporta verso la realtà della vita: a suo giudizio infatti l'agnosticismo non è concretamente vivibile, è un programma non realizzabile per la vita umana. Il motivo è che la questione di Dio non è soltanto teorica ma eminentemente pratica, ha conseguenze cioè in tutti gli ambiti della vita.

Nella pratica sono infatti costretto a scegliere tra due alternative, già individuate da Pascal: o vivere come se Dio non esistesse, oppure vivere come se Dio esistesse e fosse la realtà decisiva della mia esistenza. Ciò perché Dio, se esiste, non può essere un'appendice da togliere o aggiungere senza che nulla cambi, ma è invece l'origine, il senso e il fine dell'universo, e dell'uomo in esso.

Se agisco secondo la prima alternativa adotto di fatto una posizione atea e non soltanto agnostica; se mi decido per la seconda alternativa adotto una posizione credente: la questione di Dio è dunque ineludibile. È interessante notare la profonda analogia che esiste, sotto questo profilo, tra questione dell'uomo e questione di Dio: entrambe, per la loro somma importanza, vanno affrontate con tutto il rigore e l'impegno della nostra intelligenza, ma entrambe sono sempre anche questioni eminentemente pratiche, inevitabilmente connesse con le nostre concrete scelte di vita.

Proprio nel considerare la prospettiva credente come un'ipotesi, sia pure quella migliore, che come tale implica una libera opzione e non esclude la possibilità razionale di ipotesi diverse, J. Ratzinger-Benedetto XVI si mostra sostanzialmente più aperto di J. Habermas e della "ragione secolare" di cui Habermas si pone come interprete: essa accetta infatti come "ragionevole" soltanto ciò che si mostra traducibile nei suoi discorsi.

In questa "assolutizzazione" della ragione secolare abbiamo in qualche modo il corrispettivo, a livello teoretico, di quella "dittatura" o assolutizzazione del relativismo che si verifica quanto la libertà individuale, per la quale tutto è finalmente relativo al soggetto, viene eretta a criterio ultimo al quale ogni altra posizione deve subordinarsi.

RIPARTIRE DA KANT PER INTERROGARSI SU DIO

Aggiungo una riflessione personale, che può sembrare limitata ad un punto specifico del dibattito filosofico, ma che a mio giudizio è una chiave difficilmente preteribile per quel nuovo incontro tra la fede e la ragione del nostro tempo che è il grande obiettivo del pontificato di Benedetto XVI e anche del progetto culturale a cui come Chiesa italiana stiamo lavorando. Penso inoltre che tale riflessione ci permetta di chiarire ulteriormente il punto decisivo della riflessione che intende risalire a Dio dall'intelligibilità dell'universo.

Mi riferisco in concreto alla questione delle condizioni di possibilità della conoscenza scientifica, a cui Benedetto XVI sostanzialmente si rifà per riaprire il discorso razionale al Lógos creatore, ma che ben prima era stata al cuore della riflessione del pensatore forse più importante e decisivo per il percorso della modernità, I. Kant.

Quest'ultimo infatti ha compiuto la sua "rivoluzione copernicana" – in virtù della quale non è la nostra conoscenza a doversi regolare sugli oggetti, ma al contrario gli oggetti sulla conoscenza, e pertanto la realtà in quanto tale non è conoscibile dalla "ragione pura" – proprio per assicurare le condizioni di possibilità non della sola matematica ma anche della fisica: è questa la motivazione di fondo del cammino che Kant ha percorso dalla "Dissertazione" del 1770 alla "Critica della ragion pura" del 1781.

Personalmente ritengo che la riflessione sulle condizioni di possibilità del sapere scientifico rimanga anche oggi un compito fondamentale della filosofia (rimane molto interessante a questo proposito il libro "Insight" di B. Lonergan). Proprio a questo livello, però, va corretta sostanzialmente la scelta compiuta da Kant, per la ragione di fondo, tanto semplice quanto solida, che ha indicato Benedetto XVI, riprendendo e riformulando una linea di pensiero spesso proposta nella critica alla "Critica" di Kant.

Il nucleo di tale ragione è appunto la corrispondenza tra la matematica, creazione della nostra intelligenza, e le strutture reali del mondo fisico, corrispondenza che è continuamente verificata dai successi delle scienze e delle tecnologie e che implica una conoscibilità di fondo – per quanto imperfetta e sempre in progresso – del reale da parte della nostra intelligenza.

Si rovescia così il punto centrale della posizione kantiana e si ripropone inevitabilmente – per il dinamismo stesso dell'intelligenza umana, che non si arresta davanti ad alcun problema aperto – la domanda sull'origine di tale corrispondenza e quindi sulla "ipotesi" dell'Intelligenza creatrice, ossia di Dio.

A questo punto sorge spontanea l'obiezione che in questo modo si ritorna a prima di Kant e tendenzialmente si rifiutano gli sviluppi della cultura degli ultimi due secoli. Personalmente ritengo però che un tale ritorno e rifiuto non sia affatto connesso inevitabilmente alla contestazione di quel punto, per quanto centrale, del pensiero di Kant.

Si tratta infatti di prendere pienamente sul serio la sua domanda di partenza sulle condizioni di possibilità delle scienze e di darvi una risposta diversa che – oltre a tener conto delle grandi trasformazioni intervenute nel frattempo nelle scienze stesse – non implichi una "rivoluzione" o rottura rispetto alla grande tradizione precedente, ma sia ugualmente capace di far propri gli sviluppi positivi della ragione moderna e postmoderna.

A mio modesto parere una simile risposta diversa potrebbe anzi rivelarsi più idonea a propiziare il cammino ulteriore che sta davanti a noi.

In altri termini, penso valgano qui le parole pronunciate da Benedetto XVI a Verona il 19 ottobre 2006 sul "taglio coraggioso che diviene maturazione e risanamento", che è tipico del rapportarsi della fede cristiana alle culture e alle forme di razionalità di tutte le diverse epoche e che non esclude affatto, ma al contrario garantisce e favorisce, l'accoglienza e lo sviluppo dei loro valori autentici.

Questo è, chiaramente, soltanto un postulato, o una speranza, che avrebbe bisogno di essere declinata e inverata nel concreto della cultura e della storia.

Mi sembra però solido quel punto di partenza che J. Ratzinger-Benedetto XVI ha posto alla base di una tale speranza, e dei percorsi che potrebbero scaturire da essa.

Il testo integrale del discorso del cardinale Ruini, in quest'altra pagina di www.chiesa:

[La ragione, le scienze e il futuro della civiltà](#)

L'originale in tedesco dell'articolo di Jürgen Habermas, sulla "Neue Zürcher Zeitung" del 10 febbraio 2007:

[Ein Bewusstsein von dem, was fehlt](#)

La lezione di Benedetto XVI a Ratisbona:

["È per me un momento emozionante..."](#)

In precedenza, il cardinale Ruini ha toccato gli stessi temi, all'interno di una rilettura più complessiva del pensiero di Benedetto XVI, in un discorso tenuto il 14 dicembre 2006 al clero di Roma, qui riprodotto integralmente:

[R&R, Inc. Il vicario di Cristo spiegato dal suo vicario](#)

Questo discorso uscirà tra breve in Italia in un volumetto dal titolo: "Verità di Dio e verità dell'uomo", edito da Cantagalli, Siena.

Un altro precedente intervento del cardinale Ruini sugli stessi temi è la prolusione da lui letta al Forum del progetto culturale del 2 dicembre 2005:

[Cattolicesimo italiano e futuro del Paese](#)

Per gli ultimi articoli vai alla home page di www.chiesa

L'indirizzo elettronico è: s.magister@espressoedit.it

Per i lettori italiani Sandro Magister cura anche un blog quotidiano, sempre sulla Chiesa, con segnalazioni, interventi, commenti:

[SETTIMO CIELO](#)

[L'indice generale del blog, mese per mese](#)