

LA DOTTRINA DELLA CREAZIONE
NELLE LEZIONI
DEL PROFESSOR JOSEPH RATZINGER:
GLI APPUNTI DI FREISING (1958)

SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ

SOMMARIO: I. *Presentazione e premesse*. II. *Descrizione e contenuto degli appunti*. 1. Alcune nozioni metafisiche chiavi per una teologia della creazione: causa, partecipazione, relazione. Loro rilevanza per la questione del rapporto fra naturale e soprannaturale. 2. Una visione ottimista della creazione di stampo francescano. 3. Il senso della prova, il peccato originale e la sua trasmissione. III. *Visione d'insieme*, Annesso 1. Indice del manoscritto di Freising del 1958. Annesso 2. Elenchi bibliografici ed opere citate nel manoscritto.

IN un precedente studio ho mostrato come il giovane professor Ratzinger si sia occupato con ampiezza della dottrina della creazione, analizzando con dettaglio il manoscritto degli appunti delle lezioni da lui sostenute a Münster nel semestre estivo dell'anno 1964, che trovai per caso in una biblioteca canadese. In questo modo veniva ridimensionata l'opinione, da me precedentemente condivisa, secondo la quale il nostro autore non si era molto occupato di questa parte della teologia nei suoi primi anni d'insegnamento.¹

In realtà, Ratzinger ha dissertato sulla creazione durante tutto l'arco della sua vita accademica, come ho avuto modo di verificare continuando la mia indagine nell'*Institut Papst Benedikt XVI*. di Regensburg. Lì sono entrato in contatto con nuovi materiali procedenti dalle sue lezioni sulla teologia della creazione.² Data l'importanza della questione, in queste pagine mi propongo di presentare e descrivere, confrontandolo con quello già analizzato del 1964, il manoscritto di Freising del 1958, mentre lascio per una seconda parte lo studio del manoscritto di Regensburg del 1976. Prima però occorre fare qualche premessa, non

¹ Cfr. S. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación. Los apuntes de Münster*, «Revista Española de Teología» 74 (2014) 31-70; *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación. Los apuntes de Münster de 1964 (II). Algunos temas fundamentales*, «Revista Española de Teología» 74 (2014) 201-248; *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación. Los apuntes de Münster de 1964 (y III). Algunos temas debatidos*, «Revista Española de Teología» 74 (2014) 453-496. Può trovarsi un breve riferimento a queste lezioni, con una citazione a piè di pagina degli appunti, in M. SCHLÖGL, «Eine besondere Art von Unsterblichkeit». *Die Geschichte des Ratzinger-Planetoiden*, «Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI.» 6 (2013) 113.

² Ringrazio di cuore l'accoglienza e l'aiuto, per un proficuo e sereno sviluppo della ricerca, del personale dell'Istituto, specialmente nella persona del suo Vicedirettore, Dr. Christian Schaller.

solo per descrivere le circostanze, ma anche per giustificare quale senso possa avere rivolgere l'attenzione a dei testi non pubblicati e quindi non autentici di un autore come il nostro.

I. PRESENTAZIONE E PREMESSE

Negli archivi dell'*Institut Papst Benedikt XVI.* di Regensburg si conservano molti manoscritti degli appunti delle lezioni di Joseph Ratzinger (*Vorlesungsmitschriften*), che spaziano dall'anno accademico 1955-1956 fino al 1976. Secondo l'elenco reso a mia disposizione dal personale dell'Istituto, e datato il 5 marzo 2015, sono catalogati fino a 71 manoscritti.¹ Bisogna tener presente che talvolta siamo in presenza di doppioni oppure di versioni dello stesso corso provenienti da diversi scrittori. Di alcuni si specifica se sono presi a mano (*handschriftlich*) oppure scritti a macchina (*maschinenschriftlich*), mentre di altri non viene specificato nulla. Certe volte si dà notizia della provenienza, cioè, della persona proprietaria degli appunti, e a volte si informa anche del nome del redattore. Proprietario e redattore, come è ovvio, non devono necessariamente coincidere.²

Sul metodo che gli studenti di Ratzinger utilizzavano per comporre questi appunti non abbiamo moltissimi dati.³ Franz-Xaver Heibl, esperto dell'Istituto, ci informa del fatto che a partire dagli anni sessanta le lezioni venivano registrate in *cassettes*, ma una volta trascritte, i nastri erano riciclati per registrare altri corsi, e per questo motivo purtroppo non si conservano lezioni registrate.⁴

Come abbiamo detto, i manoscritti coprono tutto l'arco della vita accademica di Ratzinger, e provengono da lezioni tenute nelle diverse istituzioni dove insegnò: il seminario di Freising e le facoltà teologiche di Bonn, Münster, Tübingen e Regensburg. Testimoniano anche la diversità delle discipline dogmatiche da lui insegnate. Si conservano appunti dei corsi di Teologia Fondamentale, Teologia trinitaria, Cristologia, Sacramentaria (specialmente l'Eucaristia), Ecclesiologia, Escatologia, ed altri ancora.⁵

¹ Esiste un altro elenco a disposizione dei ricercatori, che contiene fino a 97 titoli, ordinato secondo il nome della persona che ha scritto gli appunti, ma, come diciamo, alcuni sono semplicemente doppioni oppure corrispondono a versioni diverse dello stesso corso.

² Succede così con un manoscritto del periodo di Freising, che corrisponde al corso *Trinitätslehre* del semestre invernale 1957-1958, di 140 pagine scritte a macchina da Joh. Harrer e proveniente da Jos. Mühlbacher, le stesse persone che appaiono sul manoscritto che studieremo qui. Gli appunti del corso *Der Gottesglaube der Kirche*, tenuto nel semestre invernale 1972-1973, scritti a macchina, lunghi 76 pagine, sono scritti da Markus Franz (*Skrivent*), mentre provengono dall'archivio di Gregor Tischler (di Regensburg).

³ Cfr. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, 35-38.

⁴ Cfr. Colloqui personali dell'autore con Franz-Xaver Heibl, dal 6 al 17 luglio 2015, a chi rivolgo il mio più sentito ringraziamento per l'aiuto e per la generosità con la quale mi ha dedicato il suo tempo.

⁵ Per un elenco completo dei corsi insegnati dal nostro professore nella sua carriera accademica, cfr. V. PFNÜR, *Joseph Ratzinger, Papst Benedikt XVI., das Werk: bibliographisches Hilfsmittel zur Erschließung des literarisch-theologischen Werkes von Joseph Ratzinger bis zur Papstwahl*, Sankt Ulrich, Augsburg 2009, 401-406; cfr. anche G. VALENTE, *Ratzinger professore. Gli anni dello studio e dell'insegnamento nel ricordo dei colleghi e degli allievi (1946-1977)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, 189-196.

Per quanto riguarda concretamente la dottrina della creazione, ben dieci dei settantuno manoscritti della lista corrispondono a tale materia, i quali fanno riferimento a tre delle cinque volte che, secondo le informazioni che abbiamo a disposizione, Ratzinger insegnò questo trattato.¹ Concretamente ci sono cinque copie del corso sostenuto a Freising nel semestre estivo del 1958; quattro del corso tenuto a Münster nel semestre estivo del 1964; e una di quello a Regensburg nel semestre estivo del 1976. Le versioni a macchina di questi corsi hanno una estensione, rispettivamente, di 101, 254 e 128 pagine.² Essendo già a conoscenza del corso del 1964, il personale dell'Istituto ha messo a nostra disposizione quelli del 1958 e del 1976.

Questi dati meramente esterni confermano ciò che abbiamo già rilevato nel nostro precedente studio, e cioè che la dottrina della creazione è presente negli insegnamenti del nostro autore in tutte le tappe della sua vita accademica in modo piuttosto massiccio.³ Concretamente, il manoscritto di Münster del 1964 è uno dei più curati dal punto di vista della presentazione, oltre che uno dei più lunghi in assoluto. Avendo già studiato in profondità questo ultimo, può essere di interesse una breve descrizione del contenuto degli altri due corsi, uno di sei anni prima, e l'altro di dodici anni dopo (quest'ultimo, come ho detto prima, sarà oggetto di un articolo successivo).

A questo punto, però, occorre chiedersi quale senso possa avere uno studio di questo tipo. La prima cosa che bisogna constatare è che, come mi è stato indicato sia dal personale dell'Istituto, sia anche dallo stesso segretario personale di Papa Benedetto XVI, si tratta di scritti non autorizzati, e quindi il loro valore

¹ Rispetto agli elenchi presenti nelle opere indicate nella nota precedente, mancano appunti del corso di creazione dettato a Freising nel 1955 e quello tenuto a Regensburg nel 1970. Delle cinque copie del corso del 1958 a Freising, tre sono a mano (almeno una sicuramente dovuta a Joseph Vogt), con estensioni diverse, e due a macchina. Le tre copie del corso del 1964 a Münster sono a macchina, senza indicazione del redattore. Si da notizia di un'altra copia, sempre a macchina, che non specifica l'anno né il luogo, ma basta uno sguardo all'indice e al contenuto per capire che corrisponde in tutto al corso del 1964. La copia corrispondente al corso di Regensburg del 1976 è a macchina. L'altro elenco di cui abbiamo parlato, classificato secondo il nome dei redattori, parla di 4 copie del corso del 1958 dovute a Joseph Vogt; 3 altre copie dello stesso corso, una senza indicazione del redattore, e due di quella messa a nostra disposizione, dovuta a Joh. Harrer e proveniente da Jos. Mühlbacher; e infine, una copia del manoscritto di Münster, da noi studiato precedentemente.

² Una delle copie del corso del 1964, quella senza indicazione di luogo né data, ha un numero minore di pagine, 182 rispetto alle 254 delle altre versioni, semplicemente perché c'è più testo in ogni pagina, come si può facilmente verificare da una lettura comparativa dei manoscritti.

³ Sembra corroborare ulteriormente questa affermazione il contenuto di W. BAIER (Hrsg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag*, 2 Bände, Eos, St. Ottilien 1987: in questo *Festschrift* con motivo dei sessanta anni di Ratzinger, si può intuire l'importanza che per lui aveva il tema della creazione, in quanto, delle quasi 1400 pagine che occupano i due volumi, la prima parte delle cinque in cui è diviso ha come titolo *Die Weisheit Gottes in der Schöpfung* (3-308), ed è costituita da ben 17 contributi di autori che toccano in un modo o nell'altro la dottrina della creazione. Tra di esse, troviamo titoli significativi, come P.-W. SCHEELE, *Die Schöpfung als Buch Gottes* (97-114); H. GROSS, *Die Schöpfung als Bund* (127-136), oltre quello di J. AUER, *Das Mysterium der Sünde* (293-308). Cfr. anche G. STUMPF (Hrsg.), *Die Schöpfung im Spiegel von Glaube und Vernunft*, Eigenverlag, Landsberg 2007; T. LEHNER, *Evolution des Christlichen. Schöpfungstheologie und Anthropologie bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, disserta Verlag, Hamburg 2012.

non appartiene alla categoria di qualcosa di originario *stricto sensu* dell'autore.¹ Concretamente, non abbiamo nessuna garanzia, riguardo a contenuti poi non pubblicati, che l'autore continui a sostenere una certa opinione che magari ha espresso nelle sue lezioni.

Oltre a questo limite, o meglio, prima di esso, si può anche speculare sulla veracità o affidabilità degli appunti. Ciò dipende logicamente dalla competente capacità dello studente che li redige. Non c'è dubbio che il fatto che Joseph Ratzinger non abbia mai, senza eccezione, autorizzato la loro pubblicazione, sia un segnale significativo.²

Tuttavia, ci sono buone ragioni per offrire alla comunità teologica il contenuto di questi appunti. Anzitutto perché possiedono comunque l'indole di fonti del pensiero di Ratzinger. Non si può dubitare ragionevolmente del fatto che questi contenuti corrispondano sostanzialmente a ciò che lui disse nelle lezioni, e quindi riflettono il suo pensiero e opinioni di allora, indipendentemente dal fatto che poi non siano stati pubblicati.³ A giudicare anche dai numerosi elenchi bibliografici, aggiornati col passare degli anni, sono una testimonianza storica degli influssi e delle letture del nostro autore.

In questo senso, abbiamo già mostrato nel nostro studio precedente come pubblicazioni posteriori di Ratzinger trovano negli appunti delle lezioni una base chiara, certe volte anche prendendo testualmente interi paragrafi.⁴ Questo

¹ Cfr. colloquio personale dell'autore con S.E.R. Mons. Georg Gänswein, 26 febbraio 2015. Ringrazio Mons. Gänswein per avermi dato questa opportunità, e per le preziose indicazioni e osservazioni che mi ha fornito.

² «Man sollte bei allen Manuskripten, die von Joseph Ratzingers Vorlesungen angefertigt worden sind, bedenken, dass es sich um Mitschriften von seinen Studenten handelt. Er selbst hat nie ein Manuskript ausgeteilt oder autorisiert, bis auf eine Aufnahme» (*Lettera* del Dr. Christian SCHALLER all'autore, 7 agosto 2014).

³ Secondo Mons. Gänswein, era tipico di quell'epoca nelle facoltà teologiche tedesche che gli studenti copiassero gli appunti delle lezioni del professore e poi che li mettessero in ordine con l'indicazione dell'indice dei contenuti, le note bibliografiche, ecc. Il professore non ammetteva mai che tali appunti si pubblicassero come suoi, perché sarebbe tanto come ammettere che gli studenti potevano contentarsi del semplice studio di quelle note. Ma si ammetteva che comparisse il suo nome, e quindi in qualche modo autorizzava la loro esistenza, e che servissero come guida per lo studio. Da questo, possiamo dedurre che Ratzinger ha approvato che quei testi corrispondevano con quanto lui insegnò a lezione. Il che non vuol dire che ciò che vi si legge rifletta la sua opinione definitiva su ogni singola questione ivi trattata. Ciò che si può sicuramente dire è che Ratzinger disse quelle cose a lezione (cfr. colloquio personale dell'autore con S.E.R. Mons. Georg Gänswein, 26 febbraio 2015).

⁴ Cfr. la seconda e terza parte dello studio citato nella prima nota di questo articolo, che contengono numerose citazioni di testi paralleli a quelli del manoscritto di Münster nelle pubblicazioni di Ratzinger. In questo senso, Mons. Gänswein ammetteva che, se si dà il caso che possiamo trovare testi di pubblicazioni posteriori che sono simili o addirittura identici a ciò che abbiamo nei manoscritti, allora tali *Mitschriften* degli studenti godono di un alto grado di affidabilità, e che, in qualche modo, ciò può considerarsi come pensiero autentico di Ratzinger. Il segretario del Papa emerito ci faceva considerare che comunque Ratzinger ha espresso la sua visione sulla creazione sia nella breve voce scritta per la seconda edizione del *Lexikon für Theologie und Kirche*, sia in un articolo sulla relazione fra creazione ed evoluzione, sia infine nel libro, tradotto in molte lingue, che raccoglie le sue prediche a München sulla creazione e il peccato: cfr. J. RATZINGER, *Schöpfung*, in J. HÖFER, K. RAHNER (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band IX, Herder, Freiburg i.B. 1964², 460-466; J. RATZINGER, *Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie*, in H.J. SCHULTZ (Hrsg.), *Wer ist das eigentlich - Gott?*, München

non vale solo per la dottrina della creazione. Possiamo prendere anche l'esempio dell'unica materia di cui lui abbia pubblicato un manuale, il corso di Escatologia cristiana.¹ Nell'elenco dei manoscritti presente nell'Istituto si conserva copia degli appunti dei corsi di Escatologia insegnati da Ratzinger nel semestre invernale dell'anno accademico 1957-1958 (tre copie, a mano, di estensione variabile ma breve), nel semestre estivo del 1968 a mano, nel semestre estivo del 1972 a macchina, e finalmente del semestre estivo del 1975 a macchina. Quest'ultima copia, di 124 pagine, è, rispetto alle altre, quella più estesa e perfezionata. Se si compara questa copia con il manuale pubblicato pochi anni dopo, si noterà una grande coincidenza sia nell'indice che nei contenuti, con tantissimi paragrafi presi alla lettera, sebbene, come è pure logico, nel manuale ci sono non solo modifiche ma anche ampliamenti.

Non dobbiamo dimenticare, più in generale, che gli appunti delle lezioni sono stati una fonte importante (in alcuni casi l'unica) per conoscere il pensiero di grandi autori, da Aristotele, passando per Francisco de Vitoria, e arrivando fino a Hegel, per citare solo alcuni.² Il fatto che l'*Institut Papst Benedikt XVI.* conservi questi manoscritti e gli metta a disposizione degli studiosi è già indicativo del loro valore non spregevole, trattandosi di appunti delle lezioni di un professore che con il tempo divenne non solo un teologo di fama internazionale, ma anche vescovo, cardinale, prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, e poi successore di Pietro, e dal 28 febbraio 2013 il primo Papa emerito della storia della Chiesa degli ultimi secoli.

II. DESCRIZIONE E CONTENUTO DEGLI APPUNTI

Ratzinger occupò negli anni 1958-1959 la cattedra di Teologia Dogmatica e Fondamentale della scuola superiore di studi filosofici e teologici di Freising, prima di trasferirsi a Bonn. In realtà lui aveva già iniziato ad insegnare a Freising nell'anno accademico 1954-1955.³ In questo periodo, tra le altre, spiegò due volte il corso di quattro ore settimanali di lezioni sulla dottrina della creazione, una nel semestre estivo del 1955 e l'altra nel semestre estivo del 1958.⁴

È di quest'ultima occasione che abbiamo un manoscritto a macchina, di VII+101 pagine. Il manoscritto è intitolato SCHÖPFUNGSLEHRE, e poi si specifica il nome del professore e la data del corso (*Nach einer Vorlesung von Prof. Jos. Ratzin-*

1969, 232-245; J. RATZINGER, *Im Anfang schuf Gott - Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Johannes Verlag, Freiburg i.B. 1996.

¹ J. RATZINGER, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Pustet, Regensburg 1978.

² Come curiosità annotiamo, ad esempio, che si possono trovare in internet appunti di corsi tenuti da Karl Rahner tra il 1956 e il 1959, centrati precisamente sulla dottrina della creazione e della grazia: cfr. <http://www.karl-rahner-archiv.de/index.php?id=31&rubrik=2> (data dell'ultima consultata: 13 ottobre 2015). Sarebbe interessante uno studio comparativo con i manoscritti del nostro professore, ma questo è un compito che esce dalla nostra competenza.

³ Cfr. J. RATZINGER, *La mia vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 69.

⁴ Cfr. PFENÜR, *Das Werk*, 401.

ger, im SS 1958). A continuazione, sempre sulla copertina, è indicato il nome del redattore (*Skriptum geschrieben von Joh. Harrer*), e più in basso quello di colui che presumiamo proprietario di questa copia (*Jos. Mühlbacher*). Segue l'indice dei contenuti (*Inhaltsverzeichnis*), in sette pagine con numeri romani, e poi le cento-uno pagine dei contenuti della materia. Alla fine dell'ultima pagina si dà notizia della data di conclusione delle lezioni: 25 luglio 1958 (*Ende 25.7.1958*).

La prima cosa che ci sorprende, in comparazione con il manoscritto di Münster, è l'ampiezza dell'indice dei temi trattati, giacché, avendo meno della metà delle pagine, tuttavia è leggermente più ricco in titoli e sottotitoli. Questo può indicare una minore estensione nella spiegazione dei temi, oppure una maggiore essenzialità da parte del redattore; o forse, e probabilmente, entrambe le cose.

In ogni caso, lo schema di massima del corso è quasi identico a quello di 1964, nel senso che è strutturato in due grandi parti, seguendo il modello classico: prima l'azione divina creatrice, e poi la realtà creata; e ognuna di esse, a sua volta, è divisa in due parti, prima l'aspetto dell'essenzialità statica, poi l'aspetto della dinamicità storica: così nella prima parte si tratta dell'azione divina creatrice e poi della provvidenza; e nella seconda, della dottrina cristiana sull'uomo come creatura, e poi la determinazione storico-salvifica del suo essere come peccatore.¹

In questo schema però ci sono due differenze interessanti. La prima è che l'elevazione soprannaturale dell'uomo, e quindi il grande tema natura/grazia, è qui trattato nella prima parte, alla fine, e non all'inizio della seconda.² L'altra differenza è che qui viene riservato alla fine uno spazio a trattare specificamente degli angeli e dei demoni, anche se, molto probabilmente per mancanza di tempo, le pagine dedicate sono poche, e lo stile degli appunti lì è particolarmente succinto e schematico.

Le differenze nello schema non devono essere prese in modo assoluto. Cioè, ad esempio, nel manoscritto del 1958 ci sono sottotitoli espressamente dedicati a temi come la natura pura, la *Nouvelle Théologie*, o Teilhard de Chardin, che nel 1964 non compaiono più, ma ciò non vuol dire che quei temi non vengano in qualche modo affrontati. La stessa cosa si può dire della questione degli angeli e dei demoni, appena accennata.

¹ «Die Schöpfungslehre teilt man am besten in 2 Hauptabschnitte ein: 1. die Schöpfungstat Gottes und 2. das Schöpfungswerk Gottes, die Geschöpfe im einzelnen» (J. RATZINGER, *Schöpfungslehre*, Nachschrift der Vorlesung im SS 1958, Freising 1958, 2; d'ora in poi, citiamo questo documento con l'abbreviazione SS 1958; di conseguenza, citeremo il manoscritto di München così: SS 1964). Si veda l'indice dei contenuti che riportiamo come annesso alla fine di questo studio, in comparazione con SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, 38-39; 58-63.

² Seguendo uno schema tradizionale, dentro la prima parte sull'atto creatore mette Ratzinger un ultimo capitolo (3. *Kapitel. Die übernatürliche Erhebung der Kreatur* [SS 1958, 40-53]) che fa da ponte con la seconda parte sulle creature: Dio crea ma anche eleva, l'elevazione soprannaturale è anche azione di Dio, il che ricorda il vecchio nome del trattato: *De Deo creante et elevante*. Nel 1964 invece questo tema sarà affrontato dentro la parte sull'uomo, come una delle coppie di concetti fondamentali per la comprensione dell'essere umano: natura e grazia: cfr. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, 41; SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, III, 459-471.

Andando agli aspetti formali dello sviluppo dei contenuti del corso, la prima cosa che chiama l'attenzione, sempre in comparazione con il manoscritto del 1964, è che qui si percepisce molto più chiaramente che sono appunti redatti dallo studente.¹ Ci sono infatti molti paragrafi brevi con delle definizioni, e spiegazioni puntuali di nozioni varie. Anche il manoscritto del 1964 è opera degli allievi, ma lì si tratta di un testo con uno stile più perfezionato, quasi come se fosse un libro, dove tutto si spiega e si sviluppa. Un dato che evidenzia questa differenza è che qui, nel manoscritto del 1958, in diverse occasioni viene esplicitato il nome di Ratzinger, per chiarire che lì si sta trascrivendo l'opinione del professore sul tema in questione.²

Al contempo, bisogna riconoscere che il manoscritto del 1958 è servito di base per quello del 1964, e non solo per il parallelismo dell'indice dei contenuti, che abbiamo già descritto, ma anche perché, all'interno dei titoli e sottotitoli, troviamo tante volte paragrafi praticamente identici o almeno di una forte somiglianza. In realtà si osserva una grande continuità tra i due manoscritti. Molte delle caratteristiche che rilevavamo in SS 1964 le troviamo in SS 1958. Anche se qui non vi è lo spazio per le note a piede di pagina, si abbiamo invece numerosi elenchi bibliografici, normalmente al termine delle sezioni (§), e che riportiamo alla fine di questo studio in annesso. Sono anche abbondanti le citazioni di testi della Sacra Scrittura, così come del Magistero della Chiesa, con la frequente segnalazione del grado di assenso che si richiede per le diverse tesi esposte (*de fide*, *sententia certa*, *sententia communis*, ecc.), seguita dall'opportuno riferimento all'edizione del Denzinger. In questo senso, si potrebbe dire che negli appunti del 1958 ci sono più elementi che ricordano i manuali neoscolastici contemporanei a Ratzinger. Non a caso è esplicito in diverse occasioni il riferimento ad uno dei trattati di dogmatica più diffusi nel momento, il Diekamp.³

¹ Per questo e per i motivi esposti sopra, preferiamo non riferire nel corpo del nostro studio testi virgolettati dell'autore, ma semplicemente riportiamo le sue affermazioni e argomentazioni, indicando in nota il testo originale delle stesse. A questo proposito, come già fatto negli studi precedenti, trascriviamo il testo correggendo direttamente gli errori di stampa.

² Parlando del problema della possibilità di un mondo eterno in Tommaso, il quale aveva ereditato una certa concezione aristotelica, senza nulla dire in rapporto con Bonaventura o altri dottori medioevali, si segnala solo: «Nach Ratzinger hat Thomas recht. Die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung scheint möglich zu sein» (SS 1958, 19). Nel toccare l'argomento dell'uomo come centro della creazione, si osserva: «Ratzinger: Im Hinblick auf die Erde trifft die Feststellung zu. Die Erde ist um des Menschen willen da (Gen 1)» (SS 1958, 23). A proposito di alcuni autori che propendono per un'interpretazione simbolica del racconto della creazione di Eva, leggiamo: «Nach Ratzinger sind diese Theologen auf dem richtigen Weg» (SS 1958, 60). Parlando di alcune opinioni esegetiche sull'immagine di Dio nell'uomo, si dice: «Ratzinger: Diese Argumentation ist nicht völlig unberechtigt» (SS 1958, 66); e concretamente, quando riferisce l'idea che la complementarità uomo-donna sia parte di tale immagine: «Ratzinger: Dies stellt so eine exegetische Naivität dar. In dieser Form stimmt es nicht» (SS 1958, 67). Per ultimo, quando si affronta la questione della relazione anima-corpo e la posizione tomista sull'unica forma sostanziale, leggiamo: «Die thomistische These von der Einzigkeit der Form muß auf jeden Fall ausscheiden. Die eigentliche Lösung sieht Ratzinger darin, daß man nicht mit einer Formel arbeitet, sondern mit 2 Formeln: 1. anima = forma corporis; 2. corpus = quoddammodo forma animae» (SS 1958, 76).

³ Cfr. F. DIEKAMP, *Theologiae dogmaticae manuale*, 4 vol., Desclée, Parisii 1933-1935 [*Katholische*

Ci fermiamo ora su alcuni elementi del contenuto che ci sembrano interessanti soprattutto se visti in comparazione sia con gli appunti del 1964 sia con pubblicazioni posteriori dell'autore.

1. *Alcune nozioni metafisiche chiavi per una teologia della creazione: causa, partecipazione, relazione. Loro rilevanza per la questione del rapporto fra naturale e soprannaturale*

Si potrebbe dire che Ratzinger ha sempre condiviso l'idea che la riflessione sulla creazione è un luogo privilegiato dell'incontro fra la prospettiva metafisica e quella storico-salvifica. La prima prospettiva implica logicamente l'uso di alcune nozioni proprie, e tra esse va annoverata quella di causa. Così, parlando della distinzione fra la *creatio prima* e la *creatio secunda*, Ratzinger osserva che l'atto creatore coincide con l'essenza di Dio, la quale è *causa mundi*.¹ Qui si può vedere una sensibilità diversa rispetto a quanto troviamo negli appunti del 1964, e cioè che sembra che il nostro autore non abbia particolari difficoltà ad utilizzare l'idea di causa riferita alla creazione del mondo. Un po' più avanti, seguendo il Diekamp (manuale non più citato in SS 1964), si dice che Dio è *Causa principalis* della creazione.²

Certamente già qui si intuisce ciò che nei corsi successivi sulla creazione si svilupperà più dettagliatamente, e cioè che Ratzinger preferisce la via dell'esemplarismo, della parola creatrice che è libera e crea libertà. Infatti, nel riferire la posizione di Agostino sul Logos, si ricorda che Cristo, secondo il Vangelo di Giovanni, è il *Logos*, cioè la *causa exemplaris mundi*.³ Forse questo ci da una chia-

Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Aschendorff, Münster 1949-1954]. Mettiamo alcuni esempi. Parlando della gloria di Dio, Ratzinger si fa eco della distinzione fra *gloria Dei interna* e *gloria Dei externa*, e, dentro questa, fra *gloria Dei externa objectiva* e *gloria Dei externa formalis* (cfr. SS 1958, 21). Trattando sulla Provvidenza, e con esplicito riferimento a Diekamp, si distingue fra provvidenza in senso lato e governo divino del mondo, e dentro di questo, fra conservazione delle cose nell'essere e *concursus divinus* (cfr. SS 1958, 33). Poi, sulla questione del soprannaturale, si ripropone anche la complessa divisione scolastica di questa categoria: sostanziale e accidentale; e dentro questo, *secundum quid* e *simpliciter*, e questo ultimo a sua volta diviso in *quoad modum* e *quoad substantiam* (cfr. SS 1958, 41). Vedremo qualche altro esempio in seguito.

¹ «Die creatio prima ist die eigentliche Hervorbringung der Substanz als solcher, die creatio secunda ist die Leitung der Entwicklung der Weltsubstanz, wie sie in Gen 1 beschrieben wird. Der Schöpfungsakt Gottes ist mit seinem Wesen identisch, sofern dieses Wesen Causa mundi ist» (SS 1958, 4).

² «Gott kann kein Geschöpf so mit Schöpfermacht ausstatten, daß es selbst die Causa principalis einer Sache werden könne (Sententia longe communior nach Diekamp)» (SS 1958, 16). Le pagine 16-31, § 3 e § 4 di SS 1958, contengono in modo diverso ciò che si sviluppa in SS 1964, 47-79. Più avanti, parlando della questione del rapporto corpo-anima, dirà che l'unica Causa prima di una nuova anima è Dio, anche se l'anima, per essere umana, deve avere un corpo determinato, e quindi i genitori hanno anche la loro parte: «Gott muß als Causa prima et immediata jeder neuen Menschenseele bezeichnet werden. Dennoch kann er nicht als deren Causa unica im strengen Sinn gelten, sondern es ist der von den Eltern bereitgestellte Leib reale Mitursache dieser neuen Menschenseele» (SS 1958, 77).

³ «Nun vollzieht Augustinus den Bindestrich zwischen bibl. und griech. Logosgedanken, zwischen Ideenlehre und Schöpfungsglaube, indem er sagt: Christus ist nach Johannes der Logos, die

ve per capire come Ratzinger si mostrerà in futuro più esplicitamente critico con l'idea di causa efficiente applicata alla creazione.¹

Troviamo una situazione analoga nell'uso che si fa della questione della *relatio realis* negli appunti di 1958 a proposito del rapporto tra Dio e il mondo. Dio non ha bisogno di guardare fuori per conoscere le cose del mondo, ma tutto sta primariamente in Dio. Proprio per questo, continua il testo, si capisce una tesi della dottrina di Dio, e cioè che Dio non ha una relazione reale verso fuori. Dio non ha bisogno di una *relatio realis* per conoscere il mondo. Dio non può né necessita di chinarsi verso l'esterno, ma nella sua relazione al mondo lo fa reale.²

Innanzitutto chiama l'attenzione il fatto che Ratzinger si serva di una terminologia di stampo chiaramente aristotelico, che poi con il passare degli anni non vediamo più presente nei suoi scritti, anzi, non avrà inconveniente nel criticare l'idea che Dio non abbia una relazione reale col mondo.³ Al contempo, già qui si vede che comunque il modo ratzingeriano di fondare l'affermazione è diverso da quello più comune in sede tomista, un modo, per così dire, più agostiniano, in quanto non poggia direttamente sulla questione della dipendenza, ma della conoscenza.

Insieme all'idea di causalità troviamo anche riferimenti alla non meno importante nozione metafisica di partecipazione. A proposito del dogma della con-

Causa exemplaris mundi» (SS 1958, 17). Più avanti, nel contesto delle riflessioni sulla finalizzazione di tutto a Cristo, parlerà anche di Lui come Causa finalis del mondo: «Die Welt steht von vorn herein unter der Causa finalis Christus, der Gott-Mensch» (SS 1958, 27).

¹ Cfr. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, 56. Curiosamente troviamo qui un riferimento all'esempio del zoppiare, all'interno dell'argomento tommasiano secondo il quale il male non ha una causa efficiente, ma caso mai deficiente: «Thomas v. A. hat das mit einem Beispiel zu veranschaulichen versucht: Ein hinkender Mensch. Die Haupttätigkeit, die vom Geist kommt, ist in Ordnung. Daß er hinkt, kommt aus einem Fehlen, aus einer Privatio heraus, nicht aus einer causa efficiens, sondern aus einer causa deficiens» (SS 1958, 35).

² «Gott braucht, um die Dinge der Welt zu erkennen, nicht nach außen zu schauen, sondern sie stehen primär in Gott und erst dadurch, daß er sie erfaßt, sind sie ja erst überhaupt. Die Erkenntnis vollzieht sich bei Gott rein in der Innerlichkeit seines Geistes. Von dieser Überlegung her wird auch verständlich ein Satz der Gotteslehre, daß Gott keine realen Beziehungen nach außen hat. Gott nimmt zur Welt nach außen hin keine Relatio realis ein. Gott kann und braucht sich nicht nach außen zu beugen, sondern in seiner Weltbeziehung verwirklicht er die Welt. Er lenkt die Welt nicht dadurch, daß er aus sich herausgeht, sondern indem er in sich hineinschaut» (SS 1958, 18).

³ È indicativo del suo modo di pensare quanto disse molti anni dopo, già come Papa Benedetto XVI, in una predicazione a braccio, a proposito della ricorrenza dell'antica commemorazione della maternità divina di Maria: «La filosofia aristotelica, lo sappiamo bene, ci dice che tra Dio e l'uomo esiste solo una relazione non reciproca. L'uomo si riferisce a Dio, ma Dio, l'Eterno, è in sé, non cambia: non può avere oggi questa e domani un'altra relazione. Sta in sé, non ha relazione *ad extra*. È una parola molto logica, ma è una parola che ci fa disperare: quindi Dio stesso non ha relazione con me. Con l'incarnazione, con l'avvenimento della *Theotókos*, questo è cambiato radicalmente, perché Dio ci ha attirato in se stesso e Dio in se stesso è relazione e ci fa partecipare nella sua relazione interiore. Così siamo nel suo essere Padre, Figlio e Spirito Santo, siamo nell'interno del suo essere in relazione, siamo in relazione con Lui e Lui realmente ha creato relazione con noi. In quel momento Dio voleva essere nato da una donna ed essere sempre se stesso: questo è il grande avvenimento» (BENEDETTO XVI, *Meditazione nel corso della prima Congregazione Generale dell'Assemblea speciale per il Medio oriente del Sinodo dei Vescovi*, 11 ottobre 2010).

servazione di tutte le cose nell'essere, Ratzinger sostiene che tale affermazione implica sia che le cose partecipano all'essere di Dio, sia che hanno una relativa autonomia nella loro esistenza. C'è dunque l'*esse participatum*, che è essere mediante la partecipazione, la comunicazione. E a continuazione spiega che mentre Dio è il suo essere, le creature hanno l'essere ricevuto.¹ Ciò consente di evitare gli estremi del deismo (che sottolinea l'autonomia) e del panteismo (che esagera la partecipazione), e di parlare di una *creatio continua* nel senso giusto, cioè una continua dipendenza delle cose dall'atto creatore di Dio. A questo punto, è interessante osservare che, insieme alla riflessione tommasiana sulla partecipazione come dipendenza nell'essere, qui troviamo anche un riferimento alla metafisica della luce caratteristica di Bonaventura, con l'esempio dell'immagine sulla parete che dipende dalla luce che illumina.²

Questi riferimenti alle nozioni di relazione e di partecipazione ci fanno pensare al fatto che nel 1958 siamo ancora a breve distanza temporale dalla ricerca del giovane Ratzinger su Bonaventura,³ in quanto, a differenza del manoscritto del 1964, è evidente che tali riferimenti sono debitori della sua metafisica della luce, e si mostrano particolarmente fecondi nella trattazione della questione del soprannaturale.

Infatti, qui si afferma, come nel 1964, il carattere relazionale del soprannaturale, ma abbinandolo al suo carattere di *participatio*, più che di *habitus*; cioè, la specificità del soprannaturale non si fonda primariamente sull'abito statico della *gratia creata*, ma sulla dinamica dipendenza da Dio. Questo spiega il carattere non sostanziale del soprannaturale in noi, ma anche il suo carattere non accidentale, al meno non nel senso più comune. Ratzinger sostiene, invece, che deve essere compreso come lo stare di un essere nel campo delle relazioni della realtà divina, in quanto la grazia non è un qualcosa di donato, ma relazione a Dio.⁴

¹ «Das geschaffene Sein ist ein esse participatum, es ist Sein durch Teilhabe, durch Mitteilung [...]. Das Sein ist nicht einfach von Gott gesetzt und dann aus seiner Hand entlassen, sondern Sein im Ursinn ist ja nur Gott selbst. Er allein ist sein Sein. Alles andere hat nur Sein. Deshalb können die Dinge ihr Sein nur haben, indem sie es von ihm haben» (SS 1958, 31-32).

² «Thomas: Das Werden eines Dinges hört auf, wenn die Ursache ihre Tätigkeit einstellt. Wenn wir uns jetzt eine Sache denken, die nicht nur ihrem Werden nach, sondern ihrem ganzen Sein nach abhängt, dann hört auch ihr Sein auf, sobald der Seinseinfluß aufhört. Bonaventura: Lichtbild an der Wand ist abhängig vom Licht» (SS 1958, 32). Un testo parallelo può trovarsi in SS 1964, 80.

³ L'importanza di quella ricerca sul Dottore Serafico nell'insieme della teologia di Ratzinger è stata sottolineata da H. VERWEYEN, *Joseph Ratzinger. Die Entwicklung seines Denkens*, Primus Verlag, Darmstadt 2007, 24-26; e lui stesso si è occupato specificamente di questo in IDEM, *Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie*, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2010. Cfr. anche M. SCHLOSSER, F.-X. HEIBL (Hrsg.), *Gegenwart der Offenbarung. Zu den Bonaventura-Forschungen Joseph Ratzingers*, Ratzinger-Studien, Band 2, Pustet, Regensburg 2011.

⁴ «Das Übernatürliche ist primär Relatio (participatio), nicht Habitus. Die Besonderheit des Übernatürlichen beruht nicht auf dem statischen Habitus einer Gratia creata, sondern sie beruht auf die dynamische Erfäßtheit von Gott. Daraus ergibt sich der nicht-substantielle Charakter alles Übernatürlichen. Das Übernatürliche kann auch nicht als ein Akzidens im üblichen Sinn, als das Zugehörige eines Wesens verstanden werden. Es muß erfaßt werden als das Stehen eines Wesens im Beziehungsfeld der göttlichen Wirklichkeit. Die heiligmachende Gnade ist somit nicht eine Gabe,

Queste affermazioni, che nel 1958 potevano suonare certamente spinte, obbligano il giovane professore a spiegare con dettaglio, cosa che non troviamo dopo nel 1964, la dottrina bonaventuriana sui due tipi di accidenti, e poi sui tre tipi di essere: *esse* come *factum esse* e *non fieri*; *esse* come *fieri* e non come *factum esse*; e finalmente *esse* come *fieri* e *factum esse*. Di quest'ultimo tipo è l'*influentia*, sia spirituale che corporale, e a questo gruppo appartiene la luce.

Ratzinger trova qui, per così dire, una scusa per giustificare Tommaso, nel senso che, una volta che il Dottore Angelico ha rinunciato alla metafisica della luce, non li resta che concepire la grazia come accidente. Questo è un modo di esprimersi non scevro di pericoli, secondo Ratzinger; è una parola che ha poca espressività, e può portare al malinteso di nascondere il carattere relazionale della grazia. Ma Ratzinger finisce riconoscendo che, essendo per Tommaso la grazia un accidente *supernaturale*, ha un senso analogo a quello dato da Bonaventura, più soddisfacente comunque secondo lui.¹ E conclude che il soprannaturale si intende meglio non a partire dalla categoria di accidente, ma come partecipazione all'essere del Creatore stesso, come un essere relazionale.² Si apre qui sicuramente un filone di riflessione molto interessante, in quanto il giovane Ratzinger intuisce come la nozione metafisica di partecipazione, insieme a quella di relazione, serve per illuminare il mistero del soprannaturale.³

Anche se non abbiamo spazio per esporre le dettagliate analisi di Ratzinger sul rapporto fra natura e grazia, in una linea analoga a quella degli appunti del 1964 vengono qui descritte le posizioni allora in pieno dibattito a proposito del desiderio che la natura ha della grazia. Ratzinger si fa eco delle posizioni aperte

sondern Beziehung zu Gott» (SS 1958, 42). Sulla centralità del cosiddetto principio relazionale nella teologia di Ratzinger, cfr. M. SCHNEIDER, *Einführung in die Theologie Joseph Ratzingers*, Edition Cardo, Köln 2008, 18-22; E. DIRSCHERL, *Gott und Mensch. Die theologische und anthropologische Denkfigur Joseph Ratzingers ausgehend von der Christologie*, in F. MEIER-HAMIDI, F. SCHUMACHER (Hg.), *Der Theologe Joseph Ratzinger*, Herder, Freiburg i.B. 2007, 56-72, che ne sottolinea la radice cristologica.

¹ «Für Thomas war die Lichtlehre von Bonaventura nicht tragbar, ebenso nicht die dreifache Lehre vom Seienden. Ebenso hielt er für untragbar den Akzidenzbegriff. Übrig bleibt: Die Gnade ist ein Akzidenz. Dieser Satz ist aber sehr gefährlich. Thomas sucht nach einer neuen Formel, die im aristotelischen Raum den Charakter der Gnade ausdrücken könnte. Dieses Wort fand er im Begriff Supernaturalis. Die Gnade ist Akzidenz, aber sie ist Accidens supernaturale, ein Akzidenz in der Selbstüberschreitung. Der Sinn ist der gleiche wie bei Bonaventura. Das Wort „Supernaturale“ ist weniger ausdrucksvoll. Bei diesem geschrumpften Wort liegt ein Mißverständnis sehr nahe. Es kann der Gedanke der Relation, das Wesen der ständigen Überschreitung verlorengehen» (SS 1958, 44).

² «Als völlige Überschreitung der Wesensgrenze nicht nur des Menschen, sondern der Kreatur überhaupt kann das Übernatürliche nie einfach ständiger Besitz, inhärierendes Akzidenz sein, sondern besagt vielmehr eine Teilhabe am Sein des Schöpfers selbst, mithin ein Über-sich-hinaussein des Geschöpfes, ein beziehentliches Sein, das sekundär freilich auch eine akzidentelle Erhebung der Kreatur zur Folge hat», *ibidem*.

³ Sul parallelismo di queste riflessioni con quanto Ratzinger aveva già esposto nella sua ricerca su Bonaventura mi sono occupato in Sanz, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, III, 466-467. L'esplicito riferimento che qui si fa della nozione di partecipazione conferma, a mio avviso, l'interesse della prospettiva d'interpretazione di Tommaso sviluppata da C. Fabro in sede filosofica e da F. Ocariz in sede teologica. Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Opere Complete 19, Edivi, Segni 2010; F. OCÁRIZ, *Natura, grazia e gloria*, Edusc, Roma 2003.

dalla cosiddetta *Nouvelle Théologie*, cercando di prendere il meglio delle riflessioni sia di de Lubac che di Rahner e altri, ma non per questo lasciando di sottolinearne possibili limiti. Ratzinger considera importante mantenere la nozione di natura, che mette in evidenza la continuità del nostro essere umano prima e dopo il peccato,¹ e che raggiunge il suo pieno significato se vista alla luce della sua apertura alla grazia. Il nostro professore si sforza per mostrare che bisogna dare alla nozione di potenza obbedienziale un senso non meramente passivo, perché nell'uomo c'è un desiderio attivo di vedere Dio, come affermava anche san Tommaso.² Per questo motivo si mostra cauto di fronte alla nozione di natura pura, segnalando vantaggi ma anche possibili fraintesi,³ sebbene, con le dovute precisazioni, la accetti come espressione della gratuità del soprannaturale.⁴

¹ Dopo aver parlato dei diversi sensi che il termine natura ha nei testi paolini (biologico, soprapsario e infrapsario), conclude: «Wir können jetzt feststellen, daß die analytischen Texte des hl. Paulus zum selben Ergebnis führen, daß es eine Über greifende, bleibende Schöpfungsordnung „Mensch“ gibt, ein bleibendes „Humanum“. Diese übergreifende Ordnung ist eine Heilsordnung, die als Anknüpfungspunkt der Gnade dienen kann. Dieser Anknüpfungspunkt ist die abstrakt-metaphysische Wesensnatur des Menschen» (SS 1958, 47).

² «Thomas drückt das noch konkret aus mit der Lehre vom desiderium naturale in visionem supernaturalem. Der Mensch besitzt nicht die reine neg. Offenheit, sondern hat als Geist eine pos. Sehnsucht, einen pos. Ausblick auf das Übernatürliche» (SS 1958, 50). Ratzinger dipende da *Surnaturel* di de Lubac per quanto riguarda la sua lettura del pensiero di San Tommaso. Anche se qualche punto potrebbe essere precisato meglio alla luce dei nuovi studi che oggi conosciamo, questo mi pare un punto di concordanza: la potenza obbedienziale dell'essere umano per la grazia deve essere specifica e fondata sulla sua positiva apertura a Dio. Tuttavia, esiste una divergenza a proposito del paragone tra la *potentia oboedientialis* di Tommaso e le *rationes seminales* di Agostino: «Darmet hat den Nachweis geführt, daß die scholastische Potentia oboedientialis die Entsprechung zu den august. Rationes seminales ist» (SS 1958, 50). Anche se non è citato in nessuno degli elenchi bibliografici, sembra ovvio che Ratzinger si riferisce qui a A. DARMET, *Les notions de raison séminale et de puissance obédientielle chez St. Thomas et St. Augustin*, Belley 1934. In un importante studio, che ha riaperto per tanti versi il dibattito sul soprannaturale, si afferma invece che l'uso agostiniano del termine *rationes seminales* equivarrebbe alla *potentia naturalis* di Tommaso: cfr. L. FEINGOLD, *The Natural Desire to See God According St Thomas Aquinas and his Interpreters*, Sapientia Press, Naples (FL) 2010, 108.

³ Ratzinger esprime i vantaggi della visione neoscolastica, che si riassumono nella chiarezza concettuale e dottrinale: «Man muß zugeben, daß diese Lösung den Vorteil hat, ein Höchstmaß begrifflicher Klarheit zu schaffen. Weiterer Vorteil ist, daß sie mit allen kirchlichen Lehrbestimmungen gut zu Rande kommt» (SS 1958, 49). Poi però solleva delle obiezioni riguardo l'utilità della nozione, che sembra dividere in due l'umanità (i cristiani che hanno il soprannaturale, gli altri solo la natura pura), col rischio di perdere l'unicità dell'universalità della salvezza donata in Cristo: «Ein echter Einwand ist der, daß die ganze Auffassung an der Wirklichkeit scheitert, weil es bisher noch keinem gelungen ist, dem Begriff der Natura pura einen brauchbaren Sinn zu geben. Schließlich führt diese Lösung zur Teilung der Menschheit. Erbsünde bedeutet das Wegbrechen der Übernatur und so bleibt die saubere Natur übrig. Die Christen haben dann einen übernatürlichen Überbau, während die Nicht-Christen die reine Natur besitzen. Es handelt sich dann nur um eine aufgepfropfte Willkürsetzung. Dann ist auch nicht einsichtig, warum der Mensch den Weg der reinen Natur nicht zu Ende gehen darf. Es gibt nur einen Heilsweg, den, der in Christus gesetzt wird. Das Christentum verliert durch diese Lösung seine Universalität» (SS 1958, 49-50).

⁴ Secondo Ratzinger bisogna correggere il punto di partenza: non è che la grazia si definisca a partire dalla negazione della natura, ma è la natura che esiste nella sua delimitazione più esatta nella sua demarcazione rispetto alla grazia: «Korrektur des Ausgangspunktes: Es ist nicht so, daß der Gnadenbegriff durch die Negation des Naturbegriffes entstand. Der Naturbegriff entsteht in seiner genauen Begrenzung erst in seiner Abgrenzung von der Gnade» (SS 1958, 52). Seguono riflessioni

In realtà l'unica natura che esiste è la natura che si dà nella storia, e nella storia c'è grazia e peccato. La natura è sempre nell'orizzonte della grazia, e quindi non esiste una natura pura.¹ Paradossalmente, la conseguenza è che solo il teologo può rendere visibile la questione della natura pura.² Qui è in gioco una antropologia metafisica dove l'uomo è percepito non solo come natura, ma anche come spirito costitutivamente aperto a ciò che è al di sopra di lui, come *capacitas infiniti*. Così esiste un solo fine di fatto dell'uomo, quello soprannaturale. Alcuni autori però si sono spinti fino ad affermare che alla fine la grazia è un costitutivo essenziale dell'uomo.³ Questo, osserva Ratzinger, mette in pericolo la libertà della grazia, come avverte l'Enciclica *Humani generis*.

Il nostro autore fa delle riflessioni più avanti su questa questione dal punto di vista delle interpretazioni teologiche della nozione biblica dell'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio, e li cogliamo, in un modo più esplicito rispetto agli appunti del 1964,⁴ l'importanza che per lui ha la categoria della re-

molto vicine, da una parte, all'idea rahneriana della natura pura come un concetto residuale (*Restbegriff*), che è importante mantenere per sottolineare la gratuità della grazia, anche se in sé non serve a descrivere un ordine concreto delle cose. D'altra parte, risuonano successivamente le riflessioni di Balthasar al parlare della creazione in Cristo, sostenendo allora che la grazia è prima nell'*ordo intentionis* mentre la natura lo è nell'*ordo executionis*. E conclude: «Insofern kann man das Existenzial der Hinordnung auf die Visio Dei abstrakt, de iure übernatürlich betrachten und einen Restbegriff einer reinen Natur annehmen. Bei dem ganzen muß man immer bedenken, daß die reine Natur nicht eine konkrete, materiale Ordnung bezeichnet, sondern der funktionelle Ausdruck ist für die frei gewordene Liebe Gottes. Verkehrt wäre es, würde er als Materialbegriff auftreten und einen Teil des Menschen als autark in Bezug auf Gott ausgrenzen» (SS 1958, 52).

¹ «Wenn man das Recht des theologischen Naturbegriffes richtig einschätzen will, muß man seine Entstehung vor sich haben. Wir setzen gewöhnlich voraus, daß die reine Natur Gegenstand der Philosophie sei, während dann umgekehrt die Theologie die Natur unter dem Licht der Gnade stellt. Man muß sich klar machen, daß Natur uns nur in der konkreten Natur der Geschichte begegnet, wie sie in der Geschichte geworden ist und sich gestaltet hat. Zu den konkreten Ereignissen der Geschichte gehören aber die Sünde und die Gnade. Die Natur, die wir vorfinden, ist immer von der Gnade umgriffen und von ihr modifiziert. Es gibt keine gnadenlose, reine Natur» (SS 1958, 51). Dopo lo studio di Feingold, citato prima, negli ultimi anni si sono succedute anche nuove ricerche in ambito tomista che cercano di recuperare il senso genuino della nozione di natura pura, in dialogo critico con Lubac, Rahner e Balthasar: cfr. soprattutto S. LONG, *Natura Pura: On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace*, Fordham University Press, New York 2010; per una visione d'insieme del dibattito, cfr. Ch.M. CULLEN, *The Natural Desire for God and Pure Nature: A Debate Renewed*, «American Catholic Philosophical Quarterly» 86 (2012/4) 705-730.

² «Erst der Theologe, der um die Gnadenordnung weiß, kann überhaupt den Versuch machen, hinter die konkrete Ordnung des Wirklichen zurückzugreifen und abstraktiv alle Gnadenformen abzuziehen und so dann einen Begriff der einen Natur herauszustellen, der von der Gnadenordnung abgelöst ist. Erst der Theologe kann den Gegenstand einer reinen Natur sichtbar machen» (SS 1958, 51).

³ «Der menschliche Geist sei eine übernatürlich finalisierte Natur. Die Gnade, die übernatürliche Erhebung bleibe selbstverständlich ungeschuldet, dennoch sei der menschliche Geist zuinnerst daraufhin geschaffen und dahingezogen. Die Gnade ist also ein Wesenskonstitutiv des Menschen. Damit ist freilich die Freiheit der Gnade gefährdet, warnt die Enzyklika» (*ibidem*).

⁴ Negli appunti di Münster troviamo riflessioni sulla differenza fra un dualismo ontologico e un altro esistenziale e storico-salvifico, così come frequenti riferimenti al parallelismo fra Adamo e Cristo, che qui invece appena troviamo esplicitato: cfr. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, II, 211-222 e 230-232.

lazione nella comprensione dell'uomo nella sua costitutiva dipendenza da Dio. Infatti, Ratzinger riferisce l'interpretazione di Sant'Agostino, il quale ha un'idea dell'immagine come apertura o capacità che lo spirito umano ha di Dio (*capax Dei*).¹ Essendo Dio Trinità di Persone, l'Iponense sostiene che l'uomo come immagine di Dio ha una struttura trinitaria (*mens - intelligentia - amor*).² Ratzinger osserva che questa idea agostiniana di immagine non è da capirsi in termini di sostanza ma innanzitutto come relazione: tra Dio e la sua immagine c'è relazione, l'idea stessa di immagine implica una relazione con l'esemplare. L'immagine significa così apertura dell'uomo a Dio.³

Lo schema medioevale completerà questa visione agostiniana, che aveva il limite di non distinguere fra l'immagine naturale e quella soprannaturale.⁴ In Tommaso però, che seguendo Aristotele distingue nell'uomo l'intelletto e la volontà, si perde la dimensione trinitaria in favore di questa considerazione binaria. Poi, l'Aquinate riferirà l'immagine non solo alle Persone, ma anche all'essenza. L'uomo non è solo immagine delle Persone, ma anche della divina essenza. Così l'immagine non si trova più nell'azione ma nella sostanza. Dio è Spirito, l'uomo ha spirito, e così l'uomo è immagine di Dio nella sua natura spirituale. Qui però è andata persa, secondo Ratzinger, la categoria della relazione, e allora l'uomo può essere concepito al margine della sua relazione con Dio, come *animal rationale*.⁵ Per quanto riguarda l'immagine soprannaturale, succede

¹ «Die Gottebenbildlichkeit wird nicht einfach in der ruhenden Essentia „Mensch“ erblickt, sondern sie wird gesehen in der aktualen Ordnungseinheit der geistigen Kräfte. Der Gott, der actus purus ist, reiner Akt, wird vom Menschen gespiegelt, insofern sein Geist lebendiger Geist ist. Der Geist ist im Gegensatz zur Materie keine tote, statische Substanz, sondern eine Potenz zum Akt hin, ein akthafes Gebilde, ein wirkender Geist, spiegelt somit Gott. Diese Grunderkenntnis wird entfaltet durch den Satz: Gottebenbildlichkeit bedeutet Gottfähigkeit (*capax Dei*). Der Geist ist fähig, Gott zu empfangen» (SS 1958, 69).

² «Für Augustinus ist Gott nur denkbar als der dreipersonliche Gott. Wenn vom Menschen gesagt werden muß, daß er Bild Gottes ist, dann muß der Mensch trinitarische Struktur haben, der Mensch sei eine Dreiheit: memoria - intelligentia - amor, spiegle so den dreieinigen Gott» (*ibidem*).

³ «Die Gottebenbildlichkeit wird von Augustinus nicht primär als Substanzbegriff, sondern als Relationsbegriff gefaßt. Sie besagt, daß zwischen Gott und seinem Gebilde eine besonders tiefe Beziehung besteht. Das ist auch aus dem Begriff „Bild“ heraus ein ganz richtiger Gedanke. Was ist ein Bild? Das Wesen eines Bildes besteht darin, daß es eine Beziehung ist zum Abgebildeten. Es hat den Verweis des Originals in sich... Nach dem augustinischen Denken besagt imago die Offenheit des Menschen für Gott. Dies wird als ein Konstitutivum des Menschen erklärt» (*ibidem*).

⁴ Limite di Agostino era considerare l'immagine come unica, e proprio da qui prende il via la visione di Lutero: «Die Grenze Augustins bestand darin, daß er über den Unterschied von natürlicher und übernatürlicher Ebenbildlichkeit nachgedacht hat und nur von einer einfachen Gottebenbildlichkeit weiß. Luther kommt von Augustinus her» (*ibidem*).

⁵ «Thomas setzt die aristotelische Psychologie voraus. Hier gibt es nicht die Dreiheit von memoria, intellectus und amor. Sie kennt nur intellectus und voluntas. Thomas kann nicht mit 2 Potenzen arbeiten, es kann nicht mehr von einer Imago trinitatis gesprochen werden. Thomas verzichtet überhaupt darauf, die Imago auf die Personae in Gott zu beziehen. Er bezieht die Imago also auf die Essentia, auf das Wesen. Das wirft umgekehrt ein neues Licht auf den Menschen zurück. Wenn der Mensch nicht der 3 Personen, sondern Bild der einen Substantia divina ist, dann darf man das Bild nicht in der Aktstruktur, sondern im Bild der Substantia suchen. Der Mensch ist dann Gott ähnlich nicht durch seine Aktstruktur, sondern durch seine Substantialität. Der Mensch ist Bild Gottes einfach durch seine Geistnatur. Der Vergleich zwischen Bild und Urbild; Gott ist Geist, der Mensch, hat

qualcosa di analogo: si intende in modo statico-sostanziale, e quindi non viene vista nella relazione a Dio, ma nell'orbita statica della *gratia creata*.¹ Tuttavia, Ratzinger difende in parte questa posizione di Tommaso, in quanto così restava ben chiaro che l'immagine è un fondamento permanente in ogni uomo che mai viene perduto. Alla fine, il nostro autore propone una sintesi nella quale ammette la distinzione fra immagine naturale e soprannaturale, e al contempo cerca di aprirla in senso relazionale, cristologico e escatologico.²

2. Una visione ottimista della creazione di stampo francescano. Creazione e croce

Nel manoscritto di Freising troviamo un paragrafo intitolato *Il significato religioso della fede nella creazione*, che scompare negli appunti di Münster, anche se lì possiamo scorgere riflessioni simili in altre parti del testo.³ Sono di particolare interesse, a mio avviso, i riferimenti alla visione ottimista della creazione di San Francesco d'Assisi, tanto per il contenuto in sé come per il fatto sorprendente che più di cinquanta anni dopo troviamo una sensibilità molto simile nella enciclica *Laudato si'* di papa Francesco, pubblicata il 24 maggio 2015.⁴

Per Ratzinger il cristianesimo è al contempo religione di creazione e di croce. Il mondo, anche dopo il peccato, continua ad essere una creazione buona di Dio. Il cristiano non deve semplicemente liberarsi dal mondo, deve invece trovare il suo Dio Creatore in una croce.⁵ Il tentativo di Marcione di separare

Geist, als Bild. Es fällt von dieser der Relationsgedanke, die aktuelle Auffassung der Imago weg. Das hat für das ganze Menschenbild eine wesentliche Bedeutung; Es ergibt sich eine Enttheologisierung des Menschenbildes. Der Mensch kann wieder unabhängig von der Gottfähigkeit rein als animal rationale verstanden werden» (SS 1958, 70).

¹ «Damit ändert sich auch die Auffassung von der Imago supernaturalis: Sie wird auch statisch substantiell gefaßt. Das übernatürliche Bild wird nicht mehr in der Relation zu Gott gesehen, sondern in der statischen Größe der Gratia creata. Die Seele als Geistsubstanz ist eine Entsprechung zu Gott, der auch eine Geistsubstanz hat» (*ibidem*).

² «Die Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht in seiner Gottfähigkeit, die ihm als leib-geistige Persönlichkeit eignet. In der Gnade (übernatürliche Gottebenbildlichkeit) wird diese Gottfähigkeit zur Teilhabe an der göttlichen Natur gesteigert (2 Petr 1,4). Die übernatürliche Gottebenbildlichkeit trägt eschatologischen Charakter, d.h. sie kommt in der Auferstehung des Leibes zur vollen Erfüllung» (SS 1958, 70-71).

³ «Die religiöse Bedeutung des Schöpfungsglaubens» (SS 1958, 29-31, §4). Nel 1964 parte del contenuto è ripreso nel paragrafo sull'assioma *gratia praesupponit naturam* e nelle riflessioni sulla *Jugendbewegung*: cfr. SS 1964, 146-154.

⁴ Si vedano specialmente i numeri 10-12, 66, 87 e 218.

⁵ «Das Christentum ist nicht bloß Schöpfungsreligion, sondern auch Kreuzesreligion. Wenn das Kreuz in der Mitte des Christentums steht, dann heißt das, daß zum Christentum nicht bloß die Weltfreude gehört, sondern auch die Weltverneinung, die Askese. Der Christ weiß nicht bloß, daß die Welt von Gott geschaffen ist und seine Herrlichkeit erstrahlt, sondern er weiß zugleich, daß diese geschaffene Welt von Satan verunstaltet ist. Die Welt erzählt jetzt auch von der Sünde des Schöpfers. Das Antlitz der Welt ist jetzt zwiespältig geworden. Die Welt ist an sich Schöpfung Gottes, aber diese Urgestalt ist allerorten durchkreuzt. Der Christ kann der Welt nicht schlechterdings froh sein, sondern er hat seinen Gott am Kreuz zu finden» (SS 1958, 29). Più avanti negli appunti, parlando del rapporto fra natura e grazia, tornerà su questo: «In der konkreten Situation kann Gnade nur Kreuzesgnade sein. Das echte ja zur Schöpfung und die Theologia crucis gehören zum Wesen des Christentums» (SS 1958, 47).

il Dio dell'AT dal Dio del NT rappresenta il rischio sempre presente nel cristianesimo di separare creazione e salvezza, di accogliere il redentore e rifiutare il creatore.¹

Il nostro professore è del parere che la soluzione concreta di questo problema è una cosa che ogni cristiano deve costruire, in quanto ognuno di noi deve trovare l'unità delle due dimensioni: affermazione del mondo e esperienza della croce.² E propone come modello di ciò la figura e la sintesi di San Francesco, che vedeva nelle cose le impronte non solo di Dio, ma anche di Cristo. Amava le creature perché puntano verso Gesù. Ma per questo occorre avere un rapporto personale di amicizia con Cristo, che è andato in croce per noi.³

Quindi Ratzinger sottolinea che l'unità dialettica tra creazione e redenzione è essenziale al cristianesimo, in modo tale che se manca una delle due, non c'è più cristianesimo. Tuttavia, deve restar chiaro che il punto di partenza della religione cristiana è la redenzione, cioè, la relazione personale con Dio in Cristo, e da lì si arriva all'allegria della creazione, nella quale Cristo risplende. Appartiene al disegno della creazione il fatto che il cristiano ami la creazione mediante Cristo. Non dobbiamo dimenticare, conclude Ratzinger, che l'inizio del cristianesimo è la *metanoia*, la conversione, in modo tale che l'unione ascetica con Cristo porta alla gioia della creazione.⁴

¹ «Die ganze Welt, alles, was ist, was Sein hat, ist ein Werk des Schöpfergottes, kommt aus den guten Händen Gottes. Das hat sich besonders auf das Bewußtsein des AT ausgewirkt. Das AT hegt das zuversichtliche Vertrauen, daß Gott der Schöpfer der Dinge ist. Es gibt nichts, was nicht von Gott wäre. Vor allem ist diese Schöpfungsfreude in eingehender Weise besungen: Ps 8; 19; 104. Die Weltverneinung kommt aus der griechischen Geisteswelt, sie ist nicht christlich» (SS 1958, 29).

² «Die konkrete Lösung des Problems ist Sache des einzelnen Gläubigen. Jeder muß für sich die beiden zur Einheit bringen» (SS 1958, 30). Su questo punto rimando al mio studio *L'ottimismo creazionale di San Josemaría*, in J. LÓPEZ DÍAZ (a cura di), *San Josemaría e il pensiero teologico*, Edusc, Roma 2014, 217-254, specialmente 234-246, dove si fanno riflessioni in parte vicine a quelle che stiamo analizzando qui.

³ «Franz v. A. ist nicht nur der Heilige, der der ganzen Schöpfung mit offenem Herzen gegenübersteht, sondern er ist der Heilige, der das Officium passionis geschaffen hat, der das innigste Hineindenken in das Leiden des Herrn gebracht hat, der gewürdigt wurde, die Wundmale des Herrn zu tragen. Franz v. A. sah in den Dingen die Fußspuren nicht blöß des Schöpfergottes, sondern auch Jesu Christi. Franz liebt die Dinge, weil sie auf Jesus, den Geliebten hindeuten. Sie sind ein Stück Gegenwart des Geliebten selbst. Das Primäre und Vorausgehende in der Geistigkeit des hl. Franz vor der Schöpfungsfreude ist die innere persönliche Beziehung zum Herrn. Durch diese Beziehung hindurch ist er dann auf die Welt bezogen, die ein Abbild dieses Geliebten ist, die ein Stück seiner Freundschaft zu Christus ist. Die Liebe zu Christus geht voraus und muß vorausgehen. Die Weltliebe des Christen geht durch Christus hindurch und wenn durch Christus, dann auch durch das Kreuz; denn Christus ist und bleibt das Kreuz» (SS 1958, 30).

⁴ «Wie zum Christentum beides gehört, AT und NT, Schöpfergott und Erlösergott, so umfaßt es auch zugleich Schöpfungs- und Erlösungsreligion, Weltbejahung und Weltverzicht. Die dialektische Einheit beider Haltungen ist dem Christentum wesentlich. Wo eines von beiden ganz fehlt, da kann vom Christentum nicht mehr mit Recht gesprochen werden... Der Ausgangspunkt der christlichen Religiosität liegt auf der Seite der Erlösungsreligion, d.h. ihr primärer Ansatzpunkt ist die Begeisterung des Problems der eigenen Existenz in der persönlichen Beziehung zu Gott, zu Christus. Von da aus entfaltet sie sich zur Freude an der Schöpfung, in der Christus widerleuchtet. Der Christ liebt die Schöpfung durch Christus hindurch. Das entspricht nicht nur dem Inhalt der beiden Testamente, sondern korrespondiert auch mit dem ursprünglichen Schöpfungsentwurf. Das NT

Queste riflessioni permettono di capire la necessaria correzione che, da un punto di vista cristiano, si deve fare al cosiddetto ottimismo assoluto leibniziano, dove l'affermazione che Dio abbia creato il migliore dei mondi possibili, anche se vuole sottolineare l'essenziale bontà divina, mal si coniuga con l'altrettanto fondamentale libertà creatrice di Dio, e conseguentemente, anche delle creature. Questo nostro mondo, osserva il nostro professore, è pertanto quello non assoluta, ma relativamente migliore.¹

La visione ottimista della realtà creata di stampo francescano sviluppata in questi appunti si estende anche alla questione del rapporto fra corpo e anima. Come ho già fatto notare nello studio sul manoscritto di Münster, anche qui il rifiuto della dottrina aristotelica dell'unicità della forma sostanziale nell'uomo ha come motivazione quella di valorizzare la dimensione corporale del nostro essere, in modo che, con formula veramente originale, Ratzinger sostiene che l'idea che l'anima sia forma del corpo deve essere riequilibrata con l'affermazione complementare secondo la quale anche il corpo è forma dell'anima: *anima forma corporis, corpus quodammodo forma animae*.²

Il manoscritto dedica alcune pagine non solo ad argomentare che la corporalità è un costitutivo essenziale della natura umana, ma anche a far vedere il suo significato nell'ordine della salvezza. Infatti, la redenzione di Cristo non è redenzione dal corpo, ma per il corpo. Il suo fine è la risurrezione, cioè una corporalità definitiva. La redenzione cristiana è una redenzione nel corpo e con

sagt: Das Beginnen des Christentums ist die metanoia. Hier wird deutlich, was mit dieser Umkehr gemeint ist. Das Christ-sein beruht tatsächlich auf einem innerlichen Sich-hingewendet-haben von der Welt auf die Liebe hin, ein Sich-hinwenden auf Christus hin, um von da aus die Welt zu sehen. Begeisterung des Problems der Askese: Die Askese ist dieses Sich-umwenden in die Christusrichtung hinein. Sie ist die fortwährende Einfügung unserer Existenz auf die Christusgemeinschaft und damit auf die echte, freie Schöpfungsfreude» (SS 1958, 30-31).

¹ «Leibniz behauptet, Gott ist wesenhaft gut. Gott habe als die wesensmäßige Gute auf jeden Fall die beste aller möglichen Welten geschaffen. Eine weniger gute Welt würde seiner wesentlichen Güte widersprechen. Unsere Welt ist die denkbar beste (Absoluter Optimismus). Die Kirche sieht darin eine Einschränkung der Freiheit des göttlichen Schöpfertums und lehnt die These Leibniz's ab. Gott schuf die Welt völlig frei. Er konnte auch grundsätzlich vollkommener Welten schaffen... Unsere Welt ist nicht die absolut, wohl aber die relativ beste (Relativer Optimismus)» (SS 1958, 20).

² La continuazione del testo offre una spiegazione di queste formulazioni: «Das Formsein des Leibes ist von einer anderen Art und anderen Ebene, als das Formsein der Seele. Die menschliche Seele ist eben „menschliche“ Seele nicht einfach in ihrem Für-sich-sein als ein völlig absolut existierender Geist, sondern sie ist es erst in ihrer intentionalen Bezogenheit auf ihren bestimmten Leib, nicht nur die Seele schafft sich den Leib, auch der Leib schafft sich die Seele. Erst indem die Seele Seele dieses Leibes wird, wird sie wahrhaft „menschliche“ Seele. Der Leib genügt nicht als Unica causa für den Geist, die Seele kann aber auch nicht ohne den Leib hervorgebracht werden» (SS 1958, 76). Nella pagina precedente aveva usato anche la formula *corpus format animam* (SS 1958, 75). Come dicevo, il tema è ripreso anche nel manoscritto del 1964: cfr. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, III, 471-476. Se si volesse trovare un precedente all'idea che il corpo è forma dell'anima, si potrebbe risalire a GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *De divisione naturae*, IV, 12, 13, dove si legge: «Est enim exterius et materiale corpus signaculum interioris, in quo forma animae exprimitur, et per hoc forma eius rationabiliter appellatur. Et ne me existimes duo corpora naturalia in uno homine docere: verum enim est corpus, quo connaturaliter et consubstantialiter animae compacto homo conficitur».

il corpo.¹ Si dovrebbe poter legittimamente parlare allora di una teologia del corpo.²

La comprensione dell'unità fra corpo e anima che qui si propone vuole essere in linea con la sostanza della definizione magisteriale di Vienne, la quale però, sempre secondo Ratzinger, non può essere interpretata come una canonizzazione dell'ilemorfismo tomista, fra l'altro perché, come mostra l'analisi della storia, quel Concilio fu preparato da francescani, che, in linea con Pietro Olivi, sostenevano una pluralità di forme nell'uomo.³ L'importante per la fede è sostenere l'unità essenziale del essere umano, aldilà di ogni spiritualismo e materialismo.

Se fin qui troviamo idee analoghe a quelle del 1964, la conclusione di queste riflessioni sull'unità dell'essere umano è sorprendente, e riflette molto bene il modo di pensare tipicamente ratzingeriano. Infatti, questo "relativizzare" alcune affermazioni provenienti dal tomismo, distinguendolo con cura dalle dichiarazioni dogmatiche della Chiesa, porta a mettere al primo posto la Rivelazione che nella Bibbia si contiene. E concretamente, sostiene il nostro autore senza poter dedicare molto spazio a questa idea, nella Scrittura si parla dell'unità dell'essere umano attraverso il concetto di cuore. È il cuore, nel senso più profondo, il punto medio di unione fra anima e corpo.⁴

¹ «Die christliche Erlösung ist von Christus her nicht Erlösung vom Leib, sondern für den Leib. Ihr Ziel heißt: Auferstehung, die endgültige Leiblichkeit. Die christl. Erlösung ist eine Erlösung im Leib und mit dem Leib. Fortsetzung der Leiblichkeit Christi in der Kirche und den Sakramenten. Alles Heil für den Menschen geht immer über den Leib, über die Erlösung des Leibes. Caro cardo salutis. Übernahme der täglichen Passion = Annahme Christi, des Gekreuzigten» (SS 1958, 79).

² «Der Leib ist ein Wesensteil des Menschen, ohne den der Mensch nicht Mensch wäre: Theologie des Leibes» (SS 1958, 66). Come è saputo questa espressione è stata resa celebre, alcuni decenni dopo, dalle catechesi di San Giovanni Paolo II sull'amore umano. Sull'argomento, si veda P. BARRAJÓN (a cura di), *La teologia del corpo di Giovanni Paolo II*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2012.

³ «Die Forschung hat zur Vorgeschichte des Konzils ergeben, daß dieses Konzil von den Franziskanern vorbereitet wurde, die Petrus Johannes Olivi (spiritualistischer Flügel des Ordens) treffen wollte. Das ist wichtig, weil die Franziskaner selbst von der Pluralitas formarum sprechen. Sie haben aber offensichtlich nicht sich selbst verurteilen wollen. Es ist klar, daß nur eine bestimmte Spielart von Pluralitas formarum verurteilt wurde. Das Dogma will nicht den Thomismus dogmatisieren, will nicht jede Formenpluralität verurteilen» (SS 1958, 79). In questo tema, Ratzinger deve molto agli studi di Th. Schneider, che culmineranno in una monografia pubblicata alcuni anni dopo, spesso citata nel suo manuale di Escatologia: Th. SCHNEIDER, *Die Einheit des Menschen*, Aschendorff, Münster 1972. Sulla complessa questione delle oscillazioni di Ratzinger nella valutazione dell'ilemorfismo tomista applicato alla relazione fra anima e corpo, cfr. P. J. FLETCHER, *Resurrection Realism. Ratzinger the Augustinian*, Cascade Books, Eugene (OR) 2014, specialmente 111-119, 255. Cfr. anche R. HEINZMANN, *Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus*, «Philosophisches Jahrbuch» 93 (1986) 236-259.

⁴ «Dieses Dogma liegt auch im Fluchtpunkt der Schrift: Einheit des Menschen. Die Schrift drückt diese Einheit aus mit dem Begriff des Herzens. Herz ist Einheit von Geist und Leib, die Mitte, auf dem Geist und Leib aufeinandertreffen, an der der Leib seine Schwere verliert und der Geist seine Unerbittlichkeit. Herz bezeichnet das Leibhaftige des Geistes und das Durchgeistigtwerden des Leibes. Die Schrift sagt mit „Herz“ das gleiche, was das Dogma ausdrückt mit: Anima forma corporis» (SS 1958, 79). Alla fine offre come riferimento bibliografico la voce sull'antropologia biblica del *Lexikon für Theologie und Kirche*, firmata da K. Rahner.

3. *Il senso della prova, il peccato originale e la sua trasmissione*

Abbiamo riferito sopra come Ratzinger consideri importante la distinzione medievale fra l'immagine naturale (natura) e soprannaturale (grazia) nell'uomo, indipendentemente dalla correttezza dell'interpretazione ireneana della Genesi, che è alla base di tale distinzione, e secondo la quale l'immagine designa l'essenza dell'uomo mentre la somiglianza allude alla elevazione soprannaturale. In ogni caso, il nostro professore sostiene che è importante capire l'immagine in senso sopralapsario, mentre la somiglianza deve essere intesa in senso infralapsario.¹ L'importanza della distinzione rivela tutta la sua portata con la negazione da parte di Lutero, che volendo tornare al puro Agostino, afferma che l'immagine di Dio nell'uomo è unica, è andata persa col peccato e Cristo la ricostituisce di nuovo. Ratzinger è convinto della giustezza della dottrina cattolica, anche perché in realtà in sede protestante si parla comunque dell'immagine di creazione e dell'immagine di redenzione.²

Con queste riflessioni ci introduciamo nell'ultima parte, dedicata al peccato originale. A differenza degli appunti del 1964, dove comunque si riservano molte pagine alla questione,³ troviamo qui un'interessante argomentazione su come mai fu possibile il peccato dei nostri progenitori, cioè, sullo stato di via in cui furono creati, e pertanto sul senso della prova. Ratzinger trova una luce nei concetti patristici e medievali di *genesis* e *teleiosis*. La vita umana si muove fra origine e compimento, e in essa c'è uno spazio intermedio, che richiede delle decisioni. La creatura libera non può essere creata in uno stato di pienezza conclusa, giacché lo spirito creato è in sé aperto, ha di per sé futuro, un futuro che si apre alla libertà e quindi alla libera possibilità di sbagliare. Dio avrebbe potuto creare un uomo che superasse di fatto la prova, ma non avrebbe mai potuto fare una creatura che potesse arrivare alla sua pienezza senza una prova. La prova non è arbitrarietà, ma appartiene all'essenza dello spirito creato.⁴

¹ «Gegen die gnostische Teilung der Menschen in 3 Gruppen (doppelte Gottebenbildlichkeit und unterste Stufe ohne sie) hat Irenäus die Einheit der Menschheit herausgearbeitet und betont vom Begriff der Gottebenbildlichkeit her. Er setzte bei Gen 1,26 an: Der Mensch sei ad imaginem et similitudinem geschaffen. Wenn die Bibel 2 Worte sagt, dann meint sie 2 Dinge. Der Mensch ist demnach 1. imago und 2. similitudo. Die Imago gehört zum Wesen des Menschen überhaupt (schöpfungsmäßige Ebenbildlichkeit), Similitudo ist eine unverdiente Gnadengabe, die den Gläubigen von Christus her zukommt. Die Exegese ist zwar falsch, aber er stößt auf etwas Wesentliches: Imago wird supralapsarisch, similitudo infralapsarisch verstanden» (SS 1958, 68).

² «Heute besteht kein Zweifel mehr, daß die katholische Lehre grundsätzlich im Recht ist. Die Schrift enthält eine doppelte Gottebenbildlichkeit. Die Protestanten lehnen nach wie vor die Unterscheidung von imago naturalis und supernaturalis ab, sagen mehr Schöpfungsebenbildlichkeit und Erlösungsebenbildlichkeit» (SS 1958, 69).

³ Cfr. SS 1964, 197-254. Ci siamo occupati in SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, III, 484-495.

⁴ «Die Kirchenväter und Scholastiker waren der Ansicht, daß im Menschen zwischen „genesis“ und „teleiosis“ notwendig ein Zwischenraum ist, der eine geistige Entscheidung fordert. Die Kreatur kann nicht von vorn herein im fertigen Vollendungszustand geschaffen werden [...]. Das geschaffene Geistige ist in sich noch nicht geschlossen. Man könnte das schon von einer analytischen

Anche se l'esposizione è più schematica rispetto al manoscritto del 1964 (che è molto articolato), qui però abbiamo una spiegazione per certi versi più chiara della storia del dogma, con i riferimenti agli autori fondamentali dello sviluppo di tale storia (Agostino, Pelagio, Tommaso e Lutero). Come nel 1964, c'è una forte insistenza nell'idea che per Agostino il peccato originale è secondario rispetto alla dottrina della grazia, che ha la priorità.¹ Si spiega anche chiaramente la negazione del peccato originale da parte di Pelagio, il quale sosteneva che tutti nascono nello stesso stato in cui fu creato Adamo all'inizio. E poi fa vedere in che modo le posizioni di Tommaso e Lutero sono come due linee opposte che provengono da Agostino, una verso di sopra, l'altra verso di sotto. Infatti, per Tommaso il peccato consiste primariamente nella rottura dell'interna ordinazione dell'uomo a Dio, mentre la rottura degli elementi inferiori è secondaria; in altre parole, per lui il peccato originale in noi formalmente è la perdita della giustizia originale, materialmente la concupiscenza.² Sarà la teologia posteriore a identificare l'assenza della giustizia originale con la mancanza della grazia santificante.

Lutero invece sottolinea contro Tommaso l'altra parte della posizione agostiniana. Per lui l'essenza del peccato originale in noi è la concupiscenza, non l'assenza della giustizia originale. Da ciò deriva la totale peccaminosità dell'uomo, la permanente peccaminosità del battezzato, la distorsione dell'essere dell'uomo. Come la concupiscenza appartiene alla natura umana, ed è l'essenza del peccato originale, è chiaro allora per Lutero che il peccato originale rimane dopo il Battesimo.³

Phänomenologie des Geistes zeigen. Wenn ein Wesen geschaffen wird, dann ist es als Geschaffenwerdendes ein Werdendes. Dieses Werden schließt die Freiheit und die freie Fehlmöglichkeit notwendig mit ein. Gott hätte zwar einen Menschen machen können, der faktisch die Prüfung bestanden hätte. Aber er hätte keine Kreatur schaffen können, die ohne Prüfung, ohne „teleiosis“ zur Vollendung gekommen wäre. Prüfung ist kein Willkürakt, ist nicht von außen verhängtes, sondern gehört zum Wesen des geschaffenen Geistes. Er geht vom Wesen her durch die Prüfung hindurch. Der Mensch stand über der Wahlfreiheit und hatte die Freiheit, zwischen der Wahlfreiheit und der Freiheit des Vollendeten zu wählen. (Offen bleibt die Frage, warum der Mensch faktisch so geschaffen wurde, daß er fehlen konnte)» (SS 1958, 87).

¹ «Der entscheidende Ansatzpunkt wurde nicht Rom 5, sondern Rom 9 mit der Erwählungslehre. Jedes Heil ist freie Gnadentat Gottes. Von hier aus entwarf Augustinus die Erbsündenlehre als Gnadenlehre. Erbsündenlehre bleibt Gnadenlehre» (SS 1958, 95).

² «Die Erbsünde besteht formaliter im schuldhaften Mangel der heiligmachenden Gnade und der von ihr begründeten iustitia originalis, materialiter besteht sie in der aus diesem Mangel resultierenden Unordnung des Menschen. Diese innere Unordnung läßt sich mit dem Namen „Konkupiszenz“ benennen. Sie ist nicht selbst Sünde, aber ein Materialprinzip, aus dem die Sünde kommt» (SS 1958, 97).

³ «Er hat die umgekehrte Seite der Erbsündenlehre Augustins gegenüber Thomas betont. Das Wesen der Erbsünde wird jetzt primär in die Konkupiszenz verlegt und nicht mehr in die Privatio iustitiae. Daraus folgt die Totalsündigkeit des ganzen Menschen, die bleibende Sündigkeit der Getauften und die Verunstaltung des Wesens des Menschen. Wenn die Konkupiszenz also zum Wesen der Erbsünde gehört, dann muß die Erbsünde auch nach der Taufe bleiben, da Konkupiszenz zum Wesen des Menschen gehört» (*ibidem*). Nella pagina precedente si trova l'ispirazione in Agostino di questa interpretazione: «Vielfach kommt es dann bei ihm dazu, daß er (Augustinus) das Wesen der

Nel parlare delle conseguenze del peccato originale in noi, anche se si può discutere fino a che punto la natura umana è disturbata, Ratzinger sostiene che non si perde l'essenza, cioè l'immagine di Dio nell'uomo, che l'uomo continua ad avere la capacità di Dio. Ciò che con il peccato si trasmette è una perdita di ordine, di relazione. E anche se questo mistero in quanto tale non è conoscibile al di fuori della Rivelazione, è vero che comunque sì è possibile conoscere l'ambiguità in cui giace la natura umana.¹

In fine, troviamo qui, a differenza del manoscritto del 1964, alcune argomentazioni sulla delicata e difficile questione della trasmissione del peccato originale: come è possibile che nasciamo con un peccato se sia l'atto creatore di Dio sia l'atto della generazione da parte dei genitori sono buoni? Come è possibile che da due atti buoni sorga qualcosa di cattivo? La domanda è pressante, e ovviamente Ratzinger scarta subito la questione della *libido* come spiegazione. Lui insiste che tanto l'azione di Dio come quella dei genitori sono buone. Succede però che esiste una privazione, la quale provoca una deformazione. E questo è possibile grazie a una terza forza, che ne è responsabile. Non si tratta dunque di una causa efficiente ma deficiente. Mentre le due forze positive fanno qualcosa di buono ontologicamente parlando, la terza forza invece è frutto dell'azione di Satana, il peccato che a tutti viene trasmesso.² Così il peccato originale è un *vitium naturae*, che solo secondariamente tocca la persona in quanto questa è la forma di esistenza della natura.³

Erbsünde nicht mehr in der Zerstörung der oberen Ordnung sieht, sondern mehr in der Zerstörung der unteren Ordnung, Erbsünde ist oft Concupiscentia (von der konkreten Lebensgestalt her)» (SS 1958, 96).

¹ «Die Erbsünde als solche ist außerhalb der christlichen Offenbarung nicht erkennbar, die erst im Zusammenhang mit der Gnade erkennbar wird. Aber die Frage ist etwas, was jedem Menschen sichtbar werden kann: die Natur ist zwiespältig» (SS 1958, 97).

² «Problem: Wie können Schöpfergott und Zeugung der Eltern zusammen eine schlechte Wirkung hervorbringen (2 gute Ursachen)? Die alten Theologen sehen in der Libido etwas Schlechtes und somit darin das Wesen der Übertragung der Erbsünde. Diese Lösung ist falsch. Die Wirkung, die Gott und Eltern als Ursachen hervorbringen, ist gut. Der Mensch ist als solcher gut. Lediglich haftet an dem an sich guten Menschen eine Privatio, die dann an sich Gutes verunstaltet in den Augen Gottes. Daß eine Privatio anhaftet, muß eine 3. Kraft haftbar gemacht werden. Für diesen Defectus darf nicht eine Causa efficiens, sondern muß eine Causa deficiens verantwortlich gemacht werden. (Beispiel: Lichtbild auf schmutziger Leinwand). Die beiden positiv wirkenden Kräfte leisten ein ontologisch gutes Werk. Was ist diese 3. Kraft? „Das hat der Satan getan“. Diese 3. Kraft ist die Sünde Adams, die in jede Zeugung hineinwirkt, und ist letzten Endes der Satan» (SS 1958, 98). Anche negli appunti del 1964 si parla della potenza di satana che entra nel mondo (cfr., ad esempio, SS 1964, 204, 206 e 231). Anche lì si spiega come Adamo col suo peccato ha aperto il mondo alla potenza del male e della morte, contro le quali però si manifesterà la potenza più forte di Cristo: «Die ganze Vision ist bestimmt durch drei große Mächte: Sünde und Tod, die gleichsam der Gott dieser Welt sind, und Christus, der als der Stärkere diese Mächte besiegt und so die Freiheit wieder bringt» (SS 1964, 239).

³ «Die Natura humana ist als solche gnadenberaubt und sündig. Wer in die Natura humana eintritt, tritt in den Herrschaftsbereich der Sünde ein. Die Natur kann jeweils nur in einer konkreten Person begnadigt und geheilt werden, als Natur bleibt sie das, was sie war. Natur hat ihre erste Realisierungsform in Adam gefunden. Sie war als ganze in ihm enthalten. Seine Entscheidung war eine Entscheidung der Natur überhaupt, für die menschliche Natur: Mit dieser Entscheidung ist

III. VISIONE D'INSIEME

Il fatto che il manoscritto qui analizzato, insieme a quello già studiato in precedenza, appartenga alla prima decada d'insegnamento di Joseph Ratzinger ci ha permesso, per così dire, di avvicinare il pensiero del nostro autore nel suo formarsi dall'inizio. In esso, come è facilmente prevedibile, troviamo molti elementi che indicano una continuità di alcuni principi fondamentali, e insieme, elementi che indicano delle novità nel corso dello sviluppo del pensiero teologico del nostro autore.

Si osserva una profonda continuità fra i manoscritti di Freising e di Münster, cosa abbastanza logica se si tiene presente che la distanza fra di loro è di solo sei anni. Lo schema della materia è molto simile, molte idee che nel 1958 sono solo accennate vengono approfondite nel 1964. Anche lo stile "scolastico", molto acuto nel 1958 e meno nel 1964, è un elemento di somiglianza.

Ma anche percepiamo delle differenze, di tipo più puntuale, che non sono senza significato, come l'insistenza nel 1958 in alcune categorie metafisiche per capire la dottrina, insieme ad un ottimismo creazionale di chiara ascendenza francescana. Nel 1964 abbiamo invece uno sviluppo più ragionato della maggior parte delle questioni, e invece alcune assenze, come quella del capitolo sugli angeli, che possono testimoniare la sensibilità degli anni sessanta, quando la svolta antropologica della teologia si faceva sentire. Sarà interessante, a questo proposito, lo studio del manoscritto di Regensburg del 1976, per poter vagliare meglio lo sviluppo del pensiero e della sensibilità teologica del nostro autore.

In ogni caso, mi pare che, in mezzo a queste logiche differenze, alcune idee basilari permangono. Da una parte, il mistero della creazione per Ratzinger è orientato al suo compimento in Cristo, da chi riceve il suo senso compiuto. D'altra parte, questo non toglie il fatto che la creazione abbia una sua consistenza, che è fondamento dell'intero progetto di Dio in Cristo.

In questo senso, Ratzinger si trova, a mio avviso, in armonia con gli insegnamenti di papa Francesco nella sua enciclica *Laudato si'*. Alla fine di questo documento, Francesco propone due preghiere, una al Dio Creatore, da condividere con altri credenti, e l'altra al Dio di Gesù Cristo, pienezza del mistero della creazione, rivolta ai cristiani.¹ È la stessa logica del dialogo che portò Paolo nell'areopago di Atene a predicare il Vangelo partendo dal Dio che ha creato il cielo e la terra (At 17, 22-31), e che conserva, a distanza di quasi duemila anni,

die Natur als Natur aus dieser oberen Ordnung herausgefallen. Wo eine Person in die Menschheit eintritt, gerät sie in die defiziente Natur hinein. Die 3. Kraft, die in der Zeugung am Werk ist, ist die Natura humana, der grundsätzliche Defectus huius naturae, durch den die Adamsünde in jedes neue Menschsein hineinwirken kann» (SS 1958, 98).

¹ «Dopo questa prolungata riflessione, gioiosa e drammatica insieme, propongo due preghiere, una che possiamo condividere tutti quanti crediamo in un Dio creatore onnipotente, e un'altra affinché noi cristiani sappiamo assumere gli impegni verso il creato che il Vangelo di Gesù ci propone» (FRANCESCO, Lett. Enc. *Laudato si'*, 24-V-2015, n. 246).

tutta la sua attualità. Mi pare dunque che la presentazione in queste pagine di alcuni contenuti essenziali delle lezioni del prof. Ratzinger sul mistero della creazione, nonostante il passare degli anni, possa essere d'aiuto per un rinnovato ripensamento teologico sia del dogma della creazione sia di quello del peccato originale.

ANNESSE 1.

INDICE DEL MANOSCRITTO DI FREISING DEL 1958

Consideriamo utile offrire a continuazione una traduzione all'italiano dell'indice dei contenuti, conservando il riferimento al numero di pagina (che indichiamo fra parentesi), per permettere al lettore di farsi un'idea, oltre che della struttura delle lezioni, anche dello spazio dedicato ad ogni singola questione.

Indice dei contenuti

Il Dio Creatore e la sua opera

1. La domanda sull'essere dell'uomo come punto di partenza della dottrina della creazione (1)

2. L'ampliamento della domanda antropologica verso la domanda sulla creazione (1)

3. Divisione della dottrina della creazione (2)

1. Parte: L'azione creatrice di Dio (3)

1. Capitolo: La creazione del mondo da parte di Dio (3)

§ 1. Il fatto della creazione del mondo (3)

I. La dottrina della Chiesa (3)

a) Le testimonianze della fede (3)

b) Concettualizzazione (3)

II. La testimonianza della Scrittura sul Dio Creatore (4)

1. Lo sviluppo storico delle testimonianze veterotestamentarie sulla creazione (4)

2. La forma interna della fede veterotestamentaria nella creazione (5)

a) La terminologia sulla creazione (5)

b) Creazione e storia (5)

3. La testimonianza neotestamentaria sul Dio Creatore (6)

a) Le linee di fondo (6)

b) Il racconto neotestamentario della creazione (6)

4. Ricapitolazione dei principi di base per una comprensione delle testimonianze bibliche sulla creazione (7)

III. La fede nella creazione nella Tradizione (7)

§ 2. L'evento della creazione del mondo. Il problema del *Hexaemeron* (8)

A. Il contenuto delle asserzioni di Gn 1 (8)

I. Tentativi di spiegazione di Gn 1 nella Tradizione (8)

1. Spiegazioni allegoriche del testo da parte dei Padri e alcuni teologi moderni (8)

2. Ricerca di un accomodamento con la scienza naturale fondato sul senso letterale (8)

3. Chiarimento storico-critico del racconto della creazione sotto la negazione del suo carattere di Rivelazione (9)
 - II. L'interpretazione odierna di Gn 1 (10)
 1. I diversi racconti biblici sulla creazione e loro relazione reciproca (10)
 - a) Testi (10)
 - b) L'inclinazione del testo (10)
 - c) L'asserzione positiva di Gn 1 (11)
 - B. La creazione del mondo alla luce della ragione umana (14)
 - § 3. Dio, principio e fine della creazione (16)
 - A. Dio come principio creatore del mondo (16)
 - I. Dio, unico creatore del mondo (16)
 - II. Il Dio tripersonale come principio uniforme del mondo (17)
 1. Il Dio tripersonale è per il mondo una unica e uniforme causa prima (17)
 2. Dio ha creato il mondo secondo un piano eterno e secondo idee eterne (17)
 3. Dio ha voluto e creato nel suo piano il mondo come temporale (19)
 4. Dio ha creato il mondo in completa libertà (19)
 - B. Dio, senso e fine della creazione (20)
 - I. L'impostazione della domanda e la risposta fondamentale (20)
 - II. Questioni specifiche in relazione alla domanda sul senso del mondo (21)
 1. Il significato di questa asserzione (homo orans) per l'essere dell'uomo e in sé (21)
 2. L'uomo, centro del mondo? (22)
 - a) L'aspetto fisico del problema (23)
 - b) Esperienze dello spazio (24)
 - c) Presa di posizione teologica (24)
 3. Cristo, fine della creazione (26)
 - a) L'opinione tomista e le sue ragioni (26)
 - b) Altri aspetti del problema (26)
 - c) Risposta conclusiva (28)¹
 - § 4. Il significato religioso della fede nella creazione (29)
 1. Apprezzamento del mondo come conseguenza della fede nella creazione (29)
 2. La dialettica della pietà cristiana verso il mondo (29)
 2. Capitolo: Il governo del mondo da parte di Dio (31)
- § 5. La creazione continua dell'essere creaturale da parte del Dio Creatore (31)
 1. L'essere della creatura, essere mediante la partecipazione (32)
 2. La relativa autonomia dell'essere creaturale (32)
 3. Il carattere orientato alla storia della conservazione divina del mondo (33)
- § 6. La dipendenza dell'agire creaturale da Dio Creatore (33)

¹ Da qui fino al § 8 (SS 1958, 45) non si dà indicazione della pagina d'inizio di ogni paragrafo, cosa che si facciamo qui, per completezza dell'informazione.

- Premessa: Concettualizzazione (33)
- I. Dio, agente principale nell'azione della creatura (34)
1. Il concetto di *concurus divinus* in generale (34)
 2. Il *concurus divinus* e la creatura libera (34)
 - a) Il *concurus divinus* e la libertà umana (34)
 - b) Cooperazione di Dio e peccato dell'uomo (35)
- II. La provvidenza in senso stretto come attenzione per il singolo e per l'umanità (35)
1. Il dogma e il suo sfondo (35)
 2. Provvidenza e storia del mondo (37)
 3. Provvidenza e vita del singolo. Il problema della teodicea (38)
 - a) Il singolo e il tutto (38)
 - b) Fede neotestamentaria nella provvidenza (38)
 - c) Il problema della teodicea (39)
3. Capitolo: L'elevazione soprannaturale della creatura (40)
- § 7. Natura e soprannatura nella loro differenza fondamentale (40)
- I. Il concetto di natura (40)
 - II. Concetto e modi del soprannaturale (41)
 - III. Osservazioni storiche (42)
 1. Sulla storia della parola "supernaturalis" (42)
 2. La storia dell'idea (43)
- § 8. Natura e soprannaturale nella loro effettiva correlazione storica (45)
- A. *Gratia supponit naturam* (45)
 1. Il significato ontologico della frase (45)
 2. Il significato assiologico della frase (45)
 - B. Natura "desiderat" gratiam (48)
 - I. Delimitazione generale del problema (48)
 - II. Alcuni tentativi di soluzione (48)
 1. L'interpretazione eretica del baianismo (48)
 2. La separazione estrema di natura e grazia nella teologia scolastica dei secoli XIX e XX (49)
 3. Connessione tra i ragionamenti posttridentino e neoscolastico nella teologia moderna (50)
 - a) Il carattere speciale della natura spirituale secondo Tommaso d'Aquino e la "Théologie nouvelle" (50)
 - b) L'inasprimento moderno del concetto teologico di natura (51)
2. Parte: L'opera creatrice di Dio (53)
4. Capitolo: La dottrina cristiana sull'uomo (53)
1. Sezione: Elementi fondamentali di una dottrina teologica dell'essere dell'uomo (53)
- § 9. L'origine dell'uomo in Dio (53)

- I. La dottrina biblica della creazione dell'uomo e le scienze naturali moderne (53)
1. Premesse fondamentali (53)
 2. La posizione della domanda (54)
 - a) Il problema dell'evoluzione in generale (55)
 - b) La teoria dell'evoluzione e l'uomo (55)
 - aa) I risultati della paleontologia (55)
 - bb) Difficoltà della teoria della discendenza (57)
 - c) I fattori determinanti dell'accettazione dell'evoluzione (58)
- II. La creazione di Eva (59)
- Supplemento I. La concezione del mondo di P. Teilhard de Chardin (60)
- Supplemento II. Il punto di partenza della dottrina dell'evoluzione nel pensiero di Agostino (62)
- § 10. Età e unità dell'umanità (63)
1. L'età dell'umanità (63)
 2. L'unità dell'umanità (64)
- § 11. La determinazione teologica dell'essere dell'uomo: Imago Dei (65)
- I. La dottrina biblica dell'immagine divina nell'uomo (65)
1. Immagine divina come ordine della creazione (65)
 2. Immagine divina come immagine di Cristo (67)
- II. Lo sviluppo della dottrina dell'immagine divina nella storia della teologia cristiana (68)
1. La doppia immagine di Dio (68)
 2. L'essenza dell'immagine di Dio (69)
 - a) L'opinione agostiniana (69)
 - b) La svolta tomista (70)
- § 12. Lo spirito-anima dell'uomo (71)
- I. Il fatto dell'animazione spirituale dell'uomo e le sue proprietà (71)
1. Il fatto dell'animazione spirituale (71)
 2. Le proprietà dell'anima spirituale (74)
 - a) La libertà (74)
 - b) L'individualità (74)
 - c) L'immortalità (74)
- II. L'origine dell'anima individuale (75)
- § 13. La corporalità plasmata dallo spirito dell'uomo. L'uomo come unità di corpo e anima (77)
1. Corporalità come costitutivo essenziale della natura umana (77)
 - a) Corporalità come fondamento esistenziale dell'essere naturale dell'uomo (77)
 - b) Il significato del corpo nell'ordine della salvezza (79)
 2. L'unità di corpo e anima nell'uomo (79)
 2. Sezione: La determinazione storico-salvifica dell'essere dell'uomo (80)

- § 14. La dotazione soprannaturale del primo uomo (80)
 Premessa: il luogo teologico della dottrina del paradiso e del peccato originale (80)
1. La dotazione soprannaturale in senso stretto (80)
 2. I dona praeternaturalia (81)
 3. La dotazione soprannaturale come eredità (84)
 4. La possibilità dello status naturae purae (84)
- § 15. Il peccato originale (84)
1. La testimonianza biblica del peccato dei progenitori in Gn 3 (84)
 - a) Conoscenza del bene e del male (84)
 - b) L'essenza del peccato originale (86)
 - c) Il serpente (86)
 2. Problemi teologici in relazione al peccato originale (87)
- § 16. La dottrina dello stato originario e del peccato originale e il pensiero moderno (87)
1. L'impostazione della domanda sulla dottrina dello stato originario da parte del pensiero moderno (87)
 - a) Il pericolo per la dottrina dello stato originario dal punto di vista della teoria della discendenza (87)
 - b) Obiezioni cosmologiche e antropologiche contro la dottrina dello stato originario (88)
 2. Possibilità di soluzione (89)
 - a) La spiegazione empirica dell'Adamo paradisiaco (91)
 - b) La spiegazione sovraempirica dell'Adamo paradisiaco (92)
- § 17. L'effetto del peccato originale: il peccato ereditario (93)
- I. Il fatto del peccato ereditario (93)
 1. L'attestazione del peccato ereditario nella sacra Scrittura (93)
 - a) Peccato ereditario e Antico Testamento (93)
 - b) La dottrina del peccato ereditario nel Nuovo Testamento (94)
 2. Lo sviluppo della dottrina del peccato ereditario nella Tradizione (94)
 - II. L'essenza del peccato ereditario (95)
 1. La dottrina del peccato ereditario in Agostino (95)
 - a) Il concetto di iustitia (95)
 - b) Il concetto di concupiscentia e il vitium originis (96)
 - c) Il polo opposto della dottrina agostiniana: il pelagianismo (96)
 2. Due diversi sviluppi della dottrina di Agostino: Tommaso e Lutero (96)
 - a) La trasformazione della dottrina agostiniana del peccato originale da parte di Tommaso d'Aquino (96)
 - b) La dottrina del peccato originale di Lutero (97)
 - III. Le conseguenze del peccato originale (97)
 - IV. La propagazione del peccato originale (98)
5. Capitolo. La dottrina degli spiriti puri (99)

- § 18. Essere e essenza degli angeli santi 99
 - I. L'essere dell'angelo (99)
 - II. L'essenza dell'angelo (99)
 - 1. Gli angeli sono spiriti puri (99)
 - 2. Numero e ordine degli angeli (99)
 - 3. L'elevazione soprannaturale degli angeli (100)
- § 19. L'associazione degli angeli al mondo degli uomini (100)
- § 20. L'essere dello spirito cattivo (100)
- § 21. Il diavolo nella storia della salvezza (101)

ANNESSE 2

ELENCHI BIBLIOGRAFICI ED OPERE CITATE
NEL MANOSCRITTO DI FREISING DI 1958

Si riproducono a continuazione gli elenchi bibliografici riportati alla fine delle diverse sezioni. Abbiamo scelto di mantenere inalterato il modo di riferimento degli appunti, facendo in nota i chiarimenti che ci sembrano opportuni.

Pagina 7, fine del §1:

KThW, Förster, "ktizo", Bd. III, S. 999-1034

Eichrodt: Theologie des AT, Bd. II

Pagina 16, fine del §2:

Genesis Kommentare: G. v. Rad im Göttinger AT (ev.); Junker: in Echter-Bibel
P. Heinisch, Probleme der bibl. Urgeschichte, Luzern 1947

Cl. Schedl, Geschichte des AT, Bd. I: Urgeschichte und Alter Orient, Innsbruck
1956

K. Rahner, Theol. Auslegung von Gen 1-3

W. Goetz, Naturwissenschaft und Evangelium, Heidelberg 1954 (ev.)

B. Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften, 9 Aufl., Zürich
1949

Pagina 18, fine del §3, A, II, 2 a:

Gilson, Der hl. Bonaventura, S. 201-330

Pagina 25, fine del §3, B, II, 2 c:

Bavink, „Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften“, S. 306ff

Ph. Dessauer, Geschöpfe von fremden Welten, in „Wort und Wahrheit“ 1954,
S. 569-583

Pagine 28-29, fine del §3:

H. Urs v. Balthasar, K. Barth, S. 124-148, 336-344

E. Przywara, Summula, Nürnberg 1946

R. Guardini, Die Offenbarung, 1940

Schmaus, Dogmatik, Bd. II

E. Berbuir, Zeugnis für Christus, Herder 1949, S. 28 ff

"ktizo", in KThW, Bd. III, S. 1019 ff

Pagina 31, fine del §4:

Thomas von Celano, Leben und Wundertaten des hl. Franz, Werl, 1957

Ders., Der Spiegel der Vollkommenheit, übers. v. Wolfg. Rüttenauer, Mün-
chen 1953

J. Jörgensen, Der hl. Franz v. Assisi, München 1955/6

O. Engleburt, Das Leben des hl. Franziskus, Speyer 1952

Pagina 33, fine del §5:

G. Söhngen, Einheit in der Theologie, S. 107-139

Pagina 39, fine del §6:

Eichrodt, *Theologie des AT*, Bd. II, S. 87-97

Guardini, *Freiheit, Gnade, Schicksal*, Kösel, München 1949

Ders., aus „Glaubenserkenntnis“, Würzburg 1949: Gottes Walten und die Freiheit des Menschen (S. 33-44); Die Vorsehung (S. 63-76)

Y. M. Congar, *Das Problem des Übels*, in „Gott, Mensch, Universum“, Styria 1956, S. 595-640

E. Przywara, *Alter und Neuer Bund*, Wien 1956

Pagine 52-53, fine del §8:

Scheeben, *Dogmatik II*, S.240-271 (483)

Th. Demam, Franz. Bemühung um eine Erneuerung der Theologie, in „Theologische Revue“ 1940, S. 61-82

Rondet, *Gratia Christi*, Paris 1948

K. Rahner, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in „Schriften zur Theologie“ 1, 321-345

Ders., Natur und Gnade, in „Fragen der Theologie heute“, S.209-230

Urs von Balthasar, K. Barth, S. 278-335

H. Küng, *Rechtfertigung*, Einsiedeln 1957

G. Söhngen, *Religion und Offenbarung*, in „Einheit in der Theologie“, S.161-172

Pagina 59, fine del §9, 1, 2 c:

W. Goetz, *Naturwissenschaft und Evangelium*, Heidelberg 1954

Th. Steinbüchel, *Die Abstammung des Menschen*, Frankfurt/M. 1951

H. K. Martins, *Abstammungslehre*, Köln, München 1943

G. Vandebroek, *Der Ursprung des Menschen und die jüngsten Entdeckungen der Naturwissenschaft*, in „Gott, Mensch, Universum“, Styria, S. 157-211

H. Lais, *Probleme einer zeitgemäßen Apologetik*, Herder, 1956, S.123-139

R. v. Schubert-Soldern, *Die Abstammungslehre*, Wien 1947

Pagina 60, inizio del supplemento sulla concezione di P. Teilhard de Chardin:

Boros, *Evolutionismus und Anthropologie*, in „Wort und Wahrheit“, XIII, S. 15-24

Pagina 63, fine del §9:

Alb. Mitterer, *Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas und der Gegenwart*, Herder 1956

Wort und Wahrheit, 1957, S. 555 ff

Pagina 64, fine del §10:

K. Rahner, *Theologisches zum Monogenismus*, in „Schriften zur Theologie“

J. Trütsch: ... in „Fragen der Theologie heute“¹

¹ Il riferimento completo è: J. FEINER, J. TRÜTSCH, F. BÖCKLE (Hrsg.), *Fragen der Theologie heute*, Benziger, Einsiedeln 1957.

Pagina 71, fine del §11:

“eikon”, in KThW, Bd. II, S. 378-395

Haag, Bibellexikon: „Bild“, „Abbild Gottes“

Eichrodt, Theologie des AT, Bd. II, S. 59-65

G. Söhnngen; Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, in „Einheit in der Theologie“, S. 173-211.

Pagina 73, fine del §12, I, 1:

Fr. Büchner, Vom geistigen Standort der Medizin, Freiburg 1957¹

K. Forster, Zum Problem der Psychogenie in der Medizin, München 1958 (Bes. Aufsatz von F. Lotz, SJ)

Pagina 79, fine del §13:

LThK, Bd. I, S. 604-627 (voce sull'antropologia biblica, redatta da K. Rahner)

Pagina 87, fine del §15:

M. Buber, Bilder von Gut und Böse, Köln-Olten 1953

Pagina 92, fine del §16:

M. M. Labourdette, Die Erbsünde und der Ursprung des Menschen, Paris 1953

J. Feiner: Ursprung, Urstand und Urgeschichte des Menschen, in „Fragen der Theologie heute“ S. 231-263.

*

Per completezza, rileviamo che, oltre a questi elenchi, si trovano citati lungo il testo alcuni autori/libri non inclusi nelle precedenti liste. Eccoli:

Pagina 24

D. Keyhoe, Der Weltraum rückt uns näher, Berlin 1954

C.S. Lewis, Jenseits des schweigenden Sternes (1957); Perelandra (1957); Die dritte Macht (1954)²

Pagina 48

De Lubac è citato qui esplicitamente, e seguito in queste pagine in alcuni suoi argomenti, contenuti nella sua opera *Surnaturel*, Aubier, Paris 1946.

Pagina 51

Oltre che de Lubac, e aparte Rondet, Rahner, Söhnngen e Schmaus (autori citati negli elenchi bibliografici), si fa breve menzione di Maréchal e Delaye, senza indicare bibliografia.³

¹ Con questo commento: «Das Meinungschaos der Naturwissenschaften ist ein treffendes Beweis dafür, daß es sich um eine bloß naturwissenschaftlich nicht zu lösende Frage handelt».

² E si aggiunge: «Was Lewis bietet, ist Fantasie, aber theologische Fantasie. Sie bringt die Fülle von Möglichkeiten zum Bewußtsein, die es geben kann (Inhaltsangabe in „Welt der Bücher“ 1957)». Bisogna notare che qui Ratzinger sta riportando l'edizione in tedesco della famosa *Space Trilogy*, pubblicata originalmente in inglese tra il 1938 e il 1945.

³ «Maréchal hat im Anschluß an Thomas v. A. eine Metaphysik des Geistes geschaffen. Geist als

Pagina 55

A proposito dell'evoluzione vengono citati, senza indicazione delle loro opere, alcuni scienziati: lo svedese Linné (Carlo Linneo), il francese J.-B. Lamarck, e l'inglese Ch. Darwin.¹

Pagina 57

Riguardo alla teoria della discendenza si fa riferimento alle opinioni degli scienziati tedeschi M. Westenhöfer ed E. Dacqué, senza indicazione di specifiche opere.²

Pagina 60

Si fa menzione, nel contesto dell'interpretazione simbolica della creazione di Eva, alla posizione di Lagrange (oltre a quella di Th. Steinbüchel e K. Rahner, autori già citati negli elenchi bibliografici) senza offrire ulteriori riferimenti.

Pagina 63

È menzionata l'ipotesi preadamitica esposta da Isaac de la Peyrère nel 1655, e quindi riferendosi implicitamente alla sua opera *Praeadamitae, sive exercitatio super versibus duodecimo, decimotertio et decimoquarto, capitis quinti epistolae D. Pauli ad Romanos, quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi*, 1655.³

Pagina 78

Trattando della corporalità umana, viene riportata una idea di Bernhard Welte, senza indicazione bibliografica.⁴

Pagina 100

Nella sezione sugli angeli si fa riferimento a E. Peterson, senza indicazione bibliografica, ma è evidente che si tratta della sua opera *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*, Kösel, München 1955².

solcher ist Capacitas infiniti. Lubac, Rondet und Delaye griffen das wieder theologisch auf. Söhngen, Rahner und Schmaus haben die mittelalterliche Lehre bejaht, sogar noch radikalisiert» (SS 1958, 51).

¹ «Der Schwede Linee (+1778) hält noch an der Konstanz fest. Der Franzose Lamarck (+1829) hat als erster die Entwicklung vertreten. Darwin (+1882) hat ihm eine wissenschaftliche Gestalt gegeben und dieser Lehre zum Siege verholfen».

² «Westenhöfer nimmt diese Schwierigkeit zum Grund, daß er den Menschen aus der Wurzel des Säugerstandes einen eigenen Weg gehen läßt: Stammstrauch (Entfaltung schon von der Wurzel her). Die Abstammung bleibt, nur wird sie anders konstruiert. Dacqué läßt den Menschen schon von Anfang an einen Eigenweg gehen, aber er ließ ihn dabei alle Stadien der Natur durchmachen (Modifikation der Abstammungslehre)».

³ Si menziona a continuazione un autore che nel 1878 ripropone una teoria peculiare: «1878 stellte Fabre de Prusien(?) die These auf: Vor dem Tertiär sei ein Menschengeschlecht gewesen, das dann wieder ausgestorben sei und Adam sei dann wieder neue Schöpfung, neuer Anfang». Non siamo stati in grado di identificare questo personaggio.

⁴ «Eros und Tod sind vom Leib her bestimmte Weisen der Gottese Erfahrung (B. Welte)».

ABSTRACT

Questo studio presenta un manoscritto inedito del professor Ratzinger, corrispondente alle lezioni sulla dottrina della creazione tenute a Freising nel 1958. Dopo una breve descrizione degli appunti, ci fermiamo su tre aspetti importanti del contenuto: alcune nozioni metafisiche (causa, partecipazione e relazione) e loro rilevanza per la questione del rapporto fra natura e grazia; una visione ottimista della creazione, di stampo francescano, che non si oppone alla centralità della croce; e, infine, alcune riflessioni sul peccato e la sua trasmissione. In continuità con lo studio precedentemente portato avanti su un manoscritto del 1964, si conferma l'importanza che il tema della creazione ha nel pensiero di Ratzinger fin da giovane.

This research presents an unpublished manuscript from Professor Ratzinger. It originates from the lessons on the Doctrine of Creation that he gave in Freising in 1958. After a brief description of these notes, three main aspects of its content are highlighted: some metaphysical notions (causality, participation, relation) and their relevance for a right understanding of the nature-grace question; an optimist outlook of creation, with Franciscan roots, that is not opposed to the centrality of the cross; and finally, some considerations on original sin and its transmission. In continuity with my previous study on the Münster manuscript of 1964, it is easy to realize the importance of the questions about creation in Ratzinger's thought from the beginning.