

LA DOTTRINA DELLA CREAZIONE  
NELLE LEZIONI  
DEL PROFESSOR JOSEPH RATZINGER:  
GLI APPUNTI DI REGENSBURG (1976)

SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Importanza della fede nella creazione. Il nesso fra creazione e redenzione*. 1. Radici gnostiche dell'oblio moderno della creazione. 2. Il significato più profondo della creazione nel suo rapporto con il culto. III. *La dottrina sugli angeli e i demoni*. IV. *Creazione ed evoluzione, essere e divenire. In dialogo con J. Monod*. V. *Visione d'insieme dei manoscritti*. Annesso 1. *Indice del manoscritto di Regensburg del 1976*. Annesso 2. *Elenchi bibliografici e altre opere citate nel manoscritto di Regensburg del 1976*.

COME annunciato nello studio pubblicato in precedenza,<sup>1</sup> continuiamo la nostra indagine sulla dottrina della creazione nelle lezioni del professor Ratzinger, concentrando ora l'attenzione sul manoscritto del corso tenuto a Regensburg nel semestre estivo del 1976.

I. INTRODUZIONE

Dopo aver insegnato per alcuni anni a Bonn (1959-1963) e Münster (1963-1966), lontano dalla Baviera, nel 1966 Ratzinger trovò l'opportunità di avvicinarsi alla sua terra di nascita quando accettò l'offerta della cattedra di dogmatica nella prestigiosa università di Tübingen.<sup>2</sup> Lì però il clima postconciliare, previo agli eventi di maggio del 1968, non favoriva un approccio sereno al lavoro teologico. Già nel 1967, l'erezione della cattedra di dogmatica della facoltà di teologia dell'appena creata università di Regensburg, presentò l'occasione di un rientro nella sua terra, che però non fu subito accettata da Ratzinger, visto che era arrivato da pochissimo a Tübingen. Solo due anni dopo, nel 1969, quando una seconda cattedra fu eretta, e la situazione a Tübingen si era notevolmente dete-

<sup>1</sup> Cfr. S. SANZ, *La dottrina della creazione nelle lezioni del professor Joseph Ratzinger: gli appunti di Freising (1958)*, «Annales theologici» 30 (2016) 11-44. Ci eravamo già occupati di un altro manoscritto, quello di Münster, più corposo e importante, in *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.

<sup>2</sup> Cfr. J. RATZINGER, *La mia vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 101.

riorata e non dava segni di miglioramento, Ratzinger decise di accettare l'offerta e tornare nell'amata Baviera, anche perché questo consentiva ai tre fratelli di poter vivere finalmente insieme.<sup>1</sup>

Il periodo di Regensburg (1969-1977) è quello della piena maturità teologica del nostro autore. Come lui stesso scrive nella sua autobiografia, «la sensazione di acquisire sempre più chiaramente la mia propria visione teologica fu l'esperienza più bella degli anni di Ratisbona».<sup>2</sup> In questo lasso di tempo i trattati dogmatici dettati dal nostro professore sono molti. Il suo ripetuto e maturato insegnamento dell'Escatologia cristiana darà luogo alla pubblicazione dell'unico volume scritto da Ratzinger nel progetto di una *Piccola Dogmatica Cattolica* portato avanti dal suo collega Johann Auer.<sup>3</sup>

Per quanto riguarda il trattato della creazione, che era stato assente nei suoi insegnamenti a Tübingen, sappiamo che nel periodo di Regensburg l'ha insegnato due volte: una nel semestre estivo del 1970 (un'ora settimanale di lezioni), e un'altra nel semestre estivo del 1976 (due ore settimanali).<sup>4</sup> È di quest'ultima occasione che si conservano gli appunti scritti a macchina, e possiamo dire che si tratta di "penultime" lezioni dell'insegnamento universitario di colui che solo alcuni mesi dopo sarà nominato arcivescovo di München e Freising.

La copertina si apre con la segnalazione dell'università e della facoltà (*Universität Regensburg / Fachbereich Kath. Theologie*), seguita dall'indicazione della materia e del professore (*DOGMATIK // Prof. Dr. Joseph Ratzinger // ALGEMEINE SCHÖPFUNGSLEHRE*). Poi si notifica la data e il nome del redattore degli appunti (*SS 1976 // Erwin Keller*), seguita da una avvertenza sui limiti dello scritto analoga a quella del manoscritto di Münster.<sup>5</sup>

Troviamo anche qui un indice dei contenuti (*Gliederung*), di due pagine in numeri romani, seguito dallo sviluppo delle tematiche in cento ventotto pagine. Come negli altri manoscritti, si offrono elenchi bibliografici di approfondimento.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 107.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 117. Più dettagli su entrambi i periodi della vita di Ratzinger (Tübingen e Regensburg) possono trovarsi in P. BLANCO, *Benedicto XVI. El papa alemán*, Planeta, Barcelona 2010, 191-230; 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, 120-147 e 148-179.

<sup>3</sup> Sulle vicissitudini di questo progetto, cfr. RATZINGER, *La mia vita*, 116.

<sup>4</sup> Cfr. V. PFENÜR, *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 VALENTE, *Ratzinger professore*, 189-196.

<sup>5</sup> «Dieses Skriptum ist eine persönliche Mitschrift; es ist nicht wörtlich; es erhebt keinen Anspruch auf Fehlerlosigkeit und es will auch nicht die Vorlesung ersetzen» (J. RATZINGER, *Allgemeine Schöpfungslehre*, Nachschrift der Vorlesung im SS 1976, Regensburg); d'ora in poi, citiamo questo documento con l'abbreviazione SS 1976, analogamente a come abbiamo fatto con quelli di Freising (SS 1958) e di Münster (SS 1964).

<sup>6</sup> Addirittura, alla fine della pagina II dell'indice si dà indicazione delle pagine dove si trovano tali elenchi. Basta uno sguardo per verificare un fatto che non dovrebbe sorprendere, ma che è bello constatare, e cioè la capacità di incorporare nuovi materiali procedenti da pubblicazioni più recenti, all'interno delle sue spiegazioni. Si vedano in proposito gli annessi alla fine di questo studio.

Il fatto che due pagine siano sufficienti per informare di tutto il contenuto indica una differenza rispetto ai manoscritti del 1958 e del 1964, e cioè, che la struttura si è semplificata notevolmente. Il professore non si sente più vincolato da un programma completo e prefissato di una materia, ma da l'impressione di voler concentrare i suoi sforzi su temi che considera particolarmente importanti nel momento in cui insegna. La prima pagina dei contenuti offre l'elenco semplice dei quattro capitoli che si propone di sviluppare: 1) Struttura e forma della fede cristiana nella creazione; 2) *Creator invisibilium* (Angelologia); 3) Essere e divenire; 4) Senso della creazione e *ethos* della creazione. I capitoli sono preceduti da una considerazione preliminare sul significato della dottrina della creazione.<sup>1</sup>

Ratzinger sente quindi il bisogno di insistere su alcune questioni che in quegli anni settanta dovevano essere chiarite. Innanzitutto, il fatto di dedicare una buona parte dello spazio alla questione degli angeli e del demonio, a metà degli anni settanta, mi pare che sia qualcosa di profondamente sintomatico.<sup>2</sup> Poi, la stessa nozione di creazione, che sembrava stesse perdendo significatività, non

<sup>1</sup> «Vorüberlegungen; 1. Kap.: Struktur und Gehalt des christlichen Schöpfungsglaubens; 2. Kap.: Creator invisibilium (Angelologie); 3. Kap.: Sein und Werden; 4. Kap.: Schöpfungssinn und Schöpfungsethos» (SS 1976, 1). Questa enumerazione va seguita da due chiarimenti (*Nota bene*) che promettono di offrire in seguito ciò che in realtà è stato già messo a disposizione nelle due pagine dell'indice (un indice dettagliato e gli elenchi bibliografici). Per questo motivo pensiamo che l'indice sia stato l'ultima cosa ad essere inclusa nel manoscritto. A questo punto, e quasi come aneddoto, possiamo annotare che l'intero §7 (*Freiheit – Gnade – Schicksal*) e parte del §8 (il punto 2. *Vertiefung des christl. Schöpfungsglaubens*; e il 3. *Neuzeitliche Erscheinungen*), saranno purtroppo omessi nelle spiegazioni per mancanza di tempo, anche se, almeno, il professore offre agli studenti un'indicazione bibliografica per lo studio personale.

<sup>2</sup> Come si sa, in quelli anni della svolta antropologica della teologia, il passaggio dal trattato su Dio Creatore alla nascente antropologia teologica provocò, in più di un caso, la sparizione del capitolo sugli angeli nei manuali, in consonanza con queste parole significative e influenti scritte da Rahner: «dal punto di vista kerigmatico oggi non è più necessario nella predica e nell'insegnamento porre in primo piano la verità degli angeli» (K. RAHNER, *Angeli*, in IDEM [a cura di], *Sacramentum mundi. Enciclopedia teologica*, 1, Morcelliana, Brescia 1974, col. 116). Sembra che lo stesso Ratzinger sia stato influenzato da questo clima, se parliamo il manoscritto del 1958 con quello del 1964: mentre nel primo c'era ancora il capitolo sugli angeli e demoni, nel secondo invece scompare. Cfr. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, 39; IDEM, *La dottrina della creazione*, 16. Con il passare degli anni il tema degli angeli comunque è tornato, sia in autori che fanno l'opzione di dedicare alla teologia della creazione un trattato specifico, sia in altri che la includono nell'antropologia teologica; cfr. fra i primi, P. HAFNER, *Il mistero della creazione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, 37-64; L. SCHEFFCZYK, *La creazione come apertura alla salvezza. Dottrina sulla creazione*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, 249-321; fra i secondi, cfr. G. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, Elledici, Leumann 1991, 236-343; M. PONCE, *El misterio del hombre*, Herder, Barcelona 1997, 375-414. Ancora nel 2000 Gozzelino, citando uno studio di qualche anno prima di C. Rocchetta, si lamentava del fatto che «in queste condizioni ci vuole una buona dose di coraggio ad affrontare l'inquadramento sistematico dell'angelologia; si deve accettare il rischio della facile ironia o del sorriso distaccato di molti colleghi, se non addirittura la qualifica di teologi legati a questioni irrilevanti, o poco aperti al progresso scientifico e agli sviluppi del pensiero contemporaneo». Ciò che si dice della teologia degli angeli vale, sicuramente, anche per la teologia dei demoni, e forse persino anzi, in misura maggiore. La richiesta di coraggio ne esce raddoppiata» (G. GOZZELINO, *Angeli e demoni. L'invisibile creato e la vicenda umana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, 6).

solo nella teologia,<sup>1</sup> ma anche nella visione del mondo che proveniva dai risultati delle scienze sperimentali, aveva bisogno di nuovi ripensamenti; si può allora forse capire meglio il perché del lungo dialogo che qui si stabilisce con le tesi di un autore come Jacques Monod.

D'altra parte, si vede anche una maggiore maturità, in particolare della comprensione epistemologica dei racconti biblici, arricchita da nuovi elementi. Come si deduce dagli elenchi bibliografici, Ratzinger non ripete sempre le stesse cose, ma sa essere aggiornato e quindi precisare, e se necessario modificare, le proprie opinioni quando l'esegesi biblica offre dati nuovi. Questo vale anzitutto per la questione dell'origine della fede biblica nella creazione, come vedremo, a proposito delle tesi di Westermann in contrapposizione a quelle di von Rad.<sup>2</sup>

Che ci sia qui un pensiero più maturo rispetto agli altri due manoscritti si nota anche nel fatto che il rapporto con materiali pubblicati, sia prima che dopo queste lezioni, è più esteso e diretto.<sup>3</sup> Così, alcune parti del primo capitolo, già presenti nei manoscritti precedenti, sono sicuramente alla base delle prediche quaresimali a München di qualche anno dopo, che daranno luogo al libro *Creazione e peccato*. La parte del secondo capitolo sul demonio, come si evidenzia anche nell'indicazione bibliografica, si serve delle pagine sullo stesso argomento pubblicate qualche anno prima nel libro *Dogma e predicazione*. In quel libro si contengono anche riflessioni sull'evoluzione che troviamo nel terzo capitolo di questi appunti, dove è presente anche un dialogo con il pensiero di J. Monod, e che poi vedremo in alcune sezioni del libro già riferito, il cui titolo cambierà leggermente per renderlo più fedele all'originale: *In principio Dio creò il cielo e la terra: riflessioni sulla creazione e il peccato*. Finalmente, l'ultima parte del quarto capitolo ha lo stesso titolo e contenuto, con delle modifiche, della conferenza tenuta qualche anno dopo e pubblicata come appendice del suddetto libro nelle edizioni a partire dal 1996: *Conseguenze della fede nella creazione*.<sup>4</sup>

Come abbiamo fatto negli studi precedenti, ci soffermiamo in seguito su alcuni aspetti contenutistici che ci sembrano di particolare interesse, soprattutto se

<sup>1</sup> Il periodo tra la fine degli anni sessanta e i primi anni settanta è stato descritto come l'eclissi della creazione. Il primo a denunciare la situazione con queste parole – dopo usate da tanti altri – fu G. Hendry, professore a Princeton, in una relazione tenuta nel aprile del 1971 davanti all'assemblea della Società Americana di Teologia: cfr. G. HENDRY, *Eclipse of Creation*, «Theology Today» 28 (1972) 406-425.

<sup>2</sup> Sul tema, mi permetto di rimandare a S. SANZ, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea*. Status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas, Edusc, Roma 2003; più brevemente, IDEM, *Creación y alianza en la teología contemporánea: síntesis de las principales claves de lectura*, «Annales theologici» 18 (2004) 111-154.

<sup>3</sup> Gli appunti di Münster, per quanto riguarda materiali pubblicati prima, fanno riferimento all'articolo sull'assioma *Gratia supponit naturam* che Ratzinger scrisse per la *Festschrift* del suo maestro G. Söhngen. Per quanto riguarda materiali pubblicati dopo, sono alla base sia della parte della voce *Schöpfung*, che scrisse per il *Lexikon für Theologie und Kirche*, sia del suo contributo su *Fede nella creazione e teoria dell'evoluzione*, pubblicato alla fine degli anni sessanta. Per tutti questi riferimenti, cfr. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, 33, nota 5.

<sup>4</sup> Più avanti diamo i riferimenti bibliografici concreti, a seconda che ci occupiamo delle rispettive tematiche.

letti insieme sia agli appunti del 1958 e 1964, sia anche ad alcune pubblicazioni, anteriori e posteriori, dell'autore.

## II. IMPORTANZA DELLA FEDE NELLA CREAZIONE. IL NESSO FRA CREAZIONE E REDENZIONE

Si può affermare che sono due i punti che caratterizzano a livello fondamentale le riflessioni di Ratzinger in queste lezioni di Regensburg: una seria inquietudine per la scomparsa della dottrina della creazione nella teologia; e lo sforzo per mostrare l'indissolubile relazione che intercorre tra creazione e redenzione (alleanza, salvezza, culto, escatologia) nella fede cristiana, con le importanti conseguenze che ciò ha per la vita della Chiesa e del mondo.

### 1. Radici gnostiche dell'oblio moderno della creazione

Come dicevamo, il manoscritto si apre con delle considerazioni preliminari sul significato della dottrina della creazione (*Vorüberlegungen zur Bedeutung der Schöpfungslehre*), dove Ratzinger manifesta la sua preoccupazione per il fatto che la creazione, che aveva occupato un luogo nevralgico nella teologia precedente, stava perdendo d'interesse in quelli anni settanta. Il problema non era solo la situazione di tensione con le teorie scientifiche, particolarmente l'evoluzione, in rapporto all'interpretazione della Genesi. Se si voleva andare in profondità nella ricerca delle cause, secondo Ratzinger, occorreva percorrere altre direzioni, concretamente due. Da una parte, la concentrazione escatologica di quegli anni, focalizzata in diversi progetti di una filosofia ed una teologia della speranza.<sup>1</sup> Dall'altra, il problema dell'ateismo, in quanto il mondo e l'uomo non sono più percepiti come creati ma come fatti, e quindi anche come capaci di fare.<sup>2</sup> In realtà, i due fenomeni, anche se apparentemente non hanno relazione, sono collegati, giacché, come segnala Josef Pieper, l'assorbimento della creazione nell'idea di progresso è frutto di un rifiuto della natura fatto in nome della escatologia secolarizzata propria della teologia della liberazione.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> «Wenn man aber weiter nachdenkt, wird man gewahr, daß dies allein doch nicht das geringe Interesse erklären kann [...]. In einer groben Diagnose kann man sagen, daß heute die Eschatologie an die Stelle der Schöpfungslehre getreten ist. Eschatologie als eigentlicher Konzentrationspunkt der Interessen heißt, daß die Orientierung des Denkens und die grundlegende emotionale Orientierung des Menschen sich auf die Zukunft verlagert hat. Und die Theologie ist diesen Weg mitgegangen und hat sich zu einer Theologie der Hoffnung umgestaltet» (SS 1976, 3). Cfr. soprattutto E. BLOCH, *Il principio speranza*, Garzanti, Milano 2005 (orig. 1954); J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1971.

<sup>2</sup> «Der Mensch sieht die Welt nur noch als Factum, nicht mehr als Creatum. Alles, was es gibt, steht auf der Ebene des Faktums, d.h. der Ebene dessen, was man machen kann. Das Factum hat das Creatum überdeckt und verdrängt. Hier liegt wohl der Punkt, warum von der Schöpfung und der Schöpfungslehre unter Theologen kaum mehr die Rede ist: weil es nur noch Fakten gibt, ist über die Fakten und bes. über die *facienda* zu handeln» (SS 1976, 3). Queste parole sembrano un riferimento implicito alle interessanti riflessioni che aveva fatto sulla trasformazione moderna del *verum* in *factum* e *faciendum* in J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1971, 31-35.

<sup>3</sup> «Pieper macht mit Recht darauf aufmerksam, wie hier Supernaturalismus in der Theologie

Ratzinger si fa eco di altre riflessioni del summenzionato filosofo cattolico tedesco – uno dei pochi ad avere il coraggio di segnalare questa situazione di dimenticanza –<sup>1</sup> sulle conseguenze dell'esistenzialismo nella versione atea del pensatore francese Jean Paul Sartre. In tale prospettiva, non c'è più una natura umana, non esiste l'essenza dell'uomo, perché non c'è un Creatore, e quindi ognuno fa sé stesso con una libertà che finisce curiosamente dovendo riconoscere l'assurdo dell'esistenza.<sup>2</sup> Infatti, l'iniziale ottimismo della libertà porterà ad alcune concezioni antropologiche non precisamente positive, come quelle di Nietzsche, Heidegger ed altri, nelle quali è presente una sorta di risentimento verso l'uomo, una forma radicale di nonsenso, di angoscia, di paura.<sup>3</sup> E conclude, con frase certamente forte, che la vera malattia della nostra generazione è proprio il non poter vedere più la creazione, e pertanto ha un grande significato una discussione su di essa.<sup>4</sup>

Questo pessimismo antropologico di buona parte del pensiero contemporaneo ha delle sorprendenti connessioni con la mentalità gnostica, contro la quale il cristianesimo ha dovuto combattere fin dall'inizio, e che si caratterizza appunto per un occultamento della verità della creazione. Su questo aspetto si sofferma Ratzinger nelle due parti che compongono il capitolo quarto. La seconda

(nämlich Verketzerung der Natur durch Radikalisierung der Erbsünde) und Atheismus ineinander fallen. Eschatologie wird damit unter der Hand zu einer Befreiungstheologie und einer Eschatologie, die nicht mit dem Credo konform geht, das mit dem Schöpfer anhebt. Dies ist nur der eine Aspekt: das Absorbiertwerden der Schöpfung durch die Idee des Fortschritts, vermittelt durch die bloß faktische Fassung alles dessen, was es wirklich gibt» (SS 1976, 5). Alcuni studi si sono occupati del pensiero del nostro autore riguardo alla teologia della liberazione. Senza pretesa di completezza, cfr. A. NICHOLS, *The Theology of Joseph Ratzinger. An Introductory Study*, T&T Clark, Edinburgh 1988, 254-270; E. DE GAÁL, *The Theology of Pope Benedict VI. The Christocentric Shift*, Palgrave Macmillan, New York 2010, 145-161.

<sup>1</sup> «Auf kath. Seite ist es ziemlich einsam J. Pieper, der diesen Tatbestand immer wieder ins Gedächtnis ruft» (SS 1976, 4).

<sup>2</sup> «Es gibt keine menschliche Natur. Der Mensch ist nichts anderes, als was er aus sich selber macht. Dies ist das erste Prinzip des Existenzialismus. Die existentialistische Philosophie ist vor allem eine Philosophie, welche behauptet, die Existenz läge der Essenz voraus. Nach Sartre gibt es eine Natur des Menschen und der Schöpfung, die vorzeichnet, was Menschsein ist, nicht. Menschsein ist pures Faktum ohne kennzeichnende essence. Infolgedessen kann ich nicht sagen, der Mensch soll dieses oder jenes tun. Es gibt keine Wegweisung. Was er ist, muß er selbst bestimmen. Dies ist dann Sartres Freiheitsbegriff: sie besteht darin, daß der Mensch zu nichts festgelegt ist, daß er sich selber erfinden muß. In dieser Freiheit sieht Sartre die Verurteilung des Menschen (der Mensch ist dazu verdammt, frei zu sein), da der Mensch eben nichts ist, sich selber erfinden muß und alle Fakten, weil sie keinen Grund haben, eben absurd sind» (SS 1976, 4).

<sup>3</sup> «Hier bricht ein Ressentiment gegen den Menschen auf, das auf die Forderung der Rücknahme des Menschen herausläuft: der Mensch erscheint als die Krankheit der Welt; man möchte hinter den Menschen zurück. - Auch dies entspricht einer weitgreifenden Entwicklung des neuzeitlichen (deutschen) Geistes; dafür einige Beispiele: - Nietzsche: Der Geist ist das sich selbst ins Leben schneidende Leben, seine heimlichste Grausamkeit; - Kierkegaard: Geistsein ist Schwermut; - Freud: Der Geist ist die Krankheit des Lebens; - Heidegger: Der Geist ist der Ort, wo das Dasein vor sich selber Angst hat» (SS 1976, 6).

<sup>4</sup> «Die eigentliche Krankheit unserer Generation liegt darin, daß sie die Schöpfung nicht mehr sehen kann. Darum kommt dem Gespräch über die Schöpfung heute eine immense Bedeutung zu» (*ibidem*).

è conosciuta, giacché condivide titolo (*Conseguenze della fede nella creazione*) e contenuto (quest'ultimo, logicamente, con delle modifiche) con una famosa conferenza da lui tenuta presso la facoltà di teologia cattolica dell'università di Salzburg il 14 marzo 1979, con motivo della festività di San Tommaso, e poi inclusa (a partire dal 1996) nel libro *In principio Dio creò il cielo e la terra: riflessioni sulla creazione e il peccato*.<sup>1</sup> Come si sa, lì si analizzano le cause dell'odierno oblio della creazione, sia nella filosofia che nella teologia, e si critica nell'ultima parte la deriva gnostica che si può apprezzare in alcuni modi attuali di pensare. Invece di soffermarci su questa parte, già pubblicata, sembra più interessante andare alla prima parte del capitolo, dove il professore esamina, come prima pietra miliare della storia della dottrina della creazione, la problematica gnostica.

Il punto di partenza è la fondamentale unità della fede nella creazione e l'esperienza della salvezza, che raggiunge il suo apice in Cristo, mediatore della creazione e redentore dell'umanità, Alfa e Omega di tutta la storia. Ratzinger osserva che quest'unità si riflette logicamente anche nei sacramenti cristiani, in modo particolare nell'eucaristia e nel matrimonio.<sup>2</sup> A proposito di quest'ultimo, fa vedere come la difesa di Paolo dei cibi e del matrimonio nella prima lettera a Timoteo (1Tm 4,1-5) è collegata alla fede nella creazione, e ha come trasfondo la mentalità della gnosi, una mentalità non molto lontana dal nostro secolo, aggiunge.<sup>3</sup>

Se si vuole andare alla radice di tale fenomeno, è fondamentale capire che si tratta in primo luogo non di una ontologia (o una ascesi), bensì di una esperienza vitale, che si può descrivere come la rottura dell'originale accordo con l'essere, in modo tale che sorge nella persona una irritazione di fronte all'esistenza insieme a un desiderio appassionato della sofferenza. C'è un odio per la vita che si manifesta nel godimento della rottura, ma con il paradosso che, in realtà, questo è un grido disperato alla ricerca della vita e del senso.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Salzburger Universitätsreden (68), Pustet, Regensburg 1980 (*Im Anfang schuf Gott - Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Johannes Verlag, Freiburg i.B. 1996, 77-94).

<sup>2</sup> «In der konkreten christlichen Frömmigkeit drückt sich diese Einheit von Schöpfung und Heil vor allem in den Sakramenten aus, bes. in Eucharistie und Ehe» (SS 1976, 110). Sull'eucaristia afferma: «Die Wandelbarkeit der Schöpfungselemente ist der konkrete Ausdruck für das Offenstehen der Schöpfung auf Erlösung hin» (*ibidem*).

<sup>3</sup> «In 1 Ti 4, 1-5 wendet sich der Verfasser gegen Irrlehrer, die das Heiraten verbieten und den Genuß von Speisen, die Gott geschaffen hat. Jedes Geschöpf Gottes ist gut, wenn es mit Dank angenommen wird. Im Hintergrund dieser Ausführungen wird am Gegenpart recht deutlich das Gesicht der Gnosis sichtbar, die in verschiedenen Abwandlungen zum eigentlichen Widerpart des Schöpfungsglaubens geworden ist und in ihrem geistigen Grundakt auch das Ringen unseres Jahrhundert bestimmt, dem zwar Speiseverbot und Geschlechtsfeindschaft sehr fern zu liegen scheint» (SS 1976, 110-111).

<sup>4</sup> «Ausgangspunkt der Gnosis ist eine neue Erfahrung der Welt und des eignen Seins, die in der Zeit des 1. Jhs. aufbrach. Man könnte diese neue Lebenserfahrung beschreiben als das Zerbrechen des urtümlichen Einverständnisses mit dem Dasein, sodaß nun gleichzeitig einerseits so etwas wie Wut auf das Dasein entsteht, zugleich mit dieser Wut auch eine leidenschaftliche Gier danach. Das Leben ist hassenswert, und dieser Haß auf das Leben in sich selbst entlädt sich in der Lust des Zerstörens. Aber zugleich mit diesem Zerstören zeigt sich, daß dies paradoxerweise im letzten ein Schrei

Il mondo è per il gnostico allora un carcere dal quale desidera scappare, e per questo serve la gnosi, una conoscenza cioè che vede la storia di questo mondo, per così dire, alla rovescia; il serpente e Caino, ad esempio, sono visti in realtà come messaggeri della salvezza. L'uomo raggiungerà la sua libertà appena riuscirà a liberarsi dal Creatore e dalla sua creazione.<sup>1</sup>

Ratzinger menziona uno degli scritti gnostici più antichi, il Vangelo di Tommaso, il quale contiene una frase («Chi conosce il mondo, ha trovato un cadavere») che suppone una critica non solo biblica e storico-salvifica ma anche ontologica.<sup>2</sup> Lì c'è anche un *logion* che, interpretando in un certo modo ciò che Gesù dice sui piccoli, diventa una proclamazione dell'assoluta uguaglianza di tutto: grande-piccolo, sopra-sotto, uomo-donna. Non si tratta, come in san Paolo, del fatto che tutto diventa uno, ma che tutto diventa lo stesso. Qui l'unità si trasforma in uguaglianza, perdendosi così la dimensione dinamica del mistero dell'amore.<sup>3</sup>

nach Leben, nach Sinn ist, ein verzweifelter Versuch, das bessere Leben herzustellen. Die Ausgangspunkt der Gnosis ist nicht eine Ontologie und nicht ein asketisches Programm, sondern eine Lebens- erfahrung, die sich dann – sekundär – ihre Theorie baut» (SS 1976, 111).

<sup>1</sup> «Die Welt ist ihm Gefängnis geworden, dem er entfliehen möchte. Dies einzusehen bedeutet Erkenntnis, Gnosis [...]. Die großen Geächteten der Weltgeschichte, die großen Träger der Negation sind die wirklichen Boten des Heils: die Schlange, Kain, usw. Alles steht auf dem Kopf. Man muß gegen das Sein selbst revoltieren, gegen der Schöpfer und seine Schöpfung. Erst wenn sie zertraten ist, wird der Mensch frei» (*ibidem*).

<sup>2</sup> «ThLog 56: "Wer die Welt erkannt hat, hat einen Leichnam gefunden". – Hier wird aus einer biblisch- geschichtlichen Kritik eine radikale ontische Weltkritik» (*ibidem*). Più avanti Ratzinger osserva che il Cristo del vangelo di Tommaso è uno che solamente parla, non importa ciò che fa, è pura gnosi. E fa notare l'attualità di questo, perché in quegli anni alcuni parlavano di un cristianesimo senza croce né risurrezione, un cristianesimo come pura sapienza, il che sembrava una riproposizione del docetismo: «Es ist ja ein reines Logien-Evangelium, d.h. der Christus des Th.Ev. tut und leidet nichts: sein Geschick spielt keine Rolle. Er redet nur; nur als Rede ist er wichtig. Das Mysterium des Leidens, des Loskaufs, der Stellvertretung, der Auferstehung braucht es nicht. Dieser Christus verkörpert nicht das Mysterium unseres Geliebtheits, er tut etwas Einfacheres: er vermittelt ein Wissen, und damit eine Praxis des Wissens und als Praxis der Befreiung. Genau dies ist Gnosis [...]. Diese Feststellung, ein reines Logien-Evangelium vor uns zu haben, ist deshalb interessant, weil es eine merkwürdige Gegenwärtigkeit hat; es entspricht damit genau der heute vielfach postulierten Struktur der Logienquelle Q und ihres Christentums, das ja auch ein Christentum ohne Kreuz und Auferstehung sein soll und vielen heutigen Theologen als die eigentliche Ur- und Idealform des Christentums vorschwebt: Christentum als Wissen und Praxis eines Wissens. Hier wird etwas von der Gegenwärtigkeit der gnostischen Fragen besonders einsichtig. Letzten Endes steht hier immer noch und immer wieder als Zeichen des Christlichen die Schöpfungsfrage im Spiel: ein Wort-Christus gegen einen in die Schöpfung eingelassenen Christus. Dies ist ein Punkt, um das es im Dokerismus geht. Der Dokerismus ist nur eine in einer für uns fremden Begriffssprache vollzogene Systematisierung der Idee eines Christus, von dem nur die Logien wichtig sind» (SS 1976, 113-114).

<sup>3</sup> «Zwei Dinge sind hier wichtig: bei Jesus handelt es sich um eine Seligpreisung der Kleinen, d.h., der sich verdankenden Menschen, die als eine Grundbedingung des Gerettetwerdens das Empfangenkönnen darstellt. Diese echte Seligpreisung des empfangenden gegenüber dem nur noch autonomen Menschen wird hier nun umgewandelt in eine Proklamation der absoluten Egalität klein - groß; Mann - Frau; oben - unten: alles muß - nicht wie bei Paulus eins, sondern - dasselbe werden [...]. Einheit unterstellt die Dynamik der Liebe. Diese wiederum unterstellt das Mysterium des Geliebtheits und damit das Mysterium als solches. Egalität ist gegenüber der Einheit etwas ganz anderes; nämlich eine Antimetaphysik, das Programm einer Praxis des Wissens. Es geht nicht um das



In questa prospettiva l'uomo vuole svincolarsi dalla sua condizione biologica,<sup>1</sup> sia nel modo della contrapposizione dei sessi sia in quella del libertinaggio. In ogni caso, sottolinea Ratzinger, non si tratta solo di un problema riguardante la moralità, ma prima ancora di una sorta di protesta metafisica, una protesta contro la creazione.<sup>2</sup> Questa mentalità, propria del manicheismo e dello gnosticismo costituisce un pericolo sempre attuale per la fede cristiana, giacché questo atteggiamento di rifiuto dell'essere viene fatto poggiare sulla teologia della croce. Diventa così più chiaro, quasi come contrappunto, quanto sia importante la creazione in quanto segno dell'essere cristiano.<sup>3</sup>

In questo senso, Ratzinger ridisegna la figura dello gnostico Marcione, il quale segue Paolo in un modo così radicale che, in virtù della novità di Cristo, rifiuta il giudaismo. La vera chiave in lui è la contrapposizione fra Legge e Vangelo, che suppone una rottura con questa vita in favore della nuova vita promessa da Cristo. Così si capisce che per lui c'è un dualismo tra il Dio dell'Antico Testamento e il Dio del Nuovo Testamento, e che pertanto bisogna opporsi al Creatore.<sup>4</sup>

Ratzinger considera interessante questo riferimento perché qualcosa di simile troviamo nella modernità, nella nuova religiosità della liberazione dell'uomo da Dio, come se Dio fosse il suo avversario. Infatti, come nel gnosticismo, un'apparente radicalizzazione di elementi cristiani può portare all'anticristiano.<sup>5</sup> Il nostro professore vede nel marxismo un chiaro esempio di questo,<sup>6</sup> e

Mysterium, sondern darum, alles zu wissen und das Wissen als Praxis zur Wirklichkeit zu machen» (SS 1976, 112).

<sup>1</sup> «Diese Egalität schließt aber als spezifisches Moment mit ein, daß der Mensch sich seiner biologischen Bedingtheit entledigen möchte; diese stellt sich dar als Differenz von Mann- und Frausein. Daß er auf biologische Weise zur Welt kommt, scheint als etwas Ärgerliches. Dieser Versuch, sich der biologischen Sphäre zu entledigen, ist der wesentliche Motor des leidenschaftlichen Egalitätsbegehrens» (*ibidem*).

<sup>2</sup> «Wichtig ist, daß in beiden Fällen es nicht eigentlich um moralische Probleme geht, sondern um einen metaphysischen Protest. Die radikalisierte asketische Weltverachtung und der libertinstische Protest gegen die Schranken des Menschseins liegen ganz nahe beieinander. Es geht um Verachtung und Haß des Leibes des Menschen überhaupt und letztlich der ganzen Schöpfung» (SS 1976, 113).

<sup>3</sup> «Auf den angedeuteten Motiven beruht die Beständigkeit der Gefahr des Manichäischen und Gnostischen in der christlichen Geschichte. Die stete Wiederkehr des Manichäismus und der Gnosis gründet ja weniger auf einer quellenmäßigen Kontinuität, sondern vielmehr auf einer immer wiederkehrenden Ähnlichkeit von Lebenshaltungen, auf dem Umschlagen der christlichen Kreuzestheologie in die Wut auf das Sein. Hier wird sichtbar, wie schließlich gerade die Schöpfung, das Stehen in und zu der Schöpfung die eigentliche Erkenntnismarke des Christlichen ist» (*ibidem*).

<sup>4</sup> «Der Gegensatz von Gesetz und Evangelium wird zum Vehikel der Kampfansage gegen das Sein und seinen Gott. Die Ausscheidung des AT ist Ausscheidung der Schöpfung aus dem Glauben. Soteriologie steht nun als Eschatologie gegen die Schöpfung, Alpha gegen Omega» (SS 1976, 116).

<sup>5</sup> «Diese Absage an die Gabe und Ordnung der Schöpfung ist nur scheinbar etwas Christliches. In Wahrheit ist sie – wie die Römer sagten – odium humani generis. Christliche Askese hat als ihr letztes Ziel immer ein Ja, während nun die gnostische Absage Ausdruck eines Hasses und damit das Gegenteil zur christlichen Einübung in die Wirklichkeit ist [...]. Wo die Neuheit und Freiheit Christi nicht mehr in Einheit mit der Stimme des Schöpfers in der Schöpfung steht, wird das Christliche nicht vollgemacht, sondern in das Gegenteil umgesetzt» (*ibidem*).

<sup>6</sup> «Wahrscheinlich hat erst das Christentum diesen Gedanken einer radikalen Befreiung von der Schöpfung selbst, die Radikalität einer metaphysischen Revolte möglich gemacht. Erst wo Christus

conclude queste sue riflessioni proprio mettendo in guardia contro il pericolo di ridurre il cristianesimo ad una teologia dell'alleanza e ad una soteriologia senza creazione.<sup>1</sup>

## 2. Il significato più profondo della creazione nel suo rapporto con il culto

Arriviamo così alla questione di come presentare il nesso inscindibile tra creazione e storia della salvezza nella Bibbia, senza che nessuna delle due, particolarmente la prima, perda la sua consistenza. Come nel manoscritto di Münster, Ratzinger parte dall'interpretazione di G. von Rad, che sottolineava il primato dell'elezione sulla creazione nell'esperienza religiosa di Israele.<sup>2</sup> Qui però troviamo dei rilievi critici che nell'altro manoscritto non c'erano, e cioè un riferimento ai presupposti luterani di questa idea, fondamentalmente il fatto di privilegiare la dimensione soteriologica su quella metafisica.<sup>3</sup>

Nel frattempo erano stati pubblicati studi che mettevano in discussione le tesi di von Rad, e quindi in questi appunti di Regensburg il nostro professore offre altre precisazioni rilevanti. In modo speciale, prende le mosse dalle riflessioni di Westermann, che aveva segnalato l'importanza di considerare l'inserimento di Israele nella storia delle religioni, e concretamente degli undici primi capitoli della Genesi presi insieme. Allora, secondo Westermann, la creazione in un certo senso sì è la prima cosa, giacché si tratta di una convinzione che Israele condivide con altri popoli. La specificità della fede israelitica bisogna dunque trovarla nell'articolazione di entrambe le dimensioni.<sup>4</sup> Un'ulteriore conferma

aufgetreten ist, wird der Antichristus möglich. In diesem Sinn ist die Gnosis einschließlich ihrer konsequentesten Form, der marxistischen Dialektik, eine Frucht des Christentums, aber gerade so auch sein radikalster Gegensatz» (SS 1976, 116-117).

<sup>1</sup> «Von da her rührt die zentrale Stellung des Schöpfungsglaubens in der Struktur des Christlichen. Die Christologie bleibt nur christlich, wenn sie nicht zu einer exklusiv-Bundestheologie und Heilsgeschichtstheorie wird. Sie bleibt nur christlich, wenn und wo sie auf dem Boden der Schöpfung steht. In diesem Sinn ist die Zuordnung von Schöpfung zu Christologie, die Einheit zwischen der Schöpfung vom Ursprung her und dem geschichtlich endzeitlichen Heil des Menschen Prinzip des Christlichen und sein Unterscheidungszeichen» (SS 1976, 117).

<sup>2</sup> «Nicht die Schöpfung, sondern die Erwählung ist das erste Blatt der Bibel; die Schöpfung ist erst das zweite Blatt, das späte Wort. Es war besonders G. v. Rad, der den inneren Gehalt dieses Vorgangs und die Bedeutung für das Verständnis näher zu durchleuchten versucht hat» (SS 1976, 8).

<sup>3</sup> «Es wird aber auch deutlicher, daß auch diese Erwägungen ihre bestimmten Voraussetzungen haben. Ein lutherischer Einschlag ist unverkennbar bei G. v. Rad. Für Luther ist das vorrangige Interesse das „Pro me“, die Heilsfrage. Die Frage nach dem Sein als solchem wird als Frage der sekundären Neugier zurückgedrängt» (SS 1976, 9).

<sup>4</sup> «Schöpfungsglaube ist nicht schlechthin sekundäre Ausweitung vorherigen Heilsglaubens. Er gehört zum Grundbestand menschheitlicher Überzeugungen, an denen Israel teilnimmt. Dies vorausgesetzt, ist dann freilich zu sagen daß die Integration des gemeinsamen Schöpfungsglaubens in den besonderen Glauben Israels, die jahwistische Durchformung nur langsam vor sich ging, unter dem Druck der Situation, die diese Integration nötig machte, um das Eigene Israels besser verstehen zu können. Es gibt zunächst einerseits den spezifischen Israelsglauben als Erwählungsglauben, andererseits das gemeinsame Grundwissen um Schöpfung, beides aber durchdringt sich noch nicht so recht. Erst der Druck der geschilderten Situation führt zur Integration der beiden, sodaß beides gereinigt und vertieft wird» (SS 1976, 12).

di ciò la troviamo sia nell'analisi del termine *bara*, che si riferisce tanto all'agire creatore di Dio quanto al suo agire storico-salvifico;<sup>1</sup> sia nell'idea di provvidenza, che permette di capire, contro ogni deismo, come l'azione creatrice di Dio include la storia;<sup>2</sup> sia anche nella spiegazione del significato più profondo dell'espressione *ex nihilo*.<sup>3</sup>

Questa articolazione è la caratteristica propria dei testi neotestamentari che mettono in rapporto Cristo e la creazione. Solo Gesù può essere redentore perché la creazione è stata fatta per mezzo di lui.<sup>4</sup> Così vediamo nel Nuovo Testamento lo stesso dinamismo dell'Antico Testamento, dall'esperienza salvifica al Creatore di tutto. L'esegesi unitaria di ambedue i testamenti ha nel prologo giovanneo un chiaro esempio, in quanto Gv 1,1 non è che una rilettura cristologica di Gn 1,1.<sup>5</sup>

Questa interpretazione cristologica del racconto della creazione viene rafforzata se messa in rapporto con la teologia del tardo giudaismo del culto. Lì

<sup>1</sup> «Bara bezeichnet den Schöpfungsvorgang und zugleich das geschichtliche Heilshandeln Gottes an Israel, d.h. es ist nicht nur ein schöpfungstheologischer, sondern zugleich auch ein soteriologischer Begriff [...]. Die Macht, die hinter dieser Geschichte steht, ist die Macht, die das Ganze trägt und verantwortet» (SS 1976, 31-32).

<sup>2</sup> «Wenn Schöpfung und Geschichte ein Akt sind, dann heißt das, daß Schöpfung nicht als Vergangenheit erscheint, sondern sie erscheint als das Präsens des ganz anders seienden und handelnden Gottes. Damit scheidet vom Ansatz des Wirklichkeitsverständnisses her jeder Deismus aus, wie er doch im Begriff Vorsehung still angelegt ist; zuerst Schöpfung, dann Vorsehung. Es bleibt eben nur die besondere Qualitas göttlichen Tuns. Die Rückgewinnung dieser Perspektive ist ganz grundlegend gegenüber dem stillen Deismus, der doch mindestens seit dem Durchbruch der NW die Perspektive des abendländischen Denkens beherrscht und bis weit in die Theologie hinein reicht» (SS 1976, 32).

<sup>3</sup> Ratzinger fa vedere come il passaggio verso un'idea più filosofica del nulla si dà in testi dell'AT di carattere fortemente soteriologico. Da una parte Sap 11,17, che parla della creazione a partire da una materia senza forma nel contesto di una preghiera di ringraziamento: «Es geht um ‚Eucharistie‘, die in der Radikalität ihres sich Übereignens an Gott, das Allerbarmen des alles vermögenden Gottes ist. M. a. W.: das Nichts zu formulieren gelingt nicht; um so heller steht das Alles von Augen des Glaubens. Schöpfungsglauben bedeutet unbedingtes Vertrauen, weil alles Eigentum Gottes ist, weil alles von ihm ist, weil darum alles von ihm geliebt ist. Allmacht ist All-Liebe» (SS 1976, 34). D'altra parte, nel testo più esplicito di 2Mac 7,28, il concetto della creazione dal nulla sorge in un ambiente di martirio. Davanti alla prospettiva del nulla, la madre dei fratelli maccabei incoraggia i figli a guardare il Creatore che ha chiamato l'essere dal nulla, e quindi il suo potere arriva fin lì. Qui c'è una fede nella risurrezione legata alla fede nel Creatore: «In diese Situation hinein erscheint nun das Argument: Schau hin auf den Schöpfer! Er hat nicht aus irgendetwas, das schon dagewesen wäre, die Welt gemacht. Er hat vom Nichts her das Sein gerufen! Ins Nichts hinabsteigen um Gottes willen heißt darum immer noch in die Macht hinabsteigen, aus der Auferstehung und Leben kommt. Hier ist in einem der Auferstehungsglaube endgültig hervorgetreten und die Schöpfung aus dem Nichts formulierbar geworden. Eschatologie und Schöpfungstheologie ordnen sich einer einzigen Perspektive zu» (SS 1976, 35).

<sup>4</sup> «So wird sichtbar, daß die Rettungstat Gottes in Jesus mit der Schöpfung verflochten sein muß, daß Jesus der Retter nur sein kann, weil die Schöpfung durch ihn geschaffen ist, seine Schöpfung ist» (SS 1976, 12).

<sup>5</sup> «Was der Schöpfungsglaube von Gn 1 letztlich meint, wird erst im Licht der Christus-Erfahrung erhellt; umgekehrt: was Christus-Glaube in seiner ganzen Tiefe bedeutet, kann man dadurch ausmessen, daß er Gn 1 in sich aufnimmt. Die Integration der beiden Stränge ist ein gegenseitiges Geben und Nehmen. Dieses Ganze, das in Gn 1 in den vielen Worten von den 6 Tagen dargestellt wird, wird in Jo 1 zusammengefaßt: Im Anfang war der Logos» (SS 1976, 16).

esisteva la convinzione della preesistenza di alcune realtà che sono in stretto rapporto con l'alleanza, tra le quali la *Torah* e il messia, per sottolineare che ciò che si manifesta come ultimo in realtà c'era già. Così si diceva che il mondo era stato fatto per la *Torah*, anche se questa si sia manifestata nella storia solo dopo.<sup>1</sup> Ratzinger vede in queste idee, in particolare la preesistenza del messia, una chiave per capire i testi del Nuovo Testamento sul rapporto tra la creazione e Cristo. In questo senso commenta i noti passaggi (1Cor 8,6; Rm 11,36; Col 1,15-17) che delineano una autentica *Schöpfungschristologie*. La confessione di Gesù come Signore, insieme all'unicità di Dio, pone a Cristo come Creatore di tutto.<sup>2</sup>

Lo stesso von Rad, nella sua ultima opera sulla sapienza in Israele, fa delle sfumature rispetto alle sue posizioni precedenti, in quanto riconosce, insieme all'epoca dell'esilio, un'altra fase, intermedia rispetto al Nuovo Testamento, dello sviluppo della fede nella creazione, quella della letteratura sapienziale.<sup>3</sup> Questa non solo modifica il quadro della cosmovisione precedente, ma anche mette l'accento sulla questione della sapienza divina, la quale riceve piena luce non nell'Antico Testamento ma nel Nuovo Testamento, in modo tale che qui si tende un ponte verso la concezione cristologica della creazione in Gv 1.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> «Die Tatsache, daß Schöpfer und Erlöser derselbe sind, ermöglicht es, in den Zusammenbrüchen der Geschichte weiter zu bestehen und zu leben. Das Letzte, die Tora, ist in Wirklichkeit das Erste, der eigentliche Beginn» (SS 1976, 13).

<sup>2</sup> «Er ist der eigentliche Grund der Schöpfung» (SS 1976, 15).

<sup>3</sup> «Ein erstes Vortasten findet sich beim Jahwisten, dann der eigentliche Aufbruch in der Exiltheologie, dann die frühjüdische und schließlich ntl. Entwicklung. Als ein Zwischenstadium muß noch die Weisheitsliteratur erwähnt werden: sie hat sich besonders mit der Schöpfungsthematik beschäftigt und sie zu einem selbständigen Topos des Jahwe-Glaubens erhoben. Lit. dazu: G. von Rad, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970. Das Schöpfungsthema wird in der Weisheitsliteratur breit aufgegriffen» (SS 1976, 37-38). Su questa importante precisazione di von Rad rispetto alle sue precedenti posizioni, cfr. R. RENDTORFF, *Wo warst du, als ich die Erde gründete? Schöpfung und Heilsgeschichte*, in IDEM, *Kanon und Theologie*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1991, 95-112; W. VOGELS, *The God Who Creates Is the God Who Saves*, «Église et Théologie» 22 (1991) 315-317; D. SATTLER, T. SCHNEIDER, *Schöpfungslehre*, in T. SCHNEIDER (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik*, Band 1, Patmos, Düsseldorf 1992, 154; R. A. SIMKINS, *Creator and Creation: Nature in the Worldview of Ancient Israel*, Hendrickson Publishers, Peabody (MA) 1994, 10. Secondo R. Alibert, il motivo della subordinazione della creazione alla storia della salvezza e all'elezione d'Israele nelle prime opere di von Rad degli anni trenta fu la sua intenzione di difendere la dottrina della creazione da abusi di tipo politico: cfr. R. ALBERTZ, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuteriosaja, Hiob und in den Psalmen*, Calwer Theologische Monographien 3, Stuttgart 1974, 174; per ulteriori informazioni su questa questione, con bibliografia, cfr. K. LÖNING, E. ZENGER, *Als Anfang schuf Gott: Biblische Schöpfungstheologien*, Patmos, Düsseldorf 1997, 14-15.

<sup>4</sup> «[Man sieht daß] nach den beiden Schritten der Gn-Texte (Aufhebung der Theogonie, Verwandlung der Kosmogonie in Kosmologie) die Weisheitsliteratur einen dritten Schritt tut: theologische Konzentration, in der auch die Kosmologie abgeschwächt ist zugunsten der rein theologischen Aussage: Gott hat die Welt in Weisheit geschaffen. Alles andere wird zum bloßen Bild. Damit hat die Weisheitsliteratur die Brücke gebaut zur frühjüdischen und dann zur christologischen Konzentration des Schöpfungsglaubens, wie wir sie vollendet in Jo 1 antreffen» (SS 1976, 39). Previamente Ratzinger ha spiegato come, mentre nei miti le teogonie sfociano in cosmogonie, nella Bibbia abbiamo solo la sovranità e il potere di Dio, non c'è teogonia, non c'è un concorrente di Dio. Anche se ci sono elementi mitici, è però chiaro che nel racconto sacerdotale, ad esempio, non c'è più traccia della lotta primordiale (e le stelle vengono demitizzate). La Bibbia corregge e riordina tutto l'insieme,

L'idea presente nell'inno della lettera ai Colossesi, che Cristo non è solo parte di una storia particolare, ma ha a che vedere con l'intero cosmo, può certamente suscitare una comprensibile fascinazione. Tuttavia, Ratzinger mette in guardia contro il pericolo che si cela in questa prospettiva, quello di pensare che allora essere cristiano non ha nulla di specifico, giacché se tutto è in lui, allora per il fatto di essere creature saremmo già cristiani.<sup>1</sup>

Di riflesso, aggiungiamo che, nelle complicate questioni ermeneutiche a proposito del libro della Genesi, Ratzinger trova precisamente in questa lettura cristologica, così caratteristica dei Padri della Chiesa, una argomentazione contro gli eccessi delle interpretazioni letteraliste.<sup>2</sup> In questo senso, il nostro professore si lamenta della scarsa ricezione dei contributi di autori come de Lubac e Daniélou.<sup>3</sup> Si riferisce anche a Rahner, in particolare alla sua nozione di una "eziologia storica", ma si mostra critico con un metodo astratto-deduttivo che non proviene dalla struttura storico-salvifica della fede e la chiude in un cerchio razionalista.<sup>4</sup>

Ratzinger propone, per un'adeguata interpretazione della Genesi, la congiunzione di un criterio sincronico, che non scarta immediatamente l'espressione simbolica della conoscenza, in quanto in essa giace la domanda sulla verità del

e suppone, per così dire, il passaggio dalla cosmogonia alla cosmologia. Il mondo non è prodotto di forze strane ma del Logos, della Parola (cfr. SS 1976, 37).

<sup>1</sup> «Er ist tatsächlich die Erstschöpfung. Aber zugleich wird der Vorstellung entgegengetreten, daß darum Christsein nichts Spezifisches beinhalte. Gegenüber der Gleichsetzung von Kosmos und Christus wird dieses Jesus als der Ursprung des Kosmos hingestellt. Nicht im Kosmos haben wir Christus, aber wir können nur von ihm her den Kosmos haben, von dieser Nadelspitze der Geschichte her. Gerade um die Weite der Christologie zu erhalten, wird das Nadelöhr des geschichtlichen Glaubens festgehalten. Das heißt dann: Nicht der Mensch erhält seinen Sinn vom Kosmos, sondern der Kosmos kommt im Menschen zu seinem Sinn. Der Mensch, in dem der Mensch wirklich Mensch wird, heißt Jesus von Nazareth; er ist der wahre Sinn des Alls und jeder einzelnen Existenz» (SS 1976, 16).

<sup>2</sup> «In der Väterzeit gibt es im einzelnen viele differenzierte Entwürfe. Das Grundmuster ist so: daß man das AT durch das christologische Modell hindurch liest und gerade darum frei liest» (SS 1976, 22). Poco più avanti: «Allegorische Lektüre der Bibel durch die Väter heißt im Klartext nichts anderes als Lektüre der Bibel aus dieser Erkenntnis heraus, daß sie ein Prozeß ist, der in der christologischen Einsicht eine neue Konzentration und Weite erhält, nicht im fixierenden Nebeneinander von einzelnen Texten, sondern aus der neuen Erfahrung Jesu Christi in der Gemeinschaft der Kirche» (SS 1976, 23-24).

<sup>3</sup> «Hauptsächlich H. de Lubac und J. Daniélou haben diese Einsicht herausgestellt, die aber praktisch nicht rezipiert worden ist» (SS 1976, 24). Ratzinger ha di sicuro in mente H. DE LUBAC, *Esegesi medievale: i quattro sensi della Scrittura*, 4 voll., Jaca Book, Milano 1986-2000 (orig. francese 1959-1964); e anche di J. DANIELOU opere come *Bibbia e liturgia*, Vita e Pensiero, Milano 1958 (orig. francese 1951); e *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, Beauchesne, Paris 1966.

<sup>4</sup> «Seine These zur 'Grenzfrage' hat sich weitgehend durchgesetzt, obwohl sie kaum der richtigen Methode folgt, da sie abstrakt-deduktiv entworfen worden ist und nicht aus der geschichtlichen Textur des Glaubens heraus [...]. Gn 1 ist nach Rahner eine geschichtliche Ätiologie, aber volkstümlich vorgetragen. Die Textur ist so: man erfährt die Welt, fragt nach einer Erklärung, schließt daraus richtig, daß sie von Gott erschaffen ist, und erzählt dann das Erschlossene in volkstümlicher Form [...]. Was ist zu diesem Gedankengang Rahners zu sagen? - Dieser Maßstab ist nicht falsch, aber vereinfachend und problematisch. Es wird ein rationalistisches Muster angewendet, um hinter die Dinge zu kommen, und die Möglichkeiten des anschauenden Denkens werden letzten Endes auf die Schlußfolgerung eingeengt» (SS 1976, 24-26).

reale, come evidenza, ad esempio, una bella riflessione di Efrem il Siro;<sup>1</sup> e un criterio diacronico, che, come abbiamo visto, legge il testo, secondo l'analogia della fede, come parte di una storia che inizia e va avanti, non come fine a sé stesso. Così si vede come l'integrazione di creazione e salvezza è anche un processo della fede storica del popolo di Dio, un cammino che raggiunge il suo culmine in Cristo.<sup>2</sup> Il primo capitolo della Genesi non è altro, in fin dei conti, che un'interpretazione in chiave di dossologia del primo comandamento. Il mondo è fatto nella pienezza della *Torah*, nell'obbedienza del Figlio, il che implica, nella vita della Chiesa, una connessione con il mistero eucaristico, in quanto ringraziamento per i doni della creazione e della salvezza.<sup>3</sup>

Più avanti negli appunti si approfondisce la questione degli approcci diacronico e sincronico al testo biblico. Per quanto riguarda il primo, nel far vedere i parallelismi con altri racconti di popoli vicini, particolarmente il poema *Enuma Elish*, Ratzinger osserva come lì è presente l'idea del culto.<sup>4</sup> Nel parlare dell'approccio sincronico riprende questo tema del mondo creato per il culto. Qui c'è una sorta di cerchio vitale, per cui i dèi si alimentano del culto, mentre gli uomini hanno bisogno della grazia degli dèi, una sorta di mutua dipendenza ontologica, un *do ut des*, che conferisce al culto una grande forza di dominio sul cosmo, ma proprio per questo si dà la possibilità di una sua degradazione. Tuttavia, nella storia delle religioni, esiste anche la figura del *Deus otiosus*, che fa da contrappunto alla concezione appena descritta. In alcune tradizioni religiose, dopo aver creato il mondo Dio si riposa e si ritira in pace, perché lui non ha bisogno di nulla, non necessita nessun culto da parte

<sup>1</sup> «Eva ist der Weinstock, der das Leben ist; aber der Tod hat die Umzäunung des Weinstocks aufbrochen und ist nun Besitzer des Weinstocks Eva, in der das Leben nur Futter des Todes ist. Leben ist gleich Tod geworden. Da wächst ein kleiner neuer Weinstock, Maria, und trägt die Frucht, die das wirkliche Leben ist. Der Tod kommt, um es zu fressen, und weiß nicht, daß er in dieser Traube das Leben frißt, das ihn zum Platzen bringt. - Auch hier finden wir eine symbolische Schau, die aber doch eine Wahrheitsfrage von hohem Grad aufwirft» (SS 1976, 28-29).

<sup>2</sup> «Die Schöpfungsaussagen sind Teil des Prozesses der allmählichen Integration von Schöpfungs- und Heilsglauben. Sie haben ihren Höhepunkt in der relecture von Gn 1 in Jo 1, wo sich die Konkretion und Konzentrierung aus dem vielgeschichteten Gn-Bericht auf das "Im Anfang war das Wort" als die bleibende und gültige Mitte erweist, als das eigentlich Gesagte» (SS 1976, 29). E poco più avanti: «Die Bibel ist ein voranschreitender Weg, auf dem immer neu vertieft und konzentriert wird. Gerade in der Schöpfungsthematik kann man sehen, daß die christologische Lektüre nicht Aufpfropfung eines Fremdmusters bedeutet, daß die christologische Interpretation die Zusammenfassung des atl. jüdischen Weges selber ist» (SS 1976, 30).

<sup>3</sup> «Gn 1 ist letzten Endes nichts anderes als doxologisches Interpretament des ersten Gebotes: Ich bin der Herr, dein Gott. Du sollst keine fremden Götter neben mir haben! Das Gebot ist in Christus erfülltes Gebot (G. Klöger). Die Welt ist in die erfüllte Tora, in den Gehorsam des Sohnes hinein geschaffen. Praktisch heißt dies für die Kirche: Schöpfungsglaube erfüllt sich in der Eucharistie, in der der Dank für die Schöpfung mit dem Dank für die Heilsgabe in Christus verschmilzt» (*ibidem*). Non siamo riusciti ad identificare né l'autore citato fra parentesi né qualche sua pubblicazione al riguardo.

<sup>4</sup> «Kult aber wird verstanden als Versorgung der Götter durch den Menschen und damit als Erhaltung der Welt. Der Kult ist die eigentliche Erhaltungsmacht der Welt, er ist der Selbstvollzug des Kosmos» (SS 1976, 36).

degli uomini. Anche se autori come Schmidt hanno visto qui un primigenio monoteismo, è pure vero che questa visione contiene un'immagine impoverita di Dio e della vita.<sup>1</sup>

Tra queste due descrizioni, Ratzinger si chiede dove collocare il racconto della Genesi. Una prima constatazione è che possiede elementi delle due, sia il riposo di Dio sia il culto presente nel tema del sabato.<sup>2</sup> La risposta parte dalla considerazione che Gn 1 è come la preistoria del popolo d'Israele. Il racconto appartiene ad una visione della storia e al contempo è una connessione d'Israele con la creazione del mondo. Questa duplice relazione è importante, perché in definitiva significa che nella Bibbia i due elementi non sono in contrasto, ma il Dio sereno coincide con il Dio che agisce.<sup>3</sup> Dio non ha bisogno degli uomini, è libero, e allo stesso tempo esce fuori di sé ed opera in favore degli uomini, che devono quindi adorarlo. Le idee del sabato e dell'alleanza presenti in Gn 1 mostrano un Dio che agisce e che si riposa.<sup>4</sup> Il sabato quindi si presenta come fondamento della creazione, ed offre la chiave del culto, che consiste nell'*otium* con Dio, rendere l'uomo libero come Dio.<sup>5</sup>

A proposito di un chiarimento sul testo di 2Cr 36,21, Ratzinger afferma che il peccato consiste precisamente nel fatto che l'uomo si dimentica di avere *otium* con Dio, di lodare Dio, e cade vittima del suo schiavizzare la creazione,

<sup>1</sup> Cfr. SS 1976, 39-40. «W. SCHMIDT hat in diesem Zusammenhang auf das Echo eines ursprünglichen Monotheismus hingewiesen, in dem etwas von einem Urwissen greifbar werde» (SS 1976, 40). L'opera qui sottintesa è sicuramente W.H. SCHMIDT, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1964.

<sup>2</sup> «Wo hat nun Gn 1 seinen Platz? Bei einem ersten Hinblick kann man sagen, daß beide Vorstellungen aufgenommen werden. Es gibt den ruhenden Gott; der erste Schöpfungsbericht mündet ja ein in den Tag den Ruhe Gottes. Aber es gibt auch den kultischen Gott; denn das Auslaufen des Schöpfungsberichtes in den Sabbat hinein ist gleichzeitig eine kultische Aussage: die Welt ist dahin geschaffen, daß das Sabbatzeichen, die Verherrlichung Gottes durch das Geschöpf sich erfülle» (SS 1976, 41).

<sup>3</sup> «Zunächst ist festzustellen, daß Gn 1 in die Konzeption des Schriftstellers eingefügt ist und daß Gn 1 so als die Vorgeschichte Israels dasteht. Daß der Schöpfungsbericht einer ganzen Geschichtsvision zugehört, heißt aber, daß es eben eine Verknüpfung der Geschichte Israels mit der Schöpfung gibt. Beide haben miteinander zu tun. Man versteht Israel und seinen Glauben und Gottesdienst nicht richtig, wenn man dies alles nicht auf dem Hintergrund der Schöpfung sieht. In dieser Beziehung zwischen beiden wird sichtbar: der ruhende Gott ist zugleich der handelnde Gott. Der unbedürftige Gott ist zugleich der leidenschaftlich sich mit dem Menschen befassende Gott» (*ibidem*). Poco dopo Ratzinger mette quest'idea in rapporto con Gv 5,17 («Il Padre mio opera sempre e anch'io opero»), rinforzando così il concetto che Gv è una *relecture* di Gn, data la vicinanza di significato, e cioè che Dio è libero ma questo non vuol dire inattivo, anzi Lui agisce sempre: cfr. SS 1976, 42.

<sup>4</sup> «Dieser Zusammenhang, daß Gott frei, aber nicht otios ist, zeichnet sich prinzipiell in Gn 1 ab, gerade in dem Siegel der Schöpfung, von dem dort die Rede ist, nämlich im Sabbat. Das Zulaufen des Schöpfungshandelns Gottes auf den Sabbat hin bedeutet, daß der Grundsinn der Tora, die ja im Sabbat eine Mitte hat, in die Schöpfung eingelassen ist, bzw. sie selbst der Grund der Schöpfung ist. Denn der Sabbat steht für die Tora und für den Bund, der sich im Gehorsam Israels darstellt» (SS 1976, 42).

<sup>5</sup> «Der Inhalt des Gehorsams, der ja auch Kult ist, des Sabbats ist die Beteiligung an Gottes Freiheit, an der Ruhe Gottes. Der Gehorsam, den Gott dem Menschen aufträgt, ist der Auftrag, mit ihm frei zu sein. Das *Otium cum Deo* ist der Kern des Kultes» (*ibidem*).

del suo fare che schiavizza sé stesso.<sup>1</sup> Queste riflessioni si concludono notando come il senso più profondo della creazione, nel suo orientamento verso la storia della salvezza, l'alleanza e il culto, non è altro che l'amore, la gioia e la libertà di Dio.<sup>2</sup>

### III. LA DOTTRINA SUGLI ANGELI E I DEMONI

Uno degli elementi più distintivi di questi appunti di Regensburg è sicuramente il lungo capitolo sulla dottrina degli angeli e dei demoni. Già negli appunti di Freising era previsto nella parte finale uno spazio dedicato a questo tema, ma il professore non ebbe tempo per un'esposizione compiuta.<sup>3</sup> Invece, nel manoscritto di Münster non era contemplato un capitolo o paragrafo nell'indice dei contenuti, anche se questo non implicava che nel corso delle lezioni non ci fossero puntuali riferimenti agli esseri spirituali.<sup>4</sup>

Non ci sono note le motivazioni specifiche di questo particolare interesse per chiarire la dottrina sugli angeli. È vero che il paragrafo sul demonio raccoglie in parte la critica di Ratzinger all'opera di Haag dove si prospettava una liquidazione del tema del diavolo, e che aveva motivato anche una sua pubblicazione precedente, raccolta nel volume *Dogma e predicazione*, qui ripresa.<sup>5</sup> In ogni caso, è chiaro che se si vuole ribadire l'importanza del dogma della creazione, allora l'approfondimento sulle creature spirituali costituisce una strada che conferma tale sensibilità. Infatti, vedremo in seguito come qui vengono fuori punti chiave già trattati prima: una comparazione con le religioni e il politeismo, l'essenziale riferimento al culto, la dimensione cristologica, ecc.

Il punto di partenza delle riflessioni è costituito dall'affermazione secondo la quale la credenza negli angeli è un *proprium* della Bibbia nei confronti del

<sup>1</sup> «Die eigentliche Schuld, die im Spiele stand, war dies, daß man Gottes Einladung zur Freiheit, zur Freude, zum otium cum Deo, nicht annehmen wollte, daß man im Wahn der Machbarkeit und des eigenen Leistens keine Zeit zum Feiern hatte, daß man die Schöpfung versklavt und so sich selbst zum Sklaven gemacht und damit den göttlichen Sinn der Schöpfung zerstört hatte» (SS 1976, 44). Da qui si capisce la centralità che per Gesù ha la tematica del sabato, e che Ratzinger pone in relazione con il suo mistero pasquale, di modo che si manifesta ancora una volta l'unità tra creazione e salvezza: «Von da aus kann man verstehen, warum die Sabbatthematik zentral ist im Wirken Jesu. Von da aus kann man auch den Weg in den Karfreitag und Karsamstag finden, in das Geheimnis dieser Sinnaufhebung eines Gottestodes sich eindenken. Man sieht, wie hier die Schöpfungsthematik, ihre symbolische Aussage und die ntl. Heilsthematik engstens ineinander greifen» (*ibidem*).

<sup>2</sup> «Die Schöpfung ist für die Heilsgeschichte Gottes mit dem Menschen geschaffen. Aber diese Aussage, daß die Schöpfung für den Bund geschaffen ist, kann auch so formuliert werden: sie ist für den Kult geschaffen. Oder besser wird beides so formuliert: Die Schöpfung ist für die Liebe, für die Freude und für die Freiheit geschaffen. Sie gehört dem liebenden, ruhenden und handelnden Gott und so dem Menschen, der handelt und dabei frei bleibt zur Freiheit der Liebe, die nicht Macht sein will» (SS 1976, 44).

<sup>3</sup> Vi si dedicano scarsamente le ultime tre pagine, praticamente per dire l'essenziale della dottrina della Bibbia e del Magistero ecclesiastico (SS 1958, 99-101). Cfr. SANZ, *La dottrina della creazione*, 16.

<sup>4</sup> Cfr. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, 39.

<sup>5</sup> Cfr. H. HAAG, *Abschied von Teufel*, Benziger, Köln 1969; J. RATZINGER, *Abschied vom Teufel?*, in IDEM, *Dogma und Verkündigung*, E.ewel, München 1973, 225-237.



mondo delle religioni.<sup>1</sup> Concretamente, dopo aver esaminato i principali testi dell'Antico Testamento, con particolare attenzione ai testi profetici, che parlano di diversi tipi di angeli (serafini, cherubini), Ratzinger riassume i contenuti essenziali veterotestamentari in tre punti: il depotenziamento del politeismo;<sup>2</sup> la consapevolezza dell'universalità del Dio d'Israele, che implica certamente l'affermazione di un chiaro monoteismo, giacché non si tratta di una storia particolare ma del mondo in quanto tale;<sup>3</sup> e finalmente, la fusione fra lontananza e vicinanza di Dio tramite la figura del messaggero, dove si raggiunge la più nobile categoria dell'essere creatura, cioè, la partecipazione alla gloria di Dio. Così si rende possibile l'identificazione dello spirito creato con Dio, e si prepara la via cristologica, aprendo la dottrina della creazione a delle possibilità insospettate.<sup>4</sup>

Per quanto riguarda la rivelazione del Nuovo Testamento, Ratzinger concentra la sua attenzione nel libro dell'Apocalisse, dove è molto forte il collegamento fra gli angeli e la liturgia. Dopo aver commentato le figure e i simboli descritti in quel libro (gli anziani, il trono, l'agnello, ecc.) che mostrano una relazione fra liturgia celeste e terrena, Ratzinger afferma che questo collegamento fra angeli e culto consiste in una sorta di reciprocità: il culto dà ragione della figura degli angeli; e gli angeli spiegano il culto.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> «Die Gestalt des Engels, wie ihn die christliche Tradition als Ergebnis ihrer geistigen und geistlichen Bewegung formuliert hat, ist ein original biblisch-christliches Gebilde, das Produkt der Auseinandersetzung dieses Glaubens mit den religiösen Welt. In diesem Sinn dürfen wir sagen, daß der Engel, wie ihn die Bibel an Ende ihres Weges kennt, ein Proprium ihrer geistigen Bewegung ist» (SS 1976, 46).

<sup>2</sup> «Die Gestalt der Engel formt sich langsam aus verschiedenen Ursprüngen: a) in der Bewältigung verschiedenartiger Formen des Geisterglaubens, besonders auch in der allmählichen Depotenzierung und Umwandlung der Götter. Sie werden durch die fortschreitende Anwendung des Schöpfungsbegriffs dem Glauben an den originalen Gott eingefügt und drücken nun entweder die höchsten Möglichkeiten oder die Abgründe des Geschöpfes aus. Im einen wie im andern Fall bleiben sie Jahwe dienend zugeordnet» (SS 1976, 53).

<sup>3</sup> «Die Geschichte Gottes mit Israel gehört einer kosmischen Öffentlichkeit zu. Sie ist nie nur nationale Geschichte dieses Volkes, sondern sie rückt in die Dimension weltumspannender Mächte und Gewalten hinein. Es ist wichtig zu sehen, daß hier gerade mit Hilfe der Vorstellung von Mächten Jahwes der Monotheismus aufrecht erhalten wird und ebenso der universale Anspruch der Geschichte Israels. Die Geschichte, die er mit Israel macht, ist Weltgeschichte» (*ibidem*).

<sup>4</sup> «Die tiefste Wurzel der Gestalt des Engels finden wir in der Verschmelzung von Nähe und Entzogenheit Gottes, die durch die Gestalt des Boten Gottes möglich wurde. Ganz allgemein kommt hier der Kreaturbegriff zur größten Tiefe, als reine Durchsichtigkeit Gottes und so als Gott selbst. In der Selbstenteignung kommt die Kreatur zur höchsten Möglichkeit des Selberseins: die radikale Teilhabe an Gottes Herrlichkeit; damit leuchtet die Möglichkeit des Gottseins für den geschaffenen Geist auf. Darin ist Christologie entworfen aber auch eine neue Dimension der Lehre von der Schöpfung angebahnt und somit auch eine neue eigene Phylonomie der Gott zugehörigen Wesen» (SS 1976, 53-54).

<sup>5</sup> «Der Engel hat seinen endgültigen Ort im Kult gefunden und ist darum im Zentrum der Schöpfungslehre verankert. Die kosmische Sicht des Kultes, die mit einer kosmischen Sicht des Politischen (und umgekehrt) verknüpft ist, zieht sozusagen die Gestalt des Engels notwendig nach sich. Der Kult deutet den Engel; von ihm her wird klar werden, was er ist. Umgekehrt: der Engel deutet den Kult; wenn man ihn nicht einbezieht, kann man das volle Wesen der christlichen Liturgie nicht erfassen» (SS 1976, 56).

In questo senso si può osservare come l'Apocalisse faccia una rilettura cristologica dell'Antico Testamento. Citando concretamente Ap 4,6-11 in rapporto a Ez 1 e Is 6, dove si parlava di cherubini e serafini, il nostro professore fa notare che il *trishagion* ha un senso cristologico, giacché la liturgia celeste è anche ringraziamento per l'agire storico-salvifico di Dio nel mondo.<sup>1</sup> A proposito della figura veterotestamentaria del tempio, c'è anche qui una correzione, nel senso che dove Isaia parlava di tempio ora si parla di cielo, dove il Figlio siede alla destra del Padre.<sup>2</sup> Cristo rompe il tempio e fa uno nuovo, che è il suo corpo. Il nuovo tempio preannunciato da Ezechiele non si trova in nessun luogo, ma è il corpo di Cristo.<sup>3</sup> Quest'ultimo rilievo permette di mostrare allora come è possibile che il culto cristiano sia al contempo celeste e terreno.<sup>4</sup>

Si può osservare di passaggio in queste riflessioni come la liturgia è stata una questione centrale per il nostro autore, e come la mette in relazione con le diverse tematiche dogmatiche, in questo caso la fede riguardo gli angeli. Così può sostenere che là dove si indebolisce questo aspetto della nostra fede, l'idea di Chiesa e di liturgia perdono anche la loro strada, e si riducono a qualcosa di puramente umano e sociale.<sup>5</sup> Alla fine del percorso sui testi del NT si confer-

<sup>1</sup> «Eine zweite Verschiebung ist die, daß in das Trishagion, das den Allherrscher preist, die Christologie eingefügt ist [...]. Das bedeutet, der kosmische Lobpreis, der durch die Schöpfung tönt, ist hier durch den Dank für die Heilsgeschichte ergänzt und erfüllt. Die Liturgie des Himmels ist auch Dank für das Tun Gottes in der Geschichte; damit wird die christologische Struktur, das Handeln Gottes mit den Menschen in dieser Welt in sie aufgenommen» (SS 1976, 57).

<sup>2</sup> «Jesaia erblickt die Herrlichkeit des Herrn im Tempel. Die christliche Liturgie erblickt die Herrlichkeit des Herrn im Himmel, dort wo Christus sitzt zur Rechten des Vaters. Diese Tatsache, daß nun nicht mehr der Tempel Schauplatz der Herrlichkeit, Gottes ist, sondern der Himmel, drückt die eigentliche christologische Wende aus, die alle übrigen Züge verständlich macht» (SS 1976, 57-58).

<sup>3</sup> «Ezechiël steht ja in einer Situation ohne Tempel, seine Vision ist darum die Vision des im Sturm vom Himmel her einbrechenden Gottes, aber er blickt dabei auch vor auf einen neuen und größeren Tempel, sodaß nach seiner tempellosen Vision, die doch auf Tempel zugeht, das Beten weiter möglich ist dadurch, daß dieser Gott da ist und vom Himmel her im Sturm einbricht und einen neuen Tempel gewährleistet, während die christliche Aussage nun die ist, daß der neue Tempel ganz woanders steht; der neue Tempel, der sich im Gewitter ankündigt, ist der Leib Jesu Christi» (SS 1976, 58-59).

<sup>4</sup> «Der christliche Glaube ist nicht irgend ein abstrakter, philosophischer Monotheismus. Auch für ihn gibt es eine irdische Konkretheit des Kultes. Aber diese ist nun eben nicht mehr durch einen geographischen Ort und eine empirische Volksgeschichte gewährleistet, sondern durch den Leib Jesu Christi, durch den er sich Gott als Tempel hingehalten und das Wort Gottes durchgelitten hat bis in sein Ende hinein. Und dadurch geschieht die Synthese, daß das Christentum philosophisch und konkret, universal und partikulär realistisch zugleich ist. Dadurch ist es möglich, daß der Kult irdisch und himmlisch ist» (SS 1976, 59).

<sup>5</sup> «Man kann geschichtlich feststellen, daß der Begriff der Kirche ins bloß Vereinskmäßige und Anthropologische und die Gestalt der Liturgie ins Beliebige überall da und immer da entgleitet, wo der Glaube an die Engel, an die vorgängige Liturgie des Himmels verfällt, in die die kirchliche Liturgie eintritt. Wo diese große Dimension des Vorgängigen nicht mehr da ist, ist die Folge immer die gewesen, daß der Kult zu einem bloßen Veranstaltungsgeschehen absinkt, das beliebig und zirkelhaft ist. In der kultischen Vision des AT ist auf den Engel unter Umständen noch zu verzichten. Wo aber die Herrlichkeit Gottes aus dem Tempel weggetragen und das neue Volk Gottes in einer ganz andern Dimensionierung gesehen wird, nämlich dadurch erst eine Einheit ist, daß es angegliedert ist an das bestehende himmlische Jerusalem, ist es keine selbständige Größe mehr, da ist die

ma rispetto alla liturgia ciò che si era già detto all'inizio a proposito del culto, e cioè che la liturgia è il luogo ermeneutico adeguato della fede riguardo agli angeli; e al contempo, che la realtà degli angeli aiuta a definire l'essenza del culto cristiano.<sup>1</sup>

Ratzinger continua la sua riflessione sul significato ecclesiale e liturgico degli angeli e, in linea con le indicazioni di Peterson,<sup>2</sup> indaga sulle proprietà angeliche del guardare verso Dio, del volare e del cantare (dove il cantare è visto come la forma più alta del volare),<sup>3</sup> così caratteristiche anche della rappresentazione tradizionale di questi esseri. Le tre attività delineano in qualche modo il loro essere dinamico di lode di Dio, e così ci troviamo di nuovo nella dimensione liturgica.

A proposito del significato del canto di lode a Dio come un'estasi del distacco di sé, Ratzinger osserva come questo permette agli angeli di stare anche con tutta la creazione, e quindi si capisce meglio come nel Nuovo Testamento gli angeli accompagnano Cristo nelle diverse fasi della sua vita, perché stanno sempre là dove Dio agisce in favore delle sue creature.<sup>4</sup>

Vorgängigkeit der himmlischen Liturgie zu etwas Grundsätzlichem geworden, dessen Wegnahme die Kirche zur bloßen Religionsgesellschaft und die Liturgie zur bloßen Veranstaltung dieser Gesellschaft degradiert» (SS 1976, 60).

<sup>1</sup> «So darf man sagen, daß einerseits der Kult der hermeneutische Ort ist, der den Zugang zu den Engeln eröffnet, aber umgekehrt ist es auch so, daß von der Wirklichkeit der Engel her sich das Wesen des christlichen Kultes in seiner Unbeliebigkeit auf tut. So wird der Blick auf die Wirklichkeit der Engel und die zentrale Implikation des Trishagion zu einer Aussage, die sich sehr konkret an die Liturgie feiernde Kirche wendet» (SS 1976, 60-61).

<sup>2</sup> Cfr. E. PETERSON, *Das Buch von den Engeln. Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*, Kösel, München 1955<sup>2</sup>.

<sup>3</sup> «Das Gesicht der Engel ist auf Gott zugekehrt; sie sind der Akt des Hinschauens auf Gott, ihr Wesen ist Bewegung des Sich-von-sich-Wendens und des Schauens. Dieser erste Zug wird verstärkt und verdeutlicht darin, daß sie nach dem Bericht der Apk nicht stehen, sondern fliegen; sie sind Wesen in der ständigen Dynamik, Wesen in der Selbstüberschreitung, in der Bewegung des fortwährenden Darüberhinaus [...]. Dieser Zug des Fliegens wird durch einen dritten wieder ergänzt und interpretiert: diese Wesen singen [...]. Die Phänomenologie des Singens mit dem vorher Bedachten zusammengesehen, macht deutlich, daß das Singen einfach nochmals eine Bildform des Fliegens ist und sie steigert. Singen ist sozusagen höchste Form des Fliegens; der Geist bekommt Flügel und nimmt den Leib sozusagen mit» (SS 1976, 61-62).

<sup>4</sup> «Wenn nun über die Engel gesagt wird, daß sie singen, ist dies eine Wesensbeschreibung, es heißt, daß diese Wesen ganz Ekstase des Sich-Verströmens sind [...]. Die totalste Überschreitung auf Gott hin ist immer zugleich die totalste Erinnerung an die ganze Schöpfung [...]. Von da aus kann man erklären, daß die Engel in der Botschaft Jesu Christi erscheinen und an allen wichtigen Wendepunkten in seinem Wirken auftauchen: Empfängnis, Geburt; Ölberg, Auferstehung, Himmelfahrt. Sie sind Wesen, die sich übersteigen und Gott zueignen; darum sind sie eben dabei, wo Gott mit den Menschen handelt» (SS 1976, 62-63). A continuazione Ratzinger fa un riferimento all'interpretazione di Peterson a proposito della visione che san Francesco di Assisi ebbe di Cristo in forma di serafino. Così Francesco può anche lui volare e cantare, perché si è identificato con Cristo e gode anche di una fratellanza con tutto il creato, come manifesta il suo noto Cantico: «Franz kann Christus sehen, weil er im Begriff ist, Christus zu werden, sich mit ihm verwunden zu lassen und in ihn überzugehen. Er kann „fliegen“ weil er wirklich ein spirituell Fliegender geworden ist, ein Singender, bei dem das ganze Wesen zu tönen beginnt, weil er so tief von der Gnade Christi ergriffen ist. Vgl. dazu den Sonnengesang: er ist nicht nur wundervolle Lyrik, sondern kosmische Liturgie, die Grenzen überschreitet und dadurch mit dem Kosmos brüderlich eins wird. Der ganze Kosmos wird zum Tönen gebracht. Es trägt sich etwas von der Versöhnung mit allem und mit dem All zu» (SS 1976, 64).

In definitiva, Ratzinger descrive gli angeli come pensieri dell'amore di Dio diventati persone che ci portano verso Dio.<sup>1</sup> Lui stesso è consapevole del fatto che in queste lezioni non si è occupato della questione storico-teologica in tutta la sua estensione, ma ritiene di aver esposto l'essenziale del messaggio biblico sugli angeli, che a suo giudizio si trova nella questione della liturgia ecclesiale.<sup>2</sup>

Sono anche relativamente parecchie le pagine dedicate a stabilire se ci sia o no una fede nei demoni. Dopo aver parlato del male dal punto di vista fenomenologico contemporaneo, dove le alternative che si presentano spaziano dalla tragedia alla contraddizione e la rivoluzione, Ratzinger rivolge la sua attenzione alla testimonianza dell'Antico Testamento, in dialogo con il mondo delle religioni, ed esamina, insieme alla sottolineatura dell'unicità del Dio creatore, l'asserzione dell'esistenza di forze del male nel mondo. Rileva come l'identificazione di tali forze nella categoria degli angeli, seguendo la letteratura sapienziale, permette di integrare con logica la fede nell'unico Creatore e l'affermazione dell'esistenza di forze negative nella creazione.<sup>3</sup> Questo consente, a sua volta, di inserire il problema del male, in quanto alla sua origine, nella dottrina degli angeli e della loro libertà come spiriti, e in questo modo il monoteismo e la bontà del Creatore restano a salvo. Si dà, per così dire, il paradosso che la dottrina della creazione arriva al suo punto più alto nella constatazione che Dio crea l'es-

<sup>1</sup> «Die Engel sind sozusagen persönlich gewordene Gedanken der Liebe Gottes, die mich allenthalben umgeben und tragen, und zwar so, daß mich eben Gott selber trägt. Die Haltung, die ihnen entspricht, sollte so das Bewußtsein einer tragenden geistigen Nähe sein, die mir immer Gott selbst zustellt und gegenwärtig macht. Die Haltung des Christen wäre das Bewußtsein, daß immer der Weg direkt zu ihm geht und ich von ihm getragen bin, das Bewußtsein, in dem großen Kontinuum der Transzendierung des Geistes auf den Schöpfer zu stehen» (SS 1976, 67).

<sup>2</sup> «Die theologischen Reflexionen über die Engel im Laufe der Theologiegeschichte seien hier ausgelassen, zumal das Zentrale und Relevante in den kirchlichen Liturgien liegt, nicht in diesen Reflexionen», *ibidem*. Infatti dedica appena alcune righe alla questione degli angeli nel periodo patristico e medioevale. Forse il professore, semplicemente, data la brevità delle lezioni, ha deciso di soffermarsi sugli aspetti che maggiormente lo interessavano, lasciando il resto all'approfondimento dello studente. Comunque c'è un riferimento a sant'Ireneo a proposito della questione, proposta da Winklhofer e Heufelder, di stabilire un parallelismo tra l'uomo come riflesso creato del Figlio, e l'angelo, come riflesso creato dello Spirito Santo, in modo di avere così una visione trinitaria della creazione. Ratzinger dice che qui c'è una parte di verità, anche se nella nostra condizione siamo poco capaci di dire qualcosa sugli angeli e sullo Spirito Santo. Tuttavia, con base nel libro dell'Apocalisse, si parla della dinamica tra la singolarità dello Pneuma e la pluralità degli spiriti, anche in relazione con la formula liturgica *Et cum spiritu tuo*, concludendo con una citazione di Ireneo in questo senso (cfr. SS 1976, 65-66). Il primo autore si trova citato nell'elenco bibliografico: A. WINKLHOFER, *Die Welt der Engel*, Buch-Kunstverlag, Ettal 1961. Del secondo, benedettino tedesco, non si offre l'indicazione bibliografica, ma supponiamo si tratti di E. HEUFELDER, *Die Engel, Abbilder des Heiligen Geistes*, «Internationale katholische Zeitschrift Communio» 2 (1973) 565-569.

<sup>3</sup> «Allmählich gelingt eine Deutung auf der Linie des Eingottglaubens, die einerseits diese Mächte von Gott unterscheidet und andererseits nicht in das Mythische gegensätzlicher und letzten Endes gleichrangiger Mächte zurückfällt. Sie sind gefallene Engel. Mit dieser Denkfigur wird es möglich, unbestreitbare Mächte als real zu akzeptieren und zugleich die Vorstellung selbständiger von Jahwe unabhängiger Kräfte abzuwehren. Es wird möglich, die negativen Mächte dem Schöpfungsglauben und dem Eingottglauben logisch einzufügen» (SS 1976, 71).

sere in una posizione di libertà e di autonomia che ha la possibilità di rivolgersi contro il Creatore.<sup>1</sup>

Il Nuovo Testamento conosce il fatto che gli dèi di alcune visioni religiose sono considerati demoni, dèi caduti in altre, come mostra il linguaggio di San Paolo nella prima lettera ai Corinzi (8,4-7 e 10,14-22). Ratzinger segnala diversi testi neotestamentari dove si parla del principe o signore di questo mondo, di modo che, secondo la dinamica tipica del rapporto tra Antico e Nuovo Testamento di cancellazione/crescita, può dirsi allora che è vero che ci sono forze del male, ma è anche vero che c'è un solo Dio.<sup>2</sup>

Cercando di trovare un riflesso di queste idee nella vita concreta dei credenti, appare di nuovo l'importanza della dimensione liturgica e orante della fede. Concretamente, il nostro professore si riferisce all'amministrazione del Battesimo nell'antica liturgia, che si dava nella forma di promessa e rifiuto, cioè di allontanamento da Satana e avvicinamento a Cristo.<sup>3</sup>

Questa centralità di Cristo fa capire che il male non è solo una componente della mente dell'uomo. Se così fosse, una giusta gnosi potrebbe proteggerci contro il male, e quindi, in altre parole, l'esorcismo si ridurrebbe ad una capacità del psicologo che conosce la mente umana. Ma le parole di Gesù sono chiare: il male è una forza che assalisce l'uomo, ma lui è più forte perché in diretta relazione con Dio. Quindi, il male è una forza superiore all'uomo ma inferiore a Dio.<sup>4</sup> Bisogna però chiarire che tale nullità è spirituale e non naturale, e scompare solo quando ci si lascia guarire da Cristo.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> «Die Aufnahme des Gedankens von Dämonen wird in dem Augenblick möglich, in dem die Engellehre mit der Freiheitslehre und dem Eingottglauben versöhnt ist. Damit ist der Schöpfungsglaube wirklich zu seiner äußersten Größe gekommen: Gott kann derart schaffen, daß er Sein in Selbständigkeit hervorbringt, daß das Geschaffene wirkliches Selber-Sein ist, so daß es sogar im Gegenüber zu ihm wirken und handeln kann und darum quasi die Möglichkeit einer Antischöpfung in Händen hält» (SS 1976, 72).

<sup>2</sup> «Wenn wir diese Aussagen zusammen lesen und sie im Gefüge der Religionsgeschichte verstehen, bedeuten sie: die Götter als Götter gibt es nicht, weil Gott nur einer ist. Aber: die Mächte, die in den sog. Göttern andringen, die gibt es. Nur wer sich Gott nennt und es nicht ist, ist Dämon [...]. Je hellstichtiger der Mensch für Gott ist, desto mehr erkennt er, was Gott entgegensteht. Der Göttersturz erhält jetzt seinen metaphysischen Grund: sie werden nicht von uns gestürzt, sondern sie sind selbst gestürzte Wesen, die so die Einzigkeit Gottes bestätigen, die sie zu untergraben suchen» (SS 1976, 75-76).

<sup>3</sup> «Praktisch sieht es so aus, daß der Täufling zunächst gegen Westen (Sonnenuntergang, Finsternis) gewendet die vierfache Absage gegen den Teufel spricht, gegen seine Werke, gegen seinen Pomp und gegen seinen Kult. Dann wendet er sich gegen Osten (kommender Christus) und verbindet sich im Bekenntnis des Glaubens mit Christus als dem einzigen Herrn. Oder vielmehr: er läßt sich von Christus hinausnehmen aus der Herrschaft der Finsternis» (SS 1976, 76). Subito dopo commenta, in un senso analogo, l'ultima richiesta nella preghiera del Padre nostro, cioè «Non ci indurre in tentazione ma liberaci dal male» («Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen»).

<sup>4</sup> «Es gilt zweierlei; einerseits ist die Macht des Bösen eine selbständige, das Vermögen des Menschen übersteigende Macht, aber andererseits doch keine letzte Macht, kein Gegengott. Wo Gott ist, erscheint die Macht des Bösen als nichtig; wo er nicht ist, erscheint sie als unüberwindbar. Nur im Schatten von Gottes Hand, aber darin auch wirklich kann der Mensch sagen, die Dämonen seien Nichts» (SS 1976, 77-78).

<sup>5</sup> «Es gibt gerade vom Biblischen her die Nichtigkeit der Teufel und Dämonen. Aber diese Nich-

Così si può capire che in realtà non c'è *stricto sensu* una fede nel diavolo, ma in Dio, che ci libera dalla paura e dal male.<sup>1</sup> Si rende possibile e necessario tenere insieme illuminazione (*Aufklärung*) e fede, giacché da una parte l'illuminazione purifica la credenza da elementi superflui che possono adulterarla, ma d'altra parte è chiaro che la illuminazione da sola non basta: se non lascia intatta la fede, essa non riesce ad spiegare la logica del mondo. Anzi, dove la fede sparisce, entrano di nuovo i demoni, come si può desumere da alcuni fenomeni odierni.<sup>2</sup> Quindi, Ratzinger può concludere affermando che solo la fede nel Dio di Gesù Cristo fa capire che il diavolo non è Dio, ma solo una bestia del potere, che finisce nell'ombra delle sue mani;<sup>3</sup> e che per tanto è falsa l'impostazione secondo la quale bisogna scegliere tra fede nel diavolo oppure negazione della sua esistenza, in quanto la vera antitesi è un'altra, e cioè tra una fede conseguente in Dio, che ci libera dalla paura, oppure la ricaduta in un mondo dove il bene dovrebbe essere creato, ma non può essere creato.<sup>4</sup>

tigkeit ist nicht eine naturale, sondern eine spirituelle. Wenn man in die Geschichte hineinschaut, kann man sagen, daß der christliche Glaube, wo er in seiner originären Kraft wirksam wurde, sich als Befreiung von der Dämonen- und Geisterangst ausgewirkt hat, gerade weil er diese Mächte nicht in einer billiger aufklärerischen Negation, sondern in einer positiven spirituellen Spannung aufgehoben hat [...]. Der auferstandene Christus ist der Exorzismus, der den Dämonen die Macht nimmt und als der Sohn den Vaters, des allmächtigen Schöpfers, die befreiende Kraft, die den Menschen der Dämonen spotten läßt, derer er vorher durchaus nicht spotten kann, und die Freude ohne Furcht freigibt» (SS 1976, 78).

<sup>1</sup> «Wir glauben an Gott und nicht an den Teufel. Der gläubige Christ verteidigt und bezeugt die reale Macht des in Christus offenbaren lebendigen Gottes. Wo dieser Glaube ist, gibt es keine Furcht. Er befreit davon und er allein kann es. Wo er nicht mehr ist, kehrt die Stunde der Dämonen von neuem herauf (vgl.: sieben Teufel werden zurückkehren)» (SS 1976, 81).

<sup>2</sup> «Wo aber die allein vom Glauben her zu gewährleistende Gewißheit, daß die Welt sinnvoll und logisch ist, zerfällt, kehren früher oder später die Dämonen zurück. Die Aufklärung allein kann die Gewissheit der Logik der Welt nicht geben. Wo die Erfahrung des Glaubens fehlt, bleiben die vordergründigen Erfahrungen, und die sind eben anders; sie verweisen nicht auf das Sinnvolle der Welt, sie verweisen auf Unlogik, auf eine Welt in der die negativen Mächte am Anfang stehen» (SS 1976, 79). Non solo vengono citate le pratiche di occultismo, ma in questo senso si fa un riferimento al marxismo. E poi si aggiunge che, senza questa articolazione tra ragione e fede, è facile cadere negli estremi dell'ottimismo e del pessimismo: «Denn mit einem guten Gott scheinen solche Mächte des Negativen unvereinbar. Aufklärung zerschellt angesichts dessen, was die Welt wirklich ist. Die allzu optimistische Theologie der ersten Nachkonzilszeit, ist ja nicht zufällig weithin ganz schnell durch den düstersten Pessimismus abgelöst worden (seit Auschwitz sei Gott endgültig tot)» (SS 1976, 80).

<sup>3</sup> «Nur der Glaube an den Gott Jesu Christi weiß und sieht, daß der Teufel nicht Gott ist, sondern nur eine Bestie der Macht, die im Schatten Seiner Hände endet» (*ibidem*).

<sup>4</sup> «Die Antithese lautet nicht: Teufelsglaube oder Teufelsleugnung, sondern sie lautet: Konsequenter Gottesglaube, der die Furcht bannt, oder Rückfall in eine Welt, in der das Gute erst geschaffen werden muß, aber nicht geschaffen werden kann» (SS 1976, 82). Questa è la risposta di Ratzinger alle idee di alcuni autori, particolarmente Haag, che avevano ipotizzato in quegli anni una negazione della vera esistenza degli spiriti cattivi. In questo senso, coincide con Gerest nell'osservare che oggi il demonio è molto presente nel grande tentativo di farlo nascondere (cfr. SS, 1976, 79); cfr. C. GEREST, *Der Teufel in der theologischen Landschaft der Hexenjäger des 15. Jahrhunderts*, «Concilium» 11 (1975) 173-183, qui 181.

IV. CREAZIONE ED EVOLUZIONE, ESSERE E DIVENIRE.  
IN DIALOGO CON J. MONOD

Il terzo capitolo di questi appunti di Regensburg ha il suggestivo titolo *Essere e divenire*, e si dedica esclusivamente alla questione del rapporto fra creazione ed evoluzione.

Questo tema era già abbondantemente presente sia nel manoscritto di Freising che in quello di Münster, dove si trovavano i precedenti di un articolo del nostro autore proprio su questo tema pubblicato per la prima volta nel 1967 e poi incluso nel libro *Dogma e predicazione*, qui citato nella bibliografia.<sup>1</sup> Alcune idee di quell'articolo nutrono specialmente la prima parte di questo paragrafo, ad esempio: non bisogna cadere nell'errore di separare anima e corpo, consegnando il secondo alle scienze e la prima alla teologia; quando si parla di evoluzione, è un errore pensare che la visione di fede si oppone alla visione della scienza, si tratta piuttosto dell'opposizione tra due visioni scientifiche diverse e in mezzo ad esse di una fede che cerca di esprimersi in cosmovisioni diverse; l'idea di creazione suppone la differenza tra niente e qualcosa mentre l'idea di evoluzione indica la differenza fra qualcosa e qualcos'altro; la teoria dell'evoluzione ha introdotto una novità nella nostra nozione di tempo e divenire, ecc.<sup>2</sup>

Anziché trattenerci in queste idee, perché abbiamo già avuto modo di parlarne, conviene invece soffermarsi sulla seconda parte di questo paragrafo, tutta dedicata al confronto con il pensiero dello scienziato francese Jacques Monod, specialmente nel suo libro *Le hasard et la nécessité*, pubblicato pochi anni prima, nel 1970, e quindi assente nei manoscritti precedenti; di questo dialogo con Monod si nutriranno alcune pubblicazioni posteriori di Ratzinger sulla creazione, concretamente le omelie quaresimali di München nel 1981 e le lezioni di Kärnten (Carinzia) del 1985.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Cfr. RATZINGER, *Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie*, in *Dogma*, 147-160.

<sup>2</sup> Cfr. SS 1976, 84-94. Ci siamo occupati di questi aspetti in SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, II, 236-239; III, 476-479.

<sup>3</sup> Cfr. J. RATZINGER, *In principio Dio creò il cielo e la terra. Riflessioni sulla creazione e il peccato. Conseguenze della fede nella creazione*, Lindau, Torino 2006, 71; IDEM, *Progetto di Dio. Meditazioni sulla creazione e la Chiesa*, Marcianum Press, Venezia 2012, 65 e 94-98. In una pubblicazione posteriore a queste lezioni Ratzinger spiegherà il perché del suo interesse per il libro di Monod: «Sono dell'opinione che questo libro per la coerenza del suo pensiero, sia una delle opere più importanti per un dialogo approfondito tra scienza e natura, perché esso espone impeccabilmente – con un'accurata presentazione dello stadio della conoscenza scientifica della natura – i presupposti filosofici, e aiuta così a superare le solite confusioni» (IDEM, *La festa della fede: saggi di teologia liturgica*, Jaca Book, Milano 1990<sup>2</sup>, 20, nota 12). Nel corpo del testo aveva significativamente affermato: «Fa parte della fede cristiana il suo rivolgersi a Dio veramente esistente, creatore di tutte le cose e fondamento di tutto l'essere, e il rivolgersi di questo Dio a noi. Chi nega la metafisica, nega la creazione e nega così lo stesso concetto cristiano di Dio. Viceversa, anche la fede nella creazione è sempre il più solido fondamento razionale del concetto cristiano di Dio e della sua implicazione metafisica: il coerente pensiero di Monod rende più che evidente questo ragionamento» (IDEM, *La festa*, 20).

Ratzinger cerca di spiegare i principi di Monod, il quale, come si sa, nel libro citato oltrepassa i confini della scienza per mostrare le conseguenze filosofiche delle sue ricerche, che passano innanzitutto per la constatazione che, anche se si potesse riconoscere nell'organizzazione della vita una sorta di progetto, noi non possiamo in nessun caso arrivare all'ideatore, che cadrebbe fuori dalla metodologia analitica. In questo modo, la vita per Monod è auto-organizzazione<sup>1</sup>, la quale si basa sulla combinazione di proteine e polipeptidi come nuclei dell'origine del mistero della vita.

L'ultima spiegazione della vita per Monod non è altro che il caso. Ratzinger fa notare come mentre Einstein, contro Heisenberg, non poteva concepire un Dio che giocasse ai dadi, Monod, da parte sua, sostiene che l'apparizione della vita è frutto del caso,<sup>2</sup> e che quindi esso è la vera legge dell'evoluzione.<sup>3</sup>

Insieme al caso, principio fondamentale della vita è l'invarianza. Le alterazioni casuali vengono conservate, riprodotte e moltiplicate dall'organismo secondo la necessità dell'invarianza,<sup>4</sup> il che porta a considerare, osserva Ratzinger, in un modo inaspettato che il platonismo, nel modo del cartesianismo, sarebbe la giusta interpretazione filosofica della realtà.<sup>5</sup> Si arriva così ad una aporia tipica della modernità, che oscilla tra l'indeterminazione dei processi e la necessità nella conservazione dei sistemi.<sup>6</sup> C'è un platonismo sottinteso alla scienza moderna, in quanto sono le nostre comprensioni previe e non i fenomeni a guidare la ricerca; e al contempo, si osserva nel fenomeno caratteristico dell'evoluzione, la selezione naturale, un elemento di senso che però è visto come pura necessità. Quindi, Ratzinger avverte una contraddizione non risolta fra ideale

<sup>1</sup> «Monods Definition des Lebendigen: Der Organismus ist eine Maschine, die sich selbst aufbaut» (SS 1976, 96).

<sup>2</sup> «A. Einstein hat sich immer gegen die Unschärfe-Relation Heisenbergs gewendet, weil für ihn nicht wahr sein konnte, daß Gott würfelt. Dabei ist der Umfang der Fragestellung Heisenbergs noch sehr beschränkt. Hier aber wird in einem umfassenden Sinn gesagt: Die Schöpfung beruht auf dem Zufall als ihrer ultima ratio» (SS 1976, 98).

<sup>3</sup> «Der Zufall ist auch das wahre Gesetz der Evolution. Wenn die Evolution primär dem Zufall verdankt ist, wird hier der methodische Hintergrund deutlich faßbar. Monod geht mit der modernen NW davon aus, daß das Gebäude des Lebens ein Produkt der Evolution ist» (SS 1976, 99).

<sup>4</sup> «Nun aber ist andererseits das zentrale Ergebnis seiner genetischen Forschung, daß die Invarianz die unveränderte und strenge Wiedergabe des genetischen Code die grundlegende Eigenschaft alles Lebendigen ist. Er formuliert: alle Eigenschaften der Lebewesen beruhen auf einem grundlegenden Mechanismus der molekularen Erhaltung, d.h. für die Molekulartheorie ist die Evolution keineswegs eine Eigenschaft der Lebewesen. Die bestimmende Mitte heißt Invarianz» (*ibidem*).

<sup>5</sup> «Aus einem Meßdatum heraus folgt eine philosophische Option von höchstem Gewicht, die zunächst sehr verblüffend und unerwartet erscheinen muß; denn die Tatsache, daß die Invarianz grundlegende Eigenschaft des Lebendigen ist, bedeutet, daß sich für die exakte NW der Platonismus, bzw. der Cartesianismus als die richtige philosophische Deutung des Wirklichen erweist» (SS 1976, 100).

<sup>6</sup> «Wir sehen: die Invarianz ist das eigentliche Merkmal aller lebendigen Systeme, d.h. das ganze System ist folglich total konservativ, nicht fähig, eine Belehrung aus der Außenwelt anzunehmen. Das ist die eine Seite, daß Evolution nirgends als Eigenschaft des Lebendigen erkennbar ist. Auf der andern Seite bleibt die Vorstellung, daß die Wirklichkeit nur durch Evolution erklärt werden kann. Wie ist sie möglich?» (*ibidem*).



matematico e esperienza empirica darwiniana,<sup>1</sup> che lo stesso Monod riconosce, e segnala pertanto i limiti di un metodo che per principio rinuncia alle domande ultime dell'uomo.<sup>2</sup>

A conclusione di queste riflessioni il nostro professore sostiene, da una parte, che a prescindere dai presupposti filosofici di Monod, l'evoluzione resta un'ipotesi rispettabile, che presenta indizi positivi ma anche ancora punti scuri, dove la teologia non può né deve entrare.<sup>3</sup> D'altra parte, il teologo si rende conto sempre più chiaramente che la scienza, quanto più va avanti nel suo cammino di chiarire (non fondare) le meraviglie di questo mondo, quanto più conosce i dettagli, più cresce la domanda sull'insieme, che non si risolve nei particolari. E meno ancora se si taglia la domanda di senso dicendo che il caso è la risposta a tutto.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> «Zwischen dem experimentell mathematisch gewonnenen, platonisch-cartesianischen Zentrum der NW Aussagen und dem empirisch darwinistischen Überbau gibt es sachlich und erkenntnistheoretisch einen Widerspruch, der nicht geklärt ist und ein Problem der ganzen gegenwärtigen NW bildet, die einerseits von ihrer platonischen Wurzel lebt und andererseits auch von Empirismus bestimmt ist» (SS 1976, 102).

<sup>2</sup> «Wo steht nun aber der Fehler? Darin, daß Monod an den Grenzen der NW Erkenntnis das Objektivitätspostulat aus einem formalen methodischen Prinzip zur Erkenntnis des Funktionsgefüges der Natur zu einem universalen inhaltlichen Dogma umfunktioniert, das die letzten Fragen des Menschen beantwortet und keine weiteren Fragen zuläßt» (SS 1976, 105). A continuazione si riferisce a Dumas, che poggiando le sue riflessioni sulle idee di Monod finisce per negare il concetto cristiano di creazione e lo riduce a un senso puramente antropomorfo (cfr. SS 1976, 106-107). L'opera di riferimento è A. DUMAS, O.H. PESCH, *Geschichte und Kosmos*, in J. FEINER, L. VISCHER (Hrsg.), *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Hardcover, Basel/Zürich 1973, 423-445. Colpisce l'opinione di Ratzinger su questo saggio, che qualifica di «assurdo e mancato», parole non molto frequenti nel nostro autore: cfr. RATZINGER, *La festa*, 20, nota 12; cfr. anche IDEM, *In principio*, 10-11.

<sup>3</sup> A questo proposito, conviene sottolineare che Ratzinger è convinto del fatto che la teoria dell'evoluzione ha introdotto una novità rispetto alle concezioni platonica e aristotelico-tomista, e cioè la questione del tempo: «Was hat das Weltbild der Evolution diesen alten Optionen gegenüber Neues gebracht? Zunächst nur eine vordergründige Diagnose: vor allen den Faktor Zeit; und mit ihm den Faktor des Werdens. Die Welt ist nicht einfach die invariante Darstellung ewiger Muster, sondern sie erscheint eher als der Vollzug einer Zahlenpartitur, d.h. eines Gefüges, das nur im Abgespieltwerden, in einem Prozeß einer inneren Bewegung im Sein selbst, sich verwirklichen kann. Das Werden steht nicht mehr als das Äußerliche da, sondern dringt in den Seinsbegriff ein. Die Bewegung selber ist konstitutiv. Die Ausführung der Partitur aber ist nicht bis ins Letzte programmiert, sondern es geht ab und zu daneben» (SS 1976, 93). Mentre la cosmovisione greca era fondata piuttosto sulla nozione di spazio, sia in Platone che in Aristotele, il quale parlava di un motore immobile senza relazione alcuna col mondo, il concetto cristiano di creazione si allontana necessariamente da questi schemi, in quanto la fede afferma che Dio crea il tempo: «Man kann sagen, daß das griechische Weltbild betont auf den Raum abstellt, in dem die Zeit keine konstitutive Bedeutung hat. Diese beiden Weltbilder stehen beide zunächst dem christlichen Schöpfungsglauben fremd gegenüber» (SS 1976, 92). Ratzinger vede qui una delle ragioni dell'iniziale rigetto dell'aristotelismo nel XIII secolo, anche se segnala che Tommaso ebbe il merito di aprire questa visione e farla compatibile col cristianesimo, arrivando ad una sintesi che comunque non voleva essere definitiva: «Man kann darum verstehen, daß das kirchliche Lehramt zu Beginn des 13. Jhs. allergisch gegen den aufkommenden Aristotelismus reagierte. Es war dann die ungewöhnliche und unvorhersehbare Leistung des Thomas, daß es ihm gelungen ist, diese Systemlogik soweit aufzubrechen, daß es möglich würde, sie mit dem Christlichen in eine Synthese zu bringen» (*ibidem*).

<sup>4</sup> «Weiter kann der Theologe feststellen, daß die NW Aussage, je mehr sie sich an Details auffüllt, desto mehr zu einer radikalsten Frage nach dem Ganzen wird, die in den Details nicht beantwortbar wird, aber noch weniger durch das Etikett Zufall als Frage aufgelöst werden kann» (SS 1976, 108).

C'è una sorta di ricerca di riconciliazione fra l'anima idealista e quella realista/empirista della scienza, in quanto l'uomo cerca sempre la coincidenza fra la sua razionalità e la realtà esterna a lui. In definitiva, rimane l'inspiegabilità dell'essere umano che irrompe nel mondo come realtà nuova, non deducibile. L'uomo è l'essere non necessario, il che apre la porta ad una filosofia, anzi un'etica della creazione.<sup>1</sup>

#### V. VISIONE D'INSIEME

Il fatto che il manoscritto qui analizzato insieme agli altri due già studiati in precedenza, appartengano alle tre decadi che comprendono l'intero arco degli anni d'insegnamento di Joseph Ratzinger (gli anni cinquanta, sessanta e settanta del secolo scorso) ci ha permesso di avvicinare il pensiero del nostro autore nel suo evolversi dall'inizio alla fine della sua vita accademica. In esso abbiamo trovato elementi che indicano una continuità di alcuni principi fondamentali, e insieme, elementi di novità.

Come avevamo già fatto notare alla fine del nostro studio precedente, 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. Anche lo stile "scolastico", molto acuto nel 1958 e meno nel 1964, è un elemento di somiglianza, soprattutto rispetto al manoscritto del 1976 che qui abbiamo analizzato.

A conclusione del nostro studio sul manoscritto di Freising del 1958 dicevamo pure che esistono delle differenze di tipo più puntuale, che non sono senza significato, con il manoscritto del 1964, come l'insistenza in alcune categorie metafisiche per capire la dottrina, insieme ad un ottimismo creazionale di chiara ascendenza francescana. Nel 1964 si dava 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.

Proprio per questo motivo è molto interessante il contrappunto del manoscritto del 1976, che sorprendentemente, si può dire, dedica molto spazio al tema degli angeli e dei demoni. Sono lezioni dove la preoccupazione per il dialogo con le correnti filosofiche e del pensiero scientifico contemporanee è forte, e induce Ratzinger a lasciare da parte dibattiti di scuola (non c'è qui nessun riferimento a questioni molto presenti nei primi due manoscritti, come ad esempio il soprannaturale e il peccato originale), per concentrarsi su di esso.

In ogni caso, mi pare che, in mezzo a queste logiche differenze, alcune con-

<sup>1</sup> «Schließlich bleibt die Unerklärlichkeit des Menschen bestehen. Es gibt in der Welt das unableitbar Neue. Die Welt ist nicht rundum berechenbar und notwendig, sondern es gibt in ihr die Einsätze des Nicht-Notwendigen. Der Mensch ist das Nicht-Notwendige kat'exochen. Es gibt also nicht ein Bündel abschließender Erkenntnisse, sondern ein Auftrag zum Weiterdenken. Von da aus könnte eine neue Philosophie der Schöpfung ansetzen, mehr noch und dringender aber eine Ethik der Schöpfung» (*ibidem*).

vinzioni basilari non solo rimangono intatte, ma cresce la percezione della loro importanza. Insieme alla centralità del dogma della creazione come fondamento del disegno di Dio in Cristo, brilla anche la crescente importanza che la liturgia e il culto vanno acquistando nel nostro autore, che cerca di trovare sempre il modo di mantenere da una parte la sostantività della verità della creazione e dall'altra la sua intrinseca ordinazione al mistero pasquale di Cristo, che si rende presente a noi nel culto e nella liturgia. In altre parole, il mistero della creazione per Ratzinger è orientato al suo compimento in Cristo, da chi riceve il suo senso compiuto. E allo stesso tempo, questo non toglie il fatto che la creazione abbia una sua consistenza, che è fondamento dell'intero progetto di Dio in Cristo. Due citazioni prese dagli insegnamenti di Papa Benedetto XVI, con le quali concludiamo questi nostri studi, confermano la continuità del pensiero teologico del nostro autore.

«Negli ultimi decenni, la dottrina della Creazione era quasi scomparsa in teologia, era quasi impercettibile. Ora ci accorgiamo dei danni che ne derivano. Il Redentore è il Creatore e se noi non annunciamo Dio in questa sua totale grandezza – di Creatore e di Redentore – togliamo valore anche alla Redenzione. Infatti, se Dio non ha nulla da dire nella Creazione, se viene relegato semplicemente in un ambito della storia, come può realmente comprendere tutta la nostra vita? Come potrà portare veramente la salvezza per l'uomo nella sua interezza e per il mondo nella sua totalità? Ecco perché per me, il rinnovamento della dottrina della Creazione ed una nuova comprensione dell'inscindibilità di Creazione e Redenzione riveste una grandissima importanza.»<sup>1</sup>

«La storia della salvezza non è un piccolo avvenimento, in un pianeta povero, nell'immensità dell'universo. Non è una cosa minima, che succede per caso in un pianeta sperduto. È il movente di tutto, il motivo della creazione. Tutto è creato perché ci sia questa storia, l'incontro tra Dio e la sua creatura. In questo senso, la storia della salvezza, l'alleanza, precede la creazione. Nel periodo ellenistico, il giudaismo ha sviluppato l'idea che la *Torah* avrebbe preceduto la creazione del mondo materiale. Questo mondo materiale sarebbe stato creato solo per dare luogo alla *Torah*, a questa Parola di Dio che crea la risposta e diventa storia d'amore. Qui traspare già misteriosamente il mistero di Cristo. È quello che ci dicono le Lettere agli Efesini e ai Colossesi: Cristo è il *protòtypos*, il primo nato della creazione, l'idea per la quale è concepito l'universo. Egli accoglie tutto. Noi entriamo nel movimento dell'universo unendoci a Cristo. Si può dire che, mentre la creazione materiale è la condizione per la storia della salvezza, la storia dell'alleanza è la vera causa del cosmo. Arriviamo alle radici dell'essere arrivando al mistero di Cristo, a questa sua parola viva che è lo scopo di tutta la creazione.»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> BENEDETTO XVI, *Incontro con il clero della diocesi di Bressanone*, 6 Agosto 2008.

<sup>2</sup> BENEDETTO XVI, *Meditazione nell'Aula del Sinodo*, 6 Ottobre 2008.

## ANNESSE 1.

## INDICE DEL MANOSCRITTO DI REGENSBURG DEL 1976

Consideriamo utile offrire a continuazione una traduzione all'italiano dell'indice dei contenuti, conservando non solo l'uso delle maiuscole e le sottolineature, ma anche 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.

Struttura

RIFLESSIONI PRELIMINARI SUL SIGNIFICATO DELLA DOTTRINA DELLA CREAZIONE (1)

1. Capitolo: STRUTTURA E CONTENUTO DELLA FEDE CRISTIANA NELLA CREAZIONE (7)

§1. IL LUOGO DELLA FEDE NELLA CREAZIONE NELL'INSIEME DELLE TESTIMONIANZE BIBLICHE (7)

1. Relazione tra fede nella creazione e fede nella salvezza nell'A. Testamento (7)
2. Fede nella creazione nel Nuovo Testamento (12)

§2. LA DOMANDA SULL'ERMENEUTICA DELLE TESTIMONIANZE BIBLICHE SULLA CREAZIONE (18)

1. L'evoluzione storica dell'ermeneutica dei testi sulla creazione (19)
2. Lo stato attuale della domanda (23)

§3. CONTENUTO E INDIRIZZO DELLE TESTIMONIANZE BIBLICHE SULLA CREAZIONE (30)

1. Sulla terminologia riguardante la creazione (30)
2. L'auto-demistificazione della Scrittura nello storico dispiegarsi delle testimonianze sulla creazione (35)

2. Capitolo: DEUS CREATOR INVISIBILUM (45)

§4. GLI ANGELI (45)

1. Evoluzione dell'immagine degli angeli nell'Antico Testamento (45)
2. La figura dell'angelo nell'ottica del Nuovo Testamento e della Chiesa antica (54)
  - a) Il culto cristiano come chiave ermeneutica della domanda sugli angeli (54)
  - b) L'essenza dell'angelo e la sua posizione nella pietà cristiana (61)

§5. FEDE NEL DIAVOLO? (67)

1. Abbozzo dei reperti della Tradizione (68)
  - a) Sfondo storico-religioso (68)
  - b) Le strade della domanda nella fede dell'Antico Testamento (69)
  - c) Posizione del Nuovo Testamento (72)
2. Osservazioni sulla discussione attuale (81)

3. Capitolo: ESSERE E DIVENIRE (84)

§6. CREAZIONE ED EVOLUZIONE (84)

1. La genesi del problema (84)
2. Primi chiarimenti (90)
3. Nuova formulazione del problema in relazione a Jacques Monod (94)
4. Conclusione (107)

§7. LIBERTÀ – GRAZIA – DESTINO (109)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Come abbiamo detto nella parte iniziale, il professore non sviluppa per mancanza di tempo

4. Capitolo: SENSO DELLA CREAZIONE E ETHOS DELLA CREAZIONE (109)

## §8. RISONANZE CIRCA LA FEDE NELLA CREAZIONE NELLA STORIA DELLA TEOLOGIA (109)

1. Risoluzioni fondamentali nell'antichità cristiana (109)
  - a) L'interrogativo sulla creazione nella gnosi (109)
  - b) Marcione (114)
2. Approfondimento della fede cristiana nella creazione in Tommaso d'Aquino (117)<sup>1</sup>
3. Visioni moderne (117)<sup>2</sup>

## §9. CONSEGUENZE DELLA FEDE NELLA CREAZIONE (118)

1. Il graduale spostamento della fede nella creazione nella modernità (118)
2. Il triplice occultamento del concetto di creazione nel pensiero contemporaneo (125)
3. Fede nella creazione come decisione antropologica fondamentale (126)

INFORMAZIONI BIBLIOGRAFICHE nelle seguenti pagine: 6 / 12 / 18 / 30 / 38 / 45 / 67 / 84 / 87 / 109 / 117 / 118

questo tema, ma si limita a segnalare: «Hier müßte der theologische Zusammenhang von Sein und Werden, d.h. von Wahrheit des Seins und Differenz der Geschichte bedacht werden. Aus Zeitgründen kann dies hier nicht geschehen. Es sei auf folgende Bücher (bes. Guardini) verwiesen» (SS 1976, 109). Riportiamo nel seguente annesso i due riferimenti bibliografici qui offerti, di Guardini e Auer.

<sup>1</sup> Il professore si scusa di non poter trattare il tema: «Darüber kann hier nicht mehr gehandelt werden», (SS 1976, 117). L'enunciazione del titolo nel corso del testo, a differenza dell'indice, esplicita che era sua intenzione trattare il tema in Tommaso d'Aquino (*Vertiefung des christlichen Schöpfungsglaubens bei Thomas von Aquin*).

<sup>2</sup> Anche qui il professore deve ammettere che gli è mancato il tempo: «Auch dies muß ausfallen» (*ibidem*); e offre qualche riferimento bibliografico sulle proposte di Teilhard de Chardin, che riportiamo tra breve nell'elenco delle indicazioni bibliografiche.

## ANNESSE 2.

ELENCHI BIBLIOGRAFICI E ALTRE OPERE CITATE NEL MANOSCRITTO  
DI REGENSBURG DEL 1976

Si riproducono a continuazione gli elenchi bibliografici riportati normalmente all'inizio delle diverse sezioni. Abbiamo scelto di mantenere inalterato il modo di riferimento degli appunti (salvo che si tratti di errori di stampa), facendo in nota i chiarimenti che ci sembrano opportuni.

Pagina 6, fine delle considerazioni iniziali:

Per le considerazioni iniziali:

J. PIEPER, Über die Schwierigkeit, heute zu glauben, München 1974, 304-371

Per tutto il trattato:

J. FEINER / M. LÖHRER (Hrg), *Mysterium Salutis II*, Einsiedeln 1967, 403-843

J. AUER, *Die Welt Gottes Schöpfung (KKD III)*, Regensburg 1975

M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche I*, München 1969, 298-365

L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung (Hb. d. DG II 2a)*, Freiburg 1963

H. RENCKENS, *Urgeschichte und Heilsgeschichte*, Mainz 1959

C. WESTERMANN, *Genesis*, Neukirchen 1974

G. v. RAD, *Das erste Buch Mose (ATD 2-4)* Göttingen 1972

Pagina 12, inizio §1, 2:

K. H. SCHELKE, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1: *Schöpfung*, Düsseldorf 1968

Pagina 18, inizio §2:

P. OVERHAGE / K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation (QD)*, Freiburg 1961

A. MITTERER, *Die Entwicklungslehre Augustins im Vergleich mit dem Weltbild des hl. Thomas und der Gegenwart*, Freiburg 1956

Pagina 30, inizio §3:

RINGGREN / BOTTERWECK / BERNHARDT, *Bara*, in Ringgren / Botterbeck (Hrg.), *TWzAT I (1973)*, 769-777

Pagina 38, nel paragrafo §3, 2, b:

G. VON RAD, *Weisheit in Israel*, Neukirchen 1970

Pagina 45, inizio §4:

J. MICHL, *Engel*, in: *RAC V*, 53-323<sup>1</sup>

M. SEEMANN, *Die Welt der Engel und Dämonen*, in: *MySal II*, 944-993

J. AUER, *Die Engel*, in: *KKD III*, 389-433

A. WINKLHOFER, *Die Welt der Engel*, Ettal (o. J.)

J. DANIELOU, *Die Sendung der Engel*, Salzburg 1962

C. WESTERMANN, *Gottes Engel brauchen keine Flügel*, Berlin 1968<sup>2</sup>

E. PETERSON, *Das Buch von den Engeln*, München 1955 (1. Aufl. 1931)

Pagina 67, inizio §5:

H. HAAG, *Abschied vom Teufel*, Einsiedeln 1969

<sup>1</sup> L'abbreviazione corrisponde al *Reallexikon für Antike und Christentum*.

H. HAAG, Teufelsglaube, Tübingen 1974 (darin bes. M. LIMBECK, Die Frage im NT, ebd. 271-388)

Concilium 11 (1975) Heft 3<sup>1</sup>

J. RATZINGER, Abschied vom Teufel, in: Dogma und Verkündigung, München 1973, 225-237

Pagina 84, inizio §6:

H. VOLK, Schöpfungsglaube und Entwicklung, Münster 1955

P. OVERHAGE / K. RAHNER, Das Problem der Hominisation, Freiburg 1961

P. SMULDERS, Theologie und Evolution. Über Teilhard de Chardin, Essen 1963

W. BRÖCKER, Der Sinn der Evolution, Düsseldorf 1967

J. RATZINGER, Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie, in: Dogma und Verkündigung, München 1973, 147-160

RAHNER / KÄLIN, Abstammung, in: LThK I

HEBERER, Abstammung, Deszendenztheorie, in: RGG

J. MONOD, Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie, München 1971

Pagina 87, nel paragrafo §6, 1, a:

E. BLECHSCHMIDT, Entwicklungsgeschichte und Entwicklung, in: Scheidewege 5 (1975), 89-118

Ders., Der Irrtum des biogenetischen Grundgesetzes, in: Fortschritte der Medizin 94 (1976), 465 ff.

Pagina 109, inizio §7 (non sviluppato):

R. GUARDINI, Freiheit, Gnade, Schicksal, München 1949

J. AUER, in: KKD III §§9-15

Pagina 109, inizio §8:

L. SCHEFFCZYK, Schöpfung und Vorsehung. Hb. d. DG, II 2a, Freiburg 1963

A. v. HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, Tübingen 1931, 292-309

H. JONAS, Gnosis und spätantiker Geist, I/II, 1, Göttingen 1954<sup>2</sup>

E. VOEGELIN, Wissenschaft, Politik und Gnosis, München 1959

Pagina 117, inizio §8, 3 (non sviluppato):

H. DE LUBAC, Teilhard de Chardins religiöse Welt, Freiburg 1969

C. TRESMONTANT, Einführung in das Denken Teilhard de Chardins, Freiburg 1961

Pagina 118, inizio §9:

P. SCHMIDT, Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde, IKZ<sup>2</sup>, 5 (1976) 1-14

G. MARTELET, Der Erstgeborene aller Schöpfung. Für eine christologische Schau der Schöpfung, ebd. 15-29

R. BUTTIGLIONE / A. SCOLA, Von Abraham zu Prometheus. Zur Problematik der Schöpfung innerhalb des modernen Denkens, ebd. 34-41

<sup>1</sup> L'intero quaderno della nota rivista internazionale di teologia è dedicato a questa questione, ed ha come titolo: *Satan — Die Dämonen sind Nichts*. Abbiamo già menzionato l'articolo di Gerest, e nel seguente elenco ci riferiremo a quello di Kertelge.

<sup>2</sup> Abbreviazione per l'edizione tedesca della rivista *Communio (Internationale Katholische Zeitschrift)*.

- J. RATZINGER, Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, in: W. SANDFUCHS (Hrsg.), Ich glaube, Würzburg 1975, 13-24  
 J. PIEPER, Wahrheit der Dinge, München, 1966

\*

Per completezza, rileviamo che, oltre a questi elenchi, si trovano citati lungo il testo alcuni autori/libri non inclusi nelle precedenti liste. Di alcuni abbiamo dato notizia nelle note a piè di pagina. Ecco il resto:

Pagina 4

SARTRE, Der Ekel.<sup>1</sup>

Pagina 10

Si menziona una affermazione di G. van de Leeuw senza indicazione bibliografica, ma molto probabilmente presa dalla sua nota opera *Phänomenologie der Religion*, del 1933.<sup>2</sup>

Pagina 11

WESTERMANN, Gen-Komm, 27.<sup>3</sup>

Pagina 22

M. ARIAS REYERO, Thomas von Aquin als Exeget, Einsiedeln 1971

Pagina 27

P. RICOEUR / E. JÜNGEL, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, 1974

Pagina 35

Si parla del contributo di Hermann Gunkel all'esegesi della Genesi, riferendosi forse implicitamente alla sua traduzione e commento del primo libro della Bibbia: *Genesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1910.

Pagina 48

Viene implicitamente citata la nota opera di Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*.<sup>4</sup>

Pagina 69

A. CAMUS, *Sisiphus*.<sup>5</sup>

Pagina 74

K. KERTELGE (in *Conc* 1975/3)<sup>6</sup>

Pagina 85

Parlando dell'evoluzione si fa riferimento al classico libro pubblicato nel 1859 da Darwin, *Über die Entstehung der Arten*.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Traduzione tedesca della nota opera di J.P. SARTRE, *La nausea*, Einaudi, Torino 1999 (orig. 1938).

<sup>2</sup> «G. v. der LEEUW formuliert das so, daß religionsgeschichtlich der Sohn Gottes älter sei als Gott der Vater; die Heilsfrage ist älter als die Frage nach dem Ganzen» (SS 1976, 10).

<sup>3</sup> K. WESTERMANN, *Genesis*, 2 Bände, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972-1975.

<sup>4</sup> «Mit Teilhard müßte man sagen, der Mensch entspreche dem milieu divin» (SS 1976, 48). Cfr. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le milieu divin: essai de vie intérieure*, Seuil, Paris 1960.

<sup>5</sup> Si cita anche a p. 105 questo famoso saggio del filosofo francese. Cfr. A. CAMUS, *Il mito di Sisifo (Le Mythe de Sisyphe)*, Parigi/Milano, Gallimard/Bompiani, 1942/1947.

<sup>6</sup> K. KERTELGE, *Jesus, seine Wundertaten und der Satan*, «Concilium» 11 (1975/3) 168-173.

<sup>7</sup> CH. DARWIN, *The origin of species: by means of natural selection, or the preservation of favoured races*



Pagina 87

Si fa riferimento alla legge biogenetica fondamentale (l'ontogenesi ricapitola la filogenesi) dello scienziato e filosofo tedesco Ernst Haeckel, formulata per la prima volta nella sua opera, qui solo implicitamente intesa, *Generelle Morphologie der Organismen* (Berlin 1866).

Pagina 90

Viene menzionata la teoria della costanza delle specie sostenuta dal celebre botanico Carlo Linneo (Carl von Linné), senza indicazione bibliografica, anche se potrebbe essere stata citata, ad esempio, la sua *Philosophia Botanica*, pubblicata per la prima volta nel 1751.

#### ABSTRACT

Questo studio presenta un manoscritto inedito del professor Ratzinger, corrispondente alle lezioni sulla dottrina della creazione tenute a Regensburg nel 1976. Dopo una breve descrizione degli appunti, ci fermiamo su alcuni aspetti del contenuto. L'importanza, per la fede nella creazione, del nesso fra creazione e redenzione, si coglie sia nel capire le radici gnostiche dell'oblio moderno della creazione, sia nel significato più profondo della creazione nel suo rapporto con il culto. Si esamina poi l'ampio spazio dedicato alla dottrina sugli angeli e i demoni. E si conclude con un riferimento al tema creazione ed evoluzione, in particolare il dialogo con J. Monod. In continuità con gli studi precedentemente pubblicati sui manoscritti del 1958 e del 1964, si conferma l'importanza che il tema della creazione ha nel pensiero di Ratzinger in tutte le sue fasi.

This study presents an unpublished manuscript from Professor Ratzinger. It originates from the lessons on the Doctrine of Creation that he gave in Regensburg in 1976. After a brief description of these notes, I highlight some main aspects of its content. The importance of the link between creation and redemption can be better understood when the Gnostic roots of modern eclipse of creation are made clear, and also when we consider the deep meaning of creation in relation with cult. I deal then with the broad space given to the doctrine of angels and demons. The study concludes with a reference to the topic of creation and evolution, specially the dialogue that Ratzinger establishes with J. Monod. In continuity with my previous studies on the Freising and Münster manuscripts of 1958 and 1964, it is easy to realize the importance of the questions about creation in Ratzinger's thought in every single stage of its development.

*in the struggle for life*, John Murray, London 1859 (*Sulla origine delle specie per selezione naturale, ovvero, Conservazione delle razze perfezionate nella lotta per l'esistenza*, Unione Tipografico-Editrice, Torino 1875).