

# SIIRA

*Dipartimento  
teologico*

---

A N N U A R I O

---

## ***La «Scuola di Venegono» (1935-1955)***

*Indagini su:*

**Giovanni Colombo, Gaetano Corti,  
Carlo Colombo**

*Conversazioni con:*

**Gaetano Corti, Carlo Colombo, Gia-  
como Biffi, Luigi Giussani**

## ***La teologia protestante americana***

*Indagine*

**su Reinhold Niebhur**

## ***Tracce d'esperienza cristiana***

*Note di Lettura*

---

ISTITUTO DI STUDI PER LA TRANSIZIONE

---

# INDICE

INTRODUZIONE . . . . . pag. 3

## LA « SCUOLA DI VENEGONO » (1935-1955)

### *Indagini:*

- F. BERTOLDI, L'atto di fede ed il metodo teologico in Carlo Colombo . . . . . » 9
- G. ZAFFARONI, Gaetano Corti: il fascino dell'incontro con Dio nella storia . . . . . » 39
- M. FRASCHINI, Letteratura e catechesi in Giovanni Colombo . . . . . » 61

## LA TEOLOGIA PROTESTANTE AMERICANA

### *Indagini:*

- G. DESSÌ, Libertà e storia in Reinhold Niebhur . . . . . » 89

### *Conversazioni con:*

- Gaetano Corti . . . . . » 115
- Carlo Colombo . . . . . » 121
- Giacomo Biffi . . . . . » 127
- Luigi Giussani . . . . . » 131

## TRACCE D'ESPERIENZA CRISTIANA

### *Note di lettura:*

- F. BOTTURI, L'incontro con Cristo e l'unità dell'esperienza cristiana . . . . . » 137

# L'ATTO DI FEDE E IL METODO TEOLOGICO IN CARLO COLOMBO

*di Francesco Bertoldi*

Carlo Colombo, senza dubbio uno dei teologi italiani più importanti del nostro secolo, ha insegnato a Venegono dal 1935 al 1965.

Spirito riflessivo e metodico, alieno per temperamento dalla polemica, egli ha cercato di mediare, nella situazione teologico-culturale italiana, i fermenti più vivi e interessanti che andavano sviluppandosi nella teologia europea (soprattutto di lingua francese e tedesca) nei decenni centrali del secolo, con la tradizione scolastica, che si rifaceva a S. Tommaso.

## NOTA BIOGRAFICA

Carlo Colombo nasce a Olginate (CO) il 13 aprile 1909.

Della sua famiglia e dell'ambiente Brianzolo in cui si è formato egli ama ricordare la solida fede e la sanità morale, che sono stati l'humus « sapienziale » da cui è poi fiorito l'approfondimento « scientifico » del teologo.

Degli anni del liceo, a Cantù, egli ricorda con stima e riconoscenza gli insegnamenti ivi impartiti, soprattutto quelli di italiano, fisica e matematica, e filosofia; nel periodo universitario, che ebbe per lui inizio dal 1927, a Venegono, la figura più significativa per la sua formazione fu Mons. Carlo Figini, docente di Teologia Dogmatica.

Questi seppero unire il fascino di una spiritualità vissuta all'acume intellettuale e alla chiarezza espositiva; fu anche grazie a lui che Carlo Colombo, e altri suoi allievi, conobbero i fermenti più interessanti della teologia d'Oltralpe, come ad esempio Newman, e in genere la riscoperta dello spessore storico del pensiero teologico.

Ordinato sacerdote nel 1931, Carlo Colombo insegnò (dopo un breve periodo al Seminario di S. Pietro, dal 1931 al 1935) dapprima Filosofia (dal '35 al '38) e poi Teologia (dal '38 al '65) al Seminario di Venegono; alla sua scuola si sono formati i nomi più prestigiosi della cultura teologica milanese e il suo influsso è giunto anche al Concilio ed è riscontrabile nello stesso insegnamento di Paolo VI, con cui era stato in rapporti di amicizia e di collaborazione.

Vescovo titolare di Vittoriana e ausiliare di Milano dal 25 aprile 1964, egli è stato fino al 1984 Preside della Facoltà Teologica Interregionale di Milano.

## 1. INTRODUZIONE

Presentiamo brevemente il contesto in cui Carlo Colombo operò e quali erano gli « estremi » che egli cercò di mediare.

L'epoca contemporanea ha visto emergere sempre più una cultura e una civiltà dichiaratamente atee ed anticristiane. Se quindi fino all'Illuminismo e alla Rivoluzione francese era stato possibile credere in una « ingenua » convivenza del Cristianesimo col moderno, i nuovi avvenimenti storici (e culturali) ponevano inesorabilmente alla Chiesa il problema della modernità: quale giudizio e quale azione occorreva avere verso la civiltà attuale?

Vi fu un tipo di risposta più intransigente, che tendeva a vedere nell'epoca moderna soprattutto lo sviluppo inevitabile di alcuni errori germinali (soggettivismo, razionalismo), che non potevano non sfociare nell'ateismo esplicito e positivo dei tempi più recenti.

I fautori di questa interpretazione, più « dura » verso il moderno, vi contrapponevano, come termine di paragone e come ideale a cui ispirarsi, la cultura medioevale ed in particolare la sintesi filosofico-teologica di S. Tommaso.

Con S. Tommaso, il *Doctor Communis Ecclesiae*, l'intelligenza del Cristianesimo aveva raggiunto secondo i neotomisti il più alto grado di « scientificità » possibile, e a lui occorreva rifarsi per una guida sicura in ambito dottrinale e come baluardo contro gli errori filosofici moderni. Il neotomismo contemporaneo, la terza Scolastica, si inseriva così in un più vasto movimento di « controffensiva » cattolica, avendo tra l'altro l'appoggio autorevole di molti Sommi Pontefici: ci limitiamo, per brevità, a menzionare l'*Aeterni Patris* di Leone XIII<sup>1</sup>.

Grande merito di questo indirizzo, a giudizio di chi scrive, fu la forte riaffermazione del realismo conoscitivo, come apertura della ragione all'essere, contro tutte le forme moderne di scetticismo e di soggettivismo. Ma, proseguendo un certo tipo di interpretazione di S. Tommaso, già affermatosi con la seconda Scolastica<sup>2</sup>, molti neotomisti contemporanei sottolineavano l'autonomia dell'ambito naturale e la trascendenza del

---

<sup>1</sup> Cfr. AA.VV., *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Roma 1961, in specie alle pp. 133-227: « Aspetti diversi del neotomismo ».

<sup>2</sup> Si veda, sul dibattito in questo periodo, il breve ma denso volumetto: AA.VV., *Dialogue Théologique. Pièces d'un débat*. Ed. St. Maximin Les arcades, 1947, in cui sono contenuti articoli delle posizioni antagoniste di quel periodo. Cfr. tra gli altri: il celebre articolo del P. GARRIGOU LAGRANGE: *La Théologie nouvelle où va-t-elle?*, in « Angelicum », 1946. L.R. GAGNEBET, *Un essai sur le problème théologique*, in « Revue thom. »,

soprannaturale, al punto da fare di quest'ultimo un'aggiunta estrinseca e inincidente.

Proprio il rilievo della inadeguatezza di una simile impostazione spinse altri teologi a una diversa risposta di fronte alle sollecitazioni dell'umanità contemporanea; risposta che mirava, ad un tempo, a una valorizzazione delle istanze moderne maggiore di quanto non proponesse il neotomismo, e a un ritorno alle fonti (« ressourcement ») biblico-patristiche dove era nettamente svolta la centralità dell'Evento di Cristo. Al dialogo col mondo moderno si affiancava dunque una riscoperta della piena identità cristiana.

Si tratta di un movimento composito, in cui, semplificando molto, possiamo collocare tra gli altri J.H. Newman, la Scuola cattolica di Tubinga, la Scuola di Le Saulchoir, e la cosiddetta « Nouvelle Théologie ».

La difficoltà di farsi accettare, da parte di questa seconda impostazione, era soprattutto dovuta al fatto che l'indirizzo neotomista, dominante fino alla metà del nostro secolo e molto influente soprattutto a Roma, la vedeva strettamente imparentata col modernismo, il quale rappresentava il cedimento di fronte al moderno, accettato anche nei suoi aspetti filosoficamente inconciliabili con il Cristianesimo<sup>3</sup>.

Che il modernismo e i nuovi fermenti teologici, di cui abbiamo parlato, fossero due cose ben distinte lo stesso Magistero pontificio non lo vide con chiarezza fin dal principio, esprimendo cautela e riserve (si pensi ad esempio all'*Humani Generis*, ancora nel 1950) e raccomandando piuttosto, almeno fino al momento di una chiarificazione completa, una stretta fedeltà a S. Tommaso.

Fu perciò un merito notevole per Carlo Colombo aver colto, al seguito del proprio venerato maestro Mons. Figini, la piena compatibilità delle nuove istanze non solo con la più genuina ortodossia cattolica, ma anche con quanto di più valido era contenuto nella stessa sintesi di S. Tommaso.

Nel nostro articolo cercheremo appunto di mostrare come

---

1939, pp. 108-144. CH. BOVER, *Qu'est-ce-que la théologie?*, in « Gregorianum », 1940, pp. 255-266. Y.M. CONGAR, *Recensions*, in « Bulletin thomiste », 1938, pp. 490-505. E. GILSON, *La philosophie et la théologie*, Paris 1960.  
<sup>3</sup> Per le « radici » ottocentesche del dibattito, cfr. E. HOCÉDEZ, *Histoire de la théologie au XIX siècle*, Paris 1947, 3 voll. Per una panoramica del nostro secolo, oltre agli scritti di G. THILS, *Orientations de la théologie*, Lovanio 1958, e di R. AUBERT, *La teologia cattolica nella prima metà del XX secolo*, in « Bilancio della teologia del XX secolo », tr. ital. Città nuova, Roma 1972, vol. II, pp. 13-71; cfr. G. ANGELINI, *La vicenda della teologia cattolica nel secolo XX*, nel « Dizionario teologico interdisciplinare », Torino 1977, vol. II, pp. 595 ss.

Carlo Colombo abbia abbozzato una sintesi tra le due istanze suddette, nel periodo del suo insegnamento a Venegono, con esclusione quindi dei suoi interventi successivi (i quali peraltro non modificheranno la sostanza del suo pensiero) e limitatamente ai temi dell'atto di fede e della metodologia teologica.

Come vedremo egli conserverà, del tomismo, la stima per la *ragione* e il realismo conoscitivo, mentre dalle nuove istanze trarrà insegnamento soprattutto per quanto concerne il valore della *storia* e quello della *vita* all'interno dell'edificio teologico.

Beninteso, la produzione di Carlo Colombo non è circoscritta ai due temi che noi prenderemo in esame, essendo coestensiva a quasi tutto l'arco della problematica teologica.

Tuttavia non vi è dubbio che proprio questi due temi (e soprattutto quello del metodo teologico) siano quelli, a cui più si è applicata speculativamente la riflessione di Carlo Colombo, e che pertanto si prestano, meglio di altri, a fungere da coordinate orientatrici di tutta la sua visione teologica.

## 2. LA CONCEZIONE DELL'ATTO DI FEDE

L'esposizione più organica di Carlo Colombo riguardo all'atto di fede è senz'altro il suo trattato *De fide*, pro manuscripto ad uso interno del seminario di Venegono, redatto nel 1946.

Questo scritto però ha il limite di ovattare notevolmente il pensiero più originale e personale dell'autore, il quale vi procede con la massima impersonalità, come del resto è comprensibile dato il carattere « ufficiale » di tale testo.

Nel complesso Carlo Colombo appare, nel suo *De fide*, più controllatamente scolastico e « tomista »<sup>4</sup> di quanto non appaia nei suoi articoli sulle riviste.

---

<sup>4</sup> Ad esempio nel *De fide* (Venegono Inferiore, 1946), egli insiste sulla necessità di una piena dimostrazione razionale dell'esistenza e della veracità di Dio; cfr. la « *tesi VIII: ante assensum fidei indicium rationale et certum credibilitatis veritatis precedere debet* »; pur accennando anche al concetto di « certezza morale » (p. 54), Carlo Colombo afferma che « prima dell'atto di fede si richiede la cognizione certa che Dio esiste, è verace, ha rivelato la tale verità da credere » (p. 57).

Invece lo spazio riservato alle disposizioni della volontà (tesi II, pp. 30-35; pp. 64-67) è nell'insieme modesto, e non risparmia una più benevola critica al metodo blondeliano della apologetica dell'immanenza, utile e valida ma insufficiente in sé a raggiungere lo scopo che si prefigge (pp. 58-59).



Con maggiore libertà egli si espresse in una lunga recensione, che ha in sostanza il carattere di un vero e proprio articolo, sul volume *Le problème de l'acte de foi* di Roger Aubert<sup>5</sup>.

Aubert riaffermava che era in atto nella teologia cattolica contemporanea un movimento di recupero di alcune caratteristiche essenziali dell'atto di fede, chiaramente affermate nella Scrittura e nella Tradizione patristica e scolastica, e trascurate, se non negate, dalla teologia neoscolastica dei tempi moderni.

Tali caratteristiche sono, fundamentalmente, il ruolo della *grazia* divina, nei confronti delle facoltà spirituali del soggetto umano, e della *volontà* rispetto all'intelligenza.

Responsabile dell'oblio di tali fattori è, abbiamo detto, un certo tipo di teologia neotomista, la quale ha attribuito alla ragione un ruolo preponderante e determinante nell'assenso di fede.

Alla ragione, e alle sue sole forze, spetterebbe la dimostrazione dei « preambula fidei » (dimostrazione dell'esistenza di Dio, e della possibilità di una rivelazione soprannaturale). La volontà invece, in tale concezione, non avrebbe una funzione necessaria e concomitante, così come la grazia che, secondo i neoscolastici in questione, non accompagnerebbe il processo di preparazione alla fede, ma sopraggiungerebbe soltanto alla fine, per spiegare l'assenso a una verità non evidente in sé stessa<sup>6</sup>.

La fede, dunque, risulterebbe come un coronamento *pressoché* inevitabile di un processo di dimostrazione razionale.

In filigrana alla esposizione che il Colombo dà degli autori che superano questa impostazione intellettualistica, si intravede chiaramente verso chi va la sua simpatia. Si tratta soprattutto di Maurice Blondel e Pierre Rousselot.

Merito del primo<sup>7</sup> è avere richiamato l'importanza delle disposizioni soggettive per l'accoglimento della oggettiva Ve-

---

<sup>5</sup> Il testo di Aubert fu edito a Lovanio, nel 1945; l'articolo-recensione di Carlo Colombo fu pubblicato su « La Scuola Cattolica », LXXIV (1946), pp. 292-313, col titolo *Il problema della fede*.

<sup>6</sup> « La preparazione razionale è lasciata normalmente alle forze della sola ragione naturale; la grazia come la volontà intervengono soltanto all'ultimo momento per spiegare la libera accettazione della autorità soprannaturale di Dio autore della Rivelazione » (C. COLOMBO, *Il problema...*, art. cit., p. 298).

<sup>7</sup> Cfr., su Blondel, DE LUBAC, *Sulla filosofia cristiana*, tr. it. in *Spirito e libertà*, Milano 1980; H. BOUILLARD, *Blondel et le Christianisme*, Paris 1961. Cfr. C. COLOMBO, *La filosofia religiosa di M. Blondel*, in « La Scuola Cattolica », LXII (1934), pp. 401-411.

rità cristiana, e in particolare l'importanza della volontà<sup>8</sup>.

Ma una trattazione teologicamente organica sul problema non viene tanto dal filosofo Blondel, quanto dal teologo Roussetot. Per questi la spiegazione dell'atto di fede sostenuta dai neoscolastici, quand'anche fosse (come non è) intrinsecamente corretta, potrebbe spiegare al massimo l'adesione alla Verità rivelata solo dei dotti e degli intellettuali: soltanto ad essi infatti sarebbe riservato il privilegio di poter svolgere quella accurata analisi metafisica che è la necessaria premessa all'atto di fede; ma come si spiegherebbe, in una tale concezione, la fede della gente semplice, di chi non sa ragionare di metafisica?

In realtà, commenta Carlo Colombo, « ognuno ha la certezza della propria fede secondo la misura della propria volontà »<sup>9</sup>.

La proposta di Roussetot, sostanzialmente fatta propria da Carlo Colombo, consiste in una rivalutazione del ruolo tanto della volontà quanto della grazia, nell'atto di fede.

L'applicazione dell'intelligenza ai problemi ultimi, in generale, non è mai qualcosa di neutro, asettico, distaccato; tutto il soggetto vi è impegnato, volontà e affettività comprese dunque, e non ragione soltanto. Occorre dunque che la volontà sia « buona » non soltanto alla fine dell'indagine sulla credibilità del dato rivelato, ma fin dall'inizio.

Tanto più che in particolare il processo conoscitivo che conduce all'atto di fede non è, secondo Roussetot, unicamente né principalmente sillogistico-deduttivo, bensì « induttivo » (termine usato da Carlo Colombo).

Ora, la conoscenza « induttiva » non parte da premesse assolutamente evidenti, « per se notae », per giungere a conclusioni certe, di una certezza analoga a quella matematica; parte invece da un « complesso di indizi », i quali, presi ognuno separatamente, non potrebbero fornire una conoscenza sicura e attendibile, ma, *visti* appunto nel loro convergere verso un'identica causa, conducono alla « certezza morale »<sup>10</sup>.

Proprio a motivo del carattere non-deduttivo, ma immediato

---

<sup>8</sup> Così spiega Carlo Colombo: « Il cammino che porta alla fede, il complesso delle dimostrazioni razionali che lo sostengono, è costituito da giudizi morali, che sono in funzione della rettitudine morale della volontà » (C. COLOMBO, *Il problema...*, art. cit., p. 299). E, citando p. J. Levie: « È necessario che il mio sforzo verso la verità sia intimamente penetrato da uno sforzo verso il bene ». [J. LEVIE, *Sous les yeux de l'incroyant*, Bruxelles 1946], ibidem.

<sup>9</sup> *Ibi*, p. 303.

<sup>10</sup> *Ibi*, p. 300. Cfr. anche C. COLOMBO, *De fide*, op. cit., p. 54: « Certezza morale è (...) la certezza che risulta dalla coincidenza e convergenza di un certo numero di indizi ».



di questo tipo di conoscenza, è fondamentale il ruolo che vi svolge la volontà. Proprio alla volontà spetta il compito di aiutare l'intelligenza a superare la sproporzione tra la conoscenza dei *molteplici* indizi (come molteplici, e quindi non probanti) e la loro percezione *unitaria*, come orientata verso un unico e certo significato. La volontà, in altri termini, dispone l'intelligenza a *vedere*, cioè a percepire sinteticamente, l'unità verso cui convergono gli indizi molteplici.

L'intervento della facoltà affettivo-volitiva e il suo intersecarsi con la facoltà intellettuale non basta, però, a spiegare esaurientemente la dinamica dell'atto di fede.

È necessario infatti anche il concorso della *grazia soprannaturale*. La grazia, spiega Carlo Colombo, induce l'uomo ad amare quella Verità vivente che sarà riconosciuta nell'atto di fede; lo apre a una « simpatia » verso l'oggetto della fede.

Soltanto l'amore, ricorda Carlo Colombo, permette di conoscere adeguatamente Dio<sup>11</sup>. E come l'amore, la simpatia naturali sono principio di migliore intelligenza del loro oggetto, così l'amore soprannaturale, reso possibile dalla grazia, è principio di una nuova intelligenza della realtà divina.

La grazia stessa è, per Rousselot, principio *intrinseco* di intelligenza, fattore noetico irriducibile alla ragione naturale<sup>12</sup>.

Tutto questo discorso è, per Carlo Colombo, valido; anzi egli si spinge ancora più in là di Rousselot, affermando che la grazia è un principio noetico non solo *soggettivo*, ma anche *oggettivo*.

La grazia, cioè, non si limita a « potenziare » l'intelligenza *del soggetto*, rendendola atta a vedere dei dati oggettivi a lei preesistenti ed estrinseci; ma è essa stessa a cadere sotto lo sguardo della fede, è essa stessa *oggetto*<sup>13</sup>. Si oggettiva, cioè, in « effetti », in « segni » in sé stessi amabili e desiderabili, che Dio

---

<sup>11</sup> « A nessuno, neppure ai dotti, è possibile avere una vera certezza razionale della rivelazione senza la grazia (...). L'Essere di Dio non è conoscibile perfettamente se non da una intelligenza animata dall'amore; (...) nell'ordine soprannaturale per riconoscere Dio (...) è necessario che l'intelligenza posseda un orientamento soprannaturale, una specie di appetito soprannaturale di Dio: *l'habitus fidei* » (C. COLOMBO, *Il problema...*, art. cit., pp. 301-302).

<sup>12</sup> *Ibi*, pp. 303-304: « La grazia nell'atto di fede (...) non interviene soltanto come principio motore o affinatore della volontà, ma anche come *principio di intelligenza*, così che lo stesso aspetto intellettuale della fede è inspiegabile senza di essa ».

<sup>13</sup> *Ibi*, p. 304: « La luce della grazia interviene anche *come causa oggettiva...* »; *ibi*, p. 305: « Anche la grazia soprannaturale può cadere in qualche modo sotto lo sguardo della coscienza, può cioè essere sperimentata (...). Non in sé stessa, evidentemente (...) ma nel suo effetto, che è la certezza assoluta della fede che essa coopera a causare ».

dona, benché allo stato iniziale, anche all'anima che non ha ancora professato in maniera esplicita e decisa la fede soprannaturale<sup>14</sup>. E proprio la amabilità di questi « effetti » spinge il soggetto umano a volgersi sempre più al significato di essi, Gesù Cristo.

L'interesse e l'approvazione di Carlo Colombo vanno, infine, per lo stesso Aubert.

La soluzione di quest'ultimo a proposito dell'atto di fede dà una previa funzione alla libertà, che deve preparare l'assenso intellettuale.

Per Aubert, spiega Carlo Colombo, bisogna innanzitutto che il soggetto, liberamente, si collochi nella posizione corretta di fronte alla proposta della fede. Deve rinunciare, cioè, alla sua pretesa di autonomia e di autosufficienza per disporsi in atteggiamento di umiltà e di sottomissione verso Dio, nella possibilità che Egli si sia davvero rivelato. In ciò, come si vede, Aubert è sostanzialmente d'accordo con Blondel e Rousselot.

In un secondo momento sopraggiunge l'adesione esplicita della fede, che Aubert spiega come una risposta integrale del soggetto umano alla rivelazione che Dio fa di Sé nella Chiesa. Risposta integrale, in quanto vi si intrecciano conoscenza e amore, compenetrati entrambi dalla grazia<sup>15</sup>.

È risposta data non tanto a un insieme di verità, a uno sciame di poposizioni « atomiche » quanto a una Persona reale, a « Dio che parla nella Chiesa ».

Per credere, quindi, non è sufficiente secondo Aubert una applicazione dell'intelligenza discorsiva ai motivi di credibilità del Cristianesimo, ma è soprattutto importante una *esperienza* della fede, un coinvolgimento nel « luogo », storico e concreto, in cui Dio si rivela:

« È nell'esperienza di una vita cristiana e di una vita vissuta nella comunità cristiana che la certezza di appartenenza a una religione la cui origine divina non presenta alcun dubbio deve cercare il suo centro di gravità »<sup>16</sup>.

Alla concezione di Aubert, tuttavia, nonostante la sostanziale approvazione, Carlo Colombo muove il rilievo critico di non dare sufficiente importanza alla ragione discorsiva, a vantaggio invece dell'esperienza; la quale ha sì grande valore, ma non è l'*unico* fondamento della fede: occorre anche una rifles-

---

<sup>14</sup> *Ibi*, pp. 305-306.

<sup>15</sup> *Ibi*, p. 311: « L'opera dell'intelligenza, della volontà e della grazia nella preparazione della fede non devono essere concepite [per R. Aubert] come giustapposte o successive; si compenetrano continuamente ».

<sup>16</sup> *Ibi*, p. 311.

sione razionale sui motivi di credibilità, pena il rischio di un soggettivismo di timbro protestante<sup>17</sup>.

Per concludere, sintetizzando, questa parte, ricordiamo che per Carlo Colombo all'atto di fede concorrono tre fattori: l'intelligenza (intesa non solo come discorsività concettuale), la volontà e la grazia.

Questi ultimi due fattori, trascurati in epoca moderna da molta teologia scolastica, devono essere rivalutati: la fede infatti è fede in una Persona, di cui *ci si fida* (il che implica una partecipazione affettivo-volitiva) e da cui si attende un aiuto, per poter credere pienamente (la grazia)<sup>18</sup>.

D'altra parte la fede non è una cieca o immotivata fiducia: è un principio di intelligenza, un atto dell'intelletto. « Chi ha veramente fede vede che, crescendo nella fede, va verso la luce »<sup>19</sup>.

La fede, cioè, non è contro la ragione, ma semplicemente sopra e oltre la ragione; e credere non diminuisce, ma incrementa la ragionevolezza del soggetto credente.

Queste due polarità, dunque, discontinuità/continuità, trascendenza/immanenza di fede e ragione definiscono l'orizzonte teoretico della soluzione di Carlo Colombo al problema dell'atto di fede. Ne abbiamo la riprova in altri scritti in cui egli affronta, implicitamente o esplicitamente, il tema del rapporto fede/ragione.

Anche qui, pur in una sostanziale fedeltà ai principi del tomismo, egli apprezza gli sforzi per una concezione di tale rapporto più unitaria di quanto non la affermassero i neoscolastici, schierandosi contro una separazione tra Cristianesimo e cultura.

In un articolo del 1934 su Blondel<sup>20</sup> egli espone favorevolmente le tesi del filosofo francese; lodevole è la sua intenzione: riconciliare Cristianesimo e uomo moderno, non stemperando la specificità cristiana, ma immettendola nella concretezza dell'umano, permeandolo cristianamente. Ma per far questo, secondo Blondel, bisogna mostrare come l'umano non sia un ambito completo in se stesso, e quindi autosufficiente e chiuso, ma sia essenzialmente domanda e desiderio di qualcosa di più, che non può trovare con le sue sole forze. Insomma è nella stessa immanenza, tanto cara ai moderni, che è iscritto il desiderio della trascendenza.

---

<sup>17</sup> *Ibi*, pp. 312-313.

<sup>18</sup> *Ibi*, pp. 306-307; cfr. il *De fide*, art. 1°, p. 21 sgg.

<sup>19</sup> C. COLOMBO, *Il problema...*, art. cit., p. 307.

<sup>20</sup> C. COLOMBO, *La filosofia religiosa di M. Blondel*, in « La Scuola Cattolica », LXII (1934), pp. 401-411.

Da queste premesse deriva poi l'indicazione di un rapporto nettamente unitario tra fede e ragione, tra evento cristiano e cultura: se infatti il « naturale », l'umano non basta a sé stesso, dovrà aprirsi al soprannaturale, al cristiano, accogliendolo come proprio centro<sup>21</sup>.

Altra conferma di una concezione unitaria del rapporto fede/ragione la vediamo nel suo, pur breve, giudizio sul dibattito francese della « filosofia cristiana »<sup>22</sup>.

Insufficienti gli appaiono non solo la soluzione del Bréhier, che separava radicalmente Cristianesimo e ragione umana, o quella di « qualche neoscolastico », non esplicitamente nominato, secondo cui la fede non avrebbe inciso sulla cultura, ma anche quella di un Maritain, il quale sarebbe ancora prigioniero di un estrinsecismo dualista. Per il filosofo francese, infatti, non si darebbe una vera e propria « filosofia cristiana »; quest'ultima sarebbe qualcosa di « casuale », prodotto non di un incontro strutturalmente atteso dalla ragione, ma di un influsso contingente ed estrinseco che « certi fatti storici hanno avuto sul germogliare e lo svilupparsi delle idee filosofiche. Filosofia e Cristianesimo, come realtà ideali, resteranno sempre come due compartimenti stagni »<sup>23</sup>.

L'unica soluzione adeguata, secondo Carlo Colombo, è allora proprio quella di Blondel.

Essa non consiste nel dimostrare la necessità positiva del soprannaturale, né nelle sue singole verità, né in generale; ma piuttosto « che il dinamismo congenito degli esseri spirituali, e

---

<sup>21</sup> Dalla concezione blondeliana, Carlo Colombo esclude gli errori di cui era accusata: « semiagnosticismo », « fideismo » e « immanentismo ». Blondel non sarebbe infatti fautore di un soggettivismo e di un relativismo gnoseologico, ma solo di una « stretta connessione tra conoscenza e azione »; inoltre non comprometterebbe la gratuità e la trascendenza del soprannaturale, deducendolo dall'esigenza della natura: egli infatti « afferma esplicitamente che l'esistenza di fatto del soprannaturale non può conoscersi altrimenti che per via storica ». C. COLOMBO, *La filosofia...*, art. cit.,

<sup>22</sup> C. COLOMBO, *Intorno alla « filosofia cristiana »*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », XXVIII (1936), pp. 510-517. Sul dibattito si veda: H. BLONDEL, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris 1932; J. MARITAIN, *De la philosophie chrétienne*, Paris 1933; E. GILSON, *La philosophie chrétienne*, Paris 1934. Per un aggiornamento bibliografico, cfr., fra gli altri, AA.VV. (P. RICOEUR e altri), *Le problème de la philosophie chrétienne*, Presses universitaires de France, Parigi 1949; AA.VV. (J. DANIELOU, J. GUITTON, O. LACOMBE e altri), *Philosophies chrétiennes*, Centre catholique des intellectuels français, Parigi 1955; AA.VV. (E. GILSON, R. JOLIVET, Y.M. CONGAR, N. PETRUZZELLIS, G. PERINI, J. DANIELOU, A. CATURELLI, K. RAHNER e altri), « *Tomismo, pluralismo culturale e Concilio Vaticano II* », in « Sapienza », XVIII (1965), XIX (1966) e XX (1967).

<sup>23</sup> C. COLOMBO, *Intorno alla...*, art. cit., p. 512.

il dinamismo spirituale dell'uomo in particolare, rivelano un vuoto che proprio e solo la verità e i doni soprannaturali del Cristianesimo riescono a colmare »<sup>24</sup>.

E la « filosofia cristiana » che viene delineata di conseguenza, frutto della compenetrazione tra Avvenimento cristiano e ragione filosofica, del loro mutuo interrogarsi e arricchirsi, è l'unica filosofia « integrale, cioè vera », l'unica capace di spiegare esaurientemente il mistero dell'esistenza umana.

Anche qui, tuttavia, il nostro Autore non indulge a un vitalismo nemico del concetto; anche qui opera il suo sforzo di sintetizzare l'istanza esistenziale col valore, tomistico, dell'intelletto.

Per realizzare tale filosofia due sono infatti le condizioni ricordate dal teologo milanese. Da un lato l'*esperienza vissuta*: il filosofo cristiano « non potrebbe *intuire* il valore sommativamente razionale della vita cristiana [...] se non avesse già in qualche modo in sé tale vita »<sup>25</sup>. Dall'altro, la *concettualizzazione*: occorre infatti riconoscere il pieno valore del pensiero, dell'opera della ragione riflessiva, che fonda razionalmente il valore di ciò che si è intuito e sperimentato<sup>26</sup>.

### 3. LA CONCEZIONE DELLA TEOLOGIA

Esiste, come si può facilmente capire, un nesso tra la concezione della fede, in termini concreti, e quella della teologia. Come quella non poteva essere ridotta ad una operazione puramente umana e razionale, così questa non può più concepirsi come un discorso prevalentemente (se non esclusivamente) poggiante sulle forze dell'intelletto, che, lavorando *sul* dato rivelato, sfocia in un sistema specialistico e astratto.

Carlo Colombo aderisce, in buona parte, al processo di rinnovamento della teologia cattolica europea, che viene attuandosi nel nostro secolo. Da un lato si tratta di riprendere l'iniziativa, col dialogo e l'integrazione dei valori autentici, nei confronti di un mondo e di una cultura che si sono progressivamente allontanati dal Cristianesimo.

Dall'altro lato, questo dialogo però veniva concepito negli esponenti più seri e intelligenti del rinnovamento, anzitutto

---

<sup>24</sup> *Ibi*, p. 514.

<sup>25</sup> *Ibi*, p. 517.

<sup>26</sup> *Ibi*, p. 517.

come occasione per un « ritorno alle sorgenti », per una ripresa della piena identità cristiana, in tutta la sua forza e la sua radicalità, « sorgenti » che si erano estenuate e sbiadite nei tempi moderni.

### 3.1. *Aspetti integrabili dalla cultura moderna*

Vediamo anzitutto il primo aspetto, quello della valorizzazione delle istanze positive del « moderno ». Si sa che, dopo il fenomeno modernista, che aveva finito con l'esaurire il Cristianesimo all'interno di categorie storico-naturali, il primo tentativo di una certa consistenza e di solida ortodossia<sup>27</sup> in direzione di un dialogo colla cultura moderna fu compiuto, intorno agli anni trenta, dalla cosiddetta « Nouvelle Théologie ».

Carlo Colombo non esita a riconoscere il suo debito nei confronti di questa corrente teologica. Tuttavia il suo giudizio sulla « Nouvelle Théologie », ancora fino al 1950, è carico di cautele e di riserve; egli infatti vi vede fundamentalmente un tentativo, positivo come intenzione, di dialogo col mondo moderno e con la sua cultura attenta alle dimensioni della *storia*, delle *scienze positive*, della *soggettività*; non vi vede però quello che la « Nouvelle Théologie » stessa esplicitamente pretendeva di essere anzitutto: cioè un *recupero dell'identità* culturale cristiana, un « ritorno alle fonti » (*ressourcement*).

Non a caso in un suo celebre articolo che è una specie di « manifesto » della « Nouvelle Théologie », del 1946, *Les orientations présents de la pensée religieuse*<sup>28</sup>, Jean Daniélou<sup>29</sup> tratta anzitutto di un « Ritorno alle Fonti, che torni a farci vedere integralmente il Dio del Vangelo », che non è « un oggetto, ma (...) il Soggetto per eccellenza »<sup>30</sup>, e solo in un secondo momento pone l'istanza di assimilare i valori positivi del tempo attuale.

Per un dialogo autentico è infatti necessaria una identità ben costituita, che la nuova teologia si propone appunto di recuperare riscoprendo tutto il valore della Bibbia, dei Padri della Chiesa, della liturgia<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> Nonostante le polemiche e le accuse di neomodernismo da parte di illustri teologi, soprattutto domenicani. È doveroso, comunque, ricordare anche la Scuola di Le Saulchoir (veda nota 3; cfr. il testo di M.D. CHÉNU, *Une École de Théologie*).

<sup>28</sup> Comparso su *Études*, nell'aprile 1946.

<sup>29</sup> Il quale, dopo De Lubac, è probabilmente l'esponente più rappresentativo della « Nouvelle Théologie ».

<sup>30</sup> J. DANIELOU, *Les orientations...*, art. cit., p. 7 (ns. trad.).

<sup>31</sup> *Ibi*, pp. 7-13.



Come meglio vedremo in seguito in un commento all'« *Humani Generis* »<sup>32</sup>, Carlo Colombo vede invece nei « *nouveaux* » anzitutto l'aspetto del dialogo col mondo<sup>33</sup>.

Comunque, se interpretare i fermenti innovativi solo in termini di apertura al « moderno » conduce Colombo, al seguito dei timori espressi nella *Humani Generis*, a un atteggiamento di prudente riserva, suggerito probabilmente anche dal contesto storico, nondimeno il suo atteggiamento di fondo verso tali tentativi è sostanzialmente simpatetico.

È infatti necessario, a suo giudizio, un lavoro di riaggancio della cultura moderna da parte del pensiero cristiano. E tre sono, come già detto, i punti su cui occorre instaurare un dialogo assimilatore del positivo: il valore della scienza sperimentale, quello della storia, e quello della « psicologia »; tre rami del sapere che si applicano a tre realtà particolarmente riscoperte dai moderni: il mondo materiale, il soggetto umano, in quanto centro di azione collettiva (la storia) e individuale (ambito della « psicologia »).

La teologia è rimasta come decentrata dall'affermarsi di questi tipi di conoscenza, ancorata a una cultura scolastico-metafisica che, presa così com'è, è propria di un contesto storico ormai tramontato. Non è però tramontato, né lo potrà mai essere, il valore assoluto ed eterno della verità cristiana.

Ora tutti e tre i tipi di sapere caratteristici della cultura moderna hanno in comune il rifiuto di una verità assoluta e metastorica.

È così per lo scienziato, che considera le *ipotesi* scientifiche come qualcosa di continuamente modificabile; è così per lo storico, la cui mentalità « è portata a mettere in luce il condizio-

---

<sup>32</sup> C. COLOMBO, *Il significato teologico dell'enciclica « Humani Generis »*, in « La Scuola Cattolica », LXXVIII (1950), pp. 379-428; riprodotto negli *Scritti teologici*, Varese, 1966, pp. 175-206 (da cui citeremo).

<sup>33</sup> Va detto, tuttavia, che all'epoca in cui scrisse l'articolo che ora esamineremo, il 1950, egli non aveva ancora avuto modo di conoscere in maniera sufficientemente vasta la produzione dei « *nouveaux* », per coglierne appieno il valore. Riportiamo comunque alcuni giudizi del nostro Autore. « Un'ispirazione comune — egli sostiene — sta alla base dei diversi tentativi di rinnovamento della teologia (...): la preoccupazione di aderire alle mentalità caratteristiche della cultura moderna » (C. COLOMBO, *Il significato...*, art. cit., p. 185). Non certo agli errori, ma a dei valori non ancora sviluppati dalla cultura cristiano-medioevale: « un concetto delle scienze, un senso della storia, una percezione della interiorità e originalità individuale (...). Tutti questi valori non sono affatto incompatibili con il Cristianesimo: sono anzi la via attraverso la quale il Cristianesimo può essere compreso e accettato dall'uomo moderno » (*Ibidem*).

namento dei fatti storici »<sup>34</sup>, e a cui è dunque « difficile accettare il concetto di una verità assoluta, eterna, immutabile, uguale per tutti gli uomini »<sup>35</sup>. Lo « psicologo » a sua volta, e lo studioso delle scienze dell'uomo in genere, tende a descrivere nelle situazioni dei « fenomeni », e non a « cogliere un valore », a dare una spiegazione integrale ed esauriente, poggiante su delle ragioni metafisiche.

Ma per un fenomeno psicologico facilmente comprensibile l'uomo moderno tende a trasferire questa relativizzazione della conoscenza dal piano specificamente scientifico al piano della « visione del mondo »<sup>36</sup>.

Ecco dunque il problema: rinunciare al dialogo col mondo moderno, pur di salvare il valore di absolutezza del Cristianesimo, o rinunciare a quest'ultimo pur di non rinchiudersi sterilmente in un ghetto?

C'è però una terza ipotesi: si tratta di distinguere, nel moderno, ciò che è vero e positivo, e pertanto integrabile nella cultura e nella prassi cristiana, da ciò che è radicalmente insano e inaccettabile.

È in tal senso che Carlo Colombo auspica un rinnovamento della teologia cattolica, benché egli non lesini critiche ai tentativi concretamente verificatisi in tale direzione.

Per il *rapporto con la scienza*, egli considera come il più significativo e « ardito » il tentativo del P. Teilhard de Chardin<sup>37</sup>.

Questo tentativo, da un lato, avrebbe il merito di cercare di interpretare importanti scoperte scientifiche (fondamentalmente il fatto della evoluzione cosmica e biologica) all'interno di un orizzonte cristiano. Il che, a parere del nostro Teologo, è « un merito innegabile ».

Tuttavia, dopo altri apprezzamenti, viene una critica decisamente pesante: Teilhard infatti si sarebbe « sforzato di adoperare il *metodo* della scienza nello studio degli stessi problemi spirituali e religiosi »<sup>38</sup>. In altri termini, Teilhard avrebbe pagato il suo sforzo di cristianizzare l'Evoluzione con una (almeno tendenziale) « naturalizzazione » del Cristianesimo.

---

<sup>34</sup> *Ibi.*, p. 177.

<sup>35</sup> *Ibidem.*

<sup>36</sup> *Ibidem.*: « La cultura moderna sottolinea la relatività della coscienza umana in generale e tende a trasferirla sul piano filosofico e religioso ».

<sup>37</sup> *Ibi.*, p. 179: Teilhard ha « tentato di elaborare una presentazione del Cristianesimo nella quale le grandi verità cristiane (l'immortalità personale, Dio, la rivelazione, il mondo soprannaturale) appaiono — o meglio, dovrebbero apparire — come la chiave di volta dei problemi che l'intelligenza *scientifica* (...) si pone nel ricercare il senso del divenire dell'universo, della vita, dell'umanità ».

<sup>38</sup> *Ibi.*, p. 180.

Si capisce bene che una tale interpretazione, se fosse esatta, metterebbe facilmente lo scienziato-teologo francese fuori dai limiti di una luminosa ortodossia<sup>39</sup>. Senza contare altre critiche particolari alle tesi di Teilhard, secondarie comunque rispetto al sopraddetto problema metodologico di fondo.

Ma il tema che più viene focalizzato, e che in effetti doveva avere più risonanza nella teologia contemporanea, è quello del *rapporto teologia/storia*. Troviamo anche meglio specificato quell'insieme di attrazione e di repulsione che abbiamo detto caratterizzare l'atteggiamento di Carlo Colombo verso quella corrente teologica. Questo atteggiamento discende da una certa interpretazione, la quale vede nei « nouveaux » più assimilazione del moderno che ritorno alle fonti della Tradizione.

La « Nouvelle Théologie » sosteneva infatti, contro il neotomismo allora dominante, una certa qual relatività storica della teologia: non esiste — in *un certo* senso — una teologia, ma ne esistono molte. Un sistema sorto in un certo periodo storico, quale fu la sintesi di S. Tommaso, non può dunque pretendere di erigersi al di sopra della storia come l'unica e assoluta concettualizzazione della Verità Rivelata<sup>40</sup>.

Ora, la motivazione centrale di tale tesi non sta tanto nella relatività, o nella inadeguatezza della conoscenza umana (come le fu rimproverato da parte neotomista), quanto nella inesauribile ricchezza della Rivelazione, che non può essere compiutamente oggettivata in un sistema.

Senonché nella interpretazione di Carlo Colombo la Nuova Teologia viene vista soprattutto come sottolineante la portata dei condizionamenti storici.

È vero, infatti, che egli riconosce a tale corrente teologica una riscoperta del pensiero patristico, e, in esso, del Cristianesimo come fatto storico. Ma subito dopo Colombo spiega che il ritorno ai Padri sarebbe motivato proprio da una previa valorizzazione della storia (desunta, presumibilmente, dal contesto culturale contemporaneo).

Quello che più premerebbe ai « nouveaux » sarebbe così non tanto il senso del Mistero e la concezione personalistica della teologia, come orientata alla vivente Verità di Gesù Cristo, mai

---

<sup>39</sup> Tale, comunque, non è il parere di uno dei suoi più autorevoli interpreti, il confratello ed amico Henri De Lubac; per quest'ultimo non sarebbero le scoperte scientifiche a determinare la Teologia di Teilhard de Chardin, ma al contrario sarebbe l'intuizione, « religiosa », della fundamentalità di Cristo, punto Omega, a determinare la costruzione dell'edificio scientifico evoluzionista. Cfr. H. DE LUBAC, *Il pensiero religioso del P. Teilhard de Chardin*, tr. it. Milano 1983, cap. I.

<sup>40</sup> Cfr. AA.VV., *Dialogue théologique*, ed. St. Maximin, 1947, sopra citato.

esaurientemente circoscrittibile, quanto il valore sempre contingente *delle* teologie, la loro relatività alle circostanze storiche <sup>41</sup>.

Se questo tipo di interpretazione spiega quello che abbiamo chiamato « prudente distacco » dalla Nouvelle Théologie, non dobbiamo però dimenticare che per Carlo Colombo quello di un rapporto teologia-storia che superi i limiti di certa teologia astrattamente speculativa è un problema reale, che è merito dei « nouveaux » aver esplicitato.

Una volta stabilito il valore oggettivo e assoluto del dogma, e di certi concetti filosofici in esso implicati, è possibile ricercare continuamente un perfezionamento e un approfondimento delle espressioni di esso. Il patrimonio concettuale acquisito con la Scolastica non deve essere abbandonato o disprezzato, ma — come la stessa *Humani Generis* afferma <sup>42</sup> — deve essere continuamente arricchito ed integrato, sia con un ritorno alle fonti, sia con un dialogo con le idee e i problemi della cultura attuale: « Teologia cattolica e teologia di S. Tommaso non si identificano » <sup>43</sup>. Senza contare che la posizione di Carlo Colombo su questo tema si delineerà con maggior nettezza in un articolo del 1957 <sup>44</sup> in cui si afferma la necessità di introdurre esplicitamente la storia nelle trattazioni teologiche.

La motivazione è ora unicamente quella di una fedeltà al contenuto stesso dell'annuncio cristiano: il Cristianesimo come fatto storico e la comprensione storicamente progressiva della dottrina rivelata.

« La rivelazione divina non è consistita solo in parole, ma anche in azioni, in gesti, in atteggiamenti (...); è un fatto molto complesso, che comprende tutta l'attività soprannaturale compiuta da Dio nella storia per manifestare se stesso agli uomini (...). In questo senso per gli Apostoli tutta la vita di Gesù Cri-

---

<sup>41</sup> « La storia insegna (...), secondo questi autori, che la teologia (...) è soggetta al divenire, è un risultato dell'incontro della verità eterna del Cristianesimo con un determinato ambiente culturale, avente determinati bisogni, in possesso di determinati strumenti razionali, preoccupato di *determinati problemi* » (C. COLOMBO, *Il significato teologico...*, art. cit., pp. 182-183). Tale prospettiva di lettura non coglie pienamente l'intenzione dei teologi gesuiti francesi. Del resto Carlo Colombo ne era consapevole: « è difficile per noi in Italia poter conoscere con assoluta esattezza la situazione reale della teologia francese in questi ultimi anni » (*Ibi*, p. 175, nota n. 3).

<sup>42</sup> *Ibi*, pp. 200-203.

<sup>43</sup> *Ibi*, p. 202.

<sup>44</sup> C. COLOMBO, *La metodologia e la sistemazione teologica*, in « Problemi e Orientamenti di Teologia Dogmatica », Milano, vol. I; riedito negli *Scritti teologici*, op. cit., pp. 33-78, da cui citeremo.

sto, e non soltanto le sue parole, è stata la suprema Rivelazione di Dio »<sup>45</sup>.

Dio, dunque, si rivela in un Fatto storico, nell'Alleanza, culminata in Cristo. La Sua rivelazione si compie in Gesù Cristo, ma, data la sovrabbondante pienezza del Verbo di Dio<sup>46</sup>, si dà una progressività storica nella comprensione di ciò che essa significhi (lo sviluppo dei dogmi) e una perfettibilità nella riflessione organica su di essa (la teologia)<sup>47</sup>.

Per quanto riguarda il terzo aspetto, del valore dell'*esperienza soggettiva*, nell'articolo sull'*Humani Generis*, che veniamo a considerare, Carlo Colombo sostiene che la teologia dovrebbe rispondere a una duplice condizione.

Anzitutto dovrebbe *scaturire* da una vita, da una esperienza di fede<sup>48</sup>. La teologia deve essere risposta non a una esigenza di astratta sistematicità, ma ai concreti problemi che si pongono a un certo soggetto ecclesiale, collocato in una certa situazione, e che sta perciò facendo una certa esperienza.

Si capisce bene che una simile idea è strettamente connessa a quella del rapporto teologia/storia: l'esperienza soggettiva<sup>49</sup> è infatti in gran parte determinata dal contesto storico; e proprio la particolarità che la teologia deve avere per rispondere alle esigenze della soggettività « situata », il suo non abbrac-

---

<sup>45</sup> C. COLOMBO, *Lo sviluppo dei dogmi*, apparso nel 1958 sulla « Enciclopedia Apologetica », Alba, pp. 1073-1113, rieditato in « Scritti teologici », op. cit., p. 103; cfr. la *Dei Verbum*, cap. I, § 2: « Questa economia della rivelazione avviene con eventi e parole intimamente connesse tra loro... ».

<sup>46</sup> *Ibi*, pp. 83-87.

<sup>47</sup> *Ibi*, p. 87: « La Rivelazione non consta soltanto di un complesso di verità manifeste e facilmente accessibili, ma comprende pure una dottrina non immediatamente e facilmente accessibile, che soltanto a poco a poco sotto l'influsso dello Spirito Santo viene chiaramente conosciuta e insegnata dalla Chiesa. Per questo il progresso e lo sviluppo nella conoscenza della Rivelazione appare come *un fatto normale e prevedibile* ».

<sup>48</sup> « La teologia non è una serie di verità astratte logicamente collegate tra loro, a partire da alcuni postulati rivelati — specie di geometria del mondo soprannaturale — ma un pensiero vivo, risultato dell'incontro fra la fede dei cristiani e della Chiesa e la cultura del proprio tempo. La teologia è veramente la fede in cerca di intelligenza: « *Fides quaerens intellectum* » (...). D'altra parte (...) la fede che cerca di penetrare il proprio contenuto non è una fede astratta; è la vita di fede di un'anima viva o addirittura di una comunità vivente, la quale, tra molte verità, ferma la propria attenzione su una o su alcune; ne fa il centro della propria vita spirituale, cerca di acquistare una visione integrale del Cristianesimo e della realtà intera nella luce cristiana » (C. COLOMBO, *Il significato teologico...*, art. cit., p. 183).

<sup>49</sup> Dove per « soggettiva » si intende « del soggetto » e non « arbitraria » o « sentimentale ».

ciare sistematicamente la totalità del dogma, spiega la necessità del suo divenire. Ogni epoca storica deve tendere alla contemplazione dell'Intero, del Mistero totale di Gesù Cristo, a partire però dalla messa a fuoco di un aspetto particolare di quell'Intero.

Comunque, tornando al tema dell'esperienza come condizione di autentica teologia, Carlo Colombo prosegue: « La vita religiosa della comunità appare così, allo sguardo indagatore dello storico, come un elemento fondamentale nella formazione della teologia (...). La vera forza creatrice di ogni progresso teologico è l'intuizione viva della fede vissuta in un'anima o in una comunità cristiana »<sup>50</sup>.

Dunque non potrà concepirsi una teologia elaborata a tavolino, mediante un'alchimia di concetti astratti; ma occorrerà che esista, a monte di ogni elaborazione concettuale, una autentica vita di fede, personale e comunitaria. Tanto più viva e feconda sarà la teologia quanto più forte sarà stata l'esperienza cristiana che essa tende a comprendere.

In secondo luogo il metodo teologico dovrà *orientarsi all'esperienza* di fede anche come al proprio fine. L'attenzione del teologo, la cui persona dovrebbe sempre essere in rapporto di amore e di devozione alla Verità contemplata, occorre sia posta non solo nell'esporre con precisione ed esattezza il dogma cristiano, ma anche nel presentarne la bellezza, il fascino, l'amabilità<sup>51</sup>.

Purché non si scada nel sentimentalismo o nel relativismo, si può dunque integrare in una sana metodologia teologica quel valore dell'esperienza vissuta, tanto riscoperto dalla cultura del nostro tempo. Questo medesimo tema è ripreso in un articolo dello stesso anno, su *Teologia ed evangelizzazione*<sup>52</sup>.

Il nostro Autore si riferisce qui al dibattito sulla funzione « kerygmatica » della teologia. La teologia, cioè, dovrebbe avere di mira anche la formazione e la crescita di esperienze vive di fede. Questo per due motivi. Anzitutto il motivo più appariscente è l'esigenza, *storica*, di una nuova evangelizzazione. Il

---

<sup>50</sup> C. COLOMBO, *Il significato teologico...*, art. cit., p. 184.

<sup>51</sup> *Ibidem*: « La teologia non può essere una speculazione pura; essa non può essere oggetto di pura curiosità da parte di alcuni professionisti del pensiero teologico, ma deve essere una generatrice di vita nella Chiesa, per tutta la Chiesa (...). La Teologia non può adempiere alla sua missione se non diventa testimonianza di una vita interiore veramente vissuta ».

<sup>52</sup> C. COLOMBO, *Teologia ed evangelizzazione*, in « La Scuola Cattolica », LXXVIII (1950), pp. 302-324; riedito in *Scritti teologici*, op. cit., pp. 151-173 (da cui citeremo).



mondo attuale infatti è ormai scristianizzato, e siamo ben lontani dal contesto in cui fiorì la teologia scolastica. Nel Medioevo infatti tutta la civiltà era permeata dal Cristianesimo, o comunque relazionata ad esso. La fede quindi vi appariva come qualcosa di normale, di ovvio. Pertanto la teologia non avvertiva una particolare urgenza di evangelizzazione, ma poteva dedicarsi, con tutto l'agio dovuto, ad una organica sistematicità<sup>53</sup>.

Diversa, e più drammatica, è la nostra odierna situazione, in cui la fede e i valori cristiani, ormai propri solo di una minoranza, sono oggetto di radicale contestazione. Per questo è necessario che il teologo non si preoccupi solo e tanto di una astratta scientificità, ma cerchi di sviluppare una *pedagogia* alla fede, alla vita cristiana.

In secondo luogo è la *natura stessa* della fede ad esigire una teologia attenta all'esperienza e suscitatrice di vita. La fede infatti non è un atto puramente intellettuale, come abbiamo visto sopra, ma un « atto salutare (...) orientato verso la carità e la vita di grazia »<sup>54</sup>. Dunque, oltre che a sviluppare il più possibile la comprensione razionale della fede, la teologia dovrà anche « svolgere i germi della speranza e della carità, che sono pure immanenti all'atto di fede: deve cioè presentare le realtà soprannaturali, manifestate dalla rivelazione e accettate dalla fede, in modo tale da farle desiderare e amare »<sup>55</sup>.

La fede, inoltre, non è l'adesione a un elenco, magari sistematico, di verità astratte, annunciate anche da Gesù di Nazareth, ma è l'adesione alla Persona di Cristo, Verbo incarnato di Dio<sup>56</sup>, il quale è vissuto in un certo luogo e punto della sto-

---

<sup>53</sup> *Ibi*, p. 154: « Allora si poteva dire che la fede, una fede tranquilla e serena, era la condizione comune del popolo cristiano, aiutato in questo — dopo, si capisce, che dalla grazia di Dio e in dipendenza da questa — anche dalle condizioni stesse della società cristiana (...). I teologi viventi in questo clima sentivano naturalmente meno l'urgenza di un ripensamento del Cristianesimo al servizio dell'evangelizzazione del popolo, e potevano con tranquillità dedicarsi alla meditazione scientifica della verità rivelata in sé e per sé considerata (...). Noi oggi avvertiamo come la fede, nella maggior parte dei paesi anche tradizionalmente cattolici, non è più un possesso tranquillo e sicuro, ma è esposta a gravi pericoli (...) ».

<sup>54</sup> *Ibi*, p. 155.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> Inoltre, *ex parte obiecti*, la fede « ci si presenta nelle fonti della rivelazione come l'adesione ad una Persona: si crede in Cristo come Figlio di Dio, o inviato da Dio, e di conseguenza si accetta il suo insegnamento, la verità da Lui rivelata ». Notiamo, *en passant*, che questa concezione personalistica della Rivelazione è stata fatta propria dal Concilio Vaticano II nella Costituzione *Dei Verbum*. Cfr. il commento fattone da H. DE LUBAC, di prossima traduzione per i tipi della Jaca Book, in *La Révélation divine*, Paris, 1983.

ria, e la cui parola non era disgiungibile dall'insieme della sua presenza (aspetto, azioni, stile di vita, etc.), carica di attrattiva<sup>57</sup>.

Di conseguenza, per il nostro Autore « ogni verità deve essere presentata in rapporto a Gesù Cristo »<sup>58</sup>.

« Ciò che occorre è l'approfondimento del rapporto che ogni verità manifestata dalla Rivelazione e ogni realtà soprannaturale ha con l'Uomo-Dio: così che Egli appaia veramente come l'apportatore di ogni verità e di ogni bene: così che possedere Lui, l'essere uniti con Lui, debba apparire come la cosa più desiderabile all'anima umana »<sup>59</sup>.

### 3.2. *Aspetti di ritorno a una tradizione integrale*

Dopo aver brevemente considerato il versante del dialogo col moderno, vediamo ora il versante del « ressourcement », della presa di coscienza integrale dell'identità cristiana.

Ci si potrebbe aspettare, a questo punto, una nutrita *pars destruens* nei confronti di quella metodologia che Carlo Colombo, accettando, come vedremo, nuovi indirizzi, doveva ben proporsi di superare. Essa non è, di fatto, del tutto assente; ma occupa certamente un posto modesto, in conformità, riteniamo, alla generale tendenza all'integrazione piuttosto che alla polemica, di cui abbiamo parlato all'inizio.

La critica del nostro Autore, espressa peraltro con toni pacati, si rivolge a due tipi di metodo teologico.

Anzitutto quello dei « *manuali* di teologia ». Il limite fondamentale di questo orientamento è il prevalere di una preoccupazione apologetica, e quindi difensiva e polemica.

Si trattava anzitutto di dimostrare la verità della dottrina cattolica, *contro* l'ateismo (prove razionali dell'esistenza di Dio), *contro* le religioni non cristiane (dimostrazione della possibilità e della realtà della Rivelazione), *contro* il protestantesimo (dimostrazione della Chiesa cattolica come la vera Chiesa, custode e interprete della Rivelazione). Solo in seguito, e in misura molto limitata si cercava di vedere il *significato positivo* del dogma.

---

<sup>57</sup> Tanto più che « l'esperienza — e la teologia più tradizionale con essa — insegnano che il sorgere e lo svilupparsi della fede nell'anima dipende più dall'influenza della volontà che dalle argomentazioni razionali » (C. COLOMBO, *Teologia ed...*, art. cit., p. 156).

<sup>58</sup> *Ibi*, p. 157.

<sup>59</sup> *Ibi*, p. 158.

Il che « causava una certa limitazione di visuale nello studio dell'oggetto fondamentale della teologia, la parola di Dio. Questa viene studiata non in sé e per sé, per coglierne tutto il contenuto e i nessi tra le singole verità insegnate dalla Rivelazione stessa, ma troppo spesso soltanto in funzione degli errori da combattere »<sup>60</sup>.

Inadeguato, per il nostro Autore, è pure il metodo scolastico<sup>61</sup>.

Il grande limite di questa impostazione è quello di applicare alla Rivelazione l'identico metodo della scienza, in senso aristotelico, come se si trattasse di un qualsiasi « oggetto » naturale.

Il dato rivelato infatti vi viene considerato alla stregua dei principi primi, intuitivamente evidenti nelle scienze puramente razionali (come gli assiomi in geometria), da cui vengono razionalmente dedotte le verità teologiche. In tal modo la speculazione ha una netta prevalenza, al punto da condurre a trattazioni sistematiche che sono più conformi a un ordine logico incentrato su quanto l'uomo può razionalmente raggiungere, che non alla « logica » della Rivelazione stessa.

In particolare la sistematicità astratta predomina sul senso della *storicità* della Rivelazione di Gesù Cristo<sup>62</sup>.

Inoltre « il frazionamento della dottrina in tesi, disposte secondo una successione più o meno logica ma generalmente all'ordine proprio della Rivelazione, non poteva mancare di suscitare l'impressione di una certa artificiosità ed astrattezza »<sup>63</sup>.

E veniamo finalmente alla *pars costruens*. Riteniamo opportuno suddividere la questione in un aspetto soggettivo, concernente i *requisiti* della teologia, e in uno oggettivo, concernente il *contenuto* della teologia.

*Ex parte subiecti*, Carlo Colombo afferma la necessità che la teologia sia costruita in un *humus* ecclesiale, di vita di fede. Occorre superare la visione di una teologia specialistica, opera di un teologo avulso dalla vita della comunità ecclesiale, e che guarda al proprio lavoro come a qualcosa di separato dalla propria crescita nella fede, dalla spiritualità.

---

<sup>60</sup> C. COLOMBO, *La metodologia e la sistemazione teologica*, art. cit., p. 34. nante » (*ibi*, p. 73).

<sup>61</sup> Esso è « rappresentato soprattutto dalla scuola tomista, intesa in senso largo, nella quale l'interesse speculativo è senza dubbio predominante » (*Ibi*, p. 73).

<sup>62</sup> « Questa concezione della teologia speculativa non teneva sufficientemente conto del fatto che punto di partenza della riflessione teologica è una Rivelazione che ha avuto una storia » (*Ibi*, p. 35).

<sup>63</sup> *Ibi*, p. 34.

È da promuovere infatti sia il nesso teologia/magistero, come pieno inserimento del teologo nel contesto ecclesiale, sia il nesso teologia/fede personale.

### 3.3. *Teologia e Magistero*

Per quanto concerne il primo aspetto, osserviamo che il nostro Autore insiste molto sulla dipendenza della teologia dal Magistero della Chiesa<sup>64</sup>.

La Rivelazione, infatti, non giunge al credente per via di una illuminazione interiore, e nemmeno per il solo tramite della Scrittura, ma è veicolata nella Chiesa. La teologia dunque non potrà parlare di Dio basandosi sulla sola Bibbia, e tanto meno — ovviamente — sulla sola ragione speculativa. Dovrà invece porsi all'ascolto di quel Magistero ecclesiale, che funge da tramite, da veicolo, tra la Parola di Dio, tra Gesù Cristo Rivelazione del Padre e la nostra presente umanità.

Questa impostazione non è ovvia, neppure in ambito cattolico. Tuttavia, in un articolo, molto esteso, del 1957<sup>65</sup> Carlo Colombo nota una tendenza verso una coscienza più chiara della questione<sup>66</sup>.

L'impossibilità metodologica, per la costruzione della teologia, di prescindere dalla mediazione ecclesiale, viene dimostrata, secondo il nostro Autore, anzitutto dal p. Ambroise Gardeil, fondatore della celebre scuola di Le Saulchoir. Per questo autore la teologia non è una applicazione, per così dire dall'esterno, della ragione speculativa al dato rivelato, ma è un approfondimento della propria fede che un soggetto già credente compie, certo valendosi anche della ragione. Perciò alla teologia cristiana non è indifferente, anzi è indispensabile, la fede del soggetto, la quale aderisce alla Verità trasmessale per il tramite della Chiesa, e quindi del Magistero<sup>67</sup>.

Ma è soprattutto grazie all'opera di un autore tedesco, il benedettino Durst, che viene esplicitata l'importanza del nesso teologia/Magistero. Le tesi del Durst vennero elaborate, negli anni Venti, anche in rapporto a una polemica, di segno laicista

---

<sup>64</sup> Cfr. anche C. COLOMBO, *Il compito della teologia*, Milano 1983.

<sup>65</sup> Il già citato *La metodologia...*, p. 46 e ss.

<sup>66</sup> « Mentre i manuali di teologia all'inizio del secolo ponevano l'insegnamento del Magistero come un dato da dimostrare, secondo lo schema apologetico post-tridentino, oggi parecchi tra i migliori propongono l'insegnamento del Magistero come la prima, essenziale prova della verità di una dottrina teologica » (*Ibi*, p. 46).

e razionalista, mirante ad abolire le facoltà teologiche cattoliche nelle Università statali; la teologia cattolica, si sosteneva, non sarebbe veramente scientifica, in quanto sottomessa ad un fattore extrascientifico, il Magistero ecclesiale.

I teologi cattolici controbattevano evidenziando la natura del tutto singolare dell'oggetto della teologia, per conoscere davvero il quale è necessario adottare il metodo che ad esso si confà.

E poiché l'oggetto della teologia è il Mistero di Dio, che si è liberamente rivelato, è sommamente scientifico adottare un metodo che comprenda l'accettazione integrale di tale Rivelazione, e quindi anche del Magistero, che la trasmette fino a noi come tale.

Durst, in particolare, sostenne la funzione mediatrice del Magistero della Chiesa tra la Rivelazione e il lavoro teologico; quest'ultimo non può applicarsi alla Scrittura immediatamente, senza tener conto dell'insegnamento ecclesiale.

Il lavoro di esplicitazione teologica, infatti, si deve sempre inserire nell'alveo di un lavoro già compiuto nei secoli precedenti, in una tradizione, la cui autenticità e le cui linee direttrici sono appunto garantite dal Magistero<sup>68</sup>.

Perciò, metodologicamente, deve essere compiuto anzitutto uno studio dell'insegnamento del Magistero, attuale anzitutto e passato, poi uno studio (esegetico) della Rivelazione, della Scrittura e infine soltanto si potrà procedere a un ripensamento speculativo sistematico delle verità rivelate.

Carlo Colombo manifesta la sua approvazione a tali istanze, affermando che quello schema, « che si presenta logico e organico, informa qualcuno dei migliori manuali attuali »<sup>69</sup>.

Era già probabilmente presente in lui la ferma convinzione, che formulerà più organicamente in seguito, dell'importanza del Magistero: « il Magistero ordinario dei Vescovi e del Romano Pontefice è la forma comune e normale di esercizio di quella autorità di insegnamento che Gesù Cristo ha lasciato agli Apostoli ed ai loro successori, ed ha garantito di una particolare assistenza dello Spirito Santo: i Vescovi e il Romano

---

<sup>67</sup> *Ibi*, p. 47. Il pensiero di A. Gardeil relativo a questo tema è contenuto in *Le donné révélé et la théologie*, 1910. Cfr. M.D. GARDEIL, *L'oeuvre théologique du P. Ambrose Gardeil*, Paris 1956.

<sup>68</sup> Egli « sottolineò che per il teologo cattolico la conoscenza più certa del contenuto della Rivelazione non può essere quella che egli ricava da uno studio personale, esegetico-storico, delle fonti; ma è quella che gli viene data dall'insegnamento del Magistero » (C. COLOMBO, *La metodologia...*, art. cit., p. 48).

<sup>69</sup> *Ibi*, p. 49.

Pontefice sono costituiti maestri e dottori per i problemi di integrazione e applicazione del Vangelo »<sup>70</sup>.

« Essere in comunione con il Magistero significa dunque essere in comunione con il senso della fede della intera comunità cristiana, essere in comunione con la Chiesa di ieri e degli Apostoli: significa raggiungere il pensiero di Gesù Cristo per la via autentica e soprannaturale da Lui stabilita (...). Il Magistero soprannaturale della Chiesa è dunque il centro al quale, come si alimenta la fede della comunità intera, così deve alimentarsi la teologia, cioè la fede che pensa »<sup>71</sup>.

### 3.4. *Teologia e Fede*

Oltre che inserirsi nell'alveo ecclesiale, la teologia deve, secondo Carlo Colombo, vivere in simbiosi con la fede personale.

Anche in questo caso, egli esprime la sua concezione esponendo il pensiero di altri teologi.

Vi è una certa concezione, secondo cui si può dare autentico sapere teologico, anche a prescindere dalla fede soggettiva. Quello che sarebbe necessario per ben costruire un edificio teologico, sarebbe solo la corretta applicazione della ragione al dato rivelato: dalle « premesse » rivelate si dedurrebbe poi, per via logica e razionale, l'insieme delle « conclusioni », che costituisce un sistema teologico<sup>72</sup>.

È la tesi di un certo neotomismo, che applica alla teologia lo schema aristotelico di scienza, senza tenere adeguatamente conto del carattere del tutto peculiare di questo tipo di sapere.

È chiaro che il rischio di un simile orientamento è la produzione di opere teologiche astratte, inutilmente specialistiche, fredde e prive di ogni afflato esistenziale. Si dà però un'altra concezione, secondo cui la teologia non è che lo sviluppo organico della fede, che quindi deve essere presente nel soggetto che teologa. Un primo esponente di essa, che Carlo Colombo ricorda, è A. Gardeil, che abbiamo poco sopra menzionato<sup>73</sup>.

---

<sup>70</sup> C. COLOMBO, *Il compito della teologia*, op. cit., p. 102.

<sup>71</sup> *Ibi*, p. 105.

<sup>72</sup> Secondo questa impostazione « per sé, alla teologia non è necessario che le verità rivelate vengono accettate con fede soprannaturale: basta che siano ritenute vere, perché tutti gli sviluppi ulteriori continuino ad essere perfettamente validi. In una parola, la teologia è « scienza fidei » soltanto in *sensu oggettivo*: scienza che si fonda sull'insegnamento della Rivelazione e della fede ». (C. COLOMBO, *La metodologia teologica dal 1900 al 1950*, in « La Scuola Cattolica », LXXX (1952), pp. 453-479, ricitato in *Scritti teologici*, op. cit., p. 21 ss., da cui citeremo qui a p. 21).

<sup>73</sup> *Ibi*, pp. 21-22.



Analoga è la posizione di K. Adam, che sottolinea la differenza specifica esistente tra teologia naturale, puramente razionali (i « preambula fidei »), e la teologia rivelata. Tra di esse non vi è continuità logica, perché l'atto di fede, che precede e informa di sé la teologia rivelata, non è deducibile dalle argomentazioni razionali, ma per esso si richiede l'intervento della grazia <sup>74</sup>.

L'intelligenza umana può, certo, cercare di capire il più possibile le implicazioni e i nessi del Dato rivelato, ma « per far questo occorre che il principio conoscitivo dell'uomo sia costantemente adeguato al suo oggetto soprannaturale, sia cioè costantemente sorretto dalla fede » <sup>75</sup>.

Ma il teologo che più ha sviluppato questo problema, secondo il nostro Autore, è un discepolo di p. Gardeil, il p. Chenu, uno dei rappresentanti più illustri della Scuola domenicana di Le Saulchoir.

Le sue tesi sono tanto più importanti in quanto si fondano su una solida conoscenza della teologia medioevale, e di S. Tommaso in particolare, permettendo così una lettura del Dottore Angelico in termini non intellettualistici, e privando con ciò i fautori di una teologia astrattamente specialistica di un così autorevole iniziatore. Secondo Chenu, per capire che cosa è la teologia cristiana, occorre capire che cos'è la fede. La teologia, infatti, non è che la fede « in statu scientiae ». Ora la fede non ha per oggetto soltanto la verità rivelata, cioè la verità divina formulata in concetti umani, l'« enuntiabile »; ma oggetto ultimo è la verità stessa sussistente in Dio, la « Veritas Prima », cioè quella « Res » che è Dio in Se Stesso.

Proprio per questo la fede non si appaga dell'« enuntiabile », ma cerca di avvicinarsi sempre di più alla « Res », che le è ad un tempo nota ed ignota, svelata e velata <sup>76</sup>.

Appunto è dalla tensione di luminosità/oscurità, propria del suo Oggetto, che la fede è spinta a ragionare, per illuminarlo sempre meglio.

Perciò è legittimo l'uso di strumenti razionali: come la lo-

---

<sup>74</sup> *Ibi*, p. 22, cfr. K. ADAM, *Theologischer Glaube und Theologie*, in *Glaube und Glaubens Wissenschaft in Katholizismus*, Rottenburg, 1923.

<sup>75</sup> C. COLOMBO, *La metodologia teologica...*, art. cit., p. 23.

<sup>76</sup> « Da questa duplice caratteristica dell'oggetto ultimo nasce nella intelligenza che crede un "appetitus", un desiderio di afferrare questa superiore razionalità; e poiché l'intelligenza — qui sulla terra, *in via* — per afferrare completamente un pensiero che intuisce ma non conosce direttamente, non ha altro mezzo se non il ragionare (...) per questo l'intelligenza credente ragiona, cioè cerca di sviluppare la propria intuizione di fede in ragioni che permettano di afferrare meno inadeguamente la razionalità del pensiero divino ». (*Ibi*, p. 24).

gica, la metafisica, l'antropologia filosofica, ecc., anzi, in linea di principio ogni forma di sapere vero può cooperare alla comprensione della Rivelazione. Ma senza dimenticare che è la fede che ragiona, che usa di tali strumenti. Nel sapere teologico si istituisce una simbiosi, una organica comunione tra fede e ragione, nella quale peraltro è la fede, che il soggetto deve possedere, a svolgere il ruolo direttivo e fondamentale. « Soltanto l'atto di fede, la fede soggettiva, dà all'intelligenza una reale comunione con il pensiero di Dio (...). Soltanto la fede soggettivamente posseduta può stimolare, sostenere, alimentare, guidare con sicurezza l'attività teologica »<sup>77</sup>.

Inoltre la sproporzione tra Res ed enuntiabile fonda la perfettibilità della teologia: pur restando analogicamente identica, la teologia, a motivo della sovrabbondanza del suo Oggetto, coglie in certi periodi e situazioni alcuni aspetti, in altri periodi altri aspetti del suo medesimo Centro<sup>78</sup>.

### 3.5. *Il contenuto della teologia*

Infine, *ex parte obiecti*, dal punto di vista del contenuto, la teologia deve essere per Carlo Colombo essenzialmente *cristocentrica*.

Non soltanto il teologo deve, soggettivamente, innervarsi nel Corpo di Cristo, mediante la fede personale e il rapporto col Magistero ecclesiale, ma, oggettivamente, il contenuto stesso della teologia deve avere come suo centro, e come suo punto di vista, Cristo.

Nell'articolo sulla *Metodologia teologica* del 1952, egli aveva affermato: « Diventa evidente per il teologo la necessità di comprendere la Rivelazione come Dio ha voluto attuarla: come una storia che ha per centro Gesù Cristo (...). Di qui la tendenza della teologia sistematica ad assumere come principio coordinatore Gesù Cristo e la dottrina del Corpo Mistico: se la teologia deve essere comprensione approfondita della Rivelazione, non può essere *in primo luogo* se non comprensione di Cristo »<sup>79</sup>. Questo cristocentrismo, spiegava poi Carlo Colombo, non era certo ovvio: l'impostazione dei manuali scolastici era piuttosto

---

<sup>77</sup> *Ibi*, p. 24.

<sup>78</sup> Ci ricollegiamo qui al discorso sopra fatto sul rapporto teologia/storia: « la teologia è sempre e necessariamente perfettibile: fine della teologia non è di costruire un sistema valido per tutti i tempi (...). L'elemento costante nella teologia è la fede vivente della Chiesa, che conosce con certezza la verità rivelata ed aspira al possesso del suo oggetto ultimo ». (*Ibi*, p. 25).

<sup>79</sup> *Ibi*, p. 30.

teocentrica, nel senso che affermava la fondamentale della conoscenza di Dio Creatore, in quanto razionalmente indagabile.

Il piano della Redenzione/Deificazione, Gesù Cristo, vi appariva come un tassello di un mosaico più grande di Lui, mosaico di cui la ragione poteva arrivare a concepire il disegno complessivo, ragionando su Dio Creatore e gli attributi necessari della Sua natura.

E tuttavia il cristocentrismo che Carlo Colombo vedeva con gioia affermarsi, se va contro un certo — in qualche modo naturalistico — teocentrismo, non va certo contro un autentico teocentrismo<sup>80</sup>.

Anche per questa nuova impostazione infatti il termine della teologia non è il Cristo, ma Dio stesso nel mistero della Sua vita trinitaria; senonchè Dio, quale Egli è in realtà, nel mistero trinitario, non è conoscibile dall'uomo se non *in Cristo*.

Due teologie, in particolare, sono da Colombo prese in esame come esempi di superamento dell'impostazione razionalistico-naturalista: quella di J. Scheeben<sup>81</sup> e quella di E. Mersch.

Il primo ha bensì avuto il merito di sottolineare l'irriducibilità del mistero cristiano a una logica puramente umana. Egli ha voluto con *I misteri del cristianesimo* ripresentare ai sacerdoti ed ai teologi del suo tempo il cristianesimo nella sua vera essenza: come la rivelazione di un mondo ignoto ed inattingibile dall'intelletto umano con le sue sole forze<sup>82</sup>. Egli ha mostrato al tempo stesso l'organico intrecciarsi dei misteri cristiani e l'intima bellezza del Disegno di Dio.

Tuttavia il suo modo di procedere, a partire dal Mistero della Trinità, è ancora inadeguato. Scheeben infatti impiega un metodo deduttivo, che presuppone l'esistenza di una solida fede nei lettori e in coloro a cui l'opera è rivolta.

Tale presupposto però non è attuale: in un mondo in cui la norma non è la fede, ma l'incredulità, un simile metodo deduttivo ha, secondo Carlo Colombo, poche probabilità di incidenza<sup>83</sup>; così « la sua teologia, che egli ha dichiaratamente affer-

---

<sup>80</sup> « Gesù Cristo non è il fine della Rivelazione: è la via al Padre, è la via necessaria ed insostituibile alla conoscenza del Dio Uno e Trino e dei disegni del suo amore (...). In una parola, Gesù Cristo comprende tutta la realtà e se stesso come manifestazione e in rapporto alla Vita di Dio: la Sua conoscenza era, quanto mai nessun'altra, *teocentrica* ». (*Ibi*, p. 31).

<sup>81</sup> L'opera che Carlo Colombo ha analizzato è: J. SCHEEBEN, *I misteri del Cristianesimo*, tr. it. Brescia, 1949.

<sup>82</sup> C. COLOMBO, *Teologia ed evangelizzazione*, art. cit., p. 159.

<sup>83</sup> Egli « parte dalla realtà più soprannaturale di tutte, dal mistero della Trinità; e col mistero della Trinità illumina la grazia originale, il peccato, l'Incarnazione, l'Eucarestia, la Chiesa, la giustificazione, la gloria ». (*Ibi*, p. 160).

mato alla fine, è l'ideale intravisto, ma non è presente continuamente nello sviluppo »<sup>84</sup>.

L'ideale realizzato di teologia (o almeno di metodologia teologica) cristocentrica è invece rappresentato per Carlo Colombo dall'opera del Mersch, *La théologie du Corps Mystique*<sup>85</sup>. In essa il cristocentrismo viene fondato ricorrendo al concetto di partecipazione e a quello di Corpo Mistico.

Cristo è il centro di ogni realtà creata, ed è al tempo stesso l'unica via per conoscere il Padre. Attraverso la Chiesa, suo Corpo Mistico, noi siamo a Lui assimilati e uniti. Essere uniti e assimilati a Cristo significa, tra l'altro, essere resi partecipi del suo modo di essere, di agire e di conoscere.

In quanto membro del Corpo Mistico, il cristiano partecipa dell'agire di Cristo, mediante la grazia che gli permette di vivere, nella misura del suo libero assenso, santamente; e partecipa pure della conoscenza di Cristo, mediante la fede appunto.

La fede è un primo livello, per così dire, della partecipazione alla conoscenza che aveva il Cristo; ma, spiega Carlo Colombo, secondo Mersch con la fede il cristiano riceve tutta la verità rivelata da Cristo, senza tuttavia poterla abbracciare con un unico atto intuitivo, cioè in maniera implicita e limitata.

La teologia allora è proprio lo sforzo di esplicitare e ripercorrere discorsivamente quanto era già contenuto nell'atto di fede, raggiungendo in questo modo un livello meno imperfetto di partecipazione e di assimilazione alla conoscenza che Gesù Cristo aveva di Sé, di Dio e della realtà tutta.

---

<sup>84</sup> *Ibi*, p. 160.

<sup>85</sup> « Oggetto della teologia non è direttamente Dio, ma il Cristo "totale": cioè Cristo Figlio di Dio, principio creatore con il Padre, capo della nuova umanità frutto della sua redenzione (...). L'unificazione del dato teologico attorno al Cristo non è però soltanto oggettiva, in quanto cioè tutto parla di Lui, del Suo essere, della Sua opera. Deve anche essere soggettiva: il modello perfetto della scienza teologica non è, come nella concezione tomistica, la scienza di Dio, ma la coscienza umana di Cristo (...). È a questa scienza umana di Cristo che il cristiano come membro di Cristo partecipa mediante la fede, ed è a una sempre più piena identificazione con questa scienza di Cristo che tende la teologia (...). La teologia è lo sforzo che la Chiesa, Corpo di Cristo, compie per riprodurre sempre meno inadeguatamente in se stessa la scienza del Suo Capo, per diventare un'immagine sempre meno imperfetta di Lui ». *La metodologia e la sistemazione teologica*, C. COLOMBO, art. cit., p. 66). « Come la vita di grazia del cristiano è veramente una « vita di Cristo in lui »; così la fede e la teologia, che ne è lo sviluppo necessario, è « un conoscere di Cristo in lui ». La teologia si innesta così armoniosamente nella dottrina del Corpo Mistico: è il conoscere scientifico del Corpo Mistico ». (C. COLOMBO, *Teologia e evangelizzazione*, art. cit., p. 161).

Si vede che questa concezione di teologia è strettamente connessa a un più generale *cristocentrismo*: il primato non spetta alla ragione che specula su Dio e pretende di collocarsi dal punto di vista di Dio Creatore (conosciuto nella unità della Sua natura), ma alla fede, che attinge e partecipa alla Persona di Cristo (Rivelante Dio nella Sua Vita trinitaria), collocandosi nel Suo punto di vista.

La ragione opera, ma all'interno della fede, così come la natura è rispettata nella sua struttura e nelle sue leggi, ma al tempo stesso è ricapitolata nella Grazia. L'orizzonte interpretativo ultimo e definitivo è la Fede, partecipazione alla coscienza di Cristo, centro e consistenza ultima di ogni realtà creata.

Al tempo stesso questa concezione si riaggancia alla riscoperta del valore della *storia*. Se la teologia scolastica, collocandosi nel punto di vista di Dio Creatore, tendeva a una sistematicità astorica, una teologia che si concepisce come partecipazione al modo con cui Gesù Cristo vedeva le cose è una teologia *situata* nella storia, originata da un Evento storico e preoccupata di favorirne il prolungamento nella concretezza storica dell'uomo.

Analogamente questo cristocentrismo teologico si connette al valore dell'*esperienza soggettiva*, rispondendo al « desiderio di una concretezza psicologica nella presentazione della verità rivelata », dal momento che all'uomo d'oggi « una verità non incarnata in una persona vivente sembra (...) una astrazione irreale e irrealizzabile »<sup>86</sup>.

Senza contare che, in questo modo, la Verità che si presenta è al tempo stesso percepita come affascinante, amabile.

Tale è, a grandi linee, la concezione teologica di Carlo Colombo negli anni centrali del nostro secolo; concezione che sarà in seguito arricchita e integrata<sup>87</sup>, ma restando sostanzialmente immutata nel suo asse portante: un ripensamento della genuina tradizione teologica, assimilatore delle nuove istanze nella misura in cui possano servire a una efficace presenza della Chiesa e a una riproposta del Mistero di Cristo nel contesto contemporaneo.

*Francesco Bertoldi*

---

<sup>86</sup> C. COLOMBO, *Teologia ed evangelizzazione*, art. cit., p. 162.

<sup>87</sup> Cfr. C. COLOMBO, *Il compito della teologia*, op. cit.