

Franco Giulio Brambilla

L'ANTROPOLOGIA TEOLOGICA
DI GIUSEPPE COLOMBO (1923-2005)

SOMMARIO: *Memoria grata: l'impensato di un teologo* – I. IL PASSAGGIO DAL SOPRANNATURALE ALL'UOMO IN GESÙ CRISTO: 1. *La concentrazione sulla «grazia creata» e il primato dello Spirito Santo*; 2. *La vicenda della «natura pura» e l'evanescenza del soprannaturale* – II. LA CALIBRATURA CRISTOCENTRICA DEL TEMA DELLA CREAZIONE: 1. *Il profilo metodologico del tema della creazione*; 2. *L'articolazione sistematica della teologia della creazione*; 3. *La rilettura «cristica» della sequenza peccato (originale)/giustificazione; Futuro sperato: l'eredità di un'impresa*

Memoria grata: l'impensato di un teologo

A dieci anni dalla scomparsa di Giuseppe Colombo (13 giugno 2005)¹ la memoria del maestro indiscusso di molte generazioni di studenti, e soprattutto di docenti, è rimasta intangibile in un'aura quasi mitica. La sua eredità continua ad alimentare il campo della severa e impegnativa lezione lasciata dal suo magistero teologico². A tutto questo, però, non

¹ La bibliografia di Giuseppe Colombo si trova in: M. VERGOTTINI, *Bibliografia di Giuseppe Colombo (1956-2003)*, in FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, *L'intelletto cristiano. Studi in onore di mons. Giuseppe Colombo per l'LXXX compleanno*, Glossa, Milano 2004, XIX-XLIV; ID., «Bibliografia di Giuseppe Colombo (2004-2005)», *Teologia* 31 (2006) 479-480.

² Hanno tracciato alcuni tratti della figura del teologo milanese: G. ANGELINI, «A Giuseppe Colombo per il 70° compleanno», *Teologia* 19 (1994) 211-216; ID., «A monsignor Giuseppe Colombo. In occasione del suo ottantesimo compleanno», *Teologia* 28 (2003) 119-123; ID., «Don Pino Colombo. Un "padre" della teologia italiana», *Il Regno-Attualità* n. 12 (2005) 426-428; ID., «Una dedizione senza stanchezza», *La Fiaccola. Rivista dell'Associazione amici del Seminario* - Milano 12 (2005) 10-11; ID., «Don Pino Colombo. Una presenza che rimane», *L'Informatore. Bollettino dell'Associazione Amici della Facoltà Teologica* n. 1 (2005) 2-4; ID., «Inaugurazione dell'Anno Accademico 2005-2006», *L'Informatore. Bollettino dell'Associazione Amici della Facoltà Teologica* n. 2 (2005) 6-7; ID., «La cura per il metodo e l'accelerazione escatologica», *Teologia* 31 (2006) 327-330; F.G. BRAMBILLA, «Mons. Giuseppe Colombo: Cristo "al primo posto"»

è seguita una ripresa del suo modo di far teologia, quasi scavando nelle falde più profonde del suo pensiero, per nutrirsi alla sua linfa vitale e per assumere l'impulso propulsivo proveniente dai filoni più ricorrenti del suo pensiero. Ne è testimonianza la flebile rivisitazione della sua teologia, che si limita a pochi episodi: il primo doveroso nell'anniversario della morte da parte della rivista *Teologia* e della schiera dei discepoli più affezionati³, il secondo legato al tema di questo contributo che ha cercato di ponderare e valutare il «modello milanese» con cui si è strutturata l'antropologia teologica⁴. Oltre a ciò si devono segnalare alcuni interventi che cominciano a prendere la necessaria distanza prospettica per poterne mantenere il guadagno e prevedere lo sviluppo⁵.

nella storia degli uomini», *L'Osservatore Romano* (15 giugno 2005) 7; ID., «Dottore della grazia», *La Fiaccola. Rivista dell'Associazione amici del Seminario* - Milano nn. 8-9 (2005) 8-10; D. CASTENETTO, «Ricordando con gratitudine Don Giuseppe Colombo. Teologo, Maestro e Preside emerito della nostra Facoltà», *L'Informatore. Bollettino dell'Associazione Amici della Facoltà Teologica* n. 1 (2005) 2-4; D. TETTAMANZI, «Ritratto breve del teologo don Pino Colombo», *La Scuola Cattolica* 133 (2005) 218-226.

³ Cf il fascicolo: *Un pensiero che vive: a un anno dalla morte di don Pino Colombo (1923-2005)*, *Teologia* 31 (2006) 327-481; G. ANGELINI, «La cura per il metodo e l'accelerazione escatologica», 327-330; P.A. SEQUERI, «La grazia del *Logos*», 331-343; F.G. BRAMBILLA, «Il significato teologico del tema della creazione in G. Colombo», 344-370; A. MAFFEIS, «Storia e teologia. Giuseppe Colombo e la vicenda della teologia moderna», 371-393; B. SEVESO, «Un impegno fiducioso. L'ecclesiologia nel percorso teologico di mons. Giuseppe Colombo», 395-441; M. VERGOTTINI, «Paolo VI e il concilio Vaticano II nella riflessione di Giuseppe Colombo», 442-478.

⁴ F. SCANZIANI, «“Chi è l'uomo e perché te ne curi?”. Un modello di antropologia teologica», *La Scuola Cattolica* 133 (2005) 661-687: 662-671.

⁵ G. ANGELINI, «La “ragione teologica”. Fede e ragione nella stagione post-moderna», *Teologia* 21 (1996) 3-6; A. BERTULETTI, «“La ragione teologica” di Giuseppe Colombo. Il significato storico-teoretico di una proposta teologica», *Teologia* 21 (1996) 18-36; J. DORÉ, «La raison théologique selon G. Colombo», *Teologia* 21 (1996) 7-17; F.G. BRAMBILLA, «Dal soprannaturale all'uomo in Gesù Cristo», in *L'intelletto cristiano*, 125-163; A. CAPRIOLI, «Eucaristia e risurrezione. Attualità di un saggio teologico di Giuseppe Colombo», in *L'intelletto cristiano*, 493-509; M. FINI, «Chiesa che evangelizza», *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 10 (2006) 11-25; A. MODA, «Quale razionalità per la teologia? Dibattito su “L'evidenza e la fede” e “Il teologo”», in ID., *Per una critica della ragione teologica* (Studi religiosi), EMP, Padova 1993, 35-67. Da ultimo si deve segnalare la tesi di R. BERETTA, *“Predestinati in Cristo Gesù”. L'antropologia teologica nel pensiero di Giuseppe Colombo (1923-2005)* (= Quaderni del Carmine 2), Guardamagna, Varzi (PV) 2011, p. 486 che rappresenta un buono sguardo panoramico sull'antropologia teologica di Colombo.

Don Pino – com'era chiamato con affettuoso rispetto dai discepoli – ha creato per così dire l'antropologia teologica come trattazione sintetica e organica, pur non avendone mai prodotto il manuale corrispondente. L'ha lasciato fare ai discepoli, ciascuno secondo la sua sensibilità, pur mettendosi questi rispettosamente nella scia del maestro. Anzi nel suo ultimo contributo sul tema [1995]⁶ Colombo prospettava, in maniera abbastanza sconvolgente, il superamento dell'architettura sistematica da lui proposta lungo la parabola amplissima della sua docenza. Da quando aveva assunto dal suo mentore, Carlo Colombo, l'insegnamento del *De Gratia* e del *De Deo creante et elevante* [1961], è documentabile nelle dispense dell'insegnamento, gelosamente custodite dai discepoli, una diuturna rielaborazione del corso che va dal 1970 al 1993⁷, all'inizio ancora in forma ciclica, perché distribuito sui due anni della *Pontificia Facultas Mediolanensis* di Venegono, poi sempre più in forma integrata, come posso attestare direttamente per il corso tenuto nel biennio 1974-1975 al tempo del mio studio teologico. In quegli anni ci apprestammo all'immane impresa di riscrittura delle sue dispense, zeppe di una miriade di piccoli foglietti a quadretti, fitte d'integrazioni, aggiunte e nuovi approfondimenti, che esigevano la pazienza eroica di un lettore della sua scrittura per iniziati e di uno staff per la stampa sulle vecchie e gloriose dispense a cera. Cosa che egli ha lasciato fare, sempre utilizzando direttamente e tuttavia discoscendone la paternità editoriale, per la pigrizia ch'egli manifestava nel doversi prendere la responsabilità di controllare il prodotto finito. Egli ha utilizzato successivamente quell'edizione, poi trasferita in dispense incise elettronicamente, sempre rifacendola e integrandola, ma mai consegnandola alla sua conclusiva forma per l'eventuale stampa.

Quasi a dire che la sua intuizione più promettente era da lui considerata come un *faciendum*. Anzi, poi quasi scardinandola nel citato ultimo saggio dedicato al tema, scritto a dieci anni dalla morte (salvo piccoli interventi successivi sul soprannaturale e la raccolta dei suoi scritti sul medesimo soggetto⁸). In quello studio denunciava l'inadeguatezza della sua proposta

⁶ G. COLOMBO, «Sull'antropologia teologica», *Teologia* 20 (1995) 223-260.

⁷ F. SCANZIANI, «“Chi è l'uomo e perché te ne curi?”». Un modello di antropologia teologica», a p. 665, a nota 11 si veda l'ampia ricostruzione del periodo di docenza sull'antropologia teologica di don Pino.

⁸ A. VANNESTE, «La question du surnaturel selon G. Colombo», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 74 (1998) 145-152; G. COLOMBO, «Del soprannaturale. Risposta a Van-

sistematica, invocandone il superamento di fronte al confronto serrato con il postmoderno, che provocava la teologia alla presa in carico del *pratico* e alla sua dimensione *narrativa*. Egli si è confrontato con due autori emblematici e tuttavia problematici, accostati con il suo noto approccio critico: l'antropologia di Pannenberg e di Schillebeeckx. Non è dato sapere come avesse immaginato la soluzione sul versante dell'architettura sistematica della trattazione, ma certo è facile intuire che, secondo Colombo, la teologia dovesse far fronte al diverso spirito del tempo, seguito alla fine del «moderno» e delle sue «grandi narrazioni», senza sapere ancora come confrontarsi con le istanze emergenti del postmoderno. Ciò testimonia, se ce ne fosse ancora bisogno, la tensione fondamentale del suo teologare e cioè la dialettica tra il suo *stile teologico*, teso al confronto serrato con i filoni del pensiero contemporaneo, nel rigoroso sforzo di superamento del rapporto estrinseco tra ragione e fede e l'«*accelerazione escatologica*» come tratto qualificante della teologia del Novecento, da Barth in poi, come l'ha acutamente definita Angelini nell'editoriale del fascicolo celebrativo pubblicato nel primo anniversario della scomparsa del teologo milanese. Questi definiva tale tratto nel modo seguente: «Mi riferisco a questa pertinente istanza del rinnovamento teologico: riconoscere tempestivamente il rimando della storia a ciò che sta oltre la storia; il rimando dei fatti al di là di se stessi, e il rimando dei testi stessi al di là delle parole scritte. Alla considerazione della storia, dei fatti e dei testi certo don Pino ha dedicato attenzione analitica, addirittura puntigliosa; e tuttavia per così dire “affrettata”. Quasi avvertisse con urgenza che non era lì la verità»⁹.

Provo a dirlo in forma concisa: la teologia di Colombo intendeva affermare direttamente la *singularità cristologica* all'interno dell'universale antropologico, senza preoccuparsi di dischiudere *nell'umano comune*, indagato in tutte le sue forme e interpretazioni, non solo la necessità di un rimando alla trascendenza della verità salvifica dell'evento di Gesù Cristo, ma anche l'istanza di un'ermeneutica dalle forme del vivere in riferimento al loro compimento eccedente e tuttavia indeducibile da esse. Ciò non può avvenire «affrettatamente» senza assumere la «grammatica» dell'umano e delle sue forme pratiche, prima (intrinsecamente più che cronologicamente) di istituirne il rimando alla «forma cristica». Nell'ellissi a due fuochi

neste», *La Scuola Cattolica* 126 (1998) 655-659; in riferimento alla sua raccolta di studi: G. COLOMBO, *Del soprannaturale* (Quaestio 5), Glossa, Milano 1996, p. 370.

⁹ G. ANGELINI, «La cura per il metodo e l'accelerazione escatologica», 328.

asimmetrici di cristologico e antropologico, il polo cristologico finisce per «attrarre» l'umano comune nell'umano in Cristo, senza che il primo sia elaborato persuasivamente per inverarsi nel secondo. Se Cristo è la vita in pienezza dell'umano, è necessario mostrare non solo che l'umano in Cristo trascende l'umano in noi, ma che l'umano comune sia la grammatica che trova nell'umano della libertà filiale di Gesù il suo compimento eccedente, eppur corrispondente. La corrispondenza non va istituita solo con la coppia implicito-esplicito (cf K. Rahner) o di frammento-tutto (cf H.U. von Balthasar), ma è la «cor-rispondenza» dell'agire pratico della libertà che s'invera, decidendosi e affidandosi (la fede!) alla forma filiale della libertà di Cristo, rivelazione del Mistero trinitario. L'istanza del pratico e la sua configurazione narrativa si danno così nel sapere simbolico, di cui il sapere argomentativo (e teologico) istituisce la condizione di verità, ma non esaurisce l'inesauribile ricchezza dell'intuizione presente nell'agire pratico che si attua nella figura credente della libertà filiale.

È questa la posta in gioco e forse l'impensato che Giuseppe Colombo ha lasciato alla successiva generazione dei suoi discepoli, non solo per quanto riguarda il confronto con i nuovi filoni di pensiero emergenti, ma anche per strutturare l'architettura sistematica dell'antropologia teologica. L'accentuazione sulla singolarità cristologica dell'antropologia cristiana se, da un lato, corre il rischio di «attrarre» l'umano comune nel cristiano, dall'altro non può rinunciare a essere «criterio» ermeneutico e veritativo per dare forma cristiana e rappresentarsi come figura storica dell'umano universale. Il dare forma e il rap-presentarsi in figura del cristologico nell'antropologico implica, rispettivamente, che l'antropologico attui nelle sue forme pratiche un'effettiva disposizione di sé per giungere a compimento – gratuitamente – nel mistero teologale. È nella sua forma escatologica che si dona nell'evento pasquale del Crocifisso risorto, reso contemporaneo ad ogni uomo dallo Spirito. Oggi, l'umano comune non è solo frammentato nella comprensione dispersa del postmoderno, ma anche differenziato nelle visioni pluralistiche e, talora conflittuali, del contesto multireligioso. Un contesto che rappresenta l'universale umano in raffigurazioni storiche difficilmente confrontabili ed ermeneuticamente irriducibili a una sola narrazione e a un'univoca comprensione concettuale. Qui sta la nuova sfida dell'antropologia cristiana e della sua comprensione riflessa che è l'antropologia teologica. Intuita profeticamente già sul finire dell'esistenza teologica del teologo milanese, tale sfida è stata lasciata in eredità alla generazione successiva.

Per questo è possibile ripercorrere brevemente i filoni che hanno in qualche modo ripensato il funzionamento dell'antropologia cristiana e l'architettura dell'antropologia teologica, nel momento propulsivo della teologia postconciliare, dove il prof. Colombo è stato al centro della scena in modo teologicamente operoso. Concentrata su due assi, l'uno epistemologico del superamento della comprensione separata di ragione e fede, l'altro strutturale dell'accostamento estrinsecista di natura e soprannatura, l'antropologia teologica di Colombo si presenta sotto il segno della grazia del *Lógos*, perché sia capace di dire il *lógos* della *Grazia*¹⁰. Proprio secondo questa duplice scansione: bisogna che l'evento di Gesù Cristo appaia come «grazia» in modo assoluto, prima e a prescindere dal peccato, perché la sua Grazia sia capace di «rendere ragione» (*apologéin*) dal di dentro del compimento gratuito dell'uomo (la predestinazione/incorporazione) e del ricupero dell'uomo stesso (la giustificazione/redenzione), quand'egli stesso si allontanasse e si sottraesse al compimento donatogli per grazia! Di qui il triplice passo dell'antropologia teologica di Colombo: 1) il passaggio dal soprannaturale all'uomo in Gesù Cristo; 2) la calibratura cristocentrica della tematica della creazione; 3) la rilettura critica della sequenza peccato (originale)/giustificazione. Attorno a questi tre passi è possibile restituire il contributo dell'antropologia teologica di Giuseppe Colombo.

I. IL PASSAGGIO DAL SOPRANNATURALE ALL'UOMO IN GESÙ CRISTO

Il primo passo che ha portato all'antropologia teologica è stata la questione del «soprannaturale». Il tema attirò già fin dai primi anni l'attenzione del giovane docente che si dedicò allo studio del problema, in particolare a partire dall'opera di M. Blondel¹¹. Colombo si applicò soprattutto alla

¹⁰ Coglie il cuore della teologia di Colombo la prolusione di P.A. SEQUERI, «La grazia del *Logos*», 331-343.

¹¹ La tesi in S. Teologia discussa il 22 novembre 1955, diretta da C. Colombo, fu pubblicata in «Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni», in *Problemi e orientamenti di Teologia Dogmatica*, Marzorati, Milano 1957, vol. II, 545-607. Mons. Colombo ha dichiarato che il saggio sostituiva il contributo sul soprannaturale richiesto a K. Rahner che però aveva declinato l'invito. L'estratto della tesi riproduce il testo precedente: *Natura e soprannaturale nella filosofia di Maurice Blondel (Il soprannaturale nella teologia contemporanea)*, auctore Ioseph Colombo (= Pontificia Facultas Mediolanensis n. 7), Mediolani 1957, pp. 70 con lo schema integrale della tesi (pp. 7-8) e la bibliografia (pp. 65-70).

questione della grazia e del «soprannaturale», per superare il dualismo che affliggeva lo schema natura-soprannatura. L'analisi critica del tema riprendeva in Italia l'opera di H. de Lubac allora all'origine di un'aspra controversia¹². In questo modo il teologo milanese ha coltivato per lunghi anni l'obiettivo di condurre le trattazioni del *De Gratia* e del *De Deo create et elevante* a un punto di sintesi più alto: l'antropologia teologica. Ciò è avvenuto attraverso due percorsi distinti e convergenti, che miravano a riprendere la questione della natura pura e la correlativa concezione estrinseca del soprannaturale. Il traguardo è stato intravisto appena a ridosso del Concilio, quando Colombo dichiarava l'insoddisfazione per l'antropologia della Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*¹³. Il prolungato interesse al tema del soprannaturale si può scandire in due mosse concomitanti: l'evanescenza del soprannaturale e la vicenda della natura pura.

1. La concentrazione sulla «grazia creata» e il primato dello Spirito Santo

La teologia del Novecento ha messo in discussione una concezione autonoma e separata della grazia, in concomitanza con il superamento di una visione estrinsecista del soprannaturale. Infatti, la teologia della grazia del XX secolo, proseguendo sulla strada aperta dai pionieri dell'Ottocento (Scheeben, Passaglia, Schrader), cerca di tracciare i rapporti tra le nozioni emerse dalla teologia controversistico-dogmatica postridentina (la grazia come *habitus*, *auxilium*, *divinizzazione*). Per un lato, approfondisce il tema della grazia come Spirito Santo (in linguaggio tecnico si dice «dono increato») in rapporto al tema della grazia come modificazione ontologica (*habitus*: detta anche «dono creato»). Per l'altro lato, pone in relazione l'inabitazione dello Spirito alla grazia come aiuto psicologico (*auxilium*). Nel Novecento nascono due linee di approfondimento che introducono una duplice dinamica nel *De Gratia*: la *prima* rimane nella logica del trattato e viene riassorbita in esso; la *seconda*, invece, finisce per scompagnarne la logica e propone una sua radicale ristrutturazione.

¹² Si veda la rassegna stesa alla fine di un lungo confronto con il teologo d'oltralpe: G. COLOMBO, «Henri De Lubac in Italia», *Teologia* 18 (1993) 72-98.

¹³ G. COLOMBO, «La teologia della "Gaudium et spes" e l'esercizio del magistero ecclesiastico», *La Scuola Cattolica* 98 (1970) 477-511, ma vedi anche G. COLOMBO, «Problematività dell'antropologia teologica», *Vita e Pensiero* 54 (1971) 586-595.

La *prima* linea istituisce il rapporto tra *dono creato* e *dono increato* e produce un approfondimento che rimane nella logica del trattato. Nella teologia posttridentina si partiva dal dono creato (grazia come *habitus*, cioè la giustificazione e le sue caratteristiche) e si facevano derivare da esso gli altri aspetti della vita di grazia (inabitazione dello Spirito, remissione dei peccati, figliolanza adottiva, partecipazione alla natura divina, incorporazione a Cristo). Nel corso del Novecento l'orientamento si è gradualmente capovolto: considerando la sproporzione tra la finitezza del dono creato e l'infinitezza degli altri aspetti, si comprende che occorre porre come punto di partenza il dono increato, cioè l'azione dello Spirito Santo, alla quale vengono collegati gli altri aspetti della vita di grazia. Di conseguenza si tende a vedere nel «dono creato» la necessaria trasformazione che l'essere dell'uomo subisce in presenza del «dono increato»¹⁴. D'altra parte porre il «principio» della vita di grazia nell'azione dello Spirito Santo spinge al ricupero della Pasqua di Gesù (dimensione cristologica), a cui lo Spirito fa partecipare gli uomini (dimensione pneumatologica).

Il ricupero, avvenuto nel Novecento, dello Spirito Santo come «chiave di volta» della dottrina sulla grazia va inteso in modo forte. Non si tratta solo di un rovesciamento delle posizioni (dal «dono creato» al «dono increato»), quasi che invece di risalire dagli effetti alla causa, ora si discende dalla causa prima agli effetti nell'uomo (dal «dono increato» al «dono creato»). In questa prospettiva sembra muoversi, ancora, la teologia nella prima metà del Novecento con la proposta di M. de la Taille († 1933) proseguita da K. Rahner († 1984), che parla della presenza dello Spirito Santo nell'uomo giustificato secondo la categoria di «causalità quasi-formale»¹⁵. Ciò ha consentito a Rahner di approdare al concet-

¹⁴ A questa fase di passaggio, precedente il Concilio, appartengono i manuali che si pongono in una situazione ancora in evoluzione, caratterizzati per lo più da una maggior attenzione alla storia del tema: cf quelli di M. Schmaus, Ch. Baumgartner, C. Colombo, M. Flick - Z. Alszeghy. Su questa vicenda interviene puntualmente G. COLOMBO, «Tre manuali e il trattato "De Gratia"», *La Scuola Cattolica. Supplemento* 93 (1965) 34*-60*: 55*-60*, imprimendo una decisa spinta nel senso di un ricupero del principio della vita di grazia, lo Spirito Santo, come principio architettonico del *De Gratia*. Dello stesso periodo: ID., «Grazia», in *Enciclopedia delle religioni*, Vallecchi, Firenze 1970, vol. I, 1612-1646.

¹⁵ M. DE LA TAILLE, «Actuation créée par l'acte incréé», *Recherches de Science Religieuse* 18 (1928) 253-268; K. RAHNER, «Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade [1939]», *Schriften zur Theologie*, Bd. I, Benziger, Einsiedeln 1960⁴,

to di rivelazione come autocomunicazione di Dio che pone l'uomo come la grammatica della sua stessa autodonzione, definendo il suo versante storico-antropologico come «esistenziale soprannaturale»¹⁶, che diventa in J. Alfaro l'«esistenziale cristico»¹⁷. Se teologicamente lo Spirito Santo¹⁸ acquisisce una connotazione storico-salvifica, in particolare «cristica», filosoficamente, avviene il trapasso da una concettualità «essenzialista» a una «storica». Ciò spiega la prospettiva del personalismo dialogico-sociale di Mühlen¹⁹, le diverse versioni della storia della salvezza (Darlapp, Cul-

347-375; tr. it.: «Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata», in *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1969, 123-168.

¹⁶ Cf K. RAHNER, «Esistenziale soprannaturale», in *Sacramentum Mundi*, vol. III, 591-592; «Natura e grazia»; «Rapporto tra natura e grazia», in *Saggi di antropologia soprannaturale*, 1969, 79-122. 43-77; or. ted., «Natur und Gnade»; «Über das Verhältnis von Natur und Gnade», in *Schriften zur Theologie*, Bd. I, 209-236.325-345. Per una presentazione di Rahner sul tema vedi da diverse prospettive H. MÜHLEN, «La dottrina della grazia», in *Bilancio della teologia del XX secolo*, Città Nuova, Roma 1972, vol. 3, 165-167.179-184; L.F. LADARIA, «Natura e soprannaturale», in B. SESBOÛÉ (ed.), *Storia dei dogmi. L'uomo e la sua salvezza*, Piemme, Casale Monf. 1997, vol. II, 358-359; e più analiticamente G. MANCA, *La grazia. Dialogo di comunione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 97-109.

¹⁷ H. VOLK, «Gnade und Person», in *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, FS M. Schmaus, K. Zink, München 1957, 219-236; J. ALFARO, «La grazia di Cristo e del cristiano nel Nuovo Testamento»; «Persona e grazia»; «Trascendenza e immanenza del soprannaturale», in *Cristologia e antropologia. Temi teologici attuali*, Cittadella, Assisi 1973, 46-113. 398-423. 256-397. Su Alfaro vedi: J.M. DE MIGUEL, *Revelación y fe. La teología de J. Alfaro*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1983; L.F. LADARIA, «Natura-leza y Gracia. Karl Rahner y Juan Alfaro», *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989) 53-70; G. MANCA, *La grazia. Dialogo di comunione*, 97-109.

¹⁸ Mi sembra che si possano riprendere così le conclusioni dei bilanci citati, rispettivamente di H. MÜHLEN, «La dottrina della grazia», 167-170.182-184 e di O.H. PESCH - A. PETERS, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, 1994³, 371-374.

¹⁹ Si veda la linea tenacemente perseguita da H. MÜHLEN, «La dottrina della grazia», 167-170, che rimanda alle sue opere *Der Heilige Geist als Person. Beitrag zur Frage nach der dem Heiligen Geiste eigentümlichen Funktion in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadebund: Ich-Du-Wir*, Aschendorff, Münster 1963 [1966³]; *Una Mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen*, Schöningh, Paderborn 1968³; «Person und Appropriation. Zum Verständnis des Axioms: In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio», *Münchener Theologische Zeitschrift* 16 (1965) 33-57; e recentemente la ripresa di G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000 [or. 1997], il lungo cap. 2: 75-189: attorno alla nozione di *communio*, e alla figura dialogica del personalismo [166-186].

Imann, Pannenberg, Rahner, Metz, teologia della liberazione)²⁰ e il filone del confronto con l'istanza storico-pratica delle teologie influenzate dal neomarxismo (teologia politica, della liberazione).²¹

La *seconda* linea di sviluppo della teologia della grazia nel XX secolo considera il rapporto tra il *dono increato* e la *grazia come auxilium*. L'approfondimento del rapporto tra Spirito Santo e aiuto psicologico smaschera il carattere atemporale e senza riferimento all'evento di Gesù Cristo che aveva preso la discussione sul rapporto grazia-libertà e tutta la controversia sulla predestinazione. Infatti, il discorso sulla grazia come necessario *adiutorium* per l'uomo peccatore, incapace di salvezza, era sfociato nella questione ulteriore sulle leggi e le modalità secondo le quali Dio distribuisce la grazia. Era nata così la problematica della predestinazione, intesa come rapporto tra la volontà salvifica di Dio e la libertà dei singoli uomini. La controversia faceva oscillare inesorabilmente la ragione della salvezza o sull'uno o sull'altro termine della relazione senza uscire dalla contrapposizione. La lettura restrittiva della volontà salvifica universale fatta da Agostino, portata all'exasperazione dall'agostinismo seguente, ha generato le interminabili dispute circa la predestinazione «ante» oppure «post praevisa merita» della controversia *de auxiliis*. Tuttavia, la riflessione sulla grazia come Spirito Santo non poteva non condurre il discorso sull'economia salvifica, dove il rapporto grazia-libertà si pone in riferimento a Gesù Cristo. Solo la considerazione della predestinazione di Cristo e dell'umanità in Lui consente di strappare il discorso dall'oscillazione insolubile tra la volontà salvifica di Dio (inconoscibile e imperscrutabile, e quindi interpretabile in modo arbitrario) e la libertà degli uomini (che non può costituire il criterio della predestinazione, perché negherebbe il primato dell'azione salvifica divina).

La considerazione dello Spirito come Spirito di Gesù, effuso dal Signore risorto, principio e capo di tutta la creazione, ha introdotto un nuovo orientamento nel pensare la predestinazione e tutta la vita di grazia. Solo così è superato l'insolubile dilemma «Dio che salva – uomini salvati». La grazia, infatti, descrive la situazione dell'uomo a partire da Cristo (non,

²⁰ Si veda su questo la documentata panoramica di E. SCHILLEBEECKX, *Gerechtigheid en liefde: Genade en bevrijding*, Nelissen, Bloemendaal 1977, 686-701; tr. it.: *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, (= BTC 37), Queriniana, Brescia 1980, 876-897.

²¹ Cf J.B. METZ, «Erlösung und Emanzipation», nell'opera emblematica L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), *Erlösung und Emanzipation* (= QD 61), Herder, Freiburg 1973, 120-140.

dunque, immediatamente a partire dall'uomo peccatore o dalla natura umana e neppure per sé da un generico concetto di volontà salvifica universale), in particolare a partire *dalla sua predestinazione ad essere il Figlio di Dio e il Salvatore pasquale*. Il cristocentrismo della rivelazione di K. Barth approda sulla sponda della teologia cattolica, con le debite revisioni, esattamente intorno alla metà del Novecento²². L'incorporazione a Cristo è la partecipazione alla sua stessa predestinazione: in tale ottica acquistano nuovo significato i temi dell'inabitazione dello Spirito, della giustificazione, della figliolanza divina, della remissione del peccato, della modificazione reale, ecc. Sul fondamento della predestinazione di Cristo e degli uomini in Cristo si raccolgono in modo ordinato i momenti della teologia della grazia incentrati sull'evento della pasqua di Gesù²³.

Questo è il primo guadagno sistematico della dottrina della grazia nel Novecento. Il trattato tende a dissolversi, poiché è frutto di una concezione «cosificata» della grazia, incentrata nella controversia postridentina sulla giustificazione, che ha enfatizzato il dato negato dalla Riforma, cioè la trasformazione reale e profonda operata dall'azione salvifica dello Spirito Santo nell'uomo. Questa enfasi ha costruito tutta la dottrina della grazia come una «costellazione» attorno alla giustificazione e al dono creato. Il ricupero del cristocentrismo su ambedue i fronti in lotta (protestante e cattolico) colloca la dottrina della giustificazione al suo giusto posto nel processo della conformazione dell'uomo a Cristo.

²² Segnalo il testo forse più importante che, già prima del Concilio, aveva istituito un confronto serrato con la prospettiva barthiana, il suo modo di intendere il principio rivelazione e la sua declinazione cristocentrica: H.U. VON BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth* [1951], Jaca Book, Milano 1985, in particolare la sezione «Cristocentrismo», 348-388; ma poco dopo l'opera di H. BOUILLARD, *Karl Barth. Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Aubier - Montaigne, Paris 1957, 3 voll.; e sul tema della giustificazione H. KÜNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Johannes, Einsiedeln 1957. Su tutta la questione: G. MOIOLI, «“Cristocentrismo”. L'acquisizione del tema alla riflessione teologica recente e il suo significato», in *La teologia italiana oggi*, FS C. COLOMBO, Morcelliana, Brescia 1979, 128-148.

²³ G. Colombo ha fatto diventare la tesi della predestinazione addirittura la chiave di volta della sua antropologia insegnata per anni a Venegono nei corsi di facoltà. Se ne veda un canovaccio in: ID., «Creazione», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Ed. Paoline, Alba 1977, 184-210.

2. La vicenda della «natura pura» e l'evanescenza del soprannaturale

Il Novecento rappresenta, simultaneamente, il definitivo superamento della vicenda della «natura pura». Tale storia raccoglie le tesi sorte dalla disputa baiana. Questa vicenda ha dato origine all'ipotesi della «natura pura» ed è stata descritta dalla trilogia di De Lubac²⁴. Qui il prof. Colombo ha profuso una vera passione come storico della teologia, rivisitando in modo critico il percorso del noto teologo francese e mettendo in discussione la sua conclusione storico-teoretica. Le tappe secondo le quali si è costituita questa tradizione sono state rivisitate nel seguente modo.

1.2.1. *La controversia baiana*. Michele Baio (1513-1589) si colloca totalmente nel secolo della Riforma e insegna a Lovanio (dal 1550) nei Paesi Bassi, dove il confronto con i protestanti è vivissimo. Egli ha distinto la situazione dell'uomo dopo il peccato (per il quale la grazia è gratuita, in quanto non può pretenderla) da quella dell'uomo prima del peccato, cioè nello stato originario. Per Baio in questa condizione i doni di grazia sono «naturali». Il metodo di Baio non fu direttamente compreso dai suoi contemporanei. Volendo porre un freno all'influsso dei riformatori, tentò di scendere sul loro terreno, adottando lo stesso metodo. Come i riformatori, si rifà ad Agostino e non tratta della grazia solo nello stato infralapsario, ma anche nello stato originario dell'uomo. Adotta lo stesso metodo dei riformatori che saltano la scolastica, per risalire ai Padri e ad Agostino. Baio si allontana così dall'analisi metafisica della natura umana per collocarsi in una prospettiva storica. Nel *De prima hominis iustitia* (1564) la descrizione dello stato originario di Adamo è fatta in rapporto allo stato di natura decaduta e di natura redenta. La sua intenzione è di mitigare il

²⁴ In realtà si tratta di una sola opera: H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques* (= Théologie 8), Aubier - Montaigne, Paris 1946, pp. 498 [l'originale ripubblicato solo molto tardi, *Surnaturel. Études historiques*. Ristampa anastatica, éd. et préface de M. Sales (= Théologie), Desclée, Paris 1991², pp. 634]. De Lubac, invece, l'aveva ripresa e ampliata in due volumi per rispondere alle incomprensioni e alle critiche sorte dopo la pubblicazione della prima opera: *Le mystère du surnaturel*, Aubier - Montaigne, Paris 1965; tr. it.: *Il mistero del soprannaturale*, Jaca Book, Milano 1978; e *Augustinisme et théologie moderne*, Aubier - Montaigne, Paris 1965; tr. it.: *Agostinismo e teologia moderna*, Jaca Book, Milano 1978. Cf B. SESBOÛÉ, «Le surnaturel chez Henri de Lubac. Un conflit autour d'une théologie», *Recherches de Science Religieuse* 80 (1992) 373-408 e G. CHANTRAINE, «Surnaturel et destinée humaine dans la pensée occidentale selon H. de Lubac», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 85 (2001) 299-312.

pessimismo protestante. Baio è cosciente di adottare la prospettiva storica escludendo la prospettiva filosofica. La considerazione filosofica della natura poteva essere praticata dal filosofo, ma non risultava pertinente per il cristiano (*impertinens est*) e per il teologo. Di qui il suo metodo che considera la natura dell'uomo, secondo la prospettiva rivelata dalla Scrittura e ripresa da Agostino, nei diversi stadi di natura innocente, decaduta e redenta. Il metodo di Baio era quindi chiaramente «in dialogo» con il procedere dei riformatori. Baio afferma che nello stato originario i doni di grazia sono «naturali». Se la corretta esegesi del pensiero baiano è assai controversa²⁵, è importante sapere come l'ha capito la teologia del tempo, perché è in base ad essa che i teologi l'hanno frainteso.

Baio definisce lo stato di natura innocente come «naturale» perché, assumendo la prospettiva storico-rivelata, usa il termine soprannaturale nel senso di miracoloso (e in questa prospettiva la grazia dopo il peccato doveva ben dirsi «soprannaturale»), mentre i doni dati nello stato di natura innocente erano naturali²⁶. Nella prospettiva rivelata dello stato innocente, l'«integritas» deve ritenersi «naturale», non nel senso di deducibile dai principi costitutivi della natura (considerazione filosofica), ma nel senso di derivante dalla «nascita» (creazione): *naturalis quia ex nativitate trahitur*

²⁵ Su tutta la questione baiana la riflessione di G. COLOMBO ha dato un contributo di prima mano, proprio nel tentativo di verificare la ricostruzione di De Lubac: si veda «Baio e il soprannaturale», 299-330 (questo saggio cerca di ripristinare una corretta lettura di Baio al di là delle distorsioni della controversia antibaiana); ID., «Bellarmino contro Baio sulla questione del soprannaturale», 307-338: ripresi in ID., *Del soprannaturale*, Glossa, Milano 1996, 3-40.41-78, a cui bisogna aggiungere due inediti nello stesso volume, «Giansenio e il soprannaturale», 79-109 e «Ripalda e Giansenio», 111-141. Su tutta la questione interpretativa dopo Giansenio si veda, nello stesso volume, il breve schizzo «Il problema del soprannaturale dopo Giansenio», 145-153 e la ri-trattazione della voce del *DTI*, «Soprannaturale», alle pp. 335-361 (è il testo più panoramico). Inoltre su Baio e Giansenio cf A. VANNESTE, *Nature et grâce dans la théologie occidentale. Dialogue avec H. De Lubac* (= BETL 127), University Press - Peeters, Leuven 1996 (su Baio: «Le “De prima hominis iustitia” de M. Baius», 185-228; su Giansenio: «Pour une relecture critique de l'*Augustinus* de Jansénius», 229-250). Cf anche: J.-H. Nicolas, «Les rapports entre nature et le surnaturel dans les débats contemporaines», *Revue Thomiste* 95 (1995) 399-416.

²⁶ «Naturale» per Baio è definito rispetto alla *consuetudo naturae currentis*, mentre «soprannaturale» è ciò che avviene *non secundum communem naturae cursum*, in un senso vicino a «miracoloso».

(considerazione storica)²⁷. Per i doni «dati con la nascita» (*ex nativitate*) egli distingue tra l'originaria disposizione divina concessa ad Adamo e la condizione attuale in cui l'uomo viene al mondo (*sicut [homo] nunc nascitur*): nel primo senso i doni sono «naturali», nel secondo «soprannaturali». Per questo nello stato innocente i doni sono «naturali», perché dati all'uomo insieme alla stessa «natura creata» (quasi fossero una dotazione «nativa»), cioè appartenenti alla sua «nascita». Questo non significa che non fossero gratuiti, dati in «dono», come era dono lo stesso essere «creatura».

1.2.2. La *teologia antibaiana*. La teologia che reagisce al teologo di Lovanio elabora la nozione di *natura pura* per combatterne l'ambiguità. La nozione di «natura pura» viene assunta come «ipotesi» – a quanto pare, essa non è nata in funzione antibaiana, ma esisteva già precedentemente – per contrastare l'affermazione di Baio sui doni di grazia, di cui Adamo era dotato in modo «naturale» (dati con la «nascita»). Fino a questo momento la teologia era abituata a proclamare la gratuità della grazia in rapporto all'uomo peccatore: secondo la linea agostiniana, la grazia è gratuita perché consta di «mezzi» di salvezza (*auxilium, adiutorium*) donati gratuitamente all'uomo resosi immeritevole con il peccato. Qui la gratuità della grazia appariva di un'evidenza solare e assoluta. La teologia antibaiana dovette elaborare un nuovo concetto per interpretare la gratuità in rapporto all'uomo nello stato originario, minacciata dall'impostazione di Baio. Lo fece formulando l'ipotesi di una «natura pura»: nella condizione originaria, Dio per sé avrebbe potuto creare l'uomo in uno stato di «natura pura», senza la grazia, cioè senza un fine soprannaturale e i mezzi per conseguirlo. Se, però, anche in questo stato l'uomo appare dotato della grazia e chiamato all'unico fine dell'amicizia con Dio, questo ha un indubitabile carattere «soprannaturale». L'ipotesi della natura pura – cioè una natura per sé pensabile solo con un fine naturale – appare un *dispositivo logico* per salvare la soprannaturalità del fine, che anche questa teologia riconosceva tradizionalmente come l'unico storicamente esistente per l'uomo²⁸.

²⁷ M. BAIUS, *De prima hominis iustitia*, c. V. Cf su questo punto la limpida illustrazione di G. COLOMBO, «Baio e il soprannaturale», 4-9.

²⁸ De Lubac ha ripercorso l'emergere quasi in sordina della nozione di «natura pura», introdotta da Gaetano (Tommaso de Vio, OP, 1468-1533) ed elaborata, in forma diversa, da Bellarmino (SJ, 1542-1621), ma che deve a Suárez (SJ, 1548-1617) la sua fortuna, sul-

1.2.3. *La «storicizzazione» della natura pura.* La storia della «natura pura» (secoli XVIII e XIX) segnala un fenomeno curioso ma decisivo per lo sviluppo dell'antropologia teologica. Lentamente è avvenuto un trapasso di mentalità. Il discorso sulla natura pura, introdotto come «ipotesi» per spiegare la gratuità del fine soprannaturale, l'unico storicamente attuato, diventa pian piano un'entità realmente esistente. Succede una progressiva «storicizzazione» dell'ipotesi della natura pura che relegherà sempre più nel campo dell'ipotetico e quindi dell'irrilevante, il fine soprannaturale.

La tendenza ad opporsi al pessimismo protestante²⁹ e al sempre risorgente agostinismo, incentrato sulla situazione dell'uomo peccatore, orienta verso una minimizzazione delle conseguenze del peccato. Soprattutto i gesuiti hanno avuto un peso in questo spostamento d'accento. Per descrivere la differenza tra l'uomo peccatore e l'uomo nella condizione originaria, la teologia di ispirazione agostiniana usava l'immagine del *tamquam vulneratus a sano* (l'uomo dopo il peccato è ferito, mentre prima del peccato era sano). Tale immagine era ancora segnata da troppo pessimismo. La scuola gesuitica conia una nuova espressione parallela alla prima, descrivendo la differenza tra l'uomo prima e dopo il peccato con l'immagine *tamquam spoliatus a nudo* (l'uomo dopo il peccato è «spogliato» dall'abito della grazia; la sua situazione è equiparabile a quella di Adamo prima dell'elevazione allo stato soprannaturale, «rivestito» dell'abito della grazia). Dal punto di vista sostanziale non c'è alcuna differenza, se non la perdita di un dono. Alla luce di questa immagine della scuola gesuitica è facile identificare l'uomo «lapsus» con l'uomo in stato di «natura pura», cioè di natura prima dell'elevazione alla grazia divina. La natura pura veniva così reificata per un'implicita equiparazione con lo stato sto-

lo sfondo della sua impostazione del rapporto natura-soprannatura. G. GALEOTA, *Bellarmino contro Baio a Lovanio. Studio e testo di un inedito bellarminiano*, Herder, Roma 1966; V. GROSSI, *Baio e Bellarmino interpreti di Agostino nelle questioni del soprannaturale*, Augustinianum, Roma 1968. Cf G. COLOMBO, «Bellarmino contro Baio sulla questione del soprannaturale», in ID., *Del Soprannaturale*, 41-78. H. DE LUBAC, *Agostinismo e teologia moderna*, 200 ritiene che Bellarmino, pur accettando, a differenza di Gaetano, l'idea del «desiderium naturale», sia stato il primo ad introdurre l'«ipotesi» della natura pura. Per Suárez: F. SUÁREZ, *De ultimo fine hominis*, Disp. XVI 2,6.10, in *Oeuvres complètes*, Vivès, Paris 1856, 152-153.

²⁹ G. COLOMBO, «Il soprannaturale», in ID., *Del Soprannaturale*, 339-340: definisce questo fenomeno la «radice debole» o «gracile» della teologia del soprannaturale, propriamente perché interna al discorso teologico, quasi l'impronta intraecclesiale di un più ampio fenomeno culturale.

rico dell'uomo peccatore, concepito in modo ambiguo con l'immagine del *tamquam spoliatus a nudo*³⁰. La vicenda storica della battaglia tra giansenismo e scuola gesuitica è il momento emblematico di una più diffusa differenza di sensibilità.

La tendenza della cultura moderna, d'altra parte, interpreta l'uomo, i suoi progetti, le sue relazioni, le sue istituzioni, il suo futuro, nel senso di un radicale autonomismo³¹, ma ciò mette in questione la teologia. La teologia «moderna» si è lasciata influenzare da tale provocazione, spinta dal bisogno di giustificare la gratuità della fede/grazia presso la cultura moderna dell'autonomia dell'uomo. Tuttavia, mentre la tradizione precedente (patristica e medievale) collocava l'autonomia relativa della libertà dentro l'unico fine soprannaturale, la nuova interpretazione tende a leggere la stessa libertà come qualcosa che può esistere anche fuori dalla fede. All'origine v'è anche una serie di fatti civili: la Riforma che rompe l'unità della fede, facendole perdere la sua funzione di principio unificante del sapere; le guerre di religione successive che fanno cercare altrove (nella ragione) il principio di sintesi dell'esperienza umana e sociale³². Ciò ha fatto attribuire alla fede un carattere di estrinsecismo che consacra l'impostazione apologetica di questa stagione del pensiero teologico. Il risultato fu l'elaborazione della «teologia naturale», che mira a giustificarsi di fronte al fondamento della «pura» ragione. Ne è derivata l'«apologetica» come giustificazione della fede di fronte alla ragione. L'antropologia appare quindi funzionale all'istanza moderna, in quanto accetta il suo presupposto del fine «naturale», mentre salva, al prezzo di una deriva estrinsecista, tutto ciò che si riferisce all'economia cristiana. La grazia risulta così assolutamente gratuita non solo per ciò che riguarda i «mezzi», ma anche per il suo «fine». La gratuità del soprannaturale era così affermata in modo

³⁰ Cf G. COLOMBO, «Baio e il soprannaturale», 321-325.

³¹ G. COLOMBO, «Il soprannaturale», in Id., *Del Soprannaturale*, 340-343 la definisce la «radice culturale», che costituisce la risposta della fede/teologia alle provocazioni del mondo nuovo, contrassegnato dai fatti civili che danno avvio alla modernità: la scoperta dell'America, la Riforma, le guerre di religione, ecc., che istituisce «la ragione a fondamento e cardine del mondo/società moderna» (341).

³² Cf la descrizione di questo snodo fondamentale in W. DILTHEY, «Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhunderts», in *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig 21921, Bd. II, 90-245; cf per lo sviluppo anche K. FEIEREIS, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, St. Benno Verlag, Leipzig 1965, pp. XIX + 253.

estremo, col pericolo di renderlo talmente gratuito da ritenerlo secondario e superfluo rispetto a una natura che poteva conseguire un proprio fine autonomo³³.

1.2.4. *Fine dello schema dualistico di natura e soprannatura.* Il trattato *De Deo creante et elevante*, che appare con questo nome in D. Palmieri (1878)³⁴, ha consolidato lo stato della teologia della fine dell'Ottocento sullo schema natura-soprannatura e ha guidato la teologia cattolica fino alla vigilia del Vaticano II. La sua fortuna sembrava consacrata anche dal magistero del Vaticano I (Cost. *Dei Filius*, 1870) e dall'enciclica *Aeterni Patris* (1879). La fragilità della trattazione (e dello schema) emerge dal fatto che è riuscito a collocarsi in una sorta di zona franca, al riparo sia dalle provocazioni della fede che considera l'uomo entro la storia della salvezza, sia dalle sollecitazioni della cultura con le sue nuove concezioni antropologiche attente all'esistente concreto.

Il rinnovamento biblico e lo sviluppo filosofico hanno agito in modo convergente nel senso di mettere in discussione l'ovvietà dello strumento filosofico di cui la teologia si era servita, denunciandone il carattere sostanzialmente ellenistico. L'influsso filosofico/teologico ha condotto al superamento di un concetto di soprannaturale non calibrato in modo cristiano. La lunga vicenda del soprannaturale³⁵ approda al superamento di un'impostazione pregiudicata della tematica. I suoi momenti salienti sono i seguenti: il ripensamento dei rapporti ragione e fede e la critica all'apologetica ottocentesca estrinsecista (il filone che prende avvio da Blondel); la critica storica e teoretica della nozione di «natura pura» operata dalla cosiddetta «*théologie nouvelle*» (De Lubac); la discussione delle interpretazioni della tesi tomista sul «desiderio naturale di vedere Dio»; in campo

³³ Cf G. COLOMBO, «Il soprannaturale», in ID., *Del Soprannaturale*, 342-345, con il bell'affresco su *La teologia «naturale»* e la successiva insufficiente reazione della teologia dell'Ottocento [346-349], fino ad approdare all'epoca del Vaticano I e dell'enciclica *Aeterni Patris*. Si veda anche il suggestivo saggio di H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo* [1944], Jaca Book, Milano 1992.

³⁴ Cf M. FLICK, «La struttura del trattato "De Deo creante et elevante"», *Gregorianum* 36 (1955) 284-290; D. PALMIERI, *De Deo creante et elevante*, Roma 1878. Prima di lui Flick ricorda i testi di J. Perrone, C. Passaglia e C. Schrader.

³⁵ Si vedano per questo gli articoli di G. COLOMBO, «Il problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni», II: 545-607; G. COLOMBO, «Soprannaturale», *DTI*, vol. III: 293-301 (*bib.*: 301).

protestante la reazione alla teologia liberale, capeggiata da Barth e da coloro che l'hanno seguito. Tutti questi filoni, in forme a volte assai differenti, hanno spinto l'antropologia teologica a recuperare la sua configurazione a Gesù Cristo, e non ad essere definita a partire da un concetto previo di natura.

Il ritorno alla Bibbia, d'altra parte, ha permesso di reinterpretare i temi cristiani riguardanti l'uomo, espressi in forma parziale o disseminati in vari contesti dalla tradizione manualistica teologica. C'è stato così un ripensamento della creazione, dell'unità dell'uomo, della corporeità, del rapporto tra immortalità e risurrezione, ecc. in un contesto più biblico. In questa linea, però, si è capito che non si trattava solo di ripensare alcuni temi, ma di riscoprire il senso stesso della rivelazione e le linee di forza della sua visione circa l'uomo: essa non è prima di tutto un deposito di verità, di definizioni, di dogmi, ma è *l'autocomunicazione di Dio all'uomo nella storia*. Questa nuova visione ha imposto di chiarire i due poli entro cui avviene il dialogo salvifico: Gesù Cristo, come vertice dell'autodonzazione divina, e l'uomo (propriamente l'umanità) come suo destinatario. Gesù diventa il senso dell'uomo, la sua piena rivelazione. Essere uomini significa scoprire e vivere il proprio destino in rapporto con il destino di Gesù. La conclusione emergente da questa revisione radicale è la seguente: *fare l'antropologia secondo la Rivelazione (e non a partire da un concetto previo di natura) significa elaborare l'antropologia secondo la cristologia. L'antropologia teologica deve assumere una strutturazione cristocentrica*. Questo è stato il guadagno decisivo di Giuseppe Colombo intorno agli anni Settanta del secolo XX³⁶.

II. LA CALIBRATURA CRISTOCENTRICA DEL TEMA DELLA CREAZIONE

Il secondo passo che disegna la figura specifica dell'antropologia teologica secondo G. Colombo è la *rilettura cristocentrica della tematica della creazione*. Scorrendo la sua bibliografia sorprende che il tema della creazione non ricorra molte volte, anche se nel famoso *Bilancio della teo-*

³⁶ I contributi in cui questo risultato appare consolidato sono: G. COLOMBO, «L'insegnamento della teologia dogmatica alla luce del Vaticano II», *La Scuola Cattolica* 95 (1967) 3-33; G. COLOMBO, «Problematicità dell'antropologia teologica», *Vita e Pensiero* 54 (1971) 586-595; e con i successivi affinamenti in G. COLOMBO, «Cristomonismo e pneumatologia o cristocentrismo e Trinità?», *Teologia* 9 (1984) 189-220.

logia del XX secolo, pubblicato negli anni Settanta del Novecento, è uno dei pochi italiani che partecipano al grande affresco della teologia all'epoca del Vaticano II. A Colombo venne affidato il bilancio della «teologia della creazione». La teologia della creazione dei manuali aveva funzionato come principio sistemico della teologia dei due ordini e della visione del sopra-naturale. Tale teologia (della creazione *come natura*) era il prodotto più funzionale al sistema moderno della teologia apologetica ed era, obiettivamente, alleata a mantenere l'impianto dualistico dello schema natura-soprannatura.

Sorprende non poter registrare molti saggi sul tema della creazione nella produzione di mons. Colombo. Ne ho trovati solo due dedicati *ex professo* al tema³⁷. Se ne può aggiungere senza troppa fatica un terzo, che è per così dire il canto del cigno del teologo di Milano sull'antropologia teologica, quasi a conclusione di una più che quarantennale carriera di insegnamento³⁸. L'ultima versione del suo corso di antropologia data il 1992-1993 non rivela incrementi significativi. Se non la possibilità di trovare, nell'interminabile indagine storica che rappresenta la parte più consistente del suo corso, le ragioni della visione sinteticamente offerta nei due saggi pubblicati.

A un'analisi più approfondita, tuttavia, la dottrina della creazione assume un carattere «sistemico» in ordine all'impianto antropologico di mons. Colombo. La sua teologia della creazione non è che l'altra faccia della teologia del soprannaturale. In qualche modo ne è la verifica critica e costituisce anche un punto di vista privilegiato per misurare la pertinenza della sua sintesi teologica. Ne sia controprova il fatto che l'unico saggio, scheletrico e limpido, pubblicato nel *Nuovo Dizionario di Teologia* dalle Edizioni Paoline nel 1977, costituiva la parte sistematica della voce «Creazione». Questa, in realtà, declinava l'impianto fondamentale della sua antropologia teologica, riscontrabile nella «parte sistematica» delle dispense. Due sono, pertanto, i punti di riferimento per la nostra ricostruzione: *La teologia della creazione nel XX secolo* (1970); la voce «Creazione»

³⁷ G. COLOMBO, «Die Theologie der Schöpfung im 20. Jahrhundert», in H. VORGRIMLER - R. VANDER GUCHT (dir.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Herder, Freiburg 1970, vol. III, 36-62; «La Création», in H. VORGRIMLER - R. VANDER GUCHT (dir.), *Bilan de la théologie du XX^e siècle*, Casterman, Tournai-Paris 1970, vol. II, 268-289; ID., voce «Creazione», in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, 198-210.

³⁸ G. COLOMBO, «Sull'antropologia teologica», *Teologia* 20 (1995) 223-360.

(sistemica), nel *NDT* (1977), mentre il saggio *Sull'antropologia teologica* (1995), come ho anticipato nell'introduzione, ci sfida ad andare oltre la sua stessa prospettiva. I due contributi corrispondono precisamente al duplice aspetto con cui rendere ragione del tema: 1) il profilo metodologico del tema della creazione; 2) l'articolazione sistematica della dottrina della creazione.

1. *Il profilo metodologico del tema della creazione*

Il saggio pubblicato sul *Bilancio*³⁹ si colloca all'interno di una scansione della sistematica teologica, proposta dai curatori, del tutto tradizionale. Accanto alla trattazione sulla creazione, ve n'era una sull'antropologia e amartiologia e una sulla dottrina della grazia. Eppure Colombo, nel suo saggio, non reifica la separazione di creazione e antropologia, e di creazione e grazia. Anzi, con mano sicura, propone la ripresa del significato *teologico*, in particolare *crisologico*, della creazione. Il senso della sua ricostruzione è tutto volto al ricupero dell'unità del disegno salvifico, togliendolo dalla sua collocazione nell'«atrio dei pagani». Il profilo è fortemente metodologico, perché intende ricuperare il primato della comprensione teologica della creazione a fronte delle pur legittime istanze culturali.

2.1.1. *La dottrina della creazione sulla soglia del Novecento.* Secondo Colombo, la dottrina della creazione si presenta sulla soglia del Novecento «ferma nelle sue acquisizioni, per la maggior parte plurisecolari e inoltre garantita, nel modo più autorevole, dal supremo magistero della Chiesa» (44-45). Due tratti la contraddistinguono: il carattere filosofico dei suoi contenuti; la funzione sistemica della sua collocazione nella dogmatica. Circa i contenuti della teologia della creazione, l'impostazione filosofica del trattato e l'identificazione delle sue tesi fondamentali sembra raccomandata sia dalla tradizione scolastica, sia dall'intervento del Vaticano I. Questi afferma che le tesi sulla creazione e sull'uomo sono per sé accessibili alla sola ragione, anche se per essere conosciute *ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore* (DH 3005) è necessario l'aiu-

³⁹ G. COLOMBO, «La teologia della creazione nel XX secolo», in H. VORGRIMLER - R. VANDER GUCHT (dir.), *Bilancio della teologia del XX secolo*, Città Nuova, Roma 1972, vol. III, 44-66 (le citazioni nel testo provengono dalla traduzione italiana).

to morale della rivelazione. Questa dichiarazione registra lo stato della dottrina della creazione sul finire dell'Ottocento. Essa eredita un lungo processo che, partendo dalle *Summae* medievali, attraverso la mediazione della seconda scolastica di Suárez, giunge fino alla sistemazione della neoscolastica, in particolare al trattato del Palmieri del 1878. Il punto critico va fatto risalire al nominalismo, quando risulta ormai compiuta la separazione tra «theologia naturalis» e «theologia supernaturalis». Colombo osserva che la trattazione sulla creazione non muta di segno neppure quando si collega al trattato *De Deo elevante*, che registra la controversia di Baio sul soprannaturale, anzi trova nel carattere filosofico della dottrina una singolare conferma, così che creazione ed elevazione appaiono semplicemente accostate. Da qui deriva anche l'ispirazione cosmologica della dottrina della creazione più che antropologica, che anzitutto considera la creazione del mondo e poi la creazione dell'uomo (e degli angeli), sul calco della creazione degli enti in genere. Nella prospettiva della creazione del mondo, «la dimensione cosmologica finisce fatalmente per prevalere su quella antropologica; ed effettivamente, né la creazione dell'uomo dà il senso della creazione del mondo, né l'elevazione dà il senso alla creazione dell'uomo; ma tutto sopraggiunge come semplice modificazione accidentale di una realtà – il mondo creato – che ha in se stesso il proprio senso compiuto» (45). Il carattere «naturalistico» della dottrina della creazione, alla fine dell'Ottocento, sembra così un dato pacifico.

Circa la funzione «sistemica» della teologia della creazione all'interno della dogmatica, Colombo fa notare che il carattere prevalentemente filosofico del trattato è perfettamente coerente con la sua collocazione, dopo il trattato su Dio, nel quadro della sistematica teologica. Diverse però sono le accentuazioni tra la prima scolastica e la neoscolastica, nel senso che la dottrina della creazione viene collocata da taluni dopo il *De Deo uno*, confermando il suo carattere filosofico. Quando è fatta risalire a Tommaso, non solo non si nota la diversa collocazione nell'impianto teologico (dopo il mistero trinitario), ma anche la sua sostanziale fedeltà allo schema biblico di *creatio, lapsus, reparatio*. Non bisogna, tuttavia, dimenticare che, in taluni filoni della teologia medievale (Ugo di San Vittore, Abelardo), la riflessione sulla creazione non sembra trovar spazio nella sistemazione teologica. Questo processo, portato all'exasperazione nel nominalismo, raggiunge la sua forma compiuta nel neotomismo. La funzione sistemica della dottrina della creazione nella teologia sembra così convergere con la natura sostanzialmente filosofica del trattato, che

identifica nella creazione i «preamboli» della storia della salvezza, più che un momento imprescindibile dell'agire di Dio *ad extra*. La dottrina della creazione sembra dunque fornire lo schema del rapporto tra natura e soprannatura e, rispettivamente, tra filosofia e teologia, che sarà consacrato dall'enciclica *Aeterni Patris* (1879). La creazione è il preambolo filosofico, la grammatica di quella *philosophia perennis* senza la quale la teologia è destinata alla frammentazione derivante dalla dipendenza incontrollata dalle filosofie moderne.

2.1.2. *Crisi e sviluppo della dottrina «recepta»*. Colombo identifica tre aree problematiche che mettono in crisi la teologia della creazione *recepta* e la aprono alle istanze di rinnovamento: la questione filosofica, l'aggressione delle scienze, il rinnovamento biblico. Il teologo di Milano si sforza di mostrare la connessione logica delle tre questioni.

La *questione filosofica* pesca nel più profondo dell'Ottocento, in sintonia con il programma di Leone XIII, il «grande disegno» di ridare unità alla teologia, come premessa indispensabile per far ritrovare un ruolo centrale alla fede e alla Chiesa, dopo la ferita inferta dall'Illuminismo e dalle rivoluzioni conseguenti, patite in modo drammatico sotto il pontificato del suo predecessore, Pio IX. Il nuovo Pontefice eletto nel 1878 non assume un atteggiamento difensivo, ma prospetta una grande opera di rinnovamento, pensata sul pilastro portante della filosofia *ad mentem sancti Thomae*. Secondo l'antropologia delle facoltà, solo conoscendo la verità può seguire un'azione efficace della missione della Chiesa e della sua presenza nella società. Perciò nell'anno successivo all'elezione, l'enciclica *Aeterni Patris* è dedicata al ripristino della filosofia scolastica, o più propriamente del tomismo, un movimento che non nasceva dal nulla, ma che aveva avuto attorno alla metà dell'Ottocento molti fautori appassionati.

La funzione attribuita alla restaurazione del tomismo cadeva però in una temperie culturale che ne cambiava il segno, rispetto alla prima scolastica: essa serviva a contrastare la nefasta influenza della filosofia «separata» moderna che correva il rischio di snaturare l'unità della teologia, frammentandola in mille rivoli, tanti quanti erano le correnti filosofiche moderne⁴⁰. Si comprende perché questo impianto poteva essere funzionale alla teologia della creazione sopra descritta: a essa era assegnata la fun-

⁴⁰ Su questo momento si veda il mio saggio: «Il neotomismo tra restaurazione e rinnovamento», in FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, *Storia della teologia. IV*.

zione di elaborare quel ventaglio di tesi antropologiche per una filosofia amica della fede. Se ne vede, però, anche la sua intrinseca debolezza, che verrà ben presto messa in crisi dall'irrompere della storia, perché la restaurazione del tomismo professava una nozione di verità astratta dalla storia, anzi impegnata a porre rimedio al relativismo della cultura storicista. Una cultura che si stava affermando in tutti i campi della seconda metà dell'Ottocento e che troverà il suo punto massimo di crisi nel modernismo, con la contrapposizione tra verità storiche e verità eterne (dogmatiche).

Il *problema scientifico* – all'inizio del Novecento – preme sulla teologia della creazione, perché le scoperte ottocentesche, tra tutte quella più dirompente dell'evoluzionismo, sembravano mettere in questione lo schema consolidato della dottrina, rinnovando in modo assai più drammatico la dolorosa controversia galileiana. La teologia, e in particolare la teologia della creazione, sulla soglia del Novecento si mostra assai più flessibile, assumendo un atteggiamento «concordista» nei confronti delle nuove scoperte scientifiche. Anzi l'atteggiamento concordista nei confronti delle scienze andava a rafforzare l'inclinazione apologetica della teologia che, pur accettando i referti «scientifici», cercava di salvare uno spazio di originalità della fede. Sotto questo profilo la teologia era attrezzata dalla lunga battaglia contro il razionalismo e – fa notare Colombo – poteva sentirsi meno a disagio nel tentativo di armonizzare l'ipotesi evoluzionista, che pareva contrastare la dottrina cattolica dell'origine del mondo, con i primi tentativi di una lettura «evolutiva» della dottrina della creazione. Ciò però non senza due conseguenze immediate: l'apertura della questione biblica sui testi delle origini e la messa in crisi dell'identificazione fra dottrina della creazione e questione dell'origine del mondo (e dell'uomo).

Per la verità il *problema biblico* non è solo il risultato della questione proposta dalle scienze naturali, che sembravano gettare un'ombra di discredito sulla comprensione letterale dei testi delle origini, in particolare della *Genesi*. Anche per via autonoma, gli studi biblici erano arrivati a problematizzare la lettura «ingenua» dei racconti delle origini. Colombo qui si diffonde molto sulla lunga marcia che ha condotto al rinnovamento biblico, attraverso stagioni che hanno dovuto metabolizzare i diversi «ingressi della storia» nella teologia e, di conserva, anche nella lettura

dei suoi documenti fondatori: il metodo storico-critico, nelle sue diverse versioni, che ha visto altalenare l'esegesi (e i documenti magisteriali che ne regolavano/favorivano l'utilizzo) tra un atteggiamento di sospetto e alcuni interventi di apertura. Colombo qui si mostra molto informato e soprattutto sicuro – anche per la sua diuturna applicazione al problema biblico-teologico⁴¹ – nel valutare, da un lato, la relativa pertinenza degli interventi frenanti del magistero e nel giudicare inevitabili le successive riprese aperturistiche (48-49). Il salto di qualità avverrà quando lo stesso metodo storico-critico, staccandosi dai presupposti positivisti, si aprirà ad un'ermeneutica della storia, prima di carattere esistenziale e poi d'intonazione storico-pratica, e in ogni caso approderà alla pacifica valorizzazione dei generi letterari e all'analisi dell'intenzione redazionale dei testi biblici. Se il giro di boa avviene con l'enciclica *Divino afflante Spiritu* (1943), occorrerà ancora un po' di tempo per guadagnare il valore dell'intenzione soggiacente all'esegesi biblica: ricercare il senso proprio del testo. «Il senso profondo di questo principio per la teologia è quello di restituire alla rivelazione biblica l'assoluta priorità che le compete su ogni costruzione teologica» (49). Sul tema della creazione si approda a un risultato decisivo, perché la dottrina sulla creazione è strappata dalla sua innaturale concentrazione sul problema delle origini, per proiettarla sulla questione del senso della creazione. La teologia in quanto «scienza della rivelazione» non può non assumere come principio sistematico della sua dottrina il riferimento al senso rivelato, e solo in seconda battuta deve confrontarsi con il problema scientifico e con la questione filosofica.

Al termine della ricostruzione, Colombo fa valere la profonda interdipendenza dei tre «fattori» che portano al ripensamento della teologia della creazione, sostanzialmente tutti derivanti dalla presa d'atto della situazione di minoranza della fede e della sua distanza dalla cultura moderna. Perciò le tre questioni che entrano a muovere il panorama della dottrina della creazione sono tre lati distinti e convergenti di un'«unica questione», che però consentono anche il suo ripensamento e la sua ristrutturazione. Il teologo di Milano ne ricava, in sostanza, due conseguenze: una positiva, e cioè la relativa autonomia del problema biblico dalla questione scientifica; l'altra critica, che decreta l'insuccesso del tentativo di restaurazione neo-

⁴¹ Cf G. COLOMBO, «Intorno all'esegesi scientifica», in *L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monf. 1991, 169-214; ID., «Bibbia e teologia. Dalla *Providentissimus Deus* alla *Dei Verbum*», *Studia Patavina* 41 (1994) 439-455.

tomista volto a fornire alla teologia il supporto di una filosofia amica della fede. Di qui l'istanza di aprirsi al confronto serrato con la filosofia moderna. Colombo indica nell'episodio della *Théologie nouvelle*, nell'immediato dopoguerra, il luogo di confluenza delle due conseguenze che portano al rinnovamento delle tesi tradizionali in cui si era espressa la teologia della creazione. A questo movimento fluido e dai confini indefinibili appartiene a pieno titolo Teilhard de Chardin, «la cui ispirazione fondamentale fu quella di sintonizzare il pensiero cristiano con l'immagine scientifica attuale del mondo» (51), proponendo la compatibilità della dottrina della creazione fondata sulla metafisica dell'essere partecipato con la nuova visione evolutiva dell'universo. Ma ciò sposta l'accento della dottrina dalla questione dell'origine della creazione alla questione del senso/fine della creazione/evoluzione, dalla concentrazione sul fatto alla considerazione del fine del processo creativo. Di là dal merito della posizione teilhardiana, l'effetto sulla teologia della creazione fu convergente con lo sviluppo del problema biblico e produsse un duplice *déplacement* della riflessione: lo spostamento dalla prospettiva cosmologica a quella antropologica, la dislocazione della dottrina della creazione dalla questione delle origini alla questione del fine. Queste due indicazioni mutano sostanzialmente il modello della teologia della creazione: così che «a metà del secolo XX, sono ormai affiorate e si trovano poste le condizioni per l'aggiornamento della teologia della creazione».

2.1.3. *Le prospettive della «nuova» teologia della creazione.* Il guadagno ottenuto sulla soglia degli anni Settanta del secolo XX consente a Colombo di formulare alcune prospettive sintetiche a conclusione del suo *Bilancio*. Sono tre in particolare: formulate in modo abbastanza succinto alla fine del saggio del 1970, forniscono il quadro del successivo approfondimento sistematico.

La prima prospettiva concerne il guadagno dell'orizzonte più comprensivo della teologia della creazione: il ricupero della dimensione cristologica come dimensione essenziale della creazione stessa. Poiché l'AT presenta la creazione nella prospettiva dell'alleanza, secondo un movimento di pensiero che va dal Dio liberatore al Dio creatore, la creazione non è considerata come presupposto dell'alleanza, ma come la «prima» «espressione della salvezza, per cui non si distingue sostanzialmente da essa» (56). Da ciò consegue nel NT «l'esplicita attribuzione a Gesù Cristo della creazione o della mediazione creatrice» (*ivi*). Ricuperata nella sua

dimensione cristologica, la creazione come atto salvifico appartiene alla nozione biblica di redenzione e di grazia, per cui la «nuova creazione in Cristo non è l'evento imprevisto e rimediato per il fallimento della prima creazione, ma è l'evento primario e dominante in cui trova il suo senso e la sua ragion d'essere la cosiddetta prima creazione» (*ivi*). Sotto questo profilo la dottrina biblica della creazione non si distingue da quella della grazia, nella misura in cui la redenzione non venga ridotta alla remissione del peccato, ma comporti anche l'aspetto positivo della giustizia cristiana. Questa consiste nell'unione a Gesù Cristo, e precisamente nella partecipazione filiale alla vicenda di Gesù. Da ciò consegue direttamente la priorità della dimensione antropologica della creazione su quella cosmologica: «Propriamente non c'è nella Bibbia un problema cosmologico inteso come ricerca dell'origine delle cose in sé e per sé; ma c'è la fede nel Dio salvatore – che nel NT si rivela in Gesù Cristo – il cui dominio si estende su tutto l'universo» (57).

Di qui Colombo deduce l'istanza teologica che deve presiedere all'elaborazione di un'adeguata teologia della creazione, esigenza che rappresenta il punto di partenza della successiva ripresa sistematica. Occorre superare l'idea di creazione legata alla causa efficiente, per aprirla a una causalità esemplare e finale – se ci si vuole esprimere in termini scolastici. Ora, così si può formulare la tesi sistematica: «Nel Cristo la creazione si rivela come la comunicazione *ad extra* dell'essere proprio di Dio: il Cristo, infatti, è la dimostrazione-rivelazione che la natura divina, cioè l'essere trinitario, può essere comunicato e può esistere anche in una natura che non è quella di Dio». Con questa tesi sistematica si conclude sostanzialmente il saggio metodologico di Colombo, ribaltando la prospettiva che si è affermata nella storia: con essa si considera la creazione *ex parte Dei*, superando la restrizione del tema della creazione *ex parte rei*, cioè a partire dal mondo creato, con la conseguente difficoltà a farne emergere la dimensione antropologica, la destinazione soprannaturale e il riferimento a Cristo.

Questa tesi sistematica determina la terza prospettiva: l'incongruenza della funzione «sistemica» della dottrina (e del trattato) della creazione nel quadro della sistemazione teologica. Il posto saldamente occupato dalla teologia della creazione fin oltre la metà del Novecento, con la sua collocazione immediatamente dopo il trattato su Dio, prima di Gesù Cristo e della sua azione salvifica, configura il discorso sulla creazione come pietra angolare dell'edificio teologico, ne determina il suo carattere astratto

e aprioristico, e quindi la sua inesorabile inflessione filosofica e l'alternativa al discorso delle scienze, innaturalmente spostato sul problema dell'origine delle cose. Ricondotta al suo luogo proprio, in derivazione della cristologia e in particolare dell'intenzione «creatrice» di Dio in Cristo, di predestinare gli uomini ad essere *fili in Filio*, la nozione di creazione viene recuperata nel suo aspetto più comprensivo che è cristologico (la partecipazione della vita divina nel Figlio e nello Spirito), salvifico (la generazione dei figli di Dio) e antropologico (la libertà creata nel mondo). Queste determinazioni obiettive consentono poi di comprendere in modo teologico la storia della libertà, in cui emerge il peccato e la giustificazione di grazia. Con ciò è predisposto il quadro di una ripresa sistematica della dottrina della creazione.

2. *L'articolazione sistematica della teologia della creazione*

Il saggio metodologico di Colombo, apparso nel *Bilancio*, fornisce una sicura mappa dell'articolazione sistematica della teologia della creazione secondo Colombo. Una circostanza occasionale ha costretto, per così dire, il teologo di Milano a pubblicare sotto la voce «Creazione» nel *Nuovo Dizionario di Teologia* (edizione 1977)⁴² lo schema della sua sistematica di antropologia teologica. La nozione comprensiva di creazione – come si è visto sopra – corrisponde all'elaborazione adeguata dell'antropologia teologica, con la consapevolezza ormai raggiunta dell'unità profonda della materia dispersa nei trattati *De Deo creante et elevante* e *De Gratia*.

Richiamando velocemente il significato della sua decostruzione del problema nel *Bilancio* del 1970, Colombo ne conferma la conclusione: «In breve, per essere fedeli all'esigenza logica che scaturisce dalla storia del pensiero cristiano sul problema della creazione, occorre liberarsi dalla precomprensione istintiva che fa coincidere il problema della creazione col problema cosmologico. [...] L'indicazione veramente conseguente è quella di non pregiudicare il tema – nei termini di problema cosmologico o di problema antropologico – rispetto alla proposizione che esso ha nella

⁴² G. COLOMBO, voce «Creazione» (Riflessione teologica), in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, 198-210 (le pagine citate nel testo provengono da questo contributo). Ho potuto verificare nell'archivio di don Pino, lasciato alla sua morte, la sostanziale coerenza della sua ultima stesura del corso di antropologia teologica, con lo schema proposto nella voce «Creazione» del *NDT*.

rivelazione» (200). Sulla base di questa indicazione, egli articola la sua sistematica antropologica secondo un triplice passaggio logico: la possibilità della creazione, l'attuazione della creazione, il fine della creazione.

2.2.1 *La possibilità della creazione.* Il primo passaggio introduce la questione pregiudiziale della creazione, che suppone sia il dato empirico della creazione sia il fatto della rivelazione. La questione della possibilità della creazione parte da un'esigenza logica e teologica insieme: quella di «affermare la rivelazione di Dio nel suo dato fondamentale: che Dio è e nulla è fuori di Dio; con la conseguenza che Dio è il necessario punto di partenza di ogni discorso teologico sull'esistente» (201). Esso non esprime solo il problema ontologico della possibilità di esseri che non sono Dio e che, se esistono, hanno per partecipazione l'essere da Dio che glielo comunica; ma esprime la questione teologica *se* Dio può comunicare il suo essere proprio che, sul presupposto della rivelazione, è l'essere trinitario, e quindi «il problema teologico della creazione appare come il problema della possibilità della comunicazione dell'essere trinitario» (*ivi*). La questione, nel suo carattere pregiudiziale, riveste una duplice funzione: da un lato, sottrae il discorso della creazione all'esclusività del registro fondamentale incentrato sul rapporto Creatore-creatura; dall'altro, pone le condizioni di pensabilità del rapporto Trinità-creazione. Ciò non nel senso che lo schema ontologico sia sostituito da quello teologale, ma nel senso che il primo sia pensato all'interno del secondo, mentre la possibilità della comunicazione *ad extra* dell'essere trinitario sia concepita come l'attuazione archetipica del rivelarsi/comunicarsi di Dio. Naturalmente l'elaborazione della possibilità che Dio comunichi *ad extra* l'essere trinitario – una formula sintetica usata da Colombo per dire che la vita propria di Dio, in quanto si comunica, crea anche le condizioni del suo accesso – riposa sul fatto *a posteriori* dell'incarnazione e sulla libertà che Dio si comunichi attraverso il suo agire. Di questo evento già dato vengono ricercate le ragioni di possibilità e di pensabilità *a priori*, di modo che già a questo livello non viene solo elaborata la possibilità/pensabilità che Dio doni ad altri/o l'essere, ma comunichi l'essere che è *suo proprio*, cioè che la vita trinitaria *ex parte Dei* diventi la generazione dei figli di Dio *ex parte rei*. La pensabilità della creazione richiede di elaborare le condizioni di possibilità dell'incarnazione – sul presupposto del *fatto* e della sua inalienabile *libertà* – in quanto condizioni intrinsecamente «convenienti» al rivelarsi/comunicarsi trinitario del Padre che vuole il mondo degli uomini nella

comunione filiale a Gesù Cristo e lo attua liberamente mediante il dono dello Spirito.

2.2.2. *L'attuazione della creazione.* La teologia della creazione, recuperata nella sua pensabilità, consente ora di assumere il fatto e la realtà della creazione-elevazione. La teologia della creazione comprende l'attualità della creazione già avvenuta, e la pensa secondo la rilevazione di Dio che comunica *ad extra* l'essere trinitario. Ciò comporta di articolare la tesi dell'«attuazione» della creazione con una triplice scansione, che va dall'aspetto più comprensivo al più particolare: «1) Il mondo, attualmente esistente, esiste per l'alleanza con Dio in Gesù Cristo, cioè esiste per attuare la possibilità di una comunicazione *ad extra* della condizione di Figlio, propria del Verbo, in seno alla Trinità; 2) è una manifestazione della potenza e della bontà di Dio, che si afferma dappertutto senza trovare limiti; 3) ha origine in Dio» (202). Questi tre aspetti della dottrina della creazione vanno pensati come tre cerchi concentrici, dal più ampio e comprensivo a quello più particolare, anche se la storia della fede ha impegnato la riflessione cristiana prima sull'aspetto che si riferisce all'origine della realtà creata da Dio, poi sull'aspetto più comprensivo della creazione-alleanza. Colombo a questo punto può seguire i due percorsi che la storia ha offerto, ma con la coscienza critica che il primo aspetto deve essere assunto e integrato nel secondo. Le due nozioni che si riferiscono all'agire creatore di Dio (la creazione come origine delle cose, la creazione come alleanza in Gesù Cristo) vanno ricondotte alla loro unità originaria. Per fare questo bisogna ripercorrere la storia della prima nozione (*creatio ex nihilo*), per mostrare il suo carattere storicamente condizionato e così aprirsi a ricuperarne l'orizzonte più comprensivo (*creatio in Christo*).

Non mette conto di illustrare l'ampio affresco (204-208) che Colombo dedica al recupero di una visione più comprensiva della creazione⁴³. Forse può essere istruttivo contrappuntare i punti di sutura critica tra questa nozione più comprensiva di creazione-alleanza e la nozione precedente di creazione come origine delle cose. Il punto di partenza è la cristologia di cui la nozione di creazione è lo sviluppo necessario, nella linea dell'*Imago Dei* che è Gesù Cristo, il Verbo fatto uomo, e degli uomini che sono trasformati *ad imaginem* del Figlio. La tradizione patristica ha su-

⁴³ Cf quanto ricostruito in F.G. BRAMBILLA, «Dal soprannaturale all'uomo in Gesù Cristo», in *L'intelletto cristiano*, 125-163.

bito i contraccolpi delle controversie cristologiche precisamente sul tema dell'*imago*, perché ha allentato il rapporto della creazione tutta (compreso l'uomo) a Cristo, dal momento che la crisi ariana sembrava compromettere la divinità di Gesù a partire dalla sua mediazione creatrice. La messa in sicurezza dell'*homousia* di Gesù al Padre è avvenuta al prezzo di un allentamento del rapporto di Cristo con la realtà creata. Tale rapporto venne ridotto al suo intervento redentore. Tuttavia, nella scolastica fino a Trento compreso, questa deriva è tenuta ancora sotto controllo, perché nella teologia dello stato originario la creazione-alleanza è analizzata nei suoi elementi costitutivi, e la distinzione di *naturalia* e *gratuita* è ancora compresa all'interno dell'unità dell'azione creatrice di Dio. La tesi dello stato originario, di là della sua identificazione come uno «stato storico» e della differente determinazione dei suoi elementi nelle scuole medievali, intende «mettere in evidenza che Dio ha creato l'uomo non solo buono, ma come suo amico o, nella prospettiva dell'alleanza, come suo “alleanato”» (205). Lo stato originario indica che «l'uomo è stato creato con il dono della grazia» (206) e questo è il risultato teorico da mettere in salvo, perché afferma l'originaria destinazione dell'uomo (e della realtà creata) all'amicizia con Dio in Gesù Cristo. E, quindi, permette di svincolare il tema dal suo legame con le origini e di ricondurlo al senso a cui la libertà è destinata fin dall'origine. Per mons. Colombo, «l'abbandono della teologia dello stato originario sospingerebbe la teologia in un'aporia intollerabile, cioè all'affermazione di una condizione umana nella quale l'uomo esiste, ma senza trovarsi “situato” rispetto a Dio» (*ivi*).

Il ricupero della nozione più comprensiva di creazione approda a porre la questione del fine della creazione e quindi a recuperare gli altri guadagni che il tema della creazione come origine delle cose ha raggiunto nella storia del problema, guadagni per altro sanzionati dallo stesso magistero della Chiesa.

2.2.3. *Il fine della creazione.* Il contributo teorico di Colombo si conclude postulando la sintesi tra la nozione di creazione come comunicazione dell'essere trinitario e la nozione di creazione come origine delle cose da Dio. Ora la sintesi può essere operata muovendo dalla nozione più comprensiva, perché la comunicazione dell'essere trinitario postula come implicazione necessaria la costituzione della natura umana libera: la necessità dell'implicazione si riferisce al fatto che, sul presupposto che Dio comunichi la sua vita filiale nel Verbo incarnato, la libertà umana

appare obiettivamente costituita *da* tale e *per* tale comunicazione. Ogni altra possibilità può essere prospettata come eventuale ma, una volta data la comunicazione di Dio nel Figlio suo e nello Spirito, questa risulta essere obiettivamente il senso e il fine della creazione. Per questo anche la mediazione concettuale che elabora questa nozione più ampia di creazione non può essere pensata solo nella linea della causalità efficiente, ma deve essere spinta oltre. La teologia del Novecento ha elaborato la categoria della casualità (quasi) formale: «La comunicazione dell'essere trinitario, in cui consiste la creazione-elevazione, impone di concepire la causalità divina sulla realtà creata non solo nel senso che Dio la produce *actione sua*, ma anche nel senso che la attua *communicatione sui*, o *ex parte rei creatae*, nel senso che l'essere della realtà creata è costituito non solo dall'effetto dell'azione produttrice di Dio, ma da una presenza dell'essere di Dio stesso – come avviene nella causalità quasi formale – pur nella limitazione propria della realtà creata» (207). Giunto a questo punto di elaborazione, G. Colombo può con tutta naturalezza mettere in guardia circa la stessa nozione di causalità (formale), che rimanda ancora al registro aristotelico ilemorfico. Egli ricorda gli ulteriori tentativi fatti nel Novecento per pensare il rapporto tra comunicazione divina e libertà umana, nella sua qualità di libertà personale. La libertà dell'uomo non va tanto presupposta alla comunicazione di sé da parte di Dio, ma è istituita dal suo stesso donarsi: il rimando alla metafora della «generazione dei figli di Dio» allude alla ricchezza del mistero biblico della «nuova creatura», che ogni concettualità teologica deve pensare e custodire nel modo migliore.

In conclusione, il senso della teologia della creazione di mons. Colombo resta del tutto comandata dal rigore logico di superare la prospettiva dualistica di derivazione moderna. Resta la domanda critica: la prospettiva più ampia della creazione-alleanza in Cristo assorbe il registro della creazione come origine delle cose da Dio? Oppure questo profilo mantiene una relativa autonomia, nel senso che deve essere pensato, rigorosamente all'interno dell'istanza teologica proposta da Colombo, come l'infrastruttura concettuale della prospettiva rivelata? Occorre elaborare un'infrastruttura capace di pensare l'alterità della realtà creata, non tanto su un registro cosmologico-metafisico, che delinea la soprannatura in modo dualistico sul calco della natura; e neppure su un registro antropologico-esistenziale, che fissi in modo pregiudiziale la disgiunzione di mondo e uomo. In positivo, bisogna pensare a un'esperienza e a una concettualizzazione dell'uomo nel mondo come il medio simbolico per dire il carattere affidabile

della realtà e il suo rimando a quel senso eccedente, eppur corrispondente, che gli viene incontro nell'evento della comunicazione della vita di Dio nell'incarnazione del Figlio e nella missione dello Spirito⁴⁴. Rimane forse questo il compito in-pensato della teologia della creazione di G. Colombo, che resta come trattenuta sul punto di partenza da superare (la teologia dei due ordini), e lascia lo spazio aperto per compiere la saldatura tra il senso cristiano della creazione (la comunicazione dell'essere trinitario) e la libertà-dell'uomo-nel-mondo (la generazione della nuova creazione).

3. LA RILETTURA «CRISTICA» DELLA SEQUENZA PECCATO (ORIGINALE)/ GIUSTIFICAZIONE

Il terzo passo dell'antropologia teologica di Giuseppe Colombo approda a una rilettura della sequenza peccato e redenzione o, più precisamente, peccato originale e giustificazione. Il punto di avvio è il guadagno raggiunto della predestinazione/creazione in Cristo: la predestinazione esprime l'intenzione originaria di Dio della chiamata dell'uomo in Cristo. La solidarietà di tutti gli uomini in Adamo s'iscrive obiettivamente nell'originaria e quindi antecedente solidarietà di tutti gli uomini in Cristo. La solidarietà degli uomini in Cristo dice qual è il senso dell'uomo e lo comunica come un senso eccedente e gratuito che è principio di vita e di giustizia per gli uomini. Questo compimento esclude in radice la possibilità dell'autosalvezza, cioè che l'uomo possa salvarsi da solo. Esiste, dunque, un'opposizione tra la solidarietà in Cristo e la solidarietà in Adamo, nel senso che la predestinazione in Cristo si oppone alla solidarietà nel (peccato di) Adamo, poiché solo la prima può essere intesa secondo la rivelazione in modo salvifico, mentre la seconda, in quanto si esclude dalla predestinazione, è un progetto di «autosoteria» che è la pretesa di salvarsi al di fuori del dono di Dio. Per questo, secondo la rivelazione, la solidarietà in Adamo è in realtà una *complicità nel peccato di Adamo*. Ciò mette in luce il carattere perverso della pretesa di autosalvezza: essa porta alla perdizione. Ciò, però, non ha il significato agostiniano di mettere in luce la predestinazione alla dannazione, ma quello paolino di esaltare la

⁴⁴ Ho tentato uno sviluppo sistematico nella stessa direzione della riflessione metodologico-sistematica di G. Colombo, in F.G. BRAMBILLA, *Antropologia Teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?* (= Nuovo corso di teologia sistematica 12), Queriniana, Brescia 2005, 290-306.

predestinazione in Cristo, che si afferma anche ricuperando il peccato degli uomini, perché il Cristo in cui siamo predestinati diventa in tal modo anche il Redentore del peccato (di Adamo e degli uomini)⁴⁵.

3.1. *L'universalità del peccato «iscritta» nella predestinazione degli uomini in Cristo.* La rilettura cristocentrica del peccato originale muta, dunque, la funzione di tale dottrina: essa non serve tanto a illuminare l'universale *necessità* della redenzione di Cristo, quanto a fornire un'ermeneutica cristiana del peccato. La dottrina del peccato originale è un momento necessario per la *comprensione cristiana del peccato*. Il punto di consenso è ben espresso da questa citazione di W. Kasper: «Come si può esplicitare positivamente la confessione cristiana, così la si può esplicitare negativamente. L'enunciato teologico che Dio in Gesù Cristo è la salvezza di tutto il mondo, implica cioè l'enunciato negativo che fuori di Cristo non vi è salvezza, e che il mondo senza Cristo si trova nella perdizione. La dottrina del peccato originale, dunque, se la si spoglia di modi di comprendere storicamente condizionati, non è che il lato negativo e la formulazione negativa in un enunciato positivo. In questo senso è comprensibile anche oggi; in questo senso anzi si tratta di *una dottrina che non si può assolutamente mettere in forse senza mettere in forse la stessa verità cristologica*»⁴⁶. Pertanto, è l'affermazione della salvezza/predestinazione in Cristo che giustifica la tesi dell'impossibilità per *tutti gli uomini* di compiersi al di fuori di Lui, e non viceversa. Occorre precisare che non si tratta di «due» economie di salvezza simmetriche, quasi che si possa parlare di una figura dell'uomo in Cristo e di una figura dell'uomo senza Cristo. Si tratta propriamente di un'unica economia, quella positiva, mentre l'esclusione da questa non fa che riaffermare il carattere universale della predestinazione dell'umanità in Cristo, configurando lo stato al di fuori di Cristo appunto come uno stato di perdizione. Bisogna però approfondire questo enunciato almeno in due direzioni: sul versante cristologico-trinitario e sul versante antropologico-fondamentale. Colombo ha sviluppato tenacemente il discorso sul peccato originale nel quadro

⁴⁵ Questa è la linea disegnata da G. COLOMBO, «Tesi sul peccato originale», *Teologia* 15 (1990) 267-276; ripresa e rielaborata da I. BIFFI, «La solidarietà predestinata di tutti gli uomini in Cristo e la loro solidarietà in Adamo», *Teologia* 15 (1990) 277-282.

⁴⁶ W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1973, 117 (*corsivo mio*).

cristologico-trinitario, fornendo una preziosa intuizione sul versante antropologico.

Nella prima direzione, la configurazione a Cristo mette in luce il carattere «filiale» originario della con-formazione «cristica» delle libertà degli uomini: la relazione della libertà a Cristo (nel contesto della storia del mondo) deve prendere la «forma» della dedizione filiale di Gesù al Padre. L'essere «filiale» della libera dedizione di Gesù è profondamente intrecciato con il peccato degli uomini, quando si presenta come rifiuto del *volto paterno* di Dio, reso presente nella *figura filiale* della libertà di Gesù. La struttura trinitaria e pasquale della predestinazione in Cristo è qualificata dalla forma «filiale» della chiamata e della figura «spirituale» della sua realizzazione. Colombo chiarisce: «Non è mai esistita l'«economia del peccato» nel senso di una condizione dell'umanità storicamente posta fuori dall'orizzonte della redenzione e quindi dell'azione della grazia. Risulta infatti negata in radice la volontà originaria di Dio/Trinità di creare gli uomini «in Cristo»»⁴⁷.

Nella seconda direzione antropologica, Colombo nel suo contributo finale sviluppa due conclusioni complementari. La prima fissa il risultato della decostruzione della storia della teologia: «Tutti i tentativi di dare «corpo» al peccato originale (originato) «fuori» dalla «complicità/confusione» sembrano pregiudizialmente inconcludenti. Concludono infatti fatalmente o a «reificare» in qualche modo il peccato originale originato; oppure a confonderlo con le conseguenze o «pene» (distinte dalla «colpa») del peccato originale (originato); o infine a istituirlo come «causa» dei «peccati personali». In tutti questi casi si finisce nell'aporia»⁴⁸. La seconda indica una pista per pensare il rapporto tra peccato originale originato e peccati personali: «Per la precisazione ulteriore del rapporto tra le due componenti, poiché la causalità maggiore dev'essere riconosciuta al peccato personale, si potrebbe forse dire – con terminologia scolastica – che nella *nozione cristiana di peccato* il «peccato originale (originato)» funge da «materia» e il «peccato personale» da «forma». In altri termini, il pecca-

⁴⁷ G. COLOMBO, «Tesi sul peccato originale», 272 a conclusione di una lunga decostruzione del modello agostiniano della teologia del peccato originale.

⁴⁸ G. COLOMBO, «Tesi sul peccato originale», 274.

to personale “compie” il peccato originale (originato) nell'appropriazione del peccato di “Adamo”»⁴⁹.

Il livello della riflessione raggiunto dal teologo milanese approda a questo punto. Forse si potrebbe procedere con un approfondimento antropologico-fondamentale. La libertà degli uomini si dà nella dialettica tra desiderio del compimento e necessaria disposizione di sé per attuarci come libertà piena. Il suo compimento può avvenire solo nella forma dell'affidamento alla pienezza della vita. La libertà allora va pensata come una genealogia dell'umano, una relazione che è e fa storia, un cammino con Dio che istituisce la libertà, nel contesto di tutte le sue relazioni categoriali (con sé, con gli altri, con il mondo, ecc.). Ora, tale genealogia della libertà⁵⁰ si colloca sempre nella dialettica tra desiderio del compimento e impossibilità di attuarlo se non nella forma dell'affidamento, del prestar credito alla promessa, che è contenuta in ogni forma di anticipazione storica della verità attesa da Dio. La forma dell'affidamento è precisamente la *fede*; la sua determinazione teologica (*fede cristiana*) prende i contorni della figura filiale dell'obbedienza di Gesù, custodita in modo permanente nel corpo di Gesù risorto e resa possibile a tutti come *fede pasquale*⁵¹.

Questo abbozzo della predestinazione filiale illumina la possibilità e la realtà del peccato e ne istituisce, simultaneamente, anche la forma del superamento. In tale ottica va collocato il tema dell'universalità del peccato, come rifiuto da parte della libertà di assumere i contorni filiali. È il diniego della libertà a disporre di sé in forma compiuta affidandosi ad una verità che essa non pone, ma da cui è posta, anzi che le fa trovare il proprio posto e la propria identità. Se non s'interpreta il momento negativo dell'enunciato positivo in questa forma specifica, si spiega ancora il pec-

⁴⁹ G. COLOMBO, «Tesi sul peccato originale», 274 (*sott. mia*) e aggiunge: «Il senso proprio di questa precisazione sta nell'intenzione di suggerire la revisione dell'orientamento opposto, che cerca nel peccato originale (originato) la causa (in qualche modo) del peccato personale [...] in scoperta dipendenza dalla impostazione che ha trattato la questione del peccato originale in connessione con la questione del pedobattesimo» (*ivi*).

⁵⁰ In tal modo, il linguaggio «genealogico» può recuperare bene, da un lato, il significato «protologico» della creazione in Cristo, dell'Adamo che deve riconoscere il rapporto di alleanza, cioè la promessa di vita contenuta nel comandamento e, dall'altro, il significato «escatologico» che trova nella pasqua di Cristo la sua verità non solo promessa per *la fine* del tempo, ma anticipata definitivamente nel Crocifisso Risorto come *il fine* del tempo.

⁵¹ Cf su questo il mio *Il Crocifisso Risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli* (= BTC 99), Queriniana, Brescia 1999², 255-269.

cato come un progetto autosalvifico in rapporto a una figura generica del «bene» o della «legge». In buona sostanza non si raggiunge una *comprensione cristiana del peccato come rifiuto di Cristo*. La figura teologale del peccato è propriamente e ultimamente contrapposizione alla vocazione filiale in Cristo, è la vicenda della libertà che non assume la *forma dell'obbedienza pasquale* di Gesù.

Secondo Colombo, le precisazioni sul versante dell'atto/evento di auto-soteria, dunque, non rivestono anzitutto la *funzione* di giustificare la *necessità* e *l'universalità* della redenzione. Al contrario, l'universalità della chiamata alla predestinazione in Cristo e la struttura della sua realizzazione «filiale» consentono un'*ermeneutica cristiana della libertà peccatrice*, al fine di mettere in luce il carattere drammatico della storia peccaminosa della libertà (personale e sociale), quando si sottrae alla donazione che Dio fa di sé in Cristo e alla possibilità d'incorporarvisi nello Spirito. La teologia del peccato originale è, dunque, un atto ermeneutico, che rivela «realmente» la figura della nostra libera vicenda umana, quando si sottrae all'alleanza in Cristo. Essa ci aiuta a comprendere che cosa succede *all'uomo* e *nell'uomo*, allorquando pretende di realizzare se stesso de-formando (invece di con-formare) la figura filiale della sua libertà.

3.2. *La giustificazione in Cristo e la storia della libertà cristiana*. Seguendo la logica del discorso di G. Colombo, la drammatica storica della libertà mette in luce in positivo i gesti e il cammino che essa deve compiere per raggiungere la conformazione a Cristo, una volta persa con il peccato. La libertà creata può superare il peccato grazie alla pasqua di Cristo, ma il superamento avviene attraverso le condizioni reali della libertà. I classici temi del *De Gratia* sulla «preparazione» alla giustificazione, sulla «giustificazione mediante la fede», sulla «grazia attuale», sulla «vita di grazia» (crescita, perdita, recupero, ecc.) e sul «merito» sottolineano la collaborazione dell'uomo alla giustificazione. Il quadro ricuperato della predestinazione/incorporazione permette ora, da un lato, di affermare simultaneamente le tesi, sovente contrapposte, della necessità della grazia e del concorso della libertà in un'ottica più comprensiva e, dall'altro, di pensare la storicità della partecipazione della libertà (con gli aspetti appena elencati) in un contesto più concreto, riferito alla Pasqua, ai gesti sacramentali e allo spazio ecclesiale in cui questa avviene. Anche la nozione di merito, oggetto di aspra contestazione controversistica, ne trarrà beneficio e si potrà mostrare la plausibilità della sua interpretazione cattolica.

Sullo sfondo indicato, la *riflessione teologica sulla giustificazione* è tradizionalmente collegata alla trattazione del *De Gratia*. Ne forma propriamente il principio architettonico, quando il trattato va costituendosi – come si è visto sopra – secondo uno sviluppo relativamente autonomo, nel contesto della teologia controversistico-dogmatica dei secoli XVII-XIX. Il trattato posttridentino, polarizzato sulla grazia creata e/o santificante, organizza attorno a questo fulcro tutto il complessivo discorso sulla grazia, sull'inabitazione dello Spirito e sullo sviluppo della vita di grazia. È interessante notare come il medesimo tema della giustificazione riceva sul versante protestante e sul versante cattolico una differente interpretazione dottrinale. Ma questo produce – nel periodo posttridentino – il comune risultato di organizzare attorno alla giustificazione tutto il discorso sulla grazia: nel filone luterano la giustificazione imputata e forense (*la giustificazione del peccatore*); nel filone cattolico la giustificazione come modificazione reale accidentale della natura umana (*la grazia santificante*). La concentrazione polemica attorno al tema fa nascere una riflessione sulla grazia strutturata in un trattato autonomo, mentre precedentemente essa era collocata nel più ampio discorso teologico (ad es. nella *Summa* di Tommaso).

Nell'architettura dell'antropologia teologica di G. Colombo la dottrina della giustificazione trova posto in questo modo nell'antropologia cristiana. Così la tematica della giustificazione è contestualizzata nel suo quadro propriamente teologico, al di là dell'alternativa tra posizione protestante della giustificazione imputata e posizione cattolica della giustificazione come modificazione reale. In questo contesto, la trattazione del tema della *giustificazione* dovrà collocarsi nell'orizzonte più comprensivo dell'incorporazione. Ciò consentirà di raggiungere un duplice risultato.

Il *primo* riguarda il superamento dell'impostazione controversistica del tema: la giustificazione è strappata dalla sua prevalente accentuazione antropologica, nel senso che non viene compresa solo per riferimento alla libertà peccatrice (*iustificatio impii*) e alla modificazione reale della natura umana (il dono creato o la grazia come *habitus*). Ciò consente di superare radicalmente l'alternativa se la giustizia sia solo *imputata* o comporti un *possesso* da parte dell'uomo. L'alternativa non considera la diversa prospettiva delle due accentuazioni, poiché la prima sottolinea l'«origine» e, sotto questo profilo, la giustificazione è *pura gratia*, può provenire solo dall'azione di Dio, mentre la seconda accentua l'«esito» e, sotto questo profilo, la giustizia non può essere che *per l'uomo e nell'uomo*, pur non

essendo una «proprietà» *dell'uomo*. D'altra parte la prospettiva più comprensiva che impone di pensare la natura della giustificazione come l'unione degli uomini a Cristo, cioè come incorporazione a Lui, strappa il tema della giustificazione da una restrizione individualistica, e lo colloca subito – anche solo per l'allusione contenuta nella metafora dell'incorporazione – in un contesto storico-salvifico, sacramentale ed ecclesiale e ultimamente universale (la Chiesa come corpo di Cristo è il segno reale della chiamata di tutti gli uomini ad essere in Cristo).

Il *secondo* concerne la corretta comprensione dell'aspetto antropologico della giustificazione come incorporazione a Cristo. Quest'aspetto è l'oggetto della controversia anche tra le diverse anime derivate dalla Riforma. La giustificazione, radicata sull'aspetto teologico, si precisa come l'azione del Dio trinitario volta a incorporare gli uomini a Cristo mediante il dono dello Spirito. Ora, l'agire del Dio trinitario si attua *nell'uomo* mediante la *fede* (la giustificazione per la fede), la quale appare la determinazione *cristiana* della libertà credente. In quanto *libertà*, che dispone di sé nella forma della *fede*, essa custodisce *continuamente* (e non solo nel *momento* della giustificazione battesimale, ma anche *prima e dopo*) il primato dell'iniziativa di Dio, a cui accede nella forma dell'autoaffidamento, e in nessun momento può pensare che tale iniziativa (e tutto ciò che essa fa sorgere: la speranza e la carità) derivi dall'uomo o sia a lui dovuta (è la fede *teologale*). In quanto libertà *credente*, che si «attua» come fede cristiana nella comunione a Cristo per il dono dello Spirito (appunto come libertà «filiale» e «spirituale»), essa è una libertà trasformata, non solo nel suo essere (trasformazione reale e in profondità), ma anche nel suo agire (nella preparazione e nello sviluppo della vita di grazia); non solo individualmente (il singolo), ma anche nella trasformazione dei rapporti storici (uomo-donna, con gli altri uomini e con il mondo). La figura della fede e della fede cristiana è la forma in cui si «attua» la libertà giustificata, dentro una storia di relazioni reali: se la giustificazione nella sua *origine* viene radicalmente da Dio, nella sua *attuazione* istituisce inseparabilmente la storia della/e libertà (nella molteplicità di rapporti: sacramentali, ecclesiali, cosmici) come la storia di Dio nell'uomo e con gli uomini, una storia determinata dall'inizio alla fine dalla fede giustificante. La fede è la radice non rescindibile dell'albero rigoglioso della storia cristiana in cammino verso la pienezza escatologica del Regno. La drammatica di questo cammino di *già* della grazia e *non ancora* del suo pieno affrancamento dai vincoli della peccabilità (che resta anche nel battezzato) non può essere

equiparata alla dialettica Legge-Vangelo o promessa-compimento, perché queste dialettiche non sono riproducibili come tali nel tempo *post Christum*. Il superamento di una comprensione della giustizia *imputata* alla fede fiduciale (versante protestante tradizionale) e di una comprensione della giustizia come dono creato e come modificazione reale *accidentale* della natura umana (versante cattolico controversistico) avviene solo approfondendo un'antropologia della libertà credente e della sua forma cristiana, intesa non solo come la *condizione* di accesso alla giustificazione, ma come il modo (realissimo!) della sua *attuazione*, senza che per questo non diventi mai una proprietà dell'uomo separabile e separata dall'agire di Dio. L'azione salvifica di Dio in Cristo mediante il suo Spirito ha così un carattere fondativo e genetico in rapporto alla libertà umana, nel senso che la fa essere – liberamente – un'autodisposizione credente, dentro una storia cristiana (è il senso della teologia cattolica del *merito*). L'uomo, nel suo essere e nel suo agire, con sé e con gli altri, nel mondo e dinanzi al suo futuro, è dall'inizio alla fine una libertà autorizzata (giustificata!) da Dio a decidersi nella fede come libertà cristiana. Solo se è geneticamente fondato nell'aspetto teologico (trinitario), l'aspetto antropologico della giustificazione è preservato dalle sue indebite riduzioni individualistiche e amartiologiche, e dunque fornisce i criteri per un'interpretazione realistica e storica. La trattazione di antropologia teologica di G. Colombo brilla qui in tutta la sua bellezza!

Futuro sperato: l'eredità di un'impresa

A un decennio dalla sua morte, come abbiamo ricordato all'inizio di questo panorama sintetico sull'antropologia teologica di Giuseppe Colombo, il suo ultimo contributo *Sull'antropologia teologica*⁵² ha intuito profeticamente il guadagno del suo lungo cammino di ricerca, ma anche quanto lasciava in eredità da pensare ai suoi discepoli. È un saggio che attesta la propensione di don Pino a riprendere sempre da capo i traguardi raggiunti, sul presupposto della storicità della fede e, dunque, anche del comprendere teologico. Esso si presenta come uno sforzo di ripresa del diuturno interesse alla visione cristiana sull'uomo, la quale per il suo oggetto non può rimanere estranea ai grandi mutamenti culturali. E, in effetti, lo studio

⁵² G. COLOMBO, «Sull'antropologia teologica», *Teologia* 20 (1995) 223-360 (le pagine citate nel testo si riferiscono a questo saggio).

ripercorre la faticosa emergenza del trattato di antropologia teologica, con la limpidezza che può derivare da un cammino che si era ormai consolidato da alcuni decenni. Colombo ne rileva l'istanza fondamentale nella «svolta antropologica» moderna (dall'Umanesimo a Feuerbach), ne mostra la reazione della teologia «moderna», ne illustra la sua sedimentazione nella manualistica in cui si condensa l'interesse ai temi antropologici, ma con un risultato pregiudicato dalla figura dualistica dei rapporti ragione e fede e, rispettivamente, di natura e soprannatura (223-234).

La conclusione di questa nuova «ri-petizione» dal/del «principio» appare coerente con la lezione del teologo di Milano finora percorsa e formula una duplice istanza: «L'esigenza di produrre l'antropologia teologica nella coerenza con il “principio” del discorso teologico; l'esigenza di proporre un'antropologia teologica in grado di “competere” e reggere il confronto con l'antropologia “praticata” dalla cultura contemporanea» (236). Questa è anche l'evidenza della ricostruzione da noi fatta ripercorrendo con la simpatia del debito grato il percorso teologico del maestro.

Sull'articolazione delle due istanze (la coerenza teologica col «principio rivelazione»; il confronto con le «nuove tendenze» emergenti dall'antropologia postmoderna), Colombo riconosce con indubbia lucidità il debito barthiano del principio «rivelazione» per la teologia in genere e per il tema della «grazia» in specie, che ha fornito l'architettura dell'antropologia teologica. Non si può negare che questa radice abbia fatto un lungo percorso dalla teologia della «parola» alla teologia della «storia» la quale, se si è aperta maggiormente al confronto culturale, ha tuttavia comportato un'inevitabile contrazione antropocentrica della teologia. Contro di essa si è mossa la teologia d'ispirazione ecologica: così mentre la teologia «era impegnata a elaborare l'“antropologia”, si è determinata verso la “teologia della creazione”, restituendo attualità ai problemi del “cosmo”, da tempo obliterati, oltre a quelli dell'“uomo”» (236-237). Il giudizio di Colombo su questo episodio molto rumoroso e influente degli anni '80 e '90 del secolo scorso è molto netto: se la teologia della creazione d'ispirazione ecologica porta con sé «un'intenzionalità lodevolmente critica» nei confronti dell'antropocentrismo moderno, nondimeno lascia l'antropologia teologica nello «smarrimento», perché non riesce a proporre l'unità di uomo-mondo. La teologia ecologica critica così l'*antropocentrismo* moderno, ma cadendo in una sorta di nuova teologia *cosmologica*. In tal modo il principio «creazione», che propone la visione cristiana dell'uomo come termine della

comunicazione dell'essere trinitario, non riesce a trovare una consapevole mediazione culturale.

In questa linea si colloca il nuovo accento – persino un po' sorprendente per chi conosce la severità del confronto culturale propugnato da don Pino – forse più comprensibile negli anni della pubblicazione del saggio (1995) e che oggi avrebbe forse un tono più critico: quello del confronto con *l'antropologia del postmoderno*. L'esigenza di ri-pensare l'antropologia teologica nella nuova cornice culturale spinge l'interrogativo a misurarsi con la corrente più radicale del postmoderno, il cui esisto obiettivamente nichilistico impone alla teologia di accettare la «brutalità della sfida» (241) e temerne la «seduzione ambigua» (242). Se l'istanza avanzata nell'ultimo saggio si propone al massimo livello, poi il saggio sembra concludere in modo aperto con una rassegna che manifesta il carattere interlocutorio dell'interazione con la nuova *vague* culturale prodotta dai recenti trattati di antropologia teologica. Dopo un giudizio piuttosto liquidatorio sui trattati postconciliari che sembrano ignorare la svolta ermeneutica e linguistica, in particolare il corso intitolato *Mysterium Salutis* che è stato punto di riferimento per gli anni Sessanta/Settanta fino agli anni Ottanta inoltrati, Colombo avanza il sospetto che si sia piuttosto voluta rimuovere la situazione postmoderna, più che ignorarla: «Ma la “rimozione” del postmoderno non è consentita al teologo, troppo ingenua per lui e mortificante per la teologia» (245).

Colombo allora passa in rassegna in modo sintomatico due autori e due proposte significative del decennio precedente (Pannenberg e Schillebeeckx), che rappresentano solo parzialmente una scelta rappresentativa. Egli vede in essi una linea tendenziale che almeno non rimuove il problema, ma si apre in modo serrato al confronto culturale: rappresentano quindi un modello per il compito futuro (246-253). Le conclusioni del saggio di Colombo (253-259) aprono coraggiosamente, al di là dei due «modelli» citati per l'antropologia teologica, al confronto con la stagione postmoderna della cultura. Il confronto è proposto sulle due categorie caratterizzanti il postmoderno, quella della «prassi» e della «narrazione», attraverso le quali la fede cristiana può farsi apprezzare nella sua «significanza sociale»: è dentro questo spazio – molto aperto, ma anche abbastanza indeterminato – che si configura «l'ambito della “nuova” antropologia» (257). Su questa indicazione – che rappresenta più un'istanza metodologica che l'anticipazione di una vera e propria antropologia – si è conclusa la riflessione di mons. Colombo. Essa è consapevole del nuovo compito della

testimonianza della Chiesa e del sapere teologico nel cambiamento della temperie culturale. E se la Chiesa – annota Colombo – non si è sottratta al suo compito di riconquistare la freschezza originaria del vangelo rispetto ai suoi linguaggi e alle istituzioni attuali, la stessa teologia deve onorare «la [sua] funzione critica sulla comprensione storica dell’Evangelo – “narrazione” e “prassi” –. [...] Per questo la rielaborazione dell’antropologia teologica nell’età postmoderna, non è da intendere come il semplice rinvio alla prassi, quasi che le “nuove narrazioni” e le “nuove prassi”, capaci di farsi apprezzare nella “nuova” età, possano essere un dono del caso (o dello Spirito Santo) o/e il risultato dello sforzo volontaristico; al contrario sono possibili come preziosa opera di teologia, che liberando la comprensione dell’Evangelo dall’aderenza alla cultura obsoleta, la riproponga nella comprensione della cultura attuale. Niente può surrogare la teologia in questa duplice funzione critica» (259).

A vent’anni dalla stesura di questo contributo e a dieci dalla dipartita da noi del maestro, queste considerazioni dicono bene la fiera rivendicazione del compito della teologia e del servizio del teologo nella Chiesa. Oggi forse siamo più attrezzati e più vaccinati a intendere in modo alto la sfida proposta dal pratico e dal narrativo. La stessa Scuola milanese, con le sue giovani leve, ha molto lavorato in questo ventennio a non pensare queste istanze semplicemente con un aggiornamento culturale che le interpretasse come una messa in discussione del principio «rivelazione», ma come una sua radicale esecuzione. La rivelazione di Dio in Gesù Cristo è la salvezza dell’uomo, ma a tale salvezza l’uomo partecipa attraverso un agire credente, che si dà attraverso una «drammatica storica», tesa fra promessa e compimento. Il principio «rivelazione» e la sua strutturazione dell’umano cristiano, non solo consente, ma richiede, che il donarsi di Cristo all’umanità comporti che l’uomo, anzi gli uomini, nel tessuto delle loro storiche relazioni e narrazioni, attuino la con-formazione a Cristo come una «figura» dell’umano nuovo che si attua di necessità in plurali «raf-figurazioni». L’umano comune, che oggi si dà in molte prassi e racconti, va ricondotto – ma questa è l’operazione «spirituale» per eccellenza e il lavoro teologico più esigente – a «raf-figurare» la verità dell’incorporazione a Cristo nella diversità di pratiche e narrazioni che quella verità alimenta, promuove e porta a pienezza. Questo spazio dell’umano storico (come peraltro è avvenuto attraverso le innumerevoli e inimmaginabili «figure» storiche del cristiano) è oggi il varco aperto per riaprire la partita dell’antropologia *cristiana*. A servizio della quale sta la rigorosa rifles-

sione dell'antropologia *teologica*. Se nel passaggio dalla neoscolastica al postconcilio, Colombo ha sviluppato una poderosa riflessione per rendere *cristiana* l'antropologia «naturalistica» (con le sue successive revisioni: personalistiche, esistenzialiste, storico-pratiche, svolte talvolta ancora dentro uno schema dualistico), il teologo milanese ha lasciato il compito immane di rendere possibile che l'antropologia cristiana si realizzi «spiritualmente» nell'*umano comune* e nelle sue *narrazioni* storiche. La tenacia con cui egli ha percorso il primo movimento dall'uomo a Cristo, non deve perdere la rigorosità con cui si deve tentare il secondo da Cristo all'uomo. Per mostrare che *in Gesù Cristo nasce sempre un nuovo umanesimo!*

FRANCO GIULIO BRAMBILLA

Indirizzo???