

Il modello neo-scolastico ha consegnato al Novecento teologico, ed in particolare alla disciplina che rappresento in questa sede accademica (la teologia fondamentale) la distinzione fra rivelazione “naturale” e rivelazione “soprannaturale”. In realtà e in ulteriore consapevolezza speculativa, si tratta dei due volti dell'unica rivelazione, che si propone in una dimensione storico-escatologica, includente la dimensione cosmico-antropologica, che oggi particolarmente ci interpella. Un riferimento suggestivo e al tempo stesso significativo si rinviene nella dottrina dei *posteriora Dei*, suggerita dal famoso brano di *Es 33, 18-23* e interpretata in ambito rabbinico nella suddetta duplice direzione. In primo luogo, in connessione e in rapporto all'alleanza, la metafora delle spalle di Dio può indicare la *Torah*: ciò che all'uomo si mostra sono le clausole dell'alleanza, è la legge l'unico modo attraverso il quale l'uomo può incontrare l'Assoluto. In secondo luogo, in una teologia più elaborata anche filosoficamente, le spalle di Dio possono significare la creazione, nel senso della realtà creata, ciò che possiamo vedere di Lui sono le sue opere, che non mancano di additarci il Creatore, senza naturalmente mostrarcelo.

Una volta che siamo messi in guardia da derive naturalistiche ed ontoteologiche derivanti dall'exasperazione della cosiddetta “conoscenza naturale” di Dio, non possiamo escludere preventivamente dall'interpretazione dei *posteriora Dei* l'aspetto della conoscenza di Dio tramite l'universo e l'uomo da Lui creati: «Perché Dio non si rivela più chiaramente e si limita a mostrarci le sue spalle? A questo interrogativo Giovanni Paolo II ha risposto con due considerazioni. L'abisso di distanza fra Dio e l'uomo non consente un rapporto diretto e di piena trasparenza, le “spalle di Dio” indicano – secondo papa Wojtyla - la conoscenza di Dio attraverso la creazione: conoscenza analogica». Dio però va oltre. Si autorivela umanizzandosi mediante l'incarnazione del suo Verbo. Nella sua «nascita, e poi attraverso la Passione, la Croce e la Risurrezione, l'autorivelazione di Dio nella storia dell'uomo ha raggiunto il proprio zenit: la rivelazione dell'invisibile Dio nella visibile umanità di Cristo».

Le stesse Scritture mentre lasciano intravedere un'incredibile pluralità di modi e di espressioni dell'autocomunicazione di Dio, nel Nuovo testamento ce ne offrono un criterio fondamentale di discernimento e di interpretazione nell'evento Cristo, per esempio in *Eb 1,1-2*:

| | |
|---|---|
| <p>Polumerij ka^ polutrÒpwj p£lai Ð qeÕj lab»saj to<j patr£sin TMn to<j prof>taij TMp' TMsc£tou tin 'merin toÚtwn TMl£hsen ' m<n TMn ufu, Òn œqhken klhronÒmon p£ntwn, di' oa^ ka^ TMpo...hsen toÝj a,,inaj.</p> | <p>Dio, che aveva già parlato nei tempi antichi molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo.</p> |
|---|---|

Troviamo qui attestate le due dimensioni fondamentali (ovvero i due volti o le due spalle) dell'unica rivelazione di Dio in Cristo, già indicate:

- quella che chiamiamo la *dimensione storico-escatologica* (= “in questi tempi che sono gli ultimi”, “erede di tutte le cose”) e

- quella che denominiamo la dimensione *cosmico-antropologica* (= “per mezzo del quale ha fatto anche il mondo”), in modo che la prima include la seconda, nel senso che il Figlio, mediatore della parola di Dio nella storia ed erede di tutte le cose, è individuato come colui per mezzo del quale l’universo e l’uomo sono stati creati.

Tale disposizione inclusiva risulta di fatto propria sia dell’Antico che del Nuovo Testamento. Nel primo, Israele sperimenta innanzitutto la presenza salvifica e liberatrice di Yhwh e solo in un secondo momento attribuisce al Dio che l’ha salvato la creazione del cosmo; nel secondo, la comunità credente incontra e attesta in primo luogo il mistero della passione-morte-risurrezione del Cristo, per riconoscerlo in un secondo momento come elemento costitutivo dell’attività creatrice di Dio. E questa modalità di percezione-apprendimento dell’auto-rivelazione di Dio viene di fatto confermata nell’esperienza credente di ogni generazione: a ciascuno di noi Dio si è fatto incontro, manifestandosi, anzitutto attraverso un gesto salvifico come il battesimo, l’inserimento in una comunità di fede e la sua testimonianza e solo in un secondo momento ci si apre alla riflessione intorno, ad esempio, alla sua esistenza e al suo carattere fondativo rispetto al cosmo e all’uomo. Basti pensare che gli argomenti adottati come vie e sentieri della ragione per affermare l’esistenza dell’Assoluto trascendente verranno nella storia elaborati da maestri del pensiero che riflettono e vivono un’esperienza di fede, spesso autenticata dalla santità. L’incontro esperienziale e vissuto col Dio di Gesù Cristo precede ed include le affermazioni speculative relative all’Assoluto trascendente, alla sua esistenza e alle sue perfezioni.

La rivelazione attestata nelle Scritture Sante non propone una propria visione cosmologica, bensì semplicemente assume elementi presenti nell’orizzonte culturale del proprio tempo per gettare un fascio di luce sul cosmo e sull’uomo. Infatti, i racconti della creazione possono a giusto titolo inquadrarsi nell’orizzonte sapienziale della rivelazione stessa, che si apre al mondo e alla cultura circostante, assumendo le risultanze della ricerca dei saggi non solo d’Israele. Spetta al teologo oggi non indossare le vesti dello scienziato, nel senso del fisico, del matematico o del biologo, ma, proprio per essere fedele alla propria vocazione “scientifica” di mostrare il messaggio che emana dalla Parola di Dio, senza confonderlo con le visioni cosmologiche presenti nelle Scritture e nella Tradizione, ma interloquendo con quelle del proprio tempo, in modo da evitare accuratamente pericolose derive fondamentaliste e letteralistiche nell’ermeneutica della Bibbia. Tale interlocuzione richiede la conoscenza anche da parte del teologo dei risultati cui pervengono le scienze contemporanee.

Il messaggio della rivelazione ebraico-cristiana concernente il cosmo, mi sembra potersi ricondurre a tre asserti fondamentali il primo dei quali concerne la figura del *cosmo non-mitico*, il secondo la necessità di affermare un’*alterità non dualistica* e il terzo quella di pensare il *legame creaturale* nella triplice dimensione di creazione originaria – continua – escatologica. E a tal proposito mi sembra importante far notare che l’ebraico biblico, non possedendo un termine corrispondente al nostro “cosmo”, per rendere il suo senso richiede il riferimento alla nozione di “tutto”, come in *Is* 44,24 e in *ICr* 29,11, sicché «il binomio cielo-terra, variato a volte in cielo-mare (*Is* 50,2) o nel trinomio cielo-terra-mare (*Ez* 38,20) o inferi-cielo-mare (*Am* 9,2) designa l’universo intero come in *Gen* 1,1». Nel mio breve intervento cercherò di articolare questi tre passaggi, nel contesto dell’attuale, auspicato, dialogo fra scienza e teologia.

The neo-scholastic model has delivered to twentieth-century theology, and in particular to the discipline I represent here academically (fundamental theology) the distinction between "natural" and "supernatural" revelation. In reality and in further speculative awareness, these are the two faces of the same and unique revelation, which propose itself in a historical-eschatological dimension that include also the cosmic-anthropological one, which particularly challenges us today. A suggestive and at the same time significant reference is found in the doctrine of the *posteriora Dei*, suggested by the famous passage in Ex 33:18-23 and interpreted in rabbinic circles in the aforementioned twofold direction. First, in connection and in relation to the covenant, the metaphor of *posteriora Dei* may point to the Torah: what is shown to man are the stipulations of the covenant; it is the law that is the only way through which man can encounter the Absolute. Second, in a more philosophically elaborated theology, God's shoulders can signify the creation, in the sense of created reality, what we can see of Him are His works, which do not fail to point us to the Creator, without of course showing Him to us.

Once we are warned against naturalistic and onto-theological drifts resulting from the exaggeration of the so-called "natural knowledge" of God, we may not preemptively exclude from the interpretation of the *posteriora Dei* the aspect of God's knowledge through the universe and man created by Him: «Why does God not reveal Himself more clearly and merely show us His back? John Paul II answered this question with two considerations. The gulf of distance between God and man does not allow a direct and full transparent relationship, the 'shoulders of God' indicate - according to Pope Wojtyla - the knowledge of God through creation: analogical knowledge». God, however, goes further. He self-reveals Himself by humanizing Himself through the incarnation of his Word. In his «birth, and then through the Passion, Cross and Resurrection, God's self-revelation in human history has reached its zenith: the revelation of the invisible God in the visible humanity of Christ».

The Scriptures themselves while they hint at an incredible plurality of ways and expressions of God's self-communication, in the New Testament they offer us a fundamental criterion for its discernment and interpretation in the Christ event, for example in Heb. 1:1-2:

| | |
|--|--|
| <p>Polumerĭj ka^ polutrŌpwj pĕlai Ð qeŌj lab»saj toĵ patrĕsin TMn toĵ profytajj TMp' TMscĕtou tĭn ĩmerĭn toÚtwn TMĭĕlĥsen TMmĕn TMn ufu, Ōn æqhken klhronŌmon pĕntwn, di' oá ka^ TMpo...hsen toÝj a,,ĭnaj.</p> | <p>In the past God spoke to our ancestors through the prophets at many times and in various ways, but in these last days he has spoken to us by his Son, whom he appointed heir of all things, and through whom also he made the universe.</p> |
|--|--|

We find attested here the two fundamental dimensions (i.e., the two faces or shoulders) of the one revelation of God in Christ, already indicated:

- the one we call the *historical-eschatological dimension* (= "in these times which are the last", "heir of all things") and
- the one we call the *cosmic-anthropological dimension* (= "through whom he also made the world"), so that the former includes the latter, in the sense that the Son, mediator of God's word in history and heir of all things, is identified as the one through whom the universe and man were created.

Such an inclusive disposition actually turns out to be characteristic of both the Old and New Testaments. In the former, Israel first experiences Yhwh's salvific and liberating presence and only at a later stage attributes the creation of the cosmos to the God who saved it; in the latter, the believing community first encounters and attests the mystery of Christ's passion-death-resurrection, only to

recognize it at a second moment as a constitutive element of God's creative activity. And this mode of perception-learning of God's self-revelation is in fact confirmed in the believing experience of every generation: God has made himself known to each of us, manifesting Himself first of all through a salvific gesture such as baptism, insertion into a community of faith and its witness, and only at a second moment, we open ourself to reflection, considering God for our existence and for his foundational character with respect to the cosmos and man. Suffice it to say that the arguments adduced as ways and paths of reason to affirm the existence of the transcendent Absolute will be elaborated in history by masters of thought who reflect and live an experience of faith, often authenticated by holiness. The experiential and lived encounter with the God of Jesus Christ precedes and includes speculative affirmations concerning the transcendent Absolute, its existence and perfections.

The revelation attested in the Holy Scriptures does not propose its own cosmological vision, but simply assumes elements present in the cultural horizon of its own time to cast a beam of light on the cosmos and man. Indeed, the creation narratives can rightly be framed within the sapiential horizon of revelation itself, which opens itself to the world and to the surrounding culture, taking on the findings of the research of the sages not only of Israel. It is incumbent on the theologian today not to wear the guise of the scientist, in the sense of the physicist, mathematician or biologist, but, precisely in order to be faithful to his "scientific" vocation, to show the message that emanates from the Word of God, without confusing it with the cosmological visions found in Scripture and Tradition, but interlocuting with the visions of his own time, so as to carefully avoid dangerous fundamentalist and literalist drifts in the hermeneutics of the Bible. Such interlocution requires that the theologian knows the results of his contemporary sciences.

The message of the Judeo-Christian revelation concerning the cosmos, it seems to me, can be traced back to three fundamental assertions the first of which concerns the figure of the *non-mythical cosmos*, the second the need to affirm a *non-dualistic otherness* and the third that of thinking of the *creaturely bond* in the threefold dimension of original-continuous-eschatological creation. And in this regard it seems to me important to point out that biblical Hebrew, not possessing a term corresponding to our "cosmos," requires reference to the notion of "all" to make its meaning, as in Is 44:24 and 1 Chr 29:11, so that "the binomial heaven-earth, sometimes varied in heaven-sea (Is 50:2) or in the trinomial heaven-earth-sea (Ez 38:20) or hell-heaven-sea (Am 9:2) designates the whole universe as in Gen 1:1." In my brief talk, I will try to articulate these three passages in the context of the current, hoped-for dialogue between science and theology.