

IL MIRACOLO E LE SCIENZE DELLA NATURA.
LA TEOLOGIA DELL'AZIONE DIVINA
NEL DIBATTITO INTERDISCIPLINARE
DEGLI ULTIMI DECENNI
GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

SOMMARIO: I. *La critica filosofica alla possibilità del miracolo e il problema del suo riconoscimento.* 1. Alcune critiche del pensiero moderno e contemporaneo. 2. L'oggetto del miracolo e la significatività del suo appello nel contesto dell'epistemologia scientifica. 3. Il riferimento alle scienze nella comprensione della dimensione ontologica del miracolo. 4. Prospettive e orientamenti per il lavoro teologico. II. *La comprensione dell'agire divino sulla natura e nella storia e la sua interpretazione filosofica.* 1. La prospettiva filosofica di Tommaso d'Aquino. 2. La ricerca contemporanea "Scientific Perspectives on Divine Action". 3. L'idea di una "azione speciale di Dio" e nuove domande sul problema del male.

LA fede cristiana è fede in un Dio che agisce sulla natura e nella storia. Così viene annunciato al mondo. Il Dio di Israele rivelatosi in Gesù Cristo non è un *Deus otiosus*. La fede in lui non è mera confessione di un principio trascendente, di un fondamento ontologico o morale di cui si ignori il Volto e al cui cuore l'uomo non possa fare appello. In Cristo, Dio accompagna l'uomo, gli è accanto, ascolta la sua invocazione, non si dimentica di lui, anche quando pare assente, inattivo o sordo al suo lamento. Condizione essenziale della fede di Israele era credere che il Dio vivente potesse intervenire in favore del suo popolo, così come condizione della fede dei discepoli di Gesù di Nazaret era credere alle sue opere di Messia: tale è anche oggi la fede che anima la Chiesa, quando i suoi figli pregano, confidano, sperano, ringraziano. La fede non può fare a meno di esprimersi in questo dialogo filiale che riconosce Dio vicino a noi e per noi; quando si annuncia il Vangelo è proprio questo agire salvifico e consolante di Dio che viene proclamato all'uomo, quale messaggio liberante che l'uomo non è più solo.

Nell'incontro con la razionalità scientifica del nostro tempo questo annuncio di un Dio vicino, che opera in favore dell'uomo, può risultare insolito, perché parla di azioni divine che superano l'ordinario, che sconcertano con categorie che la ragione non controlla. Per sostenere la ragionevolezza di un tale messaggio, la teologia fondamentale è chiamata a soddisfare due principali richieste. La prima è fornire una spiegazione convincente di cosa implichi, per la ragione, la fede nei miracoli – essenzialmente i miracoli di Gesù trasmessici dalle narra-

zioni evangeliche, ma anche, secondariamente, i miracoli che la Chiesa crede accompagnino ancora oggi la vita dei cristiani, peraltro annunciati da Gesù stesso nel mandato battesimale e poi resi operativi dalla predicazione apostolica. La seconda richiesta, di ambito più generale, è fornire elementi che aiutino a comprendere cosa voglia dire azione di Dio sulla natura e attraverso la natura, come questa azione possa essere efficace e riconoscibile. Il contesto in cui intendiamo esaminare adesso questi interrogativi non è dunque primariamente biblico o ermeneutico, bensì teologico-fondamentale. Ciò richiederà un approfondimento di ordine filosofico ed epistemologico, avendo sullo sfondo il rapporto fra Dio e la natura.

I. LA CRITICA FILOSOFICA ALLA POSSIBILITÀ DEL MIRACOLO E IL PROBLEMA DEL SUO RICONOSCIMENTO

Come tale, l'accadimento e il riconoscimento dei miracoli è stato ed è oggetto di riflessione critica sia da parte del pensiero scientifico che di quello filosofico, sebbene con valenze diverse. Nel primo caso, l'attenzione è principalmente rivolta a quale sia l'immagine della natura sottesa dall'affermazione del miracolo; nel secondo, ci si chiede quale sia l'immagine di Dio che ne risulta implicata. Tale critica affianca quella biblico-ermeneutica circa il valore da attribuire alle narrazioni dei miracoli riportati dalla Scrittura e al loro significato, nonché quella propriamente teologica circa il valore apologetico dei miracoli e il loro ruolo entro una dinamica fra fede e ragione, temi che qui non tratteremo, almeno in modo diretto.

È significativo osservare che tanto la critica filosofica come alcuni aspetti di quella più propriamente teologica intendano poggiarsi, a qualche livello, su considerazioni tratte dall'ambito delle scienze. Quest'ultimo è sollecitato anche (e soprattutto) dal fatto che una definizione teologica di miracolo, o almeno la segnalazione di canoni atti ad un suo riconoscimento non ambiguo, debbano fare riferimento al comportamento della natura, alle sue leggi, a quanto le appartiene o a quanto la supera, tutte questioni sulle quali il pensiero scientifico reclama una lecita competenza. Nella misura in cui la teologia voglia conservare un certo realismo sul tema del miracolo, rinunciando ad assorbirne la dimensione ontologica o a reinterpretarla integralmente, dovrà per forza di cose confrontarsi con le scienze della natura. Così facendo il miracolo può divenire uno dei principali argomenti di carattere interdisciplinare, forse quello per eccellenza.¹

¹ Riflessioni sulla teologia miracolo che tengano conto della visione scientifica della natura sono state proposte, fra gli altri, da: S.L. JAKI, *Miracles and Physics*, Christendom Press, Front Royal 1989; R. SWINBURNE (ed.), *Miracles*, Macmillan, London-New York 1989; P. DELOOZ, *Les miracles. Un défi pour la science?*, Duculot, Bruxelles 1997; T. MAWSON, *Miracles and Laws of Nature*, «Religious Studies» 37 (2001), 33-58; J. POLKINGHORNE, *The Credibility of the Miraculous*, «Zygon» 37 (2002), 751-758; L. BACCARI, *Miracolo e legge naturale*, Urbaniana University Press, Roma 2005; M. CORNER, *Signs of God. Miracles and their Interpretation*, Ashgate, Aldershot 2005; R.A. LARMER, *Miracles, Physicalism, and the Laws of Nature*, «Religious Studies» 44 (2008), 149-159; A. PADGETT, *God and Miracle in an Age of Science*, in J.B. STUMP, A.G. PADGETT (edd.), *The Blackwell Companion to Science and Christianity*,

La nozione di miracolo è certamente assai generale e, in ciò che riguarda l'ordine degli accadimenti, coinvolge fenomeni anche piuttosto diversi. Per limitarci ai miracoli descritti dai vangeli, una pesca miracolosa, sempre possibile ma altamente improbabile, non è una moltiplicazione dei pani, che rivela un'azione divina ben più radicale sulla materia e sulle cose; la guarigione da una malattia la cui patologia si presenta come un fenomeno in buona parte reversibile, non è la risurrezione di un cadavere, che si presenta come il superamento di un fenomeno certamente irreversibile. Di conseguenza, anche quando parliamo di "dimensione ontologica" del miracolo, ci troviamo di fronte a modi diversi con cui Dio creatore manifesta e rivela la sua causalità sull'essere delle cose: dal rendere favorevole l'accadimento di eventi improbabili, al restaurare nell'uomo e nelle cose ciò che è ferito o danneggiato, o anche ciò che parrebbe irrimediabilmente perduto, fino a rendere possibile ciò che sarebbe fisicamente impossibile, dando così origine ad una sorta di "nuova creazione". Nonostante queste differenziazioni, di cui cercheremo di tener conto, le domande che le scienze rivolgono alla teologia restano sostanzialmente invariate e potremmo riassumerle con le seguenti: a) È possibile un discorso teologico sul miracolo che sia rispettoso della conoscenza scientifica e tenga conto delle obiezioni avanzate in ambito filosofico-razionale? b) In qual modo una teologia che volesse riaffermare la dimensione ontologica del miracolo dovrebbe riferirsi alla nozione di "legge di natura", tenendo conto di quanto l'epistemologia scientifica ha da dire in proposito? c) Quale sarebbe una teologia del miracolo significativa anche per l'uomo di scienza, non solo per la validità di un appello esistenziale rivolto a tale interlocutore, ma anche, da un punto di vista più in generale, per un discorso teologico svolto nel contesto della razionalità scientifica?

1. Alcune critiche del pensiero moderno e contemporaneo

Fra le principali posizioni filosofiche al riguardo va ricordata l'opinione di Baruch Spinoza (1632-1677), che dedica ai miracoli un intero capitolo del *Trattato teologico-politico*.¹ Contrariamente a quanto si possa pensare, o frettolosamente dirimere qualificando il suo pensiero come ateo e panteista, le sue obiezioni mantengono anche per la teologia una certa attualità ed hanno avuto una note-

Wiley-Blackwell, Oxford 2012, 533-542. In chiave storica, cfr. R. GRANT, *Miracle and Natural Law in the Greco-Roman and Early-Christian Thought*, North Holland Publishing, Amsterdam 1952; P. HARRISON, *Miracles, Early Modern Science and Rational Religion*, «Church History» 75 (2006), 493-511; M. GOODICH, *Miracles and Wonders. The Development of the Concept of Miracle, 1150-1350*, Ashgate, Aldershot 2007. Esempi di letteratura apologetica in C.S. LEWIS, *Miracles. A Preliminary Study* (1947), Harper & Collins, New York 2001; R.D. GEIVETT, G.R. HABERMAS, *In Defense of Miracles*, Intervarsity Press, Downers Grove (IL) 1997; C.S. KEENER, *Miracles. The credibility of the New Testament Accounts*, Baker, Grand Rapids (MI) 2011.

¹ Cfr. B. SPINOZA, *Etica e Trattato teologico-politico*, tr. it. Utet, Torino 1972, cap. VI, 486-507. Circa la critica dei filosofi al miracolo si veda anche C. TRESMONTANT, *La question du miracle à propos des Évangiles. Analyse Philosophique*, De Guibert Oeil, Paris 1992; H. VERWEYEN, *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001, 315-325.

vole influenza sugli autori successivi, paragonabile a quella esercitata, sempre in merito al miracolo, da David Hume. Due le convinzioni principali di Spinoza: a) nulla avviene mai in contrasto con la natura e al di fuori delle sue leggi, sebbene abbiamo di esse una conoscenza limitata e imperfetta; b) il miracolo, ove esso avvenga, non consente di risalire razionalmente all'esistenza di Dio o alla sua Provvidenza, entrambe fondate sull'ordine della natura, non su quanto la contraddice. Il "miracolo" è solo percezione degli uomini, degli illetterati in modo particolare, avvezzi a dedurre il divino da ciò che è eccezionale, da ciò che contrasta la natura, e non, invece, da ciò che la regge. Diviene così problematica la visione teologica che afferma di poter leggere nel miracolo la "firma" di Dio. Non solo i miracoli non dimostrerebbero alcunché circa l'esistenza di Dio, ma ce ne farebbero piuttosto dubitare: con le sue perfezioni e la sua onnipotenza, Dio è piuttosto causa del fatto che la natura segua un ordine determinato e immutabile, non che quest'ultimo sia violato. Di fatto, «nella misura in cui si suppone che il miracolo distrugga o interrompa l'ordine della natura o che ripugni alle sue leggi, non soltanto esso non potrebbe dare nessuna cognizione di Dio, ma anzi sopprimerebbe quella conoscenza che abbiamo per natura e ci costringerebbe a dubitare di Dio e di ogni realtà». ¹ Il miracolo, sia esso qualificato "contro natura" o "al di sopra della natura", è un vero e proprio "assurdo": tutto ciò che è contrario alla natura è contrario alla ragione, e ciò che è contrario alla ragione è incongruente e perciò va respinto. ² In Spinoza, la critica al miracolo non è critica contro la Scrittura, la cui autorità il filosofo ebreo non intende negare; bensì affermazione che simili eventi – colti come tali dagli uomini, ma in realtà dovuti a cause naturali dal testo sacro omesse, non narrate o non riconosciute – non forniscono una conoscenza autentica e non ambigua di Dio.

Più che il panteismo, alla base della critica spinoziana vi è la forte associazione fra Dio e razionalità della natura, impostasi nel Seicento ma che sarà presente ancora per buona parte del Settecento. Se dall'Ottocento in avanti tale associazione cadrà, l'idea della razionalità della natura resterà invece in piedi. Ancora oggi essa rappresenta il quadro di riferimento spontaneo di un uomo di scienza, un quadro che non viene rimosso neanche da eventuali comportamenti anomali dei fenomeni naturali, i quali reclamerebbero piuttosto una più approfondita conoscenza della natura stessa. Spinoza pone l'accento sul fatto, ancora oggi valido, che la qualifica di "evento contro natura che accade in natura" non è certo di comprensione immediata per chi la natura la studia, e rischia di essere giudicata un'attribuzione ingenua e filosoficamente inconsistente. La mancanza di una metafisica dell'essere e la difficoltà a riconoscere il primato dell'essere sul conoscere, fa però cogliere a Spinoza l'onnipotenza di Dio come appiattita sul piano gnoseologico, categoriale, non accedendo al modo in cui Dio è causa trascendente della natura, essendo realmente distinto da essa.

¹ SPINOZA, *Etica e Trattato teologico-politico*, 494.

² Cfr. *ibidem*, 494 e 500.

David Hume (1711-1776) dirige la sua critica al miracolo sul terreno epistemologico e su quello storico-religioso, principalmente dalle pagine delle sue *Ricerche sull'intelletto umano*, dedicandovi una intera sezione.¹ In certa continuità con la posizione di Spinoza, Hume osserva che se definiamo i miracoli come una "violazione" delle leggi di natura, la nostra esperienza diretta della stabilità e immutabilità di tali leggi ci porta a concludere che i miracoli non avvengono. Una persona di buon senso non può ragionevolmente prestarvi credito. La credenza in fatti miracolosi e inusitati è condivisa principalmente da popolazioni ignoranti e barbare, non da uomini colti.² Le testimonianze tramandateci non sarebbero attendibili perché si tratta di narrazioni originatesi all'interno di contesti mitici o religiosi, venuti progressivamente meno col procedere delle conoscenze razionali. Se per Spinoza il miracolo è un assurdo, per Hume è semplicemente "incredibile". A tale conclusione si deve giungere, secondo il filosofo scozzese, anche considerando il miracolo come un evento assai raro, sebbene possibile. In questo caso, poiché l'evidenza di leggi regolari è assai più grande di quella di eventuali loro violazioni, le persone sagge, che basano la loro fede/opinione (*belief*) sulle evidenze più generali e meglio fondate, non dovrebbero prestar fede a simili eventi, a differenza di quanto farebbero persone poco informate e di scarsa cultura. Essendo a noi oggi evidente il carattere inusitato di eventi narratici come miracolosi, osserva ancora Hume, il valore della testimonianza, per quanto attendibile a noi appaia il testimone, ne risulta ridotto o annullato: l'incredibilità di un fatto invalida l'autorità di chi ce lo riporta.³

Due osservazioni vanno qui rivolte alle argomentazioni di Hume. Come già in Spinoza, la comprensione *empirica* che il soggetto ha della realtà viene da Hume considerata quale misura del tutto, non accettando in modo pre-giudiziale che Dio possa essere causa della realtà secondo modi che trascendono la nostra esperienza. Per Spinoza non esisterebbero fenomenologie nuove e inusitate, o se ve ne fossero esse sarebbero ancora naturali e non miracolose; per Hume tali fenomenologie risulterebbero altamente improbabili. Il confronto con entrambi gli autori manifesta l'importanza di non dimenticare le specificazioni introdotte a suo tempo da Tommaso d'Aquino con lo scopo di distinguere i diversi livelli con cui esaminare un fenomeno, sia in rapporto alla conoscenza (o all'ignoranza) del soggetto, sia in rapporto alle diverse modalità con cui un fatto sembra "superare" le forze della natura.⁴ Spinoza e Hume, da prospettive diverse, negano la possibilità di quanto Tommaso ascrive al miracolo "in senso stretto", che l'Aquinate indica così: fenomeni che corrispondono ad opere compiute da Dio «fuori dell'ordine delle cause da noi conosciute», opere «contrarie agli effetti o al modo di agire della natura», opere che «superano la natura nella sostanza stessa del fatto, un fatto che la natura non può assolutamente compiere». Gli accadimenti così indicati mantengono inalterato nel tempo il loro

¹ Cfr. D. HUME, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, tr. it. Laterza, Bari 1978, sez. X, 138-169.

² Cfr. *ibidem*, 151-153.

³ Cfr. *ibidem*, 143-144.

⁴ Cfr. S.Th. I, q. 105, aa. 7-8; *De potentia Dei*, q. 6, a. 2.

significato se si ammette a livello gnoseologico un realismo conoscitivo capace di farci distinguere ciò che appartiene alla natura da ciò che appartiene solo a Dio, e se si ammette a livello ontologico una distinzione reale fra Dio e natura, fra Creatore e creatura.

La seconda osservazione riguarda la perdita di autorità del testimone a motivo della incredibilità dei fatti da lui riferiti. In realtà, come lo stesso Hume riconosce, vanno fra loro confrontate evidenza contro evidenza: «non c'è testimonianza sufficiente a stabilire un miracolo, *a meno che la testimonianza sia di tal genere che la sua falsità sarebbe più miracolosa del fatto stesso che essa si sforza di stabilire*». ¹ Quando ci viene riferito che un uomo morto è tornato in vita – osserva Hume – va considerata quale delle due cose sia la più probabile: se il testimone inganni o si sia ingannato, oppure se il fatto riferito sia realmente accaduto. Occorre pesare “un miracolo contro l'altro”: se la falsità del testimone (ingannatore o ingannato) fosse un “miracolo” più grande rispetto alla miracolosità dell'accadimento riportatoci, allora e soltanto allora, il testimone potrà imporsi alla credenza del soggetto, orientando in modo stabile la sua opinione. ² Ci troviamo, dunque, di fronte ad una critica che lascia inalterato, a nostro avviso, il valore della testimonianza, richiedendole però di esprimersi al suo massimo grado possibile. Si torna allora a puntare verso la logica del martirio, della santità e dell'unità di vita intellettuale, l'unica capace di rassicurare il soggetto circa la ragionevolezza del suo assenso ad un evento o ad un contenuto che supera quanto la sua sola ragione può insegnargli.

In linea con l'opposizione alle religioni rivelate sviluppata dal deismo, anche l'Illuminismo propone una sua critica ai miracoli. Il secolo dei Lumi si preoccupa di affermare un Dio garante delle leggi di natura e dell'ordine morale, ricacciando nell'incredulità e nell'ignoranza le manifestazioni di religiosità che invocano e confessano un Dio vicino all'uomo o che pretendono di affidargli le proprie vicende esistenziali. Nel *Dizionario storico critico* dello scettico Pierre Bayle (1647-1706) la negazione del miracolo è impiegata, con sottile ironia, per negare l'immagine di Dio sottoscritta dalla credulità popolare e dalle religioni che la alimentano. Nel suo *Dizionario filosofico*, Voltaire (1694-1778) parla del miracolo come di una *contradictio in terminis*, una sorta di “insulto a Dio”, perché questi si vedrebbe impegnato a correggere, attraverso i suoi interventi

¹ HUME, *Ricerche sull'intelletto umano*, 147. Il corsivo è nostro.

² Cfr. *ibidem*, 146-147. Nella “Parte seconda” della sezione x del suo Trattato (cfr. tr. it. 147-154), Hume mitigherà questa posizione, affermando che anche i migliori testimoni non risultano mai del tutto affidabili e non sono esenti da influenze psicologiche o ambientali, ma ciò non inficia a nostro avviso la logica dell'argomento, che resta valido: il grado di eccezionalità dell'evento narrato, al quale si chiede adesione e credenza, deve essere proporzionato al grado di affidabilità del testimone. Hume stesso, sebbene con oscillazioni di pensiero, conferma tale criterio al termine dell'intera trattazione sul miracolo, ribadendo il primato dell'esperienza: «È l'esperienza soltanto che conferisce autorità alla testimonianza umana, ed è la stessa esperienza che ci dà certezza delle leggi di natura. Quando, dunque, questi due generi di esperienza sono in contrasto, non abbiamo altro da fare che sottrarre l'una dall'altra ed accogliere un'opinione sia nell'una che nell'altra direzione, con la certezza che deriva dall'esperienza residua», *ibidem*, 165.

miracolosi, quanto egli stesso avrebbe creato. La prospettiva illuminista troverà un'espressione filosoficamente più matura in Immanuel Kant, che nella sua opera *La religione entro i limiti della sola ragione* (1793) dedica ai miracoli una *Annotazione* del capitolo II.¹

Prendendo spunto dal rimprovero di Gesù «se non vedete segni e prodigi, voi non credete» (Gv 4,48), Kant osserva che la vita morale e gli imperativi che devono regolarla non possono essere basati su accadimenti ipotetici. L'alta visione della morale da lui sostenuta e la necessità di fondarla in modo universale e condiviso, pongono fra loro in opposizione due idee di religiosità: l'una fondata sulla ragione e il consenso universale, l'altra sulla credulità e l'emotività, affidata ad esperienze soggettive e transeunti, responsabile dell'impiego *probativo* dei miracoli. Sebbene, in linea di principio, il miracolo potrebbe anche accadere, la sua eccezionalità rispetto alle leggi naturali e razionali ne compromette il riconoscimento da parte della ragione, mettendo in pericolo la conoscibilità della stessa legge divina, divenuta adesso volubile e precaria, una legge che, proprio per motivi morali, deve essere invece ben chiara e accessibile a tutti. «Se noi ammettiamo che Dio, di quando in quando e in casi particolari, permetta che la natura si allontani dalle leggi che la reggono, allora noi non abbiamo e non possiamo mai sperare di avere la minima idea della legge che Dio segue nella produzione di un tale avvenimento. [...] Qui dunque la ragione è come paralizzata; poiché, mentre, per questa ammissione, essa non può esercitare la sua funzione secondo leggi conosciute, non viene poi istruita, mediante nessuna nuova legge, né può sperare di esserne istruita in questo mondo».² La relativa incompletezza delle conoscenze scientifiche non deve essere invocata come porta di accesso per farvi entrare l'irrazionale e il miracoloso. Tale incompletezza, sostiene Kant, non inficia l'approccio razionale che la scienza deve sempre mantenere nel giudicare i fatti. Anzi, quanto sembra sfuggire alle leggi di natura va accolto dalla scienza e fatto proprio: essa è infatti stimolata dallo studio di tutti i fenomeni che si osservano in natura e si propone di perfezionare così la conoscenza delle sue leggi. Sostenere che esistano accadimenti in nessun modo oggetto delle scienze, perché totalmente estranei alle leggi che regolano l'universo e la nostra vita, avrebbe per Kant, come abbiamo visto, effetti devastanti sul piano morale: «se la ragione è privata delle leggi dell'esperienza, [allora] non offre più alcuna utilità in un tale mondo incantato, nemmeno per l'uso morale che se ne potrebbe fare in questo stesso mondo per compiere il proprio dovere...».³

I pensatori qui richiamati avanzano nei confronti del sapere teologico, ciascuno a suo modo, una precisa richiesta, da noi anticipata in apertura: una teologia del miracolo rispettosa dell'epistemologia scientifica deve saper chiarire in cosa consista la valenza "non naturale" o "straordinaria" di tali eventi, spiegan-

¹ Cfr. I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 1985, 91-97.

² *Ibidem*, 94.

³ *Ibidem*, 97.

il rapporto con l'esperienza che abbiamo delle leggi naturali e scientifiche, sia in merito alla *possibilità* del miracolo, sia in merito alla sua *riconoscibilità*.

Nel XIX secolo la critica al miracolo confluisce nella negazione di Dio espressa dall'ateismo positivo e dal materialismo moderno. I miracoli saranno visti come segno di credulità, direttamente proporzionale all'influenza della religione sulla mentalità popolare ed inversamente proporzionale al progresso della scienza. Nei pensatori della sinistra hegeliana la religione, ormai intesa come mito, viene rimpiazzata dalla razionalità, ma anche dalle potenzialità creative dello Spirito idealista, giungendo ormai a preconizzare un'opera purificatrice della scienza nei confronti delle credenze irrazionali, già teorizzata in ambiente francese da Auguste Comte.

In epoca contemporanea, una posizione filosofica di interesse, per profondità ed equilibrio, è quella espressa da Antony Flew (1923-2010).¹ Il filosofo inglese riprende la prospettiva di Hume e la affianca alla critica circa la non falsificabilità – e dunque l'assenza di un valore conoscitivo probante – degli asserti religiosi, sostenendo la non storicità, l'incredibilità e l'irricognoscibilità del miracolo. La critica alla storicità delle narrazioni miracolose si limita ad osservare che la generalità e la ripetibilità di un fenomeno, fattori decisivi per sostenere la sua credibilità, sono qualità che i miracoli non posseggono, deducendo dunque la non credibilità del loro accadimento. Siamo di fronte alla riproposizione dell'argomento di Hume circa i dettami dell'esperienza, qui applicato al metodo storico – sebbene occorra ricordare che eventi “non riproducibili” non sono soltanto degli accadimenti passati per i quali si reclama un carattere miracoloso, ma lo sono anche, a volte, fenomeni oggetto delle stesse scienze empiriche. Di maggior interesse è la critica di Flew alla “non riconoscibilità” del miracolo, e merita pertanto di essere qui esaminata in dettaglio.

In primo luogo, osserva il filosofo inglese, i miracoli non sono adeguati per provare l'esistenza di Dio, né quella di un mondo che trascenda la natura, perché in fondo tale esistenza essi la presuppongono. Per essere riconosciuti come tali, i miracoli devono infatti mantenere un riferimento cognitivo ad una dimensione soprannaturale: se confinati entro una dimensione naturale, essi resterebbero irricognoscibili, trattandosi, appunto, di eventi che dichiarano di oltrepassare quest'ultima dimensione. Saremmo però di fronte ad un circolo vizioso, perché per riconoscere il miracolo si necessiterebbe di un orizzonte conoscitivo (Dio, una dimensione soprannaturale, spirituale, ecc.) la cui esistenza il miracolo stesso vorrebbe provare, almeno secondo la funzione apologetica che Flew ritiene si debba assegnare a tali eventi. Se, con Agostino, affermiamo che il miracolo è qualcosa che non si oppone alla natura, bensì alla conoscenza che

¹ Propostosi per la maggior parte della sua vita come esponente di un ateismo convinto, Flew migra sorprendentemente, nei suoi ultimi anni, verso un teismo deista, con un itinerario testimoniato dal già citato saggio A. FLEW, *There is a God. How the World's Most Notorious Atheist Changed his Mind*, pubblicato nel 2007. Per la critica al miracolo, cfr. A. FLEW, *Miracles*, in *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, New York 1972, v, 346-353

noi abbiamo di essa,¹ allora, sostiene il filosofo inglese, siamo costretti ad accettare che il miracolo supera non solo la nostra capacità di interpretarlo, ma, più radicalmente, anche la nostra capacità di identificarlo.² In sostanza, se volessimo stabilire l'evenienza di un miracolo servendoci un quadro scientifico-cognitivo, poiché il miracolo postula proprio il superamento di tale quadro (superamento, sospensione o violazione, di leggi di natura scientificamente conoscibili), allora saremmo obbligati ad ammettere che il miracolo resti per noi qualcosa di irri-conoscibile "in sede razionale". Dunque, conclude Flew, se ne preclude qualsiasi utilizzo entro argomenti che, dalla fede, vogliano fare appello alla ragione. Espresa in modo formale, la critica del filosofo inglese alla riconoscibilità del miracolo può essere così presentata: un miracolo può essere qualificato solo in due modi, ovvero a) come evento raro e inusitato, oppure b) come evento che supera l'ordine della natura, collocandosi fuori delle sue leggi. Nel primo caso si tratta di un evento naturale, e pertanto non miracoloso in senso stretto; nel secondo caso si tratta di un evento non identificabile e non conoscibile. In ambedue i casi l'evento non può essere impiegato per "provare" alcunché: nel primo caso, perché un evento raro ma naturale non sarebbe in grado di mostrare che esista qualcosa al di là della natura; nel secondo caso, per l'assenza di un quadro cognitivo adeguato ad identificare l'accaduto.³ Un evento davvero miracoloso, afferma ancora Flew, un miracolo ontologicamente più qualificante di quanto richiesto da Agostino, dovrebbe essere "indipendente dalla natura" (e non solo superare la conoscenza che noi abbiamo di essa); diversamente, andrebbe qualificato solo come un evento inusitato, strano, ma ancora interpretabile entro un quadro "allargato" di leggi e spiegazioni naturali e dunque senza possibilità di puntare al di là della natura stessa.

Un primo motivo di interesse della critica di Flew è che essa segnala come il *giudizio sul miracolo*, in senso stretto, non appartenga ad una epistemologia delle scienze naturali – e in questo il filosofo inglese ha ragione. Egli ha ancora ragione quando afferma che eventi miracolosi non possono essere impiegati per suffragare l'esistenza di un Dio Creatore, né, in chiave apologetica, per difendere la verità di un sistema religioso. Il miracolo può essere solo l'evento mediante il quale un Dio conosciuto, o della cui esistenza il soggetto è già persuaso, si fa presente come "responsabile" dell'azione di cui il miracolo è effetto, rivelandosi in essa con la sua personalità. È quindi l'insieme dell'evento miracoloso – ovvero il contesto di credenze in cui esso si esprime e il contenuto che esso trasmette nei riguardi dell'uomo – a "rivelare" l'identità del suo autore e la sua qualifica morale: se si tratti Dio creatore del cielo e della terra o di un generico agente spirituale capace di sorpassare l'ordine della natura e della materia. Osserviamo, incidentalmente, che tanto la critica di Flew quanto le considerazioni che la difesa di una posizione teista deve sviluppare per rispondervi, confortano la scelta

¹ Cfr. AGOSTINO DI IPPONA, *De civitate Dei*, XXI, 8,2.

² Cfr. FLEW, *Miracles*, 348-349.

³ Seguiamo, in questo formalismo, quanto esposto da N.L. GEISLER, *Flew Antony*, in *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Baker Books, Grand Rapids (MI) 2000, 254-258, qui 257.

fatta dalla teologia contemporanea di non considerare i miracoli come eventi a sé, bensì come eventi di rivelazione, riferiti a Cristo e al contesto salvifico che gli è proprio: è infatti solo il contesto religioso di rivelazione, di misericordia e di salvezza, in cui l'evento può essere letto e riconosciuto, a svelare il volto dell'Agente e quali rapporti egli abbia con l'uomo. Flew non ha però ragione, a nostro avviso, quando restringe il riconoscimento del miracolo – ed in certo modo l'intera sua significatività apologetica – al significato che quell'evento o quella narrazione assumono quando valutati sullo sfondo della razionalità empirica, dimenticando che l'appello verso l'uomo, in definitiva il valore semiologico dell'evento, viene colto anche attraverso altre forme di razionalità, ugualmente significative per il soggetto.

Alla luce delle critiche filosofiche appena esaminate e considerando il semplice fatto che l'Autore del miracolo è Dio, ovvero un soggetto la cui identità *personale* non è oggetto del metodo scientifico, la teologia comprende che un discorso sul miracolo rispettoso delle scienze naturali non può richiedere a queste ultime né una definizione di miracolo, né un giudizio su come e quando esso accada. Inoltre, il riconoscimento di uno specifico "accadimento" che la teologia può poi qualificare come miracolo, è per forza di cose affidato ad un orizzonte gnoseologico più ampio di quello del metodo scientifico: senso comune, senso illativo, senso religioso. In altri termini, a riconoscere un simile accadimento come qualcosa di significativo, capace non solo di stupire ma anche di interpellare, deve essere un *soggetto personale*, idoneo ad ergersi sul piano empirico delle conoscenze recategli dalle scienze della natura. Restano da affrontare, nel lavoro teologico, ancora due delle domande segnalate in precedenza. Nel suo approccio al miracolo e in merito alle eventuali definizioni/espressioni che di esso intenda dare, può (o forse deve) la teologia fare riferimento alla natura e alle sue leggi, così come queste vengono conosciute anche dalle scienze? E infine, come sviluppare una *teologia* del miracolo che risulti significativa anche per un interlocutore che sia uomo di scienza? Non intendiamo discutere la responsabilità del soggetto di fronte a simili eventi entro una dinamica fra fede e ragione, bensì riferirci (soprattutto, anche se non esclusivamente) a come il discorso teologico debba tener conto anche di quanto dettato dalla prassi scientifica. Se è infatti vero che il segno riguarda la persona, è altrettanto vero che la maniera teologica di parlare di un accadimento che avviene in natura, per quanto inusuale esso sia, non può non riguardare anche la conoscenza scientifica della natura e il metodo che la presiede.

2. *L'oggetto del miracolo e la significatività del suo appello nel contesto dell'epistemologia scientifica*

Come già osservato, su un tema come questo la teologia non può rinunciare al dialogo e al confronto con le scienze naturali, invocando una semplicistica non sovrapposizione di ambiti. L'interazione è inevitabile, sia perché lo "sfondo contestuale" del mondo naturale (e dunque delle scienze) continua ad essere

un riferimento obbligato (sebbene non l'unico) per una trattazione *teologica* del miracolo che non lo releghi a mera simbologia o a puro evento psicologico, sia perché la comunità credente continua a manifestare la sua fede nei miracoli e il magistero ecclesiale a giudicarne l'attendibilità anche sulla scorta di pareri richiesti ad uomini di scienza. Tuttavia, affinché un dibattito interdisciplinare sul miracolo sia proficuo, occorre impiegare un'epistemologia che sia al tempo stesso scientifica e personalista, attenta al rigore della logica ma capace di riconoscere, oltre l'orizzonte del metodo empirico, l'esistenza di significati e di ragioni aventi valore universale e comunicabile.

Nei riferimenti al comportamento della natura presenti nel discorso teologico sul miracolo, l'epistemologia delle scienze ravvede tre punti delicati. Il primo, segnalato già da Hume e ripreso poi con forza da Flew, è l'esistenza di una certa tensione fra la regolarità/stabilità delle leggi di natura (necessaria come sfondo a ciò che eventualmente le sorpassi) e l'occorrenza di eccezioni alle leggi stesse (necessaria per identificare in modo non ambiguo un accadimento che si desidera mettere in luce), una tensione che, secondo Flew, conferisce una "intrinseca instabilità" al concetto di miracolo.¹ Il secondo è considerare che la mentalità scientifica non cambia registro conoscitivo di fronte all'inconsueto e allo straordinario, ma lo affronta per conoscerlo e interpretarlo: per capire ciò che ancora non comprende, la scienza impiega esclusivamente gli strumenti propri della sua analisi, incluso l'analisi statistica e il calcolo delle probabilità quale "misura" dell'improbabile. In tal senso – in certo accordo con quanto segnalato da Spinoza e da Hume – per la scienza (e in parte anche per le sue leggi) è come se "tutto fosse naturale", anche se non ancora compreso, poiché essa cerca delle cause, anche se sconosciute, e desidera approfondire sempre più se, e come, alcune cause abbiano potuto sortire particolari effetti. Il terzo punto, non meno delicato dei precedenti, è la relativa problematicità della nozione di "leggi di natura", la cui applicazione non risulta sempre facile, specie in ambiti strategici per le scienze, come la meccanica quantistica, lo studio dei sistemi complessi o la fenomenologia dei viventi. Un'opportuna distinzione fra "leggi di natura" (riferite ad un substrato ontologico oggetto della filosofia della natura piuttosto che delle scienze naturali) e "leggi scientifiche" (oggetto del formalismo logico e matematico che il sapere empirico applica ai fenomeni mediante un necessario riduzionismo metodologico) può mitigare le perplessità di chi trova difficile comprendere/rappresentare il comportamento della natura mediante la nozione di *leggi*; tuttavia, ciò non elude del tutto la complicazione derivante dalla presenza di differenti prospettive epistemologiche, a seconda del quadro filosofico più o meno realista (o idealista) con cui ci si accosta ai fenomeni naturali.²

¹ Cfr. FLEW, *Miracles*, 347.

² La bibliografia dell'epistemologia delle leggi di natura è troppo ampia per darne qui riferimento. Una introduzione al problema, che pone in luce anche le risonanze teologiche, la forniamo in G. TANZELLA-NITTI, *Leggi naturali*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, a cura di G. Tanzella-Nitti e A. Strumia, Città Nuova-Urbaniiana University Press, Roma 2002, 783-804. Cfr. anche G.

Per risolvere il primo punto, e rispondere in parte anche al secondo, non pochi autori optano per abbandonare l'idea che il miracolo sia un'azione di Dio "contro natura", o che comunque sospenda o infranga il comportamento legale e scientificamente conoscibile dei fenomeni naturali. In modo perfino più radicale, alcuni sostengono che ritenere il miracolo un evento contrario alla natura sarebbe espressione di una mentalità pre-scientifica, inaccettabile per l'uomo moderno. Il biblista X. Léon-Dufour, ad esempio, preferisce parlare di azione di Dio "attraverso" le leggi di natura, già conosciute o in parte ancora sconosciute. «Dio sta all'origine del mondo – egli afferma – non lo contraddice: ne è anzi l'autore e il restauratore. Nella prospettiva biblica non si può vedere nel miracolo una "deroga alle leggi della natura", perché sarebbe mettere Dio il Creatore in contraddizione con sé stesso. Voler fare di Dio una "causa prima" che soppianta le "cause seconde" sarebbe come collocare Dio fuori del mondo ed in concorrenza con gli elementi naturali».¹ Buona parte delle proposte teologiche si dirigono nella stessa direzione, evitando di parlare del miracolo come di una "deroga" alle leggi naturali.² Già Karl Rahner avvertiva che «il concetto di miracolo quale sospensione momentanea di una legge della natura ad opera di Dio è estremamente problematico», aggiungendo che la maggior parte dei miracoli del NT «molto raramente potrebbero essere sicuramente e positivamente considerati come un'infrazione di leggi della natura».³ Personalmente riteniamo che la teologia possa lecitamente muoversi lungo questa direzione, e possa farlo, come vedremo, per motivi scientifico-epistemologici piuttosto che teologici in senso stretto; ma va anche segnalato che esistono delle derive, non infrequenti, che andrebbero evitate, ad esempio quando il rifiuto di una nozione di miracolo che superi l'ordine naturale porta ad interpretare in modo esclusivamente simbolico o metaforico tutto ciò che nella sacra Scrittura pare alludervi.⁴

Esistono anche alcuni tentativi di difendere la "possibilità" del miracolo (per proteggerlo così dalle accuse di "irrazionalità") che fanno ricorso ad un cer-

TANZELLA-NITTI, *The Aristotelian-Thomistic Concept of Nature and the Contemporary Scientific Debate on the Meaning of Natural Laws* «Acta Philosophica», 6 (1997), 237-264. Ritroviamo una distinzione fra *Laws of science* e *Laws of nature* anche in PADGETT, *God and Miracles in an Age of Science*, spec. 535-539, sebbene l'autore, non impiegando un quadro filosofico aristotelico-tomista, indichi con il termine *principia naturae* ciò che ragionevolmente Aristotele indicherebbe come *natura* e Tommaso interpreterebbe come *causa formale*, intenzionalmente originata dall'atto creativo di Dio.

¹ X. LÉON-DUFOUR, *Modi diversi di affrontare il problema del miracolo*, in IDEM (a cura di), *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1980, 9-35, qui 24.

² Cfr. C. BORASI, *Un'analisi epistemologica del miracolo*, «Asprenas» 34 (1987), 375-395. In modo più convincente, PADGETT, *God and Miracles in an Age of Science*.

³ K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Roma 1984, 335-336.

⁴ È questa la posizione di vari autori delle Chiese della Riforma, fra cui l'anglicano Arthur Peacocke: cfr. R. STANNARD, *La scienza e i miracoli. Conversazioni sui rapporti fra scienza e fede*, Longanesi, Milano 1998, 164-168. Ma è ugualmente una deriva il rifiuto sistematico di una teologia del miracolo che intenda abbandonare l'idea di evento contro natura o che infrange la natura, come quello operato, contro Dufour, da G. BLANDINO, *Miracolo e leggi di natura*, «La Civiltà Cattolica» 133 (1982), 224-238.

to impiego della contemporanea visione scientifica della natura. Si osserva, ad esempio, che il comportamento della natura è assai più complesso e creativo di quanto si possa immaginare, espressione di potenzialità a noi in massima parte sconosciute, cosa che renderebbe plausibile l'idea di eventi apparentemente eccezionali, ma in realtà dovuti al modo ordinario, sebbene per noi insolito, con cui Dio agisce attraverso gli elementi naturali. L'unificazione delle quattro forze fondamentali di natura, ad esempio, fornendo una comprensione quantistica della gravità e un nuovo modo di intendere la sua propagazione, rivelerebbe lo statuto "naturale" di un gran numero di fenomeni, ritenuti a prima vista del tutto insoliti, se non impossibili. Una variante di tale visione sta nell'affermare che l'analisi delle scienze lascia ampi spazi all'imprevedibilità e all'indeterminazione: i processi fisici o biologici non si realizzano secondo leggi ferree ed immutabili, ma avvengono in un mondo di relazioni e di interazioni che è impossibile determinare e conoscere fino in fondo. In questa rete cangiante e sempre creativa di fenomeni, l'azione di un Creatore che sorprende la nostra attenzione con un evento inaspettato non sarebbe, appunto, contro natura, né richiederebbe alcuna deroga. Gli eventi in oggetto andrebbero allora considerati entro un quadro probabilistico: una parte non piccola di eventi percepiti e trasmessi come miracoli potrebbero essere il risultato di un'occorrenza statisticamente assai improbabile, ma pur sempre naturale (si pensi ad una pesca miracolosa o ad una rapida guarigione). La scienza potrebbe anche parlare del miracolo come una "configurazione di eventi", ovvero una serie di coincidenze di fenomeni di per sé naturali, ma che nel loro inaspettato e coordinato accadimento trasportano il segno ed il messaggio intenzionale di un Creatore personale. Altri ancora suggeriscono di confinare l'azione divina ai nostri processi psicologici e mentali, ritenuti più "duttili" rispetto alle leggi di natura: ciò che esternamente apparirebbe come un miracolo (ad es. la trasformazione di acqua in vino) sarebbe in realtà solo il risultato di una nostra impressione soggettiva causata dall'influenza di Dio sulla nostra sfera psichica o sensibile.

Se tutti i precedenti tentativi di mostrare la "possibilità" del miracolo difendendolo dalle accuse di irrazionalità avrebbero il merito di renderlo più "intelligibile" per la mentalità scientifica, essi lascerebbero però insoluti, a nostro avviso, due aspetti. Il primo riguarda il fatto che non tutti i miracoli del NT di cui ci sono giunte le narrazioni (per limitarci a questa fonte) possono rientrare nella tipologia di eventi inconsueti, probabilisticamente possibili, o dovuti a cause naturali non ancora ben conosciute, a meno che non si espungano forzatamente come storicamente infondati tutti quegli accadimenti (compresa la risurrezione di Gesù di Nazaret) incapaci di rientrare in tali categorie. Il secondo concerne il modo di intendere la "dimensione ontologica" del miracolo, una dimensione che la teologia deve conservare ai fini del suo *riconoscimento*, e che pertanto riteniamo non possa limitarsi ad esprimere l'azione fondativa, ma pur sempre ordinaria, con cui Dio causa tutto ciò che accade in natura. Sostenere che testimoni credibili ci hanno trasmesso l'accadimento di eventi "fisicamente impossibili",

ovvero eventi che non rientrano nelle precedenti interpretazioni “naturalistiche”, come ad esempio la moltiplicazione di 5 pani che sfamano una folla o la risurrezione di morti tornati in vita, non è accettare qualcosa di “irrazionale”, né equivale a sottoscrivere l’immagine di un Dio il cui agire violi o contraddica la natura. A ben vedere, tali eventi che sfuggono ad ogni interpretazione probabilistico-naturalistica o che sembrano oltrepassare ogni nostra possibile futura conoscenza dei fenomeni naturali, non sospendono delle leggi di natura, ma piuttosto realizzano qualcosa “fuori di esse”. Tali eventi manifestano “altro-dalla-natura”, restando disponibili quali segno di qualcuno che, “totalmente-Altro”, non agisce *sulla natura*, ma piuttosto *crea la natura* o la *ricrea*, un segno che l’essere umano (non il metodo scientifico) coglie, appunto, trascendendo l’ordine empirico. Il metodo scientifico non risulta stravolto né contraddetto in nessuna di queste due diverse tipologie. Non è contraddetto nei miracoli che corrisponderebbero ad eventi “non fisicamente impossibili” – eventi per i quali, almeno in linea di principio, interpretazioni naturalistiche in termini di probabilità o di nostra ignoranza delle leggi sono sempre lecite –, e non lo è neanche nei miracoli corrispondenti ad eventi “fisicamente impossibili”, per i quali le precedenti interpretazioni sembrano fallire. Nei primi, perché la scienza può continuare ad esaminarli con libertà e, se lo ritiene, cercarne una spiegazione (anche possibile o futura) in termini di natura; in questo caso, lasciando inalterate e pienamente disponibili per il discorso religioso e teologico le dimensioni semiologica e psicologica, la scienza suggerirebbe alla teologia di illustrare la dimensione ontologica in termini di azione ordinaria e provvidenziale di Dio, o anche – come vedremo in una sezione successiva – in termini di un’azione nascosta e discreta, che determina le condizioni al contorno o fissa le scelte opportune affinché sistemi aperti o sottodeterminati diano origine a fenomenologie ontologicamente nuove. Nei secondi, perché ciò che non appartiene alla natura, come l’azione radicalmente divina di chi la pone in essere, non appartiene neanche alla scienza, e dunque la scienza non può smentirla. All’osservatore scientifico, pertanto, non è richiesto di sottoscrivere eventi “epistemologicamente contraddittori”, né dal versante della natura né da quello del metodo impiegato per studiarla.

Per quanto riguarda il terzo punto del confronto fra teologia e scienze cui prima ci riferivamo, ovvero la relativa problematicità di una definizione di “leggi di natura”, esso non influirebbe su una comprensione del miracolo in termini di eventi probabilistici, indeterminati o comunque naturalmente possibili, ma porrebbe qualche vincolo ad una teologia che volesse riferirsi ad alcuni miracoli come eventi “fisicamente impossibili”. La loro identificazione risulterebbe infatti penalizzata quando valutata sullo sfondo di una fenomenologia il cui comportamento non ammetterebbe principi universalmente validi e univocamente riconoscibili. In realtà, se la teologia sposta la sua attenzione dalla *nozione di legge naturale* alla *nozione di natura* e al realismo che ne guida la comprensione, tali presunte incertezze vengono ridimensionate. Non è infatti alla rivedibilità ed alla relativa provvisorietà delle *leggi scientifiche* che il teologo deve guardare, né

al fatto che il comportamento dei fenomeni naturali venga rappresentato entro paradigmi cangianti, anche in certa competizione fra loro, né, ancora, all'incertezza o all'ignoranza che tuttora regnano in vari ambiti della nostra conoscenza fisica del cosmo o circa l'origine di molti processi del mondo della vita. Il teologo deve piuttosto dirigere (e far dirigere) l'attenzione verso la *natura metafisica* degli enti materiali e verso le *cause formali* sulle quali le leggi scientifiche e i nostri modelli si poggiano, la cui stabilità e non ambiguità sono garantite non dalla irreformabilità delle nostre formulazioni scientifiche, bensì dalle proprietà intrinseche degli enti materiali e delle loro relazioni fondative, che fanno sì che ogni cosa, dalle particelle elementari ai componenti di una cellula, siano ciò che sono e come sono, e non in altro modo. Tale conoscenza filosofica (metafisica) rappresenta la base permanente e veritativa della conoscenza scientifica (empirica), filtrata nel tempo dalle nostre esperienze e perfino dai nostri errori. È questa base veritativa che va presa come riferimento gnoseologico per dichiarare cosa appartenga alla natura e cosa, invece, non le appartenga, cosa la natura possa fare e cosa le risulti impossibile. La liceità di una simile prospettiva è confermata dall'esistenza di un certo numero di conoscenze irreformabili che fanno da matrice e premessa per le nuove, nonché dalla stessa direzione, positiva e non involutiva, del progresso conoscitivo in quanto tale. Nel suo discorso propositivo sul miracolo, il teologo dovrà fare appello *in primis* ad una vera filosofia della natura e solo successivamente, in modo derivato, ad una epistemologia scientifica propriamente detta. Tutto ciò fa sì che un riferimento "dalla teologia verso le scienze" non sia qualcosa che "sta o cade" con le leggi di natura (o con la comprensione che noi possiamo avere di esse). Piuttosto, sta o cade con il realismo della nostra conoscenza della natura, cioè con la nostra capacità di porci di fronte al reale in modo non ambiguo, riconoscendo che dal suo comportamento la nostra intelligenza può trarre conclusioni senza dubbio parziali e perfezionabili, ma vere, ed in certo modo anche irreformabili. È questa, a nostro avviso, l'epistemologia con cui "sta o cade" una spiegazione teologica del miracolo che sia significativa anche per la razionalità delle scienze.

3. *Il riferimento alle scienze nella comprensione della dimensione ontologica del miracolo*

Fra i compiti di una trattazione interdisciplinare del miracolo non vi è solo lo sviluppo di una teologia rispettosa dell'epistemologia scientifica, ma anche quello di impiegare le conoscenze scientifiche entro il problema teologico del "riconoscimento" del miracolo. Affermava già Blaise Pascal: «se non vi fosse una regola per discernarli [i miracoli] sarebbero inutili, e non ci sarebbe ragione di credere». ¹ Liquidare frettolosamente la problematica rinunciando ad identifi-

¹ B. PASCAL, *Pensées*, n. 759, in *Pensieri, Opuscoli, Lettere*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1997, 725. L'importanza, per la teologia, del problema del riconoscimento del miracolo è stata precocemente segnalata da E. DHANIS, *Qu'est-ce qu'un miracle?*, «Gregorianum» 40 (1959), 201-241.

care con precisione cosa sia un miracolo e cosa invece non lo sia, vorrebbe dire, per la teologia, non assegnare al miracolo alcuno specifico ruolo nella dinamica della preparazione alla fede, ribassando così anche il valore ad esso attribuito nell'economia della rivelazione divina. Ci si chiede se, e fino a che punto, la conoscenza scientifica possa fornire un contributo a tale discernimento.

Come chiarito in precedenza, il giudizio di riconoscimento del miracolo non è di pertinenza della scienza, perché si tratta di una nozione teologico-religiosa e non scientifica. Qualunque definizione la teologia voglia dare di "miracolo", essa conterrà sempre un riferimento a Dio come soggetto agente, e ciò è sufficiente per dispensare la scienza dall'onere della prova, trattandosi di un agente che non appartiene al suo dominio di indagine.¹ Ricordando le tre classiche dimensioni del miracolo, va subito osservato che non è compito della scienza offrire conclusioni in merito alla dimensione semiologica, trattandosi di un orizzonte di comprensione che appartiene al soggetto personale e non al metodo scientifico. Il segno in questione ha Dio per autore ed è rivolto all'uomo, secondo contenuti che appartengono esclusivamente a questo dialogo; è un segno che l'uomo può cogliere o passarvi sopra a motivo della propria libertà. Vi è però una certa pertinenza della scienza in merito ad una *conferma* della dimensione psicologico-antropologica, nel senso che ad essa si può lecitamente chiedere se la "straordinaria meraviglia" reclamata di fronte ad un certo fenomeno sia giustificata a motivo della sua reale anomalia, eccezionalità o impossibilità, o se invece sia solo frutto di ignoranza e di credulità. Esistono anche dei *falsi* miracoli che vanno smascherati.² Il giudizio in merito alla dimensione ontologica del miracolo si presenta invece più articolato e va pertanto esaminato con maggiore profondità.

Un buon punto di partenza è la richiesta, che la Chiesa formula alla scienza nei processi canonici, di certificare di trovarsi di fronte ad un evento le cui cause sono ignote a chi impiega gli strumenti del metodo scientifico. Per quanto prima osservato, la formulazione di tale conclusione non è mai del tutto condizionata dalla specifica epistemologia delle leggi di natura che si desidera

¹ Le dichiarazioni del Magistero ecclesiale non propongono una specifica "definizione" del miracolo. Questa viene lasciata alla teologia, che deve valutare con prudenza il modo di riferirsi, al momento di proporre la sua riconoscibilità, all'ordine dei fenomeni naturali e all'epistemologia che ne verrebbe implicata. Del miracolo, il Magistero è piuttosto preoccupato di fornire chiarimenti riguardanti i suoi contenuti e la sua finalità. In modo generale, senza riferimenti a passi biblici specifici, dei miracoli riportati dalle Scritture si sostengono: la storicità e la non assimilazione a narrazioni di ordine puramente simbolico o perfino mitologico (cfr. DH 3009, 3034, 4404); il valore di prova, certamente in sinergia con altri fattori, per muovere verso la fede (cfr. DH 2753, 2779); la non praticabilità di una posizione ove la fede sia pronta a riconoscere il miracolo, ma la ragione ne neghi la conoscibilità sulla base di un agnosticismo scientifico (cfr. DH 3485). Si rintracciano in sostanza i criteri psicologico, ontologico e semiologico, benché il Magistero non li esprima in modo sistematico.

² Già sant'Agostino riteneva importante l'ausilio della ragione per distinguere i veri miracoli dai falsi miracoli. Riferendo la tradizione classica di autori come Valerio Massimo (*Factorum et dictorum memorabilium libri IX*), ma anche Giulio Paride, Gennaro Negoziano e Giulio Ossequente, che raccolsero testimonianze di fatti prodigiosi, egli ne confuta il significato religioso e ne mostra la differenza con i miracoli consegnatici dalla Rivelazione: cfr. AGOSTINO DI IPPONA, *De civitate Dei*, x, 16-21.

adottare. Lo scienziato potrebbe ancora aggiungere due precisazioni, se richieste, entrambe disponibili entro il proprio metodo. Egli potrebbe lecitamente argomentare se in base alle attuali conoscenze esista una probabilità diversa da zero che tale evento possa storicamente accadere, e se l'attuale ignoranza circa le cause che hanno determinato il fenomeno potrebbe essere ragionevolmente superata in futuro. Toccherà al teologo valutare queste informazioni all'interno della sua specifica elaborazione, in base alla "definizione" di miracolo da lui impiegata. In senso stretto, alla scienza non può essere invece chiesto di giudicare se un determinato evento appartenga alla natura oppure no, o se le sue cause provengano da un ambito *altro* da quello naturale. Il metodo scientifico, di fatto, non ne avrebbe la competenza, in quanto tutti i fenomeni che studia sono in certo modo "naturali", e "naturale" è l'ordine delle cause che esso può cercare, siano esse note o restino ignote. Da questo punto di vista, lo scienziato si potrebbe avvicinare al giudizio di trovarsi di fronte ad un fenomeno "fisicamente impossibile" soltanto procedendo in modo *bottom-up*, ovvero dal basso, quando volesse impiegare la conoscenza scientifica (ma inevitabilmente insieme con altre forme di conoscenza) per affermare che, in questo specifico caso, l'ignoranza delle cause non potrà ragionevolmente mutare con il procedere del progresso scientifico. Un simile giudizio sarà sempre assai difficile da pronunciare, ed è giusto che sia così, perché formularlo in questi termini esulerebbe dal metodo scientifico strettamente inteso, richiedendo il contributo del senso comune, di forme di assenso reale e di senso illativo.

Impiegando ancora la distinzione fra due tipologie di eventi, da una parte eventi straordinari, altamente improbabili o ancora sconosciuti, ma tutti in certo modo ancora naturali, e dall'altra eventi fisicamente impossibili, e dunque radicalmente associati ad un'azione creativa di Dio, il teologo potrebbe rileggere le tre dimensioni caratteristiche del miracolo nei seguenti termini.

Nel caso degli accadimenti appartenenti alla prima tipologia, l'aspetto psicologico rimanderebbe alla sorpresa del soggetto di fronte al miracolo dell'essere, alla bellezza della natura, alla gratuità delle sue leggi o anche all'azione coordinata e favorevole dei suoi processi; quello ontologico risulterebbe assorbito nella Provvidenza divina ordinaria, nella dipendenza delle cause seconde da Dio quale Causa prima, o comunque ricompresso in un agire divino che opera con discrezione mediante scelte lasciate aperte nelle pieghe della natura: non saremmo di fronte ad una "nuova" azione creativa di Dio, bensì all'azione con la quale Egli crea, mantiene nell'essere e determina la fenomenologia di tutte le cose; l'aspetto semiologico rimanderebbe invece non tanto ad un contenuto oggettivo e determinato, quanto piuttosto alla lettura che il soggetto farebbe di un certo evento, riconoscendovi l'attualità di una parola divina che rivela e interpella in modo costante. Gli eventi in questione sarebbero giudicati come accadimenti certamente straordinari o altamente improbabili, ma "possibili", per chi ragiona secondo i canoni di una razionalità scientifica. La dimensione "oggettiva" del loro riconoscimento dipenderebbe dall'intervallo di confidenza (grado di certezza)

che il teologo è disposto ad accettare per i suoi fini, secondo la stima fornitagli anche in termini probabilistici dal metodo scientifico, mentre la dimensione “soggettiva” sarebbe come sempre affidata al destinatario, perché segno rivolto a lui.

Nel caso invece di eventi appartenenti alla seconda tipologia, indicati come “fisicamente impossibili”, l’aspetto psicologico raggiunge la sua cifra più alta, mentre la scienza, per quanto prima detto, potrebbe confermarlo solo avvicinandosi ad esso dal basso, trattandosi di un evento che supera le sue capacità interpretative: protagonista della totale meraviglia è qui il soggetto in quanto uomo, non il soggetto in quanto si avvale del metodo scientifico. L’aspetto ontologico, a motivo della radicalità del segno, esprimerebbe una misteriosa relazione con la “nuova creazione”, quasi annunciando una finestra che si apre sul “mondo nuovo”. Il segno in questione non indicherebbe soltanto ciò che la natura è capace di fare o di recuperare quando pienamente ordinata, in Cristo, al suo Creatore, ma soprattutto ciò che la natura *non* è capace di fare, perché possibile solo a chi ha il potere di creare e di ricreare. È parte di questo potere anche la conoscenza *profonda* delle cause naturali, come queste sono appunto conosciute e governate solo dal loro Creatore. Camminare sulle acque, ad esempio, potrebbe essere forse compreso in futuro come un fenomeno possibile in natura, a motivo di una nuova comprensione della forza di gravità del tutto unificata alle altre forze, trasmessa mediante gravitoni (particelle) e dunque potendo immaginare schermi gravitazionali; ma l’azione, in quanto tale, non cesserebbe di essere un miracolo, perché solo chi controlla la natura e le sue forze come loro Creatore, potrebbe essersene servito come fece Gesù sul lago di Genezaret, secondo una modalità del tutto inaccessibile ad un semplice essere umano. L’aspetto semiologico del miracolo, infine, pur mantenendo il suo abituale ordinamento soggettivo, ancora a motivo della radicalità del segno si arricchirebbe per gli eventi fisicamente impossibili di un’importante valenza oggettiva, acquistando un valore universale, facilmente comunicabile. In ambedue le tipologie di eventi la “firma” del Creatore è dunque leggibile: nel primo caso da coloro che si sentono interpellati dal segno, nel secondo caso da tutti coloro che ne vengono a conoscenza.

Alla luce delle precedenti considerazioni può allora rileggersi la questione del “riconoscimento del miracolo” richiesto dai processi istruiti dalla Chiesa cattolica al fine di certificarne il ruolo probatorio nelle cause di beatificazione e canonizzazione dei Servi di Dio.¹ Riformato da Giovanni Paolo II con la costituzione apostolica *Divinus perfectionis Magister* (1983), il rito processuale per la valutazione dei miracoli ha mantenuto l’impostazione generale ricevuta da Benedetto

¹ Rimandiamo all’opera J. DUFFIN, *Medical Miracles. Doctors, Saints, and Healings in the Modern World*, Oxford University Press, New York 2009. Sul tema, cfr. anche J.L. GUTIÉRREZ, *I miracoli nell’apparato probatorio delle cause di canonizzazione*, «Ius Ecclesiae» 10 (1998), 491-529; J. COLLINS HARVEY, *The Role of the Physician in Certifying Miracles in the Canonization Process of the Catholic Church*, «Southern Medical Journal» 100 (2007), 1255-1258. Una interessante riflessione teologica sul rapporto fra miracolo e salute del corpo in J. DORÉ, *La signification des miracles de Jésus*, «Revue des Sciences Religieuses» 74 (2000), 275-291.

XIV con il decreto *Opus de Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione* (1747). Principalmente orientato alla valutazione dei miracoli di guarigione, il documento di Benedetto XIV richiedeva la simultanea presenza di sette criteri.¹ Essi sono: occorre che la malattia sia considerata grave e seria, cosa che renda la sua cura impossibile o almeno assai difficile; il fatto straordinario non può sovrapporsi a ciò che potrebbe ragionevolmente considerarsi l'inizio di una guarigione naturale; non devono essere state realizzate cure mediche all'uopo e, se applicate, queste non devono aver recato alcun effetto positivo; la guarigione deve essere avvenuta in modo immediato ed istantaneo; in modo totale e definitivo; non a seguito di crisi fisiologiche che talvolta risolvono certe patologie in modo inaspettato e repentino (ad es. mediante l'espulsione di corpi estranei, di umori dannosi, ecc.); la malattia, infine, non deve ripresentarsi dopo un certo tempo. Sebbene risentano del linguaggio del tempo, i criteri di papa Lambertini mostrano un buon rigore formale ed una rispettosa attenzione alla metodologia allora impiegata dalla scienza medica. Al giorno d'oggi, le disposizioni di Giovanni Paolo II non codificano dei criteri, ma lasciano ampio margine di lavoro alla Congregazione per le Cause dei santi, soprattutto alle commissioni di esperti – medici in caso di guarigioni – affinché operino in accordo con il loro metodo di ricerca ed in completa autonomia. Oggi come allora, in questo tipo di processi non viene richiesto agli esperti se sia avvenuto o meno un "miracolo", né chiesto alcun giudizio su cosa sia un miracolo, ma soltanto la dichiarazione che ci si trova di fronte ad un evento che va al di là dell'ordine delle cause naturali conosciute, almeno secondo ciò che potremmo chiamare lo "stato dell'arte" del momento. Nel caso delle scienze mediche si tratta di un giudizio epistemologicamente ampio, che può avere per oggetto sia le guarigioni dovute a cause (ancora) sconosciute, sia fenomeni di *restitutio ad integrum*, ovvero guarigioni da danni irreversibili, che assomiglierebbero a quanto in ambito fisico-naturale chiameremmo fenomeni fisicamente impossibili; per questi ultimi, l'unico plausibile giudizio della scienza sarebbe in realtà quello di un "impassibile silenzio",² trattandosi di eventi i quali, piuttosto che accadere entro la natura, sembrano manifestare ciò che la trascende radicalmente, ciò che solo l'azione del Creatore della vita può causare.

4. Prospettive e orientamenti per il lavoro teologico

In sintonia con le acquisizioni della contemporanea Teologia fondamentale, all'interlocutore scientifico, come a qualsiasi altro interlocutore, il miracolo deve essere presentato secondo la sua prima e principale accezione, quella di *segno*. Queste sono le sue radici bibliche e queste sono le coordinate per indiriz-

¹ Ne offre un breve commento S. LEONE, *La medicina di fronte ai miracoli*, Edb, Bologna 1997, 35.

² «Per rispondere all'ambigua domanda "cosa ne pensi" la medicina di tali fatti, possiamo dire che non è inerente al suo statuto epistemologico, cioè alla sua specifica natura, pensare alcunché di questi fenomeni. In un certo senso, data la natura empirico-sperimentale (e non speculativa) di tale disciplina essa mantiene una sovrana *impassibilità*», *ibidem*, 38.

zarne correttamente l'accadimento nel contesto di una relazione personalista e significativa fra Dio e l'uomo. Come più volte ricordato, il contenuto del miracolo non è mai confinato alla registrazione di un evento straordinario, o perfino fisicamente impossibile, qualcosa di esclusivamente finalizzato a sorprendere l'uomo e a scuoterlo. I miracoli sono dei prodigi, ma lo sono in quanto segni di salvezza e di misericordia, segni divini con i quali Dio stesso si manifesta accanto all'uomo, lo promuove e lo libera, lo rialza e lo consola. L'azione onnipotente a partire dalla natura o con effetti sulla natura, quando presente, non esaurisce quanto Dio, operando dei miracoli, vuole comunicare o rivelare all'uomo. Ancora in sintonia con la prospettiva teologica odierna, del miracolo, di ogni miracolo, occorrerà sempre sottolineare il necessario riferimento cristologico. Sia i miracoli evangelici, sia quelli con cui Dio può continuare a interpellare l'uomo nella storia, si manifestano in una natura che mantiene un legame progettuale, filosofico e salvifico, con il mistero del Verbo incarnato. Essi rivelano il modo con cui il creato "appartiene a Cristo" e riceve da lui senso e consistenza. È anche per questo che i miracoli, come segnalato in precedenza, non sono una violenza sulla natura: essi non potrebbero mai essere il risultato di un rapporto di forza fra il Verbo incarnato ed un creato che gli si sottomette, ma manifestano piuttosto l'ordinabilità, semiologica ed ontologica, di tutto il creato a Gesù Cristo, perché creazione per mezzo del Verbo e in vista del Verbo.

Il necessario collegamento cristologico conferisce al miracolo una chiave risolutiva per la sua comprensione: come messo in luce a suo tempo da Romano Guardini e poi da altri autori,¹ i miracoli sono "segno" della futura trasfigurazione cosmica ed anticipo escatologico. Essi custodiscono e dischiudono le ragioni seminali di una "nuova creazione", costituendo quasi la garanzia che una nuova creazione sia davvero "ontologicamente possibile", che questa possa darsi in Cristo, e di fatto si dia, perché egli del creato è l'autore, colui che lo riassume, lo ricapitola e lo rinnova. È in tal senso che ogni miracolo che avviene in natura, e non solo i miracoli evangelici, conserva un rapporto costitutivo con la Risurrezione di Gesù Cristo, primizia dei nuovi cieli e della nuova terra (cfr. Is 65,17; 2Pt 3,13; Ap 21,1). Il profilo escatologico del miracolo è poi messo maggiormente in luce da quegli eventi prima indicati come "fisicamente impossibili", che non appartengono alla natura perché sono altro-da-essa. Anche se si manifestano nella natura, non escono dal suo seno di madre e di origine dei dinamismi naturali, noti o ancora sconosciuti, probabili o improbabili: essi devono avere origine da Colui che la natura la crea e la sostiene, le conferisce le forme e ne stabilisce i modi di causazione. Come il corpo risuscitato di Gesù, gli eventi fisicamente impossibili sono "finestre" sulla nuova creazione, la annunciano, la generano in primizia, la rivelano fatta di materia e di spirito, di sensibilità e di gioia. Non va tuttavia dimenticato che nella nuova creazione sono misteriosamente contenute anche le dimensioni di restaurazione e di riconciliazione, entrambe collegate

¹ Cfr. R. GUARDINI, *Miracoli e segni* (1959), Morcelliana, Brescia 1997.

alla capitalità del Cristo Risorto sul creato, come illustratoci dalla teologia paolina e giovannea. Ciò consente di leggere un sicuro riferimento escatologico anche nei miracoli di guarigione e di restaurazione, tradizionalmente associati alla rivelazione messianica e ai tempi nuovi in cui essa introduce.

La teologia contemporanea ne riceve un utile orientamento anche per ciò che riguarda l'ambito terminologico. Quando si parla dei miracoli non vi è più necessità di insistere sul concetto di "sospensione delle leggi di natura" o sull'idea di una loro "deroga", né bisogna parlare di eventi "contro natura". Nel linguaggio biblico le leggi di natura sono espressione dell'alleanza divina e la loro stabilità è segno della fedeltà di Dio, dell'irrevocabilità dei suoi piani salvifici (cfr. Ger 31,35-36; Sap 11,20; Gb 38,4-7). In accordo con ciò, quando la Scrittura parla di segni e prodigi il principale messaggio che essa trasmette all'uomo non è certo la violazione, la rottura o il superamento di tali leggi, bensì il senso di un intervento divino di misericordia e di salvezza in favore dell'uomo. Al momento di scegliere il linguaggio o le immagini che meglio esprimano il rapporto del *segno* divino con la natura e sulla natura, la teologia può pertanto esplorare formulazioni diverse, maggiormente in accordo con il dato biblico e compatibili con una ragionevole epistemologia scientifica. Così alcuni hanno preferito parlare di "ripristinazione dell'ordine di natura".¹ Si tratta di un'espressione che avrebbe il vantaggio di offrire un collegamento con l'azione redentrice di Cristo che riordina una natura sconvolta dal peccato dell'uomo, ma ha forse lo svantaggio di presentare il normale corso degli eventi naturali come qualcosa di imperfetto, oltre a doversi assumere l'onere di spiegare come mai il peccato dell'uomo abbia introdotto cambiamenti fisici in una natura adesso da ripristinare, e non, più ragionevolmente, soltanto nei nostri rapporti con essa. Che la verità profonda della dimensione escatologica del miracolo non si esaurisca nell'idea di restaurazione o di guarigione è suggerita anche dalla nota immagine paolina delle "doglie del parto" nelle quali la creazione intera geme attendendo la manifestazione cosmica e definitiva della redenzione filiale già operata da Cristo (cfr. Rm 8,22): queste doglie non sono sofferenze legate ad una guarigione o al recupero di un danno ricevuto, bensì quelle di una nuova nascita, di una generazione che libera ricreando. A motivo del loro orientamento escatologico, l'impiego di espressioni come "trascendimento" della natura, o anche "trasfigurazione" o "elevazione", sembrano a nostro avviso più adeguate, trattandosi di azioni in diretto rapporto con la resurrezione di Cristo, sebbene solo la prima di esse illustra più chiaramente che Dio non solo agisce sulla natura trasfigurandola o elevandola ma, potendola ricreare, appunto, la trascende.

Segno realizzato in favore dell'uomo, il miracolo è un *evento di rivelazione*. Esso rivela in primo luogo un messaggio significativo all'uomo e in favore dell'uomo, quale parola salvifica a lui diretta, in secondo luogo rivela anche qualcosa

¹ Il miracolo sarebbe allora «un intervento straordinario che tende non tanto a sospendere leggi naturali, quanto a ripristinare le condizioni che permettono l'instaurarsi di un equilibrio dinamico che risultava turbato», BORASI, *Un'analisi epistemologica del miracolo*, 388.

della natura creata. Il miracolo rivela che la natura non è un terreno ontologicamente chiuso o compiuto, che confina o esaurisce l'azione di Dio, bensì una realtà continuamente aperta sull'essere di cui partecipa: Dio può ricreare la natura accanto alla natura e quest'ultima accoglie nel suo seno ciò che la trascende, tornando a mostrarlo come essere naturale. Il miracolo rivela ciò che la natura può fare, anche quando non è del tutto trascesa, se essa è pienamente ordinata al Verbo incarnato, alla sua parola e al suo mistero pasquale. In un caso e nell'altro ci vengono rivelate le potenzialità di una natura "capace di essere associata al mistero dell'umanità di Cristo", un'umanità misteriosamente presente dall'eternità, per Amore, nel silenzio del Padre. «Il miracolo – afferma Romano Guardini – è un processo assolutamente positivo, il quale si inquadra nell'ordine che regge la sussistenza del mondo e conduce più in alto il suo divenire. L'atto che lo opera, in quanto tale, appartiene alla pura iniziativa di Dio, e pertanto si trova prima dell'ambito di competenza che spetta ad ogni legge di natura. Non appena però si è compiuto, il suo effetto si adatta con assoluta precisione nella compagine del mondo. Viene assorbito dalle sue leggi e immesso entro i suoi contesti oggettivi. Il mondo non perde, a motivo del miracolo, la minima particella di unità e precisione – tanto è vero che si potrebbe addirittura dire che il miracolo rappresenti la suprema prova d'esse, così come il loro compimento. Il mondo è disponibile al miracolo. L'aspetta».¹

Il carattere eminentemente semiologico del miracolo, al quale l'aspetto ontologico deve essere in qualche modo ordinato, autorizza la teologia a ritenere che non tutto quanto l'uomo percepisce come miracolo causato da Dio debba necessariamente richiedere azioni divine formalmente distinguibili dal corso della sua Provvidenza ordinaria. Già il Primo Testamento impiegava alcuni dei termini con cui abitualmente indicava il miracolo, come le «grandi gesta» (eb. *gedulôt*) e le «meraviglie» (eb. *nīplā'ôt*) del Signore, anche in contesti di carattere cosmico, volendo con ciò porre l'attenzione sul "miracolo" delle opere della creazione o su quello della cura provvidente di Dio su tutte le cose. È anche questo un segno che colpisce e attrae il soggetto, una prova della dipendenza ontologica dell'universo dal suo Creatore, il veicolo di un appello e la modalità di un richiamo di Dio alla creatura. Molti degli eventi che soggettivamente (e sinceramente) chiamiamo miracoli, potrebbero avere una spiegazione che non richiede un trascendimento dell'ordine naturale. Nulla vieta di pensare che il passaggio del Mar Rosso durante l'esodo degli ebrei dall'Egitto sia stato reso possibile dalla favorevole contingenza di una bassa marea protrattasi per un tempo appena sufficiente al tragitto del popolo in fuga, o che una guarigione insperata, per la quale un sincero credente ha rivolto la sua preghiera a Dio, si realizzi grazie alle potenzialità di recupero dell'organismo del malato. La percezione psicologica del miracolo resta in questi esempi inalterata e valida, mentre i suoi aspetti ontologici riconfluirebbero nell'azione di cause ordinarie.

¹ GUARDINI, *Miracoli e segni*, 34-35.

Al tempo stesso, il necessario equilibrio fra l'aspetto semiologico e quello ontologico non autorizza a ritenere che l'intera "teologia del miracolo" venga assorbita all'interno della Provvidenza ordinaria di Dio, escludendo per principio altre azioni causali di Dio, che chiameremmo straordinarie o speciali, sulla natura e nella natura. Tale visione non darebbe ragione dell'essenza del miracolo, come segno di Dio che si impone, che meraviglia e che scuote, intercettando le vie degli uomini. L'evento del Cristo, i miracoli che a lui puntano o da lui promanano, sono, al pari di tutta la storia della salvezza, un'irruzione di Dio nell'esistenza degli uomini. In aggiunta all'ordinaria Provvidenza divina, devono poter esistere miracoli che manifestino il carattere dell'immediatezza e dell'inconsueto, eventi che scuotono e risanano, ponendo l'uomo di fronte alla responsabilità di riconoscere in essi la presenza del Creatore. Sono opere compiute anche per sorprendere, ma certamente, sempre per preparare alla fede o per confermarla. È tale il senso dei richiami di Gesù raccolti da Giovanni: «credetemi: io sono nel Padre e il Padre è in me; se non altro, credetelo per le opere stesse» (Gv 14,11). O anche: «Se non avessi fatto in mezzo a loro le opere che nessun altro ha mai fatto, non avrebbero alcun peccato...» (Gv 15,24). Queste "opere potenti" (gr. *érge*) che nessun altro ha mai fatto non sono *solo* i miracoli – perché si riferiscono a tutto l'evento terreno di Gesù Cristo, mediante il quale Dio viene incontro agli uomini, precipuamente la sua morte e resurrezione – ma esse sono *anche* i suoi miracoli.

Il miracolo è e resta un *fatto religioso*, che attiene cioè alla relazione fra l'uomo e Dio, e così dovrà sempre essere presentato. Tuttavia, l'ampia tipologia che soggiace alla nozione di miracolo rende assai difficile, forse impossibile, proporre una definizione di valore universale, dovendo essa riferirsi ad un contesto conoscitivo, filosofico e in parte anche scientifico, oggetto di sviluppo storico. Ciononostante esistono elementi non ambigui che indirizzano verso un suo riconoscimento. Questi possono confluire in una definizione di miracolo simile ad una ipotesi di lavoro, che la Teologia fondamentale può impiegare tenendo conto del contesto a cui si dirige. Prendendo come spunto quanto elaborato da altri autori,¹ proponiamo qui una descrizione del miracolo finalizzata al suo riconoscimento:

esso è «un *evento di rivelazione* divina che un soggetto umano percepisce, all'interno della sua relazione religiosa con Dio, come segno straordinario e meraviglioso della presenza misericordiosa e salvifica di Dio onnipotente e amante; un evento nel quale Dio manifesta la sua presenza come Creatore che esercita, in modo libero e gratuito, la sua azione causale dal nulla e sulla natura: sia causando altro-dalla-natura, nella na-

¹ Una definizione proposta da René Latourelle recita: «un prodigio religioso, che esprime nell'ordine cosmico (l'uomo e l'universo) un intervento gratuito e speciale del Dio di potenza e di amore, che rivolge agli uomini un segno della presenza ininterrotta nel mondo della sua Parola di salvezza» R. LATOURELLE, *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, Cittadella, Assisi 1987, 373. Alan Padgett propone la sostituzione del termine "intervento" con "azione meravigliosa", cfr. PADGETT, *God and Miracle in an Age of Science*, 535.

tura e nella storia; sia causando nella natura quanto in essa anticipa e rivela la logica escatologica dell'ordinamento di tutto l'essere creato al mistero pasquale del Verbo incarnato; sia, ancora, causando la sapiente dispensazione dei suoi beni all'uomo, attraverso il suo governo provvidente su tutte le cose».

La precedente descrizione risulterebbe consistente anche per chi opera entro il contesto della razionalità scientifica. Il rapporto fra Dio e la natura è descritto in termini di un'azione causale che poggia in definitiva sulla condizione di Dio come Creatore. L'eventuale differenza fra azione ordinaria ed azione speciale o straordinaria di Dio non è affidata a categorie quali "intervento" o "causalità efficiente", ma risulta intelligibile dichiarando: in modo radicale, la sua condizione di creatore ex nihilo; oppure il suo disegno universale, di creazione e di salvezza, centrato sul mistero pasquale di Gesù Cristo e che concerne pertanto l'ordine delle causalità finale e formale; oppure, infine, l'orizzonte conoscitivo di ambito personalista e religioso rappresentato dall'idea di Provvidenza. I livelli di ordine ontologico qui coinvolti sono tutti significativi anche per l'uomo di scienza. Il metodo scientifico è infatti in grado di cogliere, dal suo interno, la necessità di fondamenti logici e ontologici che rendono possibile il suo conoscere, fondamenti sui quali tale metodo non ha autorità, ma la cui esistenza riconosce sensata. Sostenuta da un'opportuna metafisica e da una adeguata filosofia della natura, la teologia può indicare alla scienza che l'Autore del miracolo può esercitare la sua causalità radicale su tali fondamenti perché egli ne è la Causa prima e la ragione ultima. La teologia può allora introdurre il miracolo come qualcosa che, pur avvenendo in natura, deve *poter puntare ad un soggetto distinto dalla natura*. Il riferimento ad una simile "alterità", quella di Dio, non rimanda all'idea di un intervento o di una causalità efficiente sulle cose, ma bensì all'idea di una causalità ontologica o formale, qualcosa che non contraddice il metodo scientifico, non lo umilia né lo sorpassa, ma semplicemente lo *trascende* o lo *fonda*, fornendo alla natura l'informazione necessaria per il suo essere e il suo operare. Tale alterità viene percepita da quei ricercatori che riflettono filosoficamente sulla scienza, e viene in alcuni casi postulata in modo rigoroso, come in alcune modalità delle "teorie dei fondamenti".¹

Come il singolo uomo di scienza – quando non si limita all'impiego del metodo scientifico ma fa anche uso del buon senso, della filosofia prima e di altre ragionevoli fonti conoscitive guidate dal suo senso illativo – è in grado di non limitarsi a registrare l'occorrenza di eventi inusitati di cui ignora le cause, ma può concludere che l'evento osservato è *più eccezionale* di quanto suggerirebbe una semplice ignoranza delle cause (moltiplicazione dei pani, camminare sulle

¹ Sulla percezione dei "fondamenti" dall'interno del metodo scientifico, cfr. A. STRUMIA (a cura di), *Il problema dei fondamenti. Da Aristotele a Tommaso d'Aquino all'ontologia formale*, Cantagalli, Siena 2007; IDEM, *Il problema dei fondamenti. Un'avventurosa navigazione dagli insiemi agli enti passando per Gödel e Tommaso d'Aquino*, Cantagalli, Siena 2009. Cfr. anche G. TANZELLA-NITTI, *I fondamenti filosofici dell'attività scientifica*, in R. PRESILLA, S. RONDINARA (a cura di), *Scienze fisiche e matematiche: istanze epistemologiche ed ontologiche*, Città Nuova, Roma 2010, 161-181.

acque, risorgere dai morti), perché esso oltrepassa ogni comportamento “naturale”, qualunque significato si voglia dare a questo aggettivo; così anche il metodo scientifico, interpellato in modo formale, può concludere che la causa di alcuni eventi (ad esempio la reversibilità di fenomeni irreversibili) non è semplicemente sconosciuta, ma deve avere un rapporto con il reale del tutto analogo a quello posseduto nei confronti del Fondamento dell'essere e del conoscere, sebbene il metodo scientifico non sia adeguato a trattarlo ma ne additi soltanto l'esistenza. Presentato in questi termini, il miracolo non insospettisce la scienza, ma punta ai suoi fondamenti. Come osserva in modo sintetico Luciano Baccari, «se nella scienza si presume l'esistenza del suo oggetto, nella religiosità se ne esprime l'espressività cosmologica; pertanto, non si può dire veramente religioso l'uomo che teme la ragione argomentativa (cosmologica), né scienziato chi teme il miracolo».¹

II. LA COMPrensIONE DELL'AGIRE DIVINO SULLA NATURA E NELLA STORIA E LA SUA INTERPRETAZIONE FILOSOFICA

Un problema formalmente distinguibile dal miracolo, anche se in certo modo ad esso legato, è quello di comprendere in qual modo Dio possa manifestarsi ed agire nella natura e nella storia. Secondo una causalità che non prescinde dall'ordine della grazia, ma si manifesta anche nell'ordine della natura, Dio ascolta la preghiera dell'uomo e interviene in favore del giusto, ispira ed illumina le menti dei suoi fedeli, sostiene le loro azioni; ma, anche: causa ogni nuova vita umana che si affaccia sulla storia del mondo, ha causato nei progenitori la prima forma umana che recasse il sigillo della sua immagine, è entrato nella storia e ha reso fecondo il seno di Maria divenendo uomo per noi. Se parlando del miracolo, come abbiamo visto, il soggetto potrebbe lecitamente riconoscere come azioni divine a lui rivolte anche degli avvenimenti oggettivamente interpretabili come frutto della Provvidenza di Dio, ci si potrebbe però chiedere se non debbano esistere anche azioni “speciali” di Dio, formalmente distinguibili dalla causalità con cui Dio crea e sostiene ogni cosa per condurla verso il suo fine. Come osserva giustamente John Polkinghorne, Dio non è come la legge di gravità, indifferente al contesto e alle conseguenze della propria azione causale. La fedeltà di Dio si riflette certamente nelle leggi di natura come parte della storia di alleanza da lui stipulata con il creato, ma la storia di queste leggi non è l'intera storia dei nostri rapporti con Dio.² Non è dalla prospettiva del miracolo che si vuole adesso esaminare la possibilità di tali azioni, bensì da una prospettiva più generale, che faccia astrazione dalla “meraviglia” del soggetto e si diriga principalmente verso una comprensione “oggettiva”, se così fosse possibile, della Provvidenza divina e di ciò che questa implica. Come può Dio operare in favore dell'uomo, accompagnandolo con la Sua presenza premurosa e ascoltando le sue invoca-

¹ BACCARI, *Miracolo e legge naturale*, 161.

² Cfr. J. POLKINGHORNE, *Credere in Dio nell'età della scienza*, R. Cortina, Milano 2000, cap. 3.

zioni? Quali implicazioni avrebbe questa azione sulla nostra visione filosofica e scientifica della natura?

Va subito osservato che chi parla di una “azione di Dio” compie un’affermazione teologica, o anche filosofica se si vuole, ma certamente non scientifica. La teologia non è tenuta a giustificare di fronte alla scienza l’identità o i fini delle azioni di Dio nella natura e nella storia, ma di queste azioni ne sostiene l’annuncio, favorendo che vengano comprese in un’economia di rivelazione come parole e segni rivolti all’uomo. In merito ad un rapporto con il pensiero scientifico, come visto nella precedente trattazione interdisciplinare sul miracolo, è sufficiente che tale annuncio e le ragioni che lo accompagnano non contraddicano quanto le scienze ci fanno conoscere con il loro specifico metodo, e che il linguaggio impiegato dalla teologia o dalla Chiesa non tratti in modo ingenuo e poco accorto quanto si riferisce alla natura e ai suoi dinamismi. Sostenere in un quadro interdisciplinare la pensabilità dell’agire divino implica allora la scelta di paradigmi filosofici adatti a rappresentare tale agire, nonché un certo approfondimento filosofico dell’idea di Provvidenza.

Prima di esaminare quali contorni assume oggi il dibattito intorno alla comprensione dell’agire divino, specie fra autori di ambito anglosassone attivi sul fronte dei rapporti fra teologia e scienze,¹ desideriamo rivolgerci, quasi in modo propedeutico, al pensiero di Tommaso d’Aquino.

1. *La prospettiva filosofica di Tommaso d’Aquino*

Basandosi su una visione della causalità che realizza una sintesi fra la prospettiva platonica (forma) e quella aristotelica (atto), entrambe lette alla luce di una teologia cristiana della creazione, Tommaso sviluppa una metafisica dei rapporti fra Dio e la natura a partire dall’idea che Dio opera in ogni creatura in quanto causa dell’*atto di essere* e della *natura metafisica* di ogni ente creato.² La creatura opera con la propria autonomia, quale causa realmente produttrice di effetti, ma tutto quanto viene da essa causato è ugualmente causato da Dio e da Dio conosciuto, sebbene su un piano che trascende l’essere e l’operare della creatura, e dunque senza mescolarsi o interferire con essa. Tutto è naturale e tutto è di Dio. Come messo in luce da vari autori, l’articolazione fra Causa prima e cause seconde che ne deriva, possiede importanti virtualità per la comprensione del concorso causale fra Dio e creatura e, sul piano delle tematiche scientifiche,

¹ Ne offre una introduzione, fra gli altri, S. MORANDINI, *Il mondo della scienza e l’agire di Dio. Modelli nella teologia anglofona*, «Studia Patavina» 49 (2002), 615-639.

² Fra le analisi sul pensiero di Tommaso d’Aquino in proposito, cfr. F. POULIOT, *La doctrine du miracle chez Thomas d’Aquin. Deus in omnibus intime operatur*, J. Vrin, Paris 2005; M.J. DODDS, *Unlocking Divine Action. Contemporary Sciences and Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2012. Abbiamo offerto una sintesi della causalità divina secondo san Tommaso, in dialogo con le scienze, in G. TANZELLA-NITTI, *La dottrina tomista della causalità e la filosofia della creazione. Un approccio interdisciplinare in dialogo con le scienze*, in A. STRUMIA (a cura di), *I fondamenti logici e ontologici della scienza. Analogia e causalità*, Cantagalli, Siena 2006, 83-109.

per la comprensione del rapporto fra creazione e sviluppo evolutivo del mondo e della vita. La prospettiva metafisica tomasiana fornisce in fondo una sorta di “base remota” per la comprensione di varie modalità dell’agire divino: in prima istanza si tratta di un agire “mediato” dall’azione delle creature, ma comunque totalmente posseduto e conosciuto dal Creatore a motivo della sua trascendenza sulla natura e sulla storia. Tutto l’ordine naturale del cosmo si dirige verso un fine conosciuto e voluto prima di tutto da Dio, fine realizzato grazie al concorso e alla dignità propria di ogni creatura. Dio è provvidente perché “vede prima”, ovvero “prevede”, ma anche “provvede”, cioè dispensa con sapienza l’ordine dinamico e l’articolazione causale realizzati dalle varie creature.¹ Alla domanda “come Dio agisce sulla natura e nella storia” si potrebbe allora rispondere che egli agisce in modo reale, attraverso l’agire autonomo delle cause seconde, gli enti creati, e lo fa a motivo della sua condizione di Causa prima quale Creatore onnipotente e onnisciente. Tommaso risponde anche che Dio, a motivo della sua condizione di Creatore e di *dator formarum* può ugualmente agire in modo non mediato, come agente principale su agenti strumentali, senza che ciò implichi violenza o azione contro natura, facendo rientrare anche questo genere di azioni entro una più ampia idea di Provvidenza, che riguarda non soltanto l’ordine naturale in sé, ma ciò che Dio vuole sia naturale e perciò fa essere tale. Infine, Dio agisce anche causando eventi fisicamente impossibili, non soltanto quali effetti sproporzionati rispetto alle loro cause naturali prossime, seconde oppure strumentali, ma anche e soprattutto come eventi che la natura non può causare da sé stessa, appartenenti al genere dei miracoli che superano la natura «per la sostanza stessa del fatto»,² come esaminato da noi in precedenza, ovvero azioni di Dio che lo rivelano Altro-dalla-natura.

L’idea tomasiana di Provvidenza non esclude il caso, ovvero degli eventi da noi conosciuti come fortuiti e contingenti, perché questi avvengono non per indeterminazione o assenza di causazione, bensì per la diversità di cause che si compongono e si scontrano, o per il loro relativo fallimento (*causae per accidens*). Non tutto ciò che avviene per Provvidenza divina deve avvenire “per necessità di natura”, perché Dio sa servirsi anche di cause contingenti e fallibili. Uno snodo centrale, suggerito da Tommaso, è considerare che l’ordine con cui la Provvidenza conduce ogni cosa al suo fine può esaminarsi dal versante di Dio oppure dal versante delle creature. Dal versante di Dio, causa prima e causa finale di tale ordine, tutto rientra nell’agire provvidente di Dio, che tutto conosce e tutto opera: non vi sono “azioni speciali” di Dio, se con questo termine si volesse indicare un ordine di conoscenza e di azione diverso da quello che Dio, come Creatore che trascende la natura e la storia, possiede una volta per tutte. La prospettiva di Tommaso è chiara: Dio “non può fare nulla” al di fuori di questo ordine, procedendo questo ordine dalla Sua scienza e dalla Sua volontà, ed

¹ Per la dottrina tomasiana sulla Provvidenza e quanto qui di seguito riassumiamo, cfr. soprattutto l’estesa trattazione di C.G. III, cc. 64-100, che assume come punto di partenza una prospettiva filosofica.

² S.Th. I, q. 105, a. 8.

agendo Dio nei confronti del creato per volontà, non per necessità di natura.¹ Non è pertanto possibile che nella creazione si produca qualcosa che Egli non conosca o che sfugga a quell'ordine una volta per tutte da Lui conosciuto e voluto. «Essendo Dio del tutto immutabile, è impossibile che voglia qualcosa che prima non voleva; oppure che di nuovo cominci a sapere qualcosa, o a ordinarla alla propria bontà».² Dal versante delle creature, invece, tale ordine naturale e provvidente non è conosciuto, né colto nella sua interezza. L'azione di Dio non è interamente compresa, ovvero abbracciata nella sua globalità, ma la si scopre poco a poco nella storia. In tal modo, l'agire divino insieme alle sue creature o attraverso di esse, viene colto come risultato di una interazione che si intreccia con la storia degli uomini e della natura. La Provvidenza divina non elimina il libero arbitrio dell'essere umano, ma piuttosto lo conserva e lo rende possibile, non solo perché la libertà è una perfezione della natura umana così voluta da Dio, ma anche perché le creature razionali sono le uniche in grado di conoscere il fine del mondo creato e le ragioni che lo ordinano a Dio, e dunque hanno il compito di dirigere e governare le altre creature unendo la loro volontà alla volontà di Dio.

In modo particolare, la trascendenza e l'eternità della Provvidenza divina non escludono l'utilità della preghiera.³ I giusti desideri degli uomini, espressi dalla loro preghiera, si dirigono verso ciò che Dio stesso causa governando, e da sempre ha voluto causare. Non accade che Dio conceda oppure non conceda ciò che l'uomo invoca, con una volontà mutevole nella storia, anche se l'essere umano può così percepirlo. In realtà Dio concede ciò che da sempre ha previsto che l'uomo ottenesse mediante la preghiera, quando i desideri di questi si dirigono al bene; mentre la preghiera non vedrà esaudite le sue richieste quando queste non sono orientate al bene che la Provvidenza aveva da sempre voluto, anche se l'essere umano potrebbe non così comprenderlo, perché giudica nel tempo e con una limitata conoscenza delle cose. Dunque «la divina provvidenza non esclude le altre cause, ma piuttosto le ordina in modo da imporre alle cose l'ordine prestabilito; cosicché le cause seconde non sono escluse dalla provvidenza, ma sono piuttosto esecutrici dei suoi effetti».⁴

Ai fini del confronto con alcune correnti del pensiero contemporaneo, è significativo che Tommaso menzioni alcune prospettive filosofiche, giudicandole erronee. Chi sposta l'immutabilità e la prescienza di Dio sul versante delle creatu-

¹ Cfr. C.G. III, c. 98.

² *Ibidem*, tr. it. a cura di T. Centi, Utet, Torino 1997, 805. «Dio non agisce andando contro le leggi della natura a causa di una volontà mutevole: Dio infatti dall'eterno ha previsto e ha voluto fare ciò che opera nel tempo. Perciò ha fissato il corso della natura in modo tale da preordinare nella sua volontà eterna che talvolta avrebbe agito contro tale corso. Nell'agire andando oltre il corso della natura, Dio non elimina totalmente l'ordine dell'universo, in cui consiste la sua bontà, ma solo l'ordinamento di una causa particolare al suo effetto», TOMMASO D'AQUINO, *De potentia Dei*, q. 6, a. 1, ad 6^{um} e 7^{um}, tr. it. a cura di A. Campodonico, Nardini, Firenze 1995, 37.

³ Cfr. C.G. III, cc. 95-96.

⁴ C.G. III, c. 96, tr. it. 795, il corsivo è nostro; cfr. anche *ibidem*, c. 77.

re – egli afferma – termina ritenendo che Dio non possa fare nulla di diverso da ciò che necessariamente si realizza nell'ordine creato, negando la sua libertà di agire anche in modo non-mediato. Chi invece trasferisce la mutabilità delle creature nell'agire provvidente di Dio interpreta tale agire come risultato di ripensamenti o di nuove conoscenze, introducendo antropomorfismi che non competerebbero alla sua vera immagine. Chi, sostiene ancora Tommaso, sottrae alla Provvidenza divina gli esseri e i futuri contingenti, termina negando la piena conoscenza di Dio su tutto ciò che da Lui dipende nell'essere e nell'operare.

Un breve approfondimento merita l'agire di Dio in modo "non mediato", perché concettualmente più vicino a quanto in alcuni circoli di pensiero si indica oggi con l'espressione "azione speciale" di Dio (*Special Divine Action*). Per l'Aquinate la libertà di Dio è tale che Egli può operare fuori dall'ordine impresso nelle cose – che potremmo qui chiamare Provvidenza ordinaria – e produrre degli effetti prescindendo dalle cause prossime che li avrebbero determinati. Egli può farlo semplicemente perché è il Creatore, di queste cause e di ogni causa intermedia, e perché il suo intelletto abbraccia tutti i particolari: qualsiasi effetto nell'ordine creato è da Lui conosciuto e lo può dunque causare. Così facendo, Dio non opererebbe come Causa prima attraverso cause seconde, ma piuttosto come agente principale su cause strumentali, in modo tale che queste producano effetti a loro non proporzionati. Tale mozione, quando si dà, non è contro la natura dell'agente strumentale, in quanto il fatto che la materia e la forma di questo si adattino alla funzione voluta dall'agente principale è in fondo espressione della verità dell'ordinabilità di ogni ente al suo Creatore. Dio resta la misura dell'essenza e della natura di ogni essere da lui creato. «Non è contro la natura del manufatto – afferma Tommaso – che l'artefice faccia dei ritocchi alla sua opera, anche dopo avergli dato la sua prima forma. Dunque neppure è contro natura che Dio compia nelle cose naturali qualcosa di diverso dal corso ordinario della natura»; e, prosegue citando Agostino: «Dio, creatore ed autore di ogni natura, non fa niente contro natura; poiché per ogni cosa è naturale quanto viene compiuto da colui dal quale deriva ogni misura, ogni numero e ogni ordine della natura». ¹ Diversamente dalla sensibilità contemporanea, Tommaso non è preoccupato di offrire un "modello descrittivo" di come tale agire di Dio sia possibile. Il suo modo di concepire una "azione" di Dio in natura non è teso alla ricerca di una composizione nell'ordine della causalità efficiente (diremmo oggi un modello meccanico), ma si dirige piuttosto all'idea di azione come *atto*, dunque come forma attualizzante che il Creatore conosce e possiede, e che può pertanto causare. Ciò che preoccupa Tommaso è soltanto mostrare che un simile agire di Dio è possibile, non contraddittorio e ragionevole, nonché pienamente congruente con le implicazioni filosofiche di una immagine di Dio come Creatore.

Il quadro tomista possiede senza dubbio dei vantaggi: esso affronta le varie obiezioni proponendo una sorta di *reductio* ad una immagine coerente di Dio

¹ *Ibidem*, c. 100, tr. it. 811. La citazione di Agostino è dal *Contra Faustum*, xvi, 3.

come Assoluto e come Creatore. Tutto viene ricondotto alla causalità trascendente di Dio che crea e conserva le cose nell'essere, senza cadere in una forma di determinismo, fatta salva una corretta comprensione dei suoi attributi. Nella natura vi è spazio per la contingenza, il caso fortuito, l'eccezione, però sempre compresi come forme di azione causale (non potrebbe essere diversamente), una causalità *per accidens*, forse ignota agli uomini ma non a Dio. Il quadro sembra poter reggere ad una contemporanea visione scientifica ove l'indeterminazione, l'impredicibilità e la complessità vengano affermate su un piano empirico e non filosofico, visto che tali caratteristiche fenomeniche non implicano un'assenza di cause fisiche, bensì la nostra ignoranza di esse oppure la nostra incapacità di formalizzarle a motivo dell'aleatorietà o dell'intrattabilità matematica dei fenomeni coinvolti. A ben vedere, l'immagine divina che ne emerge è quella di un "Dio nascosto", un Dio che opera con discrezione, perché la sua Provvidenza ordinaria si manifesta sempre attraverso le cause seconde, le uniche che noi percepiamo, e la sua Provvidenza straordinaria è limitata a quelle (poche) azioni causali in cui agisce come agente principale su cause strumentali, mosse a produrre effetti a loro non proporzionati, oppure come Creatore della natura e di ogni natura, dando luogo ad eventi fisicamente impossibili. Tutte queste forme di causalità, comprese le ultime due, non sono contro-natura, né contraddittorie, e dunque non entrano in conflitto, in linea di principio, con una descrizione scientifica del reale fisico. Tale quadro filosofico ha però il relativo svantaggio di non essere immediatamente traducibile sul piano teologico-salvifico, non trovandovi apparentemente spazio categorie propriamente teologiche come misericordia, speranza o consolazione, espressione di un agire divino che fa appello al cuore di ciascuno, sia egli uomo di scienza oppure no. Resta anche aperta la domanda se nel parlare dell'azione di Dio nell'ordine creato non si debba guardare anche (e soprattutto) al mistero dell'Incarnazione del Verbo, la cui mediazione, sia trascendentale che categoriale, la teologia certamente impiega per spiegare la causalità divina nell'ordine della grazia, ma sviluppa assai meno nell'illustrare il rapporto fra Dio e la natura.

Se l'agire divino verso cui l'interlocutore scientifico si mostra più sensibile è quello con ricadute sulla natura e sulla storia, per il quale egli reclama spiegazioni o modelli filosofici coerenti, è anche vero che una comprensione soddisfacente dell'azione di Dio non può mai prescindere da quanto si realizza nell'ordine della grazia, dal quale la natura e la storia in certo modo dipendono. In questa luce, il riferimento cristologico acquista una necessaria centralità ermeneutica, poiché è in Gesù Cristo, Verbo incarnato, che l'Eterno è entrato nel tempo e ha voluto assumere su di Sé la natura e la storia. L'incontro di Dio con la nostra libertà, il modo con cui Egli ascolta la preghiera dell'uomo, si manifesta sensibile alla sua sofferenza e gli si fa accanto; o, ancora, le modalità con cui Dio opera nelle azioni sacramentali della Chiesa, rende la creatura umana partecipe della figliolanza divina e fa del suo cuore un tempio per l'abitazione del Suo Spirito, sono tutti aspetti di una causalità divina intimamente e misteriosamente legata

alle missioni del Figlio e dello Spirito nel mondo e nella storia. Esplorare il ruolo di queste missioni per la nostra comprensione dei rapporti fra Dio, il mondo e la natura, non è più compito della teologia fondamentale, ma di una teologia della creazione e di un trattato sulla Trinità che non temano di muoversi verso l'elaborazione di una ontologia trinitaria. Nel suo dialogo con le scienze, la teologia fondamentale può solo segnalare, dal basso, la necessità di accedere anche a questa logica, perché depositaria di uno sguardo più completo, e perciò più vero, sulla storia.

2. I moderni tentativi di elaborare “*Scientific Perspectives on Divine Action*”

Uno degli ambiti ove, negli ultimi decenni, si è assistito ad un più vivace dibattito fra teologia e scienze riguarda proprio lo studio delle “modalità” dell'azione divina in natura. Oggetto di molteplici monografie, la tematica è stata affrontata in modo sistematico da un progetto promosso dal Center for Theology and The Natural Sciences (Berkeley) e dal Vatican Observatory, mediante una serie di Convegni tenuti dal 1993 al 2001 e raccolti in 6 ponderosi volumi.¹ L'idea di fondo, che ha guidato la maggior parte delle riflessioni dei partecipanti, potrebbe riepilogarsi come segue. Nel confronto fra teologia e scienze, la comprensione della Provvidenza (*General Divine Action*, GDA) viene di solito associata alle leggi di natura, all'ordine e, in certo modo, al determinismo; si rende però necessario tematizzare anche una azione “speciale” di Dio (*Special Divine Action*, SDA), allo scopo di dare ragione in modo più completo delle affermazioni teologiche riguardanti i rapporti fra Dio e il creato. Ciò può essere fatto mediante modelli *intervenzionisti* (ISDA), se ci si riferisce ad azioni che sospendono, ignorano o violano l'ordine naturale, oppure mediante modelli *non intervenzionisti* (NISDA), ovvero azioni divine che rispettano l'ordine naturale e si realizzano insieme ad esso. Le prime vengono dai partecipanti al progetto associate ai miracoli, e la maggior parte di loro ritiene che la scienza abbia poco o nulla da dire su questo tipo di azioni; le seconde individuano invece un interessante punto di intersezione fra teologia e scienze e vengono esplorate con maggiore attenzione. L'orientamento adottato è quello di descrivere tali azioni mediante modelli scientifico-filosofici capaci di rappresentare un'azione di Dio *non invasiva*, ispirandosi in particolar modo ai modelli operativi in Meccanica quantistica, nelle teorie della complessità e nella descrizione dei comportamenti caotici, perché corrisponderebbero ad una fenomenologia qualitativamente più ricca, diversa da quella comunemente associata al corso conosciuto e predicibile degli eventi.

¹ I volumi *Quantum Cosmology and the Laws of Nature* (1993), *Chaos and Complexity* (1995), *Evolutionary and Molecular Biology* (1998), *Neuroscience and the Person* (1999), *Quantum Mechanics* (2001), furono seguiti da un'opera di sintesi che ne discuteva i risultati: R.J. RUSSELL, N. MURPHY, W.R. STOEGER (edd.), *Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress*, Vatican Observatory Publications-The Center for Theology and the Natural Sciences, Città del Vaticano 2008. Sul tema va esaminata anche l'opera di D. EDWARDS, *How God Acts. Creation, Redemption and Special Divine Action*, Fortress Press, Minneapolis 2010.

Si tratta in fondo di un'idea da noi precedentemente incontrata al momento di discutere quale epistemologia scientifica potesse risultare compatibile con quanto la teologia chiama "miracolo" e che abbiamo visto adottata da quelle correnti di pensiero restie a vedere nei miracoli una violazione delle leggi di natura, preferendo riferirsi ad un agire divino che opera nelle pieghe dei fenomeni della natura, fornendo ad essi condizioni ontologiche o informazionali per dare origine a novità emergenti.¹ A motivo del loro interesse per il dialogo fra scienza e teologia, alcuni di questi modelli meritano qui di essere ripresi.

In ambiente anglosassone esercita una certa influenza la proposta della "teologia del processo". Fondata su una filosofia del processo² ove la nozione di evento sostituisce quella di ente, essa considera l'universo come un sistema in continuo divenire, anche nei rapporti con il suo Creatore. Il divenire non è frutto di leggi deterministiche e neppure del caso, ma nemmeno è il risultato di un'azione predeterminata da Dio o da lui comunque conosciuta. Quanto accade nella natura e nella storia è dovuto ad una forma di causalità divina "invitazionale" e non coercitiva. Dio costruisce la sua provvidenza insieme alle sue creature e nulla di ciò che avviene è soltanto opera sua. Egli non controlla il mondo, non lo determina né ne prevede gli sviluppi, ma partecipa al flusso della sua vita in tutti i suoi livelli. Dio stesso è influenzato dagli eventi del mondo e si serve di essi per fare esperienza. Nonostante il fascino che essa può rivestire a motivo della sua apparente sintonia con l'idea di un mondo il cui divenire è affidato ad un'evoluzione espressione di casualità ed emergenza, la proposta della teologia del processo resta inadeguata: fragile l'immagine di Dio che essa veicola e precari i suoi rapporti con la natura, caratteristiche entrambe che la distanziano dai contenuti della Rivelazione ebraico-cristiana. In parte ispirato dalla teologia del processo, Arthur Peacocke (1924-2006) interpreta l'indeterminazione e l'emergenza osservata nel mondo biologico come frutto di una causalità divina capace di comporre e orchestrare il caso senza però dominarlo del tutto, anzi assumendosi interamente le conseguenze di un universo creato indeterminato ed aperto, espressione di un agire "kenotico" in favore della vita donata alle sue creature. Ma il biologo e pastore anglicano inglese sviluppa anche un'idea suggerente e di portata più generale, quella che la causalità divina operi *dal tutto alle parti*, in modo *top-down*, agendo sull'universo come su un sistema dalla logica

¹ Abbiamo già osservato che un simile agire divino sarebbe tuttavia insufficiente a rappresentare l'intera tipologia dei miracoli trasmessi dalla fede cristiana e che, da un punto di vista epistemologico, non favorirebbe il riconoscimento ontologico del miracolo, restando in certo modo nascosto, silenzioso e poco appariscente.

² La filosofia del processo deve la sua origine al pensiero del matematico e filosofo A.N. WHITEHEAD, *Il processo e la realtà* (1929), Bompiani, Milano 1965. Per un'applicazione in ambito teologico, J.B. COBB, D.R. GRIFFIN, *Teologia del processo. Una esposizione introduttiva*, Queriniana, Brescia 1978; I. BARBOUR, *Religion in an Age of Science*, Harper & Row, San Francisco 1990. Paralleli fra un'ontologia di ispirazione aristotelico-tomista ed una visione ispirata alla filosofia del processo sono offerti, seppure con limiti e qualche inadeguatezza, in I.G. BARBOUR, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, Harper & Row, San Francisco 1997. Se ne servono a vari livelli nei loro saggi, fra gli altri, A. Peacocke, C. Hartshorne, C. Birch, M. Suchocki.

olistica.¹ La maggior parte dei fenomeni che avvengono in natura, i fenomeni complessi e in particolare quelli del mondo biologico, ammettono questo tipo di causazione: le parti si comportano come noi osserviamo perché sono parti *del tutto*. Se l'intero universo è visto come un sistema ove il tutto influenza le parti e se il suo Creatore lo "contiene in sé" in modo panenteistico, allora l'agire del Dio raggiunge e condiziona tutte le parti, senza venire per questo qualificato come un "intervento" che violi la natura, si sovrapponga ad essa o entri con essa in competizione. L'universo è un nido di livelli e di relazioni che influiscono sul comportamento delle parti componenti: Dio è il sistema di più alto livello possibile, l'unico a poter davvero agire dall'*intero*.

Dalla logica di una causazione top-down e da una comprensione positiva della nozione scientifica di indeterminazione, intesa non come ignoranza e intrattabilità bensì come apertura a ricevere informazione, prende le mosse anche John Polkinghorne.² Le indeterminazioni in cui ci imbattiamo in meccanica quantistica o nella descrizione dei sistemi caotici, corrispondono ad altrettante capacità del sistema di acquisire informazioni da livelli di causalità più alti. La linea lungo la quale cercare modelli per un agire divino è allora quella di forme di causalità non interpretabili mediante una ricostruzione analitica e determinista delle parti, dal basso, ma ancora dal tutto verso le parti, e dunque top-down. Le aperture individuate dalle indeterminazioni intrinseche del reale non sono *gaps* nei quali collocare un'azione divina, ma veri e propri livelli ontologici a partire dai quali, se viene fornita loro una nuova informazione, possono avere origine nuove configurazioni e strutture inedite. È quanto osserviamo in natura nei fenomeni dissipativi, nei sistemi termodinamici lontano dagli stati di equilibrio, o nelle funzioni d'onda della meccanica quantistica. L'universo non opera solo mediante causalità "energetica", ma anche mediante causalità "informativa". È plausibile, osserva Polkinghorne, che l'agire divino operi lungo questa seconda causazione, maggiormente congruente con la sua natura di Agente spirituale. Si tratterebbe allora di una causalità discreta, quasi nascosta, ma pervasiva e necessaria quanto lo è l'informazione, una causalità non assimilabile all'intervento energetico di alcun agente esterno (NISDA). Si tratta, osserviamo noi ancora, di una causalità trascendente, come l'informazione trascende la natura in cui essa è immersa, pur essendo da essa inseparabile, come la forma dalla materia.

Thomas Tracy sostiene che l'azione divina nel mondo e nella storia, oltre a manifestarsi mediante una Provvidenza che crea e sostiene ogni cosa nell'essere

¹ Cfr. A. PEACOCKE, *Creation and the World of Science*, Clarendon Press, Oxford 1979; IDEM, *Theology for a Scientific Age*, SCM, London 1993; IDEM, *Some Reflections on Scientific Perspectives on Divine Action*, in RUSSELL, MURPHY, STOEGER (edd.), *Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress*, 201-223.

² Cfr. J. POLKINGHORNE, *Scienza e Provvidenza. Le interazioni fra Dio e il mondo*, Sperlink & Kupfer, Milano 1989; IDEM, *Credere in Dio nell'età della scienza*, cap. 3; IDEM, *The Metaphysics of Divine Action*, in R. RUSSELL, N. MURPHY, A. PEACOCKE (edd.), *Chaos and Complexity. Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory and The Center for Theology and the Natural Sciences, Città del Vaticano-Berkeley (CA) 1995, 147-156.

(GDA), può dare origine anche ad eventi speciali (SDA). Questi possono essere tali perché speciale è il loro significato a livello epistemico, cioè la loro ricezione in un soggetto (*subjectively* SDA), perché speciali sono le loro successive implicazioni sulla storia (*materially or functionally* SDA), o infine perché la storia causale da cui essi traggono origine è determinata da Dio mediante un agire oggettivamente speciale (*objectively* SDA).¹ È per questi ultimi che la teologia deve assicurare uno spazio semantico all'azione di Dio, in dialogo con le scienze naturali che reclamerebbero invece una completa descrizione, presente o futura, di ogni fenomeno che accade in natura. In questo caso, sostiene Tracy, Dio agirebbe all'interno o al di là delle cause create secondo un dinamismo che le cause finite non sarebbero sufficienti, da sole, a produrre: potrebbe farlo perché Egli avrebbe creato un mondo che include numerosi eventi per la cui occorrenza la natura fornisce condizioni solo necessarie ma non sufficienti. In linea con le riflessioni dei precedenti autori, l'agire divino corrisponderebbe ad un ordine di causazione che "determina" in modo *top-down* oppure *whole-parts* quanto nei livelli inferiori resta indeterminato o sottodeterminato. Occorre allora chiedersi quali caratteristiche debba avere una descrizione scientifica del reale fisico che lo renda disponibile ad un simile ordine di causazione. La prima è ammettere qualche forma di interpretazione indeterminista, ovvero descrivere fenomeni i cui stati antecedenti contengono le condizioni necessarie ma non sufficienti per dare origine agli stati successivi. Non deve però trattarsi di un'indeterminazione soltanto epistemica, ma deve essere anche in certo modo "ontologica": la realtà fisica deve essere libera di potersi dirigere verso uno stato oppure verso un altro. In secondo luogo, a tale indeterminazione deve poter corrispondere una differenza fra lo stato precedente e lo stato successivo tale da indicare autentiche novità, ottenute mediante un'amplificazione ontologica delle aleatorietà in gioco, e non solo come esplorazione o computazione probabilistica dei possibili stati previsti a partire dallo stato inferiore. Infine, fra gli eventi o gli stati indeterminati o sottodeterminati ed i nuovi eventi emergenti deve esistere una continuità in termini di intelligibilità; ovvero, sebbene la spiegazione fisica dello stato inferiore resti incompleta, essa è disponibile ad essere completata dalle informazioni che hanno generato lo stato superiore: l'indeterminazione deve dunque avere il carattere di un'apertura e la novità prodotta non presentarsi come la rottura casuale di una struttura non più comprensibile quando letta dal livello superiore. Gli eventi descritti dalle teorie del chaos e quelli descritti dalla meccanica quantistica rispetterebbero queste tre prescrizioni; le rispetterebbe, inoltre, anche una delle possibili descrizioni che le neuroscienze forniscono oggi ai fenomeni cognitivi, in particolare quella che sottoscrive un maggiore indeterminismo nella causazione degli stati mentali. Nel caso dei fenomeni co-

¹ T.F. TRACY, *God, Action and Embodiment*, Eerdmans Grand Rapids (MI) 1984; IDEM (ed.), *The God Who Acts*, Pennsylvania State University Press, University Park 1994; IDEM, *Special Divine Action and the Laws of Nature*, in RUSSELL, MURPHY, STOEGER (edd.), *Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress*, 249-283.

gnitivi, l'azione di Dio opererebbe sui nostri stati mentali ad un livello più "fisico" rispetto a quello più "metafisico", ove trova espressione il rapporto fra Dio, creatore del nostro atto di essere, e il nostro essere personale. Potremmo anche osservare che proprio in questo ambito, quello dell'azione divina sugli stati mentali delle creature razionali, troverebbe spazio concettuale una "teologia della rivelazione" in quanto rivelazione che si compie nel soggetto.

Al di là delle differenze presenti negli autori qui menzionati, tutti sembrano convergere verso una visione della natura che l'epistemologia del Novecento ha rivisitato in forme diverse, quella di una realtà organizzata in diversi livelli ontologici, ai quali corrispondono diversi livelli di intelligibilità e dunque anche di causazione. L'idea che le *informazioni* necessarie a causare, strutturare e rendere intelligibile quanto avviene in un livello inferiore, debbano provenire da un livello superiore, e che il livello inferiore debba contenere delle aperture o delle indeterminazioni (o anche delle incompletezze) capaci di essere *informate* dal livello superiore, è stata esposta con linguaggi differenti e con diverse metafore da autori provenienti da varie aree disciplinari. La si ritrova nella teoria dei fondamenti in logica, in alcune correnti della filosofia del linguaggio, nell'epistemologia di M. Polanyi e di T. Torrance, nella proposta di metadisciplinarietà elaborata da B. Nicolescu o nel pensiero di Polkinghorne sull'unità del sapere. In tutte queste analisi pare affiorare l'importanza dell'informazione, in definitiva di una *forma*, che può agire sul livello inferiore informandolo in diversi modi. Può farlo, ad esempio, rendendo disponibili nozioni primitive indispensabili al suo linguaggio e al suo formalismo, fornendo presupposti logici e ontologici che ne consentono l'espressione scientifica, fissando condizioni al contorno necessarie per determinare un sistema aperto, o infine offrendo una semantica che completi una certa sintassi. Una volta ricevuta dal livello inferiore, la forma superiore apre alla possibilità di accedere a metalinguaggi più comprensivi, consente di creare novità, favorisce emergenze o salti qualitativi, dando origine ad eventi o rappresentazioni la cui fenomenologia sembra comparire dal basso (*bottom-up*), ma le cui condizioni di causazione giungono invece dall'alto (*top-down*).

La realtà è un'unità a molti livelli. Posso percepire un'altra persona come un aggregato di atomi, ma anche come un sistema biochimico aperto in interazione con l'ambiente, o come un esemplare di *Homo sapiens*, come un oggetto di bellezza, o come qualcuno i cui bisogni meritano il mio rispetto e la mia compassione, o infine come un fratello per cui Cristo è morto. Tutti questi aspetti sono veri e coesistono in maniera misteriosa in quell'unica persona. Se ne negassi uno, significherebbe che sminuisco sia quella persona che me stesso, che tento di capirla; significherebbe non rendere giustizia alla ricchezza della realtà.¹

Una concezione analoga a quella di una realtà gerarchicamente organizzata in livelli di intelligibilità e di causazione la suggeriva in un contesto adiacente al

¹ J. POLKINGHORNE, *Riduzionismo*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, 1235-1236.

nostro Karl Rahner quando, alla ricerca di una teologia del miracolo che evitasse di parlare di violazione o sospensione delle leggi naturali, tentava di mostrare la plausibilità di un agire divino sulla natura e con la natura. «Per la nostra moderna esperienza ed interpretazione del mondo – egli affermava – ogni strato e ogni dimensione della realtà sono costruiti dal basso verso l’alto, vanno cioè dal più vuoto e indeterminato al più complesso e al più pieno e sono aperti verso la dimensione superiore. La dimensione superiore implica nella sua propria realtà come momento suo proprio la dimensione inferiore, la supera in sé [...]. La dimensione del materiale e del biologico si supera nella libertà senza dover cambiare nella propria intima struttura, perché in partenza essa è aperta a questa sfera superiore. [...] L’inferiore mondo materiale e biologico, per sua intima essenza e a motivo della sua indeterminatezza e ulteriore determinabilità, può venir integrato nell’ordine superiore senza perdere attraverso tale integrazione le proprie leggi». ¹ In sintonia con quanto affermerà più tardi Polkinghorne, osservando che in tal caso la causalità divina apparirebbe discreta, silenziosa, ma pervasiva, aggiunge Rahner: «occorre una certa intuizione e un certo abbandono fiducioso per scorgere il superiore nella manifestazione dell’inferiore e per resistere alla tentazione di dissolvere il superiore nell’inferiore, o di disattendere il salto qualitativo». ²

Quali considerazioni di sintesi si possono offrire in ambito teologico? Come accade in molti altri ambiti, anche nella comprensione di un’azione “speciale” di Dio e della sua emergenza su un agire provvidente di creazione e conservazione, molto dipende dall’orizzonte di significati che attribuiamo a questi concetti. Fino a che punto è lecito separare in modo netto GDA e SDA quando abbiamo a che fare con eventi che, teologicamente parlando, non qualificherebbero come miracoli? L’idea di un agire speciale o occasionale di Dio non pare del tutto congruente se, in fondo, la finalità di ogni azione divina è rivelare il suo amore di misericordia, quale atteggiamento che interpreta il costante volgersi di Dio al mondo. Perché quando parliamo di Provvidenza o di conservazione nell’essere siamo più propensi, riduttivamente, a pensare solo all’azione di leggi di natura stabili e predicibili? Una prospettiva come quella di Tommaso d’Aquino sembrerebbe minimizzare tale separazione. Perfino la sua definizione di miracolo come evento che la natura non può generare da sola, perché effetto non proporzionato al suo ordine di causazione, opportunamente contestualizzata potrebbe far pensare agli eventi, prima discussi da Tracy, per i quali la natura è sede di condizioni di causazione necessarie ma non sufficienti. Va comunque ricordato che Tommaso (e con lui la teologia del miracolo) lascia esplicitamente spazio ad eventi, squisitamente teologici, che la natura giudicherebbe “fisicamente impossibili”, con un grado di impossibilità che eccede quanto potrebbe produrre il semplice inserimento di nuova informazione, mediante la quale un livello superiore causa e determina quanto in un livello inferiore resta ancora ontologica-

¹ RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 336.

² *Ibidem*, 337.

mente aperto e sottodeterminato. Il tema della descrizione di un'azione di Dio che impieghi modelli filosofico-teologici compatibili con la nostra conoscenza scientifica della realtà, e dunque modelli *credibili*, è certamente complesso e non è nostra intenzione offrire qui alcuna proposta compiuta. Riteniamo tuttavia che per elaborare delle soluzioni in dialogo con le scienze vadano tenuti presenti alcuni punti essenziali, che qui riepiloghiamo sinteticamente.

Ogni azione di Dio è in fondo un atto di *rivelazione*: trattandosi di un atto personale e libero, alla teologia si può chiedere di mostrare che esso non contraddice quanto Egli ha creato e rivelato, o anche mostrare che in esso Egli compie ciò che ha promesso; non possiamo invece legare la verità più profonda di tali azioni alla comprensione che dei loro effetti sulla natura e sulla storia possiamo avere nel quadro delle nostre conoscenze empiriche. Da un punto di vista filosofico, uno snodo assolutamente centrale è che le "qualità" e le "risorse" dell'azione divina – e dunque anche quelle di un'azione tematizzata come "speciale" – siano esse rappresentabili o meno in termini filosofici a noi disponibili, divengono maggiormente comprensibili se ricordiamo la primordiale caratteristica dell'agire di Dio, quella di poter causare *ex nihilo*. La radicalità ontologica della possibilità di una tale azione rende plausibile *a fortiori* ogni altra tipologia di azione di Dio sulle cose, perché azione realizzata da chi conosce i dinamismi di ogni cosa, e li conosce fino in fondo, avendo tratto tutte le cose dal nulla, fondandole e volendole così come esse sono. Altrettanto centrale è segnalare che, in Dio, conoscere una cosa e causarla sono aspetti diversi di una medesima azione *ex parte agentis*. Poiché conoscere, volere intenzionalmente e causare nell'essere non implicano qualità divine diverse, né diversi livelli di azione sulla natura, chi accetta che Dio creatore abbia una conoscenza assoluta e intima di tutto il reale, può analogamente accettare che Egli abbia modi ugualmente intimi e incondizionati per farsi presente alle creature e determinarne i corrispondenti dinamismi, anche se non sapessimo come armonizzare tale agire con le nostre attuali descrizioni empiriche del reale fisico.

Una comprensione del rapporto fra Dio e natura basato su una metafisica (e su una filosofia della natura) di ispirazione aristotelico-tomista, se tradotta oggi in termini fruibili dall'ambiente scientifico, sarebbe infine in grado di soddisfare alcune delle richieste precedentemente incontrate. Va in proposito citato, nel quadro del progetto *Scientific Perspectives on Divine Actions*, lo sforzo compiuto da William Stoeger per mostrare le potenzialità della posizione cattolica classica, segnalando l'agire di Dio quale base ontologica che assicura l'esistenza delle leggi di natura, insistendo su una maggiore continuità fra azione creativa e azione speciale di Dio, e rivalutando le conseguenze della causalità *ex nihilo* e di ciò cui essa abilita.¹ Se pensiamo ad esempio al desiderio espresso dalla posizio-

¹ Cfr. W. STOEGER, *Conceiving Divine Action in a Dynamic Universe*, in RUSSELL, MURPHY, STOEGER (edd.), *Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress*, 225-247 e gli altri contributi di questo autore ai diversi volumi della serie. Pur non offrendo sviluppi in chiave strettamente filosofica, egli argomenta con una certa efficacia sul piano interdisciplinare e fenomenico.

ne panenteista di considerare l'universo prossimo a Dio e a Lui più facilmente legato causalmente, non si può non osservare che tale prospettiva appiattisce inconsapevolmente il rapporto fra Dio e il mondo su categorie sostanzialmente relazionali-spaziali. La metafisica dell'atto di essere e la causalità trascendente che essa tematizza, sono un modo ugualmente efficace per rappresentare l'intimità della presenza del Creatore nella creatura, e della creatura nel Creatore, privilegiando categorie relazionali-trascendentali. Dio non ha bisogno di "toccare" il mondo per guidarlo con la sua azione, perché il mondo "guarda" il suo Creatore, seguendone il volere, ed è sempre da Lui "guardato": è in forza di questo sguardo che il mondo esiste e non ricade nel nulla. L'articolazione causale fra Causa prima e cause seconde, ancora, è senza dubbio disponibile ad interpretare la causazione di livelli inferiori mediante informazione o determinazione provenienti da livelli ontologici e di intelligibilità superiori, ma non opera in modo estrinseco, quasi attraverso tale articolazione si veicolasse un'informazione o una forma di origine divina che non appartiene alla creatura e le viene semplicemente fornita. In realtà, la causa seconda è essa stessa, nella *sua* forma, quell'informazione che pone in atto il livello inferiore, causandolo. È agire divino attraverso cause seconde non per trasmissione ma per presenza, perché ogni forma, ogni essenza e atto di essere, hanno in Dio la loro ragione, quale *Dator formarum*. Una prospettiva filosofica che voglia comprendere l'azione divina come un agire che si esprime nella causazione di progressivi livelli gerarchicamente ordinati ed aperti ad essere informati in modo corrispondente, è ancora compatibile con una filosofia (ma anche con una teologia) del *Logos*; è il Verbo per mezzo del quale e in vista del quale tutte le cose sono state fatte, che attua la presenza e l'agire di Dio in natura come informazione trascendente che chiama all'essere (A) un reale dotato di razionalità e di intelligibilità e ne causa la storia dirigendolo verso il suo fine (Ω).

3. *L'idea di una "azione speciale di Dio" e nuove domande sul problema del male*

Oltre alla richiesta che un'azione speciale di Dio (SDA) non entri in conflitto con la nostra conoscenza scientifica della natura – domanda alla quale si è cercato di fornire alcune risposte – occorre brevemente affrontare anche una seconda istanza, ovvero come questo genere di azioni divine possa sostenere una corrispondente teodicea. Se infatti l'idea di un'azione divina limitata ad una Provvidenza intesa come fedeltà radicale alle leggi di natura impresse dal Creatore può mitigare il problema del male fisico riportando l'attenzione sul fine ultimo buono verso cui egli, mediante tali leggi, dirige il creato, l'idea che Dio agisca anche fuori dell'ordine della sua Provvidenza ordinaria (GDA) suscita invece la domanda sul perché Dio non impedisca il male evitabile e contingente – il male, cioè, che si manifesta in quel medesimo ordine di contingenza storica nel quale si crede che Dio agisca e intervenga.

Quando si considera la sofferenza causata da un processo evolutivo della vita basato sulla selezione naturale oppure quella originata dalla finitezza e dalla

debolezza della creatura esposta all'azione di leggi di natura che possono danneggiarla o sopraffarla, il problema del male rimanda, in fondo, ad una teodicea classicamente intesa. L'immagine divina da giustificare è quella di un Creatore che conserva nell'essere ogni cosa e che, nonostante le catastrofi, i fallimenti e gli antagonismi, conduce ogni cosa verso una bontà superiore, essendo Egli l'unico a conoscere e custodire le ragioni ultime del cosmo. Una lettura filosofica neodarwinista che intenda negare l'esistenza e la bontà di un Creatore intelligente mette soprattutto in discussione la presenza di un finalismo generale nel creato; tale lettura non chiede a Dio di giustificare la sua inattività e neppure il motivo di alcune sue azioni speciali in luogo di altre – azioni che, secondo una visione teista, dovrebbero accompagnare i passi dell'evoluzione del cosmo e della vita.

Il tema che qui ci occupa rimanda invece ad un problema diverso. Se Dio, mediante una causazione che da un livello superiore determina le condizioni necessarie e sufficienti dei fenomeni che avvengono ai livelli inferiori, può orientare le direzioni che la storia della natura e degli uomini intraprende, perché non ferma la violenza accidentale della natura, lascia soccombere l'innocente, non esaudisce le invocazioni del debole? E perché, in altri casi, Egli viene incontro alle richieste dell'uomo attraverso azioni speciali riconosciute, soggettivamente oppure oggettivamente, come miracoli? Cosa segna la differenza? Come abbiamo visto, una prospettiva tomasiana argomenterebbe, sulla scia di Agostino, che Dio conosce ogni cosa e tutto ciò che accade viene da Lui condotto verso il bene. Dal versante delle creature, una visione completa delle articolazioni causali previste dall'ordine della Provvidenza non è possibile *intra historiam*. La risposta è filosoficamente coerente ed entro certi limiti fruibile anche in chiave pastorale, ma potrebbe risultare ancora poco convincente. La fede è pur sempre messa alla prova, *intra historiam*. Ci si chiede se tale spiegazione resista ad una più attenta analisi del rapporto fra Dio e natura.

Le critiche mosse all'agire divino "obiettano" al Creatore di non essersi comportato secondo uno dei tre seguenti modi di condotta: a) non operare (ovvero non aver operato) una modifica del disegno generale dell'universo affinché le leggi di natura e le condizioni al contorno che le rendono operative generino (avessero generato) delle diverse (innumerevoli) catene causali tali da non condurre al male osservato; b) non esercitare azioni speciali non invasive, espressione del suo agire in natura, mediante le quali, determinando quanto le cause naturali lasciano aperto e indeterminato, Egli ne eviti gli effetti dannosi; c) non causare azioni miracolose in senso stretto, anche fisicamente impossibili, come i credenti confessano Egli abbia fatto talvolta lungo la storia, impiegandole ora per impedire il male e il dolore innocente.¹ Chi muove simili obiezioni deve tuttavia riconoscere che la nostra conoscenza limitata non ci permette di va-

¹ Cfr. T. TRACY, *Scientific Vetoes and the Hands-Off God: Can We Say that God Acts in History?*, «Theology and Science» 10 (2012), 55-80.

lutare l'intera rete causale di fenomeni coimplicati da un'azione divina volta a determinare il cambiamento di un singolo effetto indesiderato. Quale nuovo bilancio fra effetti e buoni e cattivi ne deriverebbe? Tale oggettiva ignoranza rende meno giustificata la richiesta (a) ed in parte anche la richiesta (b). Riguardo invece agli interventi divini corrispondenti alla richiesta (c), ed in parte ancora alla richiesta (b), va riconosciuto sensato che un Creatore limiti il loro numero solo a specifiche occorrenze, perché la stabilità e l'ordinario svolgersi dei processi naturali deve continuare a costituire il contesto abituale della storia del cosmo, che è pur sempre storia di provvidenza. È ragionevole che le azioni divine speciali siano dispensate con una logica che rispetti nella gran maggioranza dei casi il corso naturale degli eventi, ma anche con una sapienza che supera di fatto l'intelligenza limitata di creature oggettivamente incapaci di abbracciare con il loro sguardo la storia globale, passata e futura del cosmo, insieme con tutte le sue conseguenze. Da un punto di vista filosofico sembra difficile poter andare al di là dell'affermazione di questa umiltà epistemologica e cognitiva, che limita sia coloro che vorrebbero prescrivere a Dio cosa dovrebbe o non dovrebbe fare, sia coloro che cercano di giustificare l'agire (o il non agire) mediante qualche forma di teodicea. Anche raffinando l'analisi della logica coinvolta, veniamo di fatto ricondotti al problema di Giobbe: il male e la sofferenza sono oggettivi, sperimentati nella sua carne, ma egli è invitato a ragionare entro un orizzonte cosmico che le cui chiavi ultime, sia il credente che il non credente, sanno di non possedere.

Cosa può aggiungere una riflessione di ambito più strettamente teologico? Fatta salva l'idea che la percezione del male rientra in una logica di conoscenza creaturale, e dunque pur sempre limitata, riteniamo che su questo problema la teologia debba soprattutto invitare a condividere la sofferenza di chi non sa darsi ragione del male e del dolore innocente, senza insistere troppo sul fatto che, su basi filosofiche, non esisterebbero elementi sufficienti per negare il ruolo comunque provvidente di un Dio creatore. Non va dimenticato che il cristianesimo è una religione di salvezza, non una gnosi: la fede cristiana si dirige soprattutto ad un Dio che libera e redime dal dolore, non ad un Dio che ne spiega in modo convincente l'origine e il perché. Come segnalato in altre occasioni, la risposta che Dio propone al problema del male non è teoretica, ma esistenziale. Essa è nascosta nella volontà di Dio di volere l'esistenza umana di suo Figlio, passibile e sofferente, accanto alla nostra esistenza. Il silenzio di Dio quando l'uomo invoca una "azione speciale", un miracolo che fermi la mano del violento, che salvi la vita innocente, che protegga la dignità oltraggiata, ha come sola analogia – e come implicita risposta – la volontà di Gesù di Nazaret di restare sulla croce. «Quelli che passavano di lì lo insultavano, scuotendo il capo e dicendo: "Tu, che distruggi il tempio e in tre giorni lo ricostruisci, salva te stesso, se tu sei Figlio di Dio, e scendi dalla croce!". Così anche i capi dei sacerdoti, con gli scribi e gli anziani, facendosi beffe di lui dicevano: "Ha salvato altri e non può salvare se stesso! È il re d'Israele; scenda ora dalla croce e cre-

deremo in lui"» (Mt 27,39-41). Accettare questo silenzio di Dio come risposta al dolore umano sorpassa la portata della natura e della filosofia: diviene possibile solo nella fede.

ABSTRACT

Dopo aver ricordato le principali critiche filosofiche alla nozione teologica di miracolo, specie in merito al problema del suo riconoscimento, l'articolo si chiede se e come la teologia del miracolo, per conservare significativo il suo appello, debba oggi tener conto anche dell'epistemologia delle scienze naturali. Fermo restando che una qualsivoglia definizione di miracolo debba essere formulata nell'ambito della teologia e non delle scienze naturali, essa deve mostrarsi tuttavia informata di quanto le scienze abbiano da dire sul comportamento della natura. Negli ultimi decenni, specie in ambito anglosassone, si assiste ad un rinnovato interesse per gli studi circa l' "agire di Dio nella natura", all'interno dei quali sembra oggi confluire il dibattito interdisciplinare sulla possibilità e sul significato del miracolo. L'articolo offre una panoramica delle posizioni dei principali autori e le pone in dialogo critico con la visione di Tommaso d'Aquino circa il rapporto fra Dio e natura. Vengono infine suggerite alcune riflessioni su come affrontare il problema del male fisico, in quanto una prospettiva disposta ad accettare la possibilità di un'azione speciale di Dio sulla natura giudicherebbe tale male evitabile.

After resuming, starting from the Modern Age, the main philosophical criticisms addressed to the theological notion of miracle, the article questions whether and how a contemporary theology of miracle should take into account scientific epistemology, especially to accomplish the recognition of miracle as such. Although a definition of miracle is a task for theology, not for science, theology must be aware of what contemporary science has to say about nature and its phenomenology. The article offers a review of the various philosophical and theological standpoints that, in the last decades, have been proposed for God acting in nature, especially by English speaking authors, particularly the reflections known as "Scientific Perspectives on Divine Action", promoted by the Vatican Observatory and the CTNS (Berkeley). These views are also examined against the background of Thomas Aquinas' thought on the relationship between God and nature. Finally, some suggestions are made on how to tackle the problem of physical evil when a special action of God upon nature is allowed or even expected.