



Miracolo

Giuseppe Tanzella-Nitti

Concilio di Efeso, DH 260; DH 2753; DH 2779; Concilio Vaticano I, DH 3009, 3034; Pascendi, DH 3485; Humani generis, DH 3876; Dei Verbum, 4; Lumen gentium, 5; Giovanni Paolo II, Catechesi sul significato dei miracoli, 11 novembre 1987 - 13 gennaio 1988; PCB, Istruzione sulla verità storica dei Vangeli, DH 4404; CDF, Istruzione sulle preghiere per ottenere da Dio guarigione, 23.11.2000, OR 24.11.2000, p. 7.

I. Dimensione religiosa dei miracoli e specificità cristica del miracolo - II. I miracoli narrati dai Vangeli: storicità e significato - III. Il miracolo nell'insegnamento e nella tradizione ecclesiale - IV. La critica del pensiero filosofico e di alcune correnti bibliche alla possibilità e al significato del miracolo - V. Possibilità e conoscibilità del miracolo nel contesto della razionalità scientifica - VI. Presenza e attualità del miracolo nell'esperienza della fede - VII. Osservazioni conclusive: il miracolo nella dinamica del rapporto fra scienza e fede.

I. Dimensione religiosa dei miracoli e specificità cristica del miracolo

Come la nozione di → mistero, anche quella di «miracolo» (dal lat. *miror*, meravigliarsi) ha per ambito naturale ed originario quello religioso, sebbene ambedue si prestino ad una varietà di comprensioni e di impieghi lessicali che ne hanno fatto inevitabilmente migrare il significato anche verso altri contesti. Miracolo indica qualcosa fuori dell'ordinario, che rimanda ad una sfera di possibilità e di attività che oltrepassano quanto l'uomo è abituato a conoscere ed esperire nella sua vita quotidiana. Di qui il suo naturale collegamento con un ambito di forze e di possibilità che appartengano a qualcosa o a qualcuno che sia "altro-dall'uomo", e dunque la comprensione del miracolo come un intervento degli dèi o di Dio nel mondo degli uomini. Sotto questo profilo, il miracolo accompagna da vicino la fenomenologia della → religione e ne condivide in qualche modo gli esiti. Può essere cioè espressione di genuina apertura alla trascendenza e alla possibilità di una rivelazione divina, confortata in ciò da un corrispondente giudizio di ragionevolezza filosofica; oppure degenerare in una credulità separata dall'esercizio della razionalità, ansiosa di trovare il divino in ciò che non è tale, o peggio cercando di assoggettarlo ai propri scopi, imitandone le opere nella contraffazione e nella pratica della magia (→ MISTERO, V). La nozione di miracolo rimanda principalmente all'idea di "prodigio" o di "opere portentose", appunto a motivo del suo riconoscimento quale intervento del divino che irrompe negli spazi e nei tempi dell'ordinario; ma non trascura un certo collegamento anche con l'idea di meraviglia e di stupore di fronte alla natura, al reale, alle cose, volendo con ciò indicare quella semplice esperienza con cui l'uomo accede a strati più profondi di intellesione e di contemplazione dell'essere, mostrandosi così capace di riconoscere il divino anche in ciò che è ordinario. È in questo senso che parliamo, ad esempio, del "miracolo della vita" o del "miracolo della tecnica", rimandando in quest'ultimo caso, indirettamente, alla nostra sorpresa di fronte all'intelligenza umana che ha reso quella tecnica possibile.

In questo contributo cercheremo di sviluppare maggiormente quegli aspetti del miracolo più sensibili ad un confronto con le scienze, rimandando il lettore alla prima sezione della Bibliografia per una trattazione generale del tema (cfr. in particolare, in chiave storica: Marcozzi, 1957; per una prospettiva successiva al Vaticano II: Latourelle, 1987, 1990 e 1995; Uricchio 1988; Lorzio, 2000). La valenza interdisciplinare del miracolo è palese sia nei confronti del pensiero filosofico che di quello scientifico. Come vedremo, la sua comprensione ed il suo riconoscimento si rapportano, già in ambito filosofico, in modo assai stretto alla nozione di → leggi naturali e all'epistemologia che vi soggiace, mentre in ambito teologico sorgono i temi della significatività del miracolo come segno di credibilità della fede in un mondo dominato dalla razionalità scientifica e dell'accesso storico a tale genere di eventi, principalmente ai miracoli di Gesù di Nazaret, ai quali la tradizione ecclesiale ha sempre attribuito grande importanza per suffragare la sua fede nella natura divina del Cristo, Verbo incarnato. Su un livello diverso, e in qualche modo interno alle scienze, si potrebbe anche porre la questione di quali siano la natura ed il valore del "paranormale"; alla teologia, dal canto suo, può convenire in alcune circostanze operare un chiarimento circa la specificità del "soprannaturale" nei confronti di altre manifestazioni o fenomenologie che non sono di sua competenza. È probabilmente a causa di queste delicate relazioni e dell'ampiezza del campo semantico sotteso (fonte talvolta di forti ambiguità), che la teologia pare aver ridotto alquanto, negli ultimi decenni, l'uso della parola «miracolo» nella sua terminologia. Potrebbe forse sorprendere che nelle quattro grandi costituzioni

del Concilio Vaticano II il termine compaia soltanto due volte (cfr. *Lumen gentium*, 5; *Dei Verbum*, 4), inducendo qualcuno a pensare che si stia forse vivendo un'epoca di "crisi di confidenza" nei riguardi del miracolo. È comunque vero che la teologia e il Magistero della Chiesa hanno progressivamente concentrato la loro riflessione ed il loro insegnamento essenzialmente sui miracoli di Gesù, segnalando che questi rimandano alla sua persona, al soggetto che li compie, del quale "rivelano" qualcosa: non sarebbe possibile parlare pertanto dei miracoli senza un approccio teologico integrale a Gesù di Nazaret e al mistero della sua reale identità.

La teologia ha compiuto in tal modo una riconduzione ermeneutica dei "miracoli" al "Miracolo", collocando il cuore di quest'ultimo nella → resurrezione di Gesù Cristo, evento e mistero che rappresenta come l'apice della Rivelazione divina, alla luce della quale è possibile comprendere il senso globale della sua Incarnazione, passione e morte di croce, come pure dell'invio dello Spirito Santo alla Chiesa (→ SPIRITO, II). Si impone pertanto una distinzione teologica fra miracoli e Miracolo. La teologia, in sostanza, non avrebbe alcun interesse a parlare dei miracoli come puri eventi straordinari e portentosi, se non in riferimento a ciò che essi rivelano di Gesù Cristo e a ciò che Gesù Cristo rivela per mezzo di essi. Tale riconduzione è importante anche ai fini della discussione interdisciplinare, in quanto il terreno sul quale la teologia è chiamata a dare ragione del miracolo non può mai restringersi alla sua attendibilità storica o, per la sua natura di evento inspiegabile, alla sua verificabilità scientifica: in teologia il miracolo deve restare ancorato al suo significato di segno che interpella l'uomo, che rimanda ad un'irruzione di Dio nella storia, segno la cui finalità non è sorprendere l'uomo provocando la sua ammirazione, ma mostrargli tutto il suo amore salvifico liberandolo dal peccato e dalla → morte. La comprensione del miracolo cristiano non si limita ad inverare la conclusione che Dio è *in mezzo* a noi, ma vuole far davvero intendere che Dio è *per* noi.

II. I miracoli narrati dai Vangeli: storicità e significato

1. *Terminologia dei miracoli nella Sacra Scrittura.* Nell'AT i termini più usati per indicare gli interventi "miracolosi" di Dio (cfr. Uricchio, 1988) insistono sui concetti di «segno» (eb. *ôṭ*), di «opera prodigiosa» (eb. *môpet*), ma anche di «grandi gesta di Dio» (eb. *gedulôt*); è invece meno presente l'idea di meraviglia come semplice fatto straordinario che sorprende. Numerosi nei libri del Pentateuco e in quelli storici, quantitativamente minori in quelli profetici, pressoché assenti nella letteratura sapienziale se non come memoria, i miracoli si addensano principalmente nel contesto della liberazione del popolo di Israele dall'Egitto (*Libro dell'Esodo*). La loro narrazione permane frequente nei successivi contesti bellici che segnano dapprima l'epoca dell'affermazione del regno di Davide e poi la divisione del regno di Israele, fino al secondo esilio (specie in *Giudici*, nei due *Libri di Samuele*, nei due *Libri dei Re*). Ne emerge l'immagine di un Dio "onnipotente", che esercita la sua piena signoria sulla storia; protegge Israele e lo educa all'osservanza della Legge, correggendo ed istruendo perché questi si mantenga fedele all'alleanza e possa così restare depositario di un piano di salvezza in favore di tutte le genti. Ma gli interventi di Dio nella storia non sono mai confinati entro la dimensione della pura onnipotenza. Essi sono collegati ad un messaggio, ad un insegnamento, all'instaurazione di un nuovo rapporto con Dio: è infatti principalmente a questi contenuti che l'evento miracoloso dispone ed intende orientare. Al miracolo è collegata la → fede, come condizione del suo riconoscimento, manifestazione dell'adesione dell'uomo alle opere salvifiche di Dio. Autore del miracolo è sempre Dio, anche quando i miracoli vengono compiuti da uomini: né Mosè né i profeti compiono miracoli in loro favore o per risolvere situazioni di impaccio: è Dio che li opera attraverso di essi e, pertanto, i miracoli si realizzano in un clima di fede, di preghiera, di fiducia nell'alleanza.

Nei libri del NT il miracolo viene principalmente indicato con l'impiego di quattro termini ricorrenti (cfr. Rengstorf, 1979 e 1981; Grundmann, 1966; Uricchio, 1988): «potere miracoloso» o «atto di potenza divina» (gr. *dynamis*), «segno» (gr. *semeïon*), «prodigio» (gr. *téras*) e «opera miracolosa» (gr. *érgon*). In continuità con quanto affermato dall'AT, il miracolo, anche quando presentato come opera prodigiosa, resta sempre un "segno" di Dio che a Dio rimanda: in questo caso il miracolo è soprattutto "segno di Cristo", che rivela il suo mandato messianico, come ben sintetizzato dalla domanda dei discepoli del Battista rivolta allo stesso Gesù: «"Giovanni il Battista ci ha mandati da te per domandarti: Sei tu colui che viene o dobbiamo aspettare un altro?". In quello stesso momento Gesù guarì molti da malattie, da infermità, da spiriti cattivi e donò la vista a molti ciechi. Poi diede loro questa risposta: "Andate e riferite a Giovanni ciò che avete visto e udito: i ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano, i lebbrosi vengono sanati, i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è annunziata la buona novella. E beato è chiunque non sarà scandalizzato di me!"» (Lc 7,20-23). L'idea di miracolo come segno è specialmente presente in Giovanni, che

ripercorrerà nei primi capitoli del suo Vangelo i miracoli che accompagnarono l'Esodo del popolo eletto ponendoli in collegamento con i miracoli ed i discorsi di Gesù, concentrandosi estesamente su sette segni-miracoli narrati in ordinata sequenza, dalla trasformazione dell'acqua in vino a Cana (cfr. Gv 2,1-11) fino alla resurrezione di Lazzaro (cfr. Gv 11,38-44). Matteo e Giovanni parleranno delle «opere del Cristo» e delle «opere di Dio», quelle che Gesù compie su mandato del Padre e che il Padre opera in lui. Paolo insisterà di più sulle opere della potenza divina, centrate sul dono della giustificazione ottenuta dalla redenzione di Gesù Cristo. In misura ancor più marcata di quanto già accadeva nell'AT, i miracoli del NT si realizzano necessariamente nell'orizzonte della fede: la fede che Gesù può compiere tali opere è in realtà fede *in* Gesù, cioè nella sua divinità e nella sua origine dal Padre. Anche i miracoli compiuti dagli apostoli e narrati dagli *Atti* continuano ad essere miracoli di Gesù, per i quali si richiede fede in Gesù: «Pietro gli disse: "Enea, Gesù Cristo ti guarisce; alzati e rifatti il letto". E subito si alzò» (At 9,34; cfr. At 3,6).

2. *I miracoli di Gesù*. Un'analisi comparata dei quattro vangeli rivela non meno di 40 diverse narrazioni di miracoli compiuti da Gesù (a parte una decina di apparizioni del risorto), alle quali vanno aggiunte una trentina di miracoli o eventi portentosi di varia natura riportati dagli *Atti degli Apostoli* (cfr. Geisler, 1999, pp. 484-486). È possibile che dei medesimi eventi siano stati riportati dai diversi evangelisti con delle differenze tali da farli apparire eventi diversi ed in questo caso il numero globale andrebbe ridotto di alcune unità. Il "peso" della presenza di queste narrazioni all'interno del materiale redazionale utilizzato dagli evangelisti è, comunque, assai rilevante: non possono essere pertanto considerate come qualcosa di circostanziale. Risalta il caso del vangelo di Marco, nel quale i racconti dei miracoli di Gesù occupano il 31% del testo globale e giungono al 47% se si escludono gli ultimi 6 capitoli riguardanti la passione di Cristo (cfr. Latourelle, 1990, p. 754). La loro narrazione è talmente intrecciata con l'esposizione di precisi insegnamenti e con la descrizione delle reazioni dei presenti, anch'esse occasione di ammaestramento da parte di Gesù, che sarebbe assai difficile operare una sorta di separazione fra la "predicazione di Gesù" e le "opere di Gesù", attribuendovi un diseguale valore storico od ermeneutico. Il teologo sa bene che questa stretta correlazione è un carattere intrinseco alla Rivelazione stessa, «la cui economia si realizza con eventi e parole intimamente connessi (*gestis verbisque intrinsece inter se connexis*)», secondo la nota espressione della *Dei Verbum*, 2. Esempio illustrativo in proposito è la guarigione di un paralitico riportata dai tre sinottici (cfr. Mt 9,2-7; Mc 2,3-12; Lc 5,18-26), nella quale l'insegnamento di Cristo circa il potere divino che egli ha di perdonare i peccati degli uomini (e la corrispondente fede in tale potere) viene volutamente associato al compimento di un miracolo: «Che cosa andate ragionando nei vostri cuori? Che cosa è più facile, dire: Ti sono rimessi i tuoi peccati, o dire: Alzati e cammina? Ora, perché sappiate che il Figlio dell'uomo ha il potere sulla terra di rimettere i peccati: io ti dico — esclamò rivolto al paralitico — alzati, prendi il tuo lettuccio e va a casa tua» (Lc 5,23-25).

I miracoli di guarigione sono certamente i più numerosi. Fra essi vanno annoverate 3 resurrezioni di esseri umani già cadaveri (la figlia di Giairo, il figlio della vedova di Naim e Lazzaro di Betania). Non mancano tuttavia numerosi miracoli operati su elementi della natura o in rapporto ad essi: tramutazione di un'ingente quantità di acqua in vino da tavola, almeno due diverse moltiplicazioni di pani in favore di diverse migliaia di persone, pesca di pesce in proporzioni (e circostanze) miracolose, episodi nei quali Gesù interviene per sedare una tempesta, cammina sulle acque, o fa approdare istantaneamente una barca sulla riva. Tranne rari casi nei quali vengono comandate operazioni "supplementari" a completamento di quanto egli opera (cfr. Gv 9,7), le guarigioni hanno sempre un carattere immediato e concernono una varietà di patologie: ristabilimento repentino da forti febbri, recupero stabile della vista, dell'udito e della parola, interruzione di emorragie croniche, sospensione di crisi epilettiche, guarigione istantanea dalla lebbra, recupero di funzionalità motorie in seguito a paralisi o a malformazioni congenite (analisi dettagliate in Leone, 1997, pp. 43-133). Fra i miracoli di guarigione andrebbero probabilmente annoverati anche gli esorcismi sui demoni, sebbene sia probabile che la mentalità dell'epoca attribuisse alcune malattie, in particolare l'epilessia, alla presenza invasiva di spiriti maligni (→ ANGELI, III.2). L'esegesi contemporanea non può escludere che alcuni dei miracoli narrati possano essere "riletture post-pasquali" della divinità di Gesù Cristo, alla cui piena consapevolezza i discepoli giunsero solo dopo la sua resurrezione: in questo caso la narrazione di un'opera prodigiosa avrebbe avuto come finalità quella di offrire un contesto letterario in cui trasmettere un particolare insegnamento relativo alle due nature, umana e divina, del Cristo. Ma anche se così fosse (ne sarebbe un classico esempio la seconda pesca miracolosa, aggiunta dopo la prima conclusione del Vangelo di Giovanni: cfr. Gv 21,1-14), la quantità di miracoli di Gesù riportati dagli evangelisti, e la fitta trama narrativa in cui essi si intrecciano con il resto delle opere e della vita del Messia,

depongono a favore del fatto che si trattò, per la gran maggioranza di essi, di episodi realmente accaduti, di cui i discepoli furono storicamente testimoni.

3. *Storicità e realismo delle narrazioni evangeliche.* Nell'analisi della storicità dei miracoli è possibile applicare la medesima criteriologia impiegata nei riguardi delle narrazioni evangeliche nel loro insieme, in modo particolare i criteri di attestazione multipla, di continuità e discontinuità (→ VANGELI, II; cfr. anche Latourelle, 1987, pp. 79-97). Dei miracoli si parla in diverse fonti del NT e secondo differenti forme letterarie: da resoconti dettagliati ed estesi, a riassunti sommari e sintetici; con citazioni parentetiche all'interno di episodi di diversa natura, o con relazioni ad essi espressamente dedicate. Negli *Atti* troviamo frasi che lasciano intendere come, a prescindere dagli schieramenti a favore o contro il riconoscimento di Gesù come Messia risorto, il fatto che Gesù di Nazaret avesse trascorso in pubblico alcuni anni, operando guarigioni e miracoli in mezzo al popolo, fosse cosa ben nota a tutti (cfr. *Mt* 2,22: «come voi ben sapete»; *Mt* 10,38-39). Il criterio di conformità o continuità — che attribuisce cioè maggior valore alle narrazioni che manifestino continuità con l'ambiente storico-contestuale in cui si ritiene siano sorte — pare ben verificato dal legame fra miracoli e "predicazione del Regno", che veniva da tutti considerata l'attività profetica per eccellenza (esemplare, al riguardo, la pericope di *Mt* 4,23-25, oltre all'auto-proclamazione messianica di *Lc* 4,16-21). Il miracolo è assai spesso associato alla richiesta di conversione interiore e si impone pertanto come opera salvifica sul corpo e sull'anima; viene seguito dall'invito di annunciare le opere di Dio, di glorificarlo e testimoniare con la vita, tutti elementi che pongono l'attività di Gesù in continuità con quella dei Maestri di Israele (cfr. *Mt* 11,20-24; *Lc* 10,13-15). Al tempo stesso il miracolo rappresenta l'irruzione di qualcosa di nuovo, che interrompe molti degli schemi abituali presso i giudei e non può essere perciò interpretato come semplice costruzione letteraria sorta a partire dalla comunità in cui Gesù visse e operò. Sono infatti elementi di discontinuità il suo accostarsi ai lebbrosi per curarli (una malattia considerata impura presso gli ebrei), le numerose guarigioni compiute in giorno di sabato, l'autorità con cui Gesù realizza tali opere, in nome proprio e in forza di una virtù che appartiene a lui solo.

A favore della storicità, si potrebbero aggiungere ai precedenti criteri alcune considerazioni relative allo "stile di Gesù" nella sua attività taumaturgica (→ VANGELI, III). Le sue opere nascono dalla sensibilità verso la sofferenza umana, non dal desiderio di compiere gesti appariscenti: la sua attività è orientata al bene della persona e non ad ottenere riconoscimenti pubblici. Anche quando i miracoli vengono compiuti con la finalità dichiarata che i presenti credano nella sua origine divina dal Padre (come nella resurrezione di Lazzaro: cfr. *Gv* 11,42), il loro scopo ultimo resta la conversione dei cuori verso la nuova logica del Regno di Dio (cfr. *Mt* 12,28), non la gloria umana del Cristo. Si tratta di narrazioni piuttosto sobrie, talvolta perfino scarse, all'interno delle quali Gesù si muove secondo la sua abituale personalità, senza necessità di trasformarsi (quando lo farà non sarà per compiere miracoli: cfr. *Mt* 17,1-8 e paralleli). Significativo, in proposito, il rimprovero di Gesù all'insolita "proposta" di alcuni discepoli di punire con una pioggia di fuoco dal cielo (l'immagine è mutuata dall'AT) delle città che non avevano accolto la loro predicazione (cfr. *Lc* 9,54-55). In modo analogo, egli biasima l'atteggiamento di coloro che, per decidersi a credere, cercano soltanto segni e prodigi (cfr. *Gv* 4,48). «La discrezione che circonda l'attività taumaturgica di Gesù è in armonia con il contesto e il significato dei suoi miracoli. Nessuna ricerca di sé, non vi è ma un miracolo che egli compia per mettere in risalto la sua persona. Cristo rifiuta le esibizioni clamorose e divertenti che Erode gli aveva richiesto. Dai miracolati esige il silenzio. Quando il popolo è esaltato, Gesù si nasconde. Dopo la moltiplicazione dei pani chiede ai suoi discepoli che si allontanino per sfuggire alla febbre messianica che si impadronisce della folla» (Latourelle, 1987, p. 89). A coloro che gli chiedono *un segno* "fuori contesto", volendo ad esso attribuire l'onore della prova della verità delle sue parole, risponderà parlando *del segno* per eccellenza, quello della sua resurrezione (cfr. *Mt* 12,38-39; *Gv* 2,18-22). Identico atteggiamento sarà mantenuto al momento supremo della morte: lui che ha fatto miracoli per gli altri non accetterà la sfida di compiere miracoli per se stesso, scendendo dalla croce (cfr. *Mc* 15,29-32).

In merito al realismo delle narrazioni e al rapporto fra esperienza soggettiva e accadimento oggettivo, va rilevato che coloro che, pur presenziando ai suoi miracoli, non vollero credere in Gesù, lo fecero non per scarsa convinzione circa la "verità" degli eventi osservati: le guarigioni non vengono ritenute "trucchi", né Gesù viene accusato di dolo. Le critiche dei presenti seguono altre direzioni: quest'uomo, affermano gli avversari, "non è da Dio" perché il potere di scacciare i demoni gli è stato dato dal demonio stesso, o perché compie miracoli di sabato, contravvenendo alla Legge. Coloro che "non credono", non è che non credano ai suoi miracoli: si fermano in realtà proprio ad essi, non andando al di là del prodigio e non cogliendo quanto esso rivela del soggetto che lo compie e della sua missione salvifica. Un realismo tutto particolare lo assume l'episodio della guarigione del cieco nato riportata dal quarto Vangelo (cfr. *Gv* 9,1-39). Il miracolato viene

sottoposto ad un minuzioso riconoscimento: prima verificando che si tratti del mendicante a tutti noto, e non di qualcuno che semplicemente gli assomigli; poi interrogando l'interessato circa le precise modalità con cui è avvenuta la guarigione; infine, vengono interpellati i suoi genitori, per ottenere informazioni sulla natura congenita e non transitoria dell'infermità. Una volta assodata, con un nuovo interrogatorio, la realtà dell'evento, il dibattito si sposta sull'identità di Gesù, su come un peccatore che non rispetta il sabato possa aver compiuto un simile prodigio.

Un ulteriore elemento di interesse per un giudizio circa la storicità dei miracoli è che la Chiesa primitiva rifiutò alcune narrazioni della vita di Gesù, qualificandole come «vangeli apocrifi», proprio per via di un'anomala presenza di fatti prodigiosi. Questi ultimi si differenziavano dai miracoli narrati dai Vangeli canonici innanzitutto perché non rispecchiavano la finalità salvifica e la chiamata alla conversione associate al miracolo, insistendo invece su azioni prodigiose realizzate solo per suscitare meraviglia, o senza adeguate motivazioni; i miracoli apocrifi venivano spesso rivestiti di un significato forzatamente simbolico e traslato, oppure si attardavano in descrizioni enfatiche e mirabolanti, distanziandosi dallo stile sobrio e storico-narrativo proprio dei vangeli già accolti dalla Chiesa.

Ricordando infine che il nucleo essenziale del *kérygma* apostolico (o annuncio primitivo) fu che «Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio morto per i nostri peccati e risorto dai morti» (esempi in *At*, 2,22-24; *At* 10,36-43; *1Cor* 15,3-5), va riconosciuto che i miracoli occupano in tale annuncio l'importante ruolo di attestare l'identità del soggetto. Da questa dipendeva, nell'intenzione degli apostoli, la verità della redenzione ed i suoi effetti universali per il genere umano. Se i vangeli furono scritti per testimoniare la divinità di Gesù Cristo (cfr. *Mc* 1,1; *Lc* 1,1-4; *Gv* 20,30-31), le narrazioni dei miracoli costituiscono una parte intrinseca di tale testimonianza; non sembra pertanto possibile potervi prescindere senza perdere allo stesso tempo l'intero contenuto, la credibilità e la portata salvifica di quanto i loro redattori intendessero trasmettere.

III. Il miracolo nell'insegnamento e nella tradizione ecclesiale

Nella tradizione cristiana il miracolo non è mai stato identificato meramente con un fatto prodigioso o inspiegabile. Tale caratteristica, da sola, non è sufficiente né pertinente a qualificare la natura teologica e religiosa. Lo rammentava già molto tempo addietro, con vivaci esempi tratti dal contesto scientifico dell'epoca, Tommaso d'Aquino: «La parola miracolo deriva da meraviglia. E la meraviglia sorge dinanzi a effetti evidenti le cui cause rimangono occulte: così capita di meravigliarsi a chi vede un'eclisse di sole e ne ignora la causa, come fa osservare Aristotele [cfr. *Metafisica*, I, 2]. Può darsi però che la causa di un fatto sia nota a qualcuno pur rimanendo occulta ad altri. Allora il fatto può riuscire meraviglioso per alcuni, ma non per tutti: come di un'eclisse di sole resta meravigliato l'ignorante, ma non l'astronomo. Il miracolo, invece, è un fatto totalmente meraviglioso, poiché ha una causa veramente occulta per tutti. E tale causa è Dio. Quindi le opere compiute da Dio fuori dell'ordine delle cause da noi conosciute vengono dette miracoli» (*Summa theologiae*, I, q. 105, a. 7). Nel *De Potentia Dei* (cfr. q. 6, a. 2), in luogo dell'eclisse Tommaso pone come esempio la calamita che attira il ferro, cosa che all'inesperto potrebbe sembrare un miracolo, perché azione apparentemente contro natura, ma in realtà non ha nulla di miracoloso, perché conforme alla natura della calamita.

Il miracolo deve essere dunque in grado di "puntare" verso una causa corrispondente ed adeguata, che possa essere riconosciuta, in modo non ambiguo, nell'azione personale di Dio. L'azione divina, in quanto personale, non si esaurisce nel semplice fatto prodigioso in quanto tale, ma possiede una dimensione ed una finalità rivelative, è una comunicazione in favore dell'uomo. La teologia ha tentato di sistematizzare i tre precedenti criteri (carattere inusuale, azione divina e dimensione intenzionale) distinguendo nella fenomenologia del miracolo tre aspetti: psicologico, ontologico e semiologico. Il primo di essi indica la dimensione di sorpresa e di meraviglia di fronte ad un evento totalmente inaspettato, mediante la quale il soggetto si pone psicologicamente in una situazione di ascolto e di apertura ad una rivelazione del divino. Deve tuttavia trattarsi di un'opera la cui realizzazione sia ontologicamente possibile solo a Dio, e dunque in certo collegamento con il suo potere creatore (donare l'essere, la vita, manifestare signoria ed onnipotenza su un creato che gli appartiene perché da lui dipende in modo radicale). La sua funzione non è stupire o sconcertare, ma trasmettere un messaggio: è un segno portatore di intenzionalità, che l'immagine biblica di Dio assicura essere un'intenzionalità benevolente e salvifica. Il contenuto trasmesso partecipa delle diverse valenze di cui si avvale il linguaggio, e dunque può includere anche una dimensione simbolica (una guarigione corporale, ad esempio, può rimandare simbolicamente alla capacità di conferire una salvezza spirituale, una moltiplicazione dei pani rimandare al cibo spirituale dell'Eucaristia, ecc.).

Se nella teologia medievale può esservi stata la tendenza a privilegiare l'aspetto ontologico, uno degli intenti della corrente modernista fu precisamente quello di attenuarlo, oscillando fra un'interpretazione materiale-sensibile ed una spirituale-simbolica del miracolo, non riuscendo però a comporne in modo convincente le due dimensioni, oggettiva e soggettiva. A partire da M. Blondel si fa strada una loro composizione più equilibrata mediante la rivalutazione dell'aspetto semeiotico, che ha successivamente acquistato, con K. Adam e R. Guardini, una forte connotazione cristocentrica. Classificati tradizionalmente all'interno dei «motivi di credibilità» della fede (cfr. DH 2779, 3034, 3876), il Concilio Vaticano II ha preferito parlare dei miracoli in termini di «segni di salvezza», perché il loro riconoscimento ed il loro utilizzo apologetico non venisse separato dal loro significato salvifico, ed in particolare da Gesù Cristo. L'unica volta che la *Dei Verbum* ne utilizzerà il vocabolo, lo farà all'interno dell'economia dell'unica rivelazione/attestazione di Dio datasi già in pienezza in Cristo: «Perciò Egli [Gesù Cristo], vedendo il quale si vede il Padre, con il fatto stesso della sua presenza e con la manifestazione di Sé, con le parole e con le opere, con i segni e con i miracoli, e specialmente con la sua morte e la sua resurrezione di tra i morti, e infine con l'invio dello Spirito Santo, compie e completa la Rivelazione e la corrobora con la testimonianza divina, che cioè Dio è con noi per liberarci dalle tenebre del peccato e della morte e risuscitarci per la vita eterna» (n. 4). I miracoli sono "segni di Cristo" attraverso i quali egli trasmette dei precisi contenuti: amore misericordioso per l'uomo, desiderio di ridonargli la vita, volontà di restaurare un ordine sconvolto dal peccato, proporsi come alimento eucaristico per le folle, instaurare un'economia sacramentale che utilizzi segni sensibili, far recuperare agli uomini, con la vista e l'udito, la capacità di vedere e di ascoltare di Dio, o di camminare secondo le sue vie. La resurrezione è il miracolo ed il «segno» di Cristo per antonomasia (cfr. *Mt* 12,39), con il quale egli significa e mostra non solo la vocazione eterna dell'uomo, ma anche il destino della natura ad essere trasfigurata ed elevata mediante una nuova creazione.

Nelle dichiarazioni del Magistero ecclesiale non troveremo, neanche in passato, una "definizione" del miracolo, ma solo chiarimenti riguardanti i suoi contenuti e la sua finalità. Se ne sostiene 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 gli uomini 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). In ogni caso, vi si rintracciano nel complesso i criteri psicologico, ontologico e semiologico, benché espressi in modo non sistematico. La definizione del miracolo è dunque lasciata alla teologia, la quale deve valutare con prudenza anche il problema — di soluzione non immediata — della sua riconoscibilità nell'ordine dei fenomeni naturali e della corrispondente epistemologia che ne verrebbe implicata (vedi *infra*, V). Non deve comunque sorprendere che, in sintonia con il suo metodo ed ambito specifici, nel suo approccio al miracolo la teologia ne focalizzerà principalmente la dimensione religiosa. Latourelle (1987) propone una formulazione strutturata e concisa definendo il miracolo come «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» (p. 373).

IV. La critica del pensiero filosofico e di alcune correnti bibliche alla possibilità e al significato del miracolo

Come tale, il miracolo è stato ed è oggetto di critica sia da parte del pensiero filosofico, che di quello scientifico. Esiste inoltre una critica di natura biblico-ermeneutica all'interno del pensiero teologico, dovuta essenzialmente ad autori protestanti, riguardante l'autenticità dei miracoli riportati dalla Scrittura ed il loro valore apologetico. È significativo osservare che tanto la critica filosofica come quella biblico-ermeneutica intendono poggiare in ultima analisi su considerazioni tratte dall'ambito delle scienze.

1. *Alcune critiche del pensiero moderno e contemporaneo*. Fra le principali posizioni filosofiche va ricordata l'opinione di Spinoza (1632-1677), che dedicherà ai miracoli un intero capitolo del *Trattato teologico-politico* (cfr. cap. VI, *I Miracoli*). La sua visione panteista di un'unica sostanza, nella quale Dio e natura coincidono, lo porta a negare il carattere "eccezionale" o "contro natura" dei miracoli, e questo semplicemente perché l'attività della natura coincide con l'attività di Dio: in natura non può esservi nulla di straordinario, in quanto tutto ciò che accade, accade necessariamente (→ PANTEISMO, II.2). L'immutabilità delle leggi naturali è tale che anche quando esse contravvenissero al loro corso, non si tratterebbe di una violazione, ma della manifestazione di un comportamento necessario: di conseguenza, il miracolo è per Spinoza un'assurdità. → David Hume

(1711-1776) dirigerà la sua critica al miracolo sul terreno epistemologico e su quello storico-religioso, principalmente dalle pagine delle sue *Ricerche sull'intelletto umano* (cfr. cap. X, *Dei miracoli*). Se il miracolo viene definito come una "violazione" delle leggi di natura, la nostra esperienza diretta della loro stabilità ed immutabilità ci porta a concludere — egli argomenta — che una persona di buon senso non può ragionevolmente prestargli credito. Inoltre, le testimonianze tramandateci sui miracoli non sarebbero attendibili, trattandosi di narrazioni originatesi e poi trasmesse all'interno di contesti religiosi e mitici, i cui fondamenti sono progressivamente venuti meno col progresso delle conoscenze razionali. Se per Spinoza il miracolo era assurdo, per Hume il miracolo è semplicemente "incredibile". Va notato che la sua ferma convinzione della ferrea immutabilità delle leggi di natura coesiste con la sua nota negazione del principio di causalità, per cui l'enfasi viene posta non sulla necessità filosofica (come in Spinoza) ma sulla più assoluta assenza di esperienza contraria, e dunque in un'ottica tipicamente empirista. La sua critica non si presta pertanto ad essere semplicisticamente aggirata insistendo sulla natura eccezionale del miracolo — cioè come qualcosa che viene riconosciuto proprio in quanto contraddice la comune esperienza ordinaria — perché ciò che egli sostiene è la non ragionevolezza del prestar fede a questo tipo di accadimenti (→ HUME, IV.1).

Nell'omonima voce del suo *Dizionario filosofico*, Voltaire (1694-1778) parla del miracolo come di una *contradictio in terminis*, una sorta di "insulto a Dio", perché gli si ascriverebbe l'operazione di correggere, attraverso i suoi interventi miracolosi, quanto egli stesso ha creato e posto in essere. Già prima di Voltaire, Pierre Bayle (1647-1706) aveva svolto argomenti analoghi nei quali la negazione del miracolo non è indice di una negazione di Dio, ma di una certa immagine che di Lui vorrebbero dare la credulità popolare e le religioni che la alimentano. In questi autori prende voce l'aspra critica rivolta dal → deismo alle religioni rivelate; si riconosce in Dio solo l'architetto dell'universo ed il garante delle leggi di natura (così come dell'ordine morale), la cui mal compresa trascendenza sulla storia e sull'esistenza impedisce di riconoscerlo presente nelle vicende degli uomini o attento ad ascoltarne le invocazioni. Sarà nel XIX secolo quando la critica al miracolo confluirà nella negazione di Dio ad opera dell'→ ateismo positivo e del materialismo moderno. I miracoli sono visti come il segno di una 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 teorizzare un'opera purificatrice della scienza nei confronti delle credenze irrazionali (→ SPIRITO, III).

In epoca recente va menzionata, anche per la sua influenza sul contesto delle scienze naturali, la critica al miracolo operata da Anthony Flew (n. 1923). Radicalizzando la prospettiva di Hume e muovendosi all'interno della critica contemporanea circa la non falsificabilità — e dunque assenza di valore conoscitivo probante — degli asserti religiosi, il filosofo ateo inglese insiste sulla non storicità, incredibilità e non riconoscibilità del miracolo (cfr. *Miracles*, in "The Encyclopedia of Philosophy", New York 1972, vol. V, pp. 346-353). I miracoli non sarebbero impossibili da un punto di vista logico, ma lo sono da un punto di vista scientifico: essi presupporrebbero la fede nell'esistenza di Dio (se Dio esiste, allora è logico che possano esserci dei miracoli), ma non la dimostrerebbero alla ragione, e dunque non avrebbero alcun valore apologetico. Egli ritiene di poter fondare quest'ultima affermazione epistemologicamente, mettendo in luce un circolo vizioso: se possiamo stabilire l'evenienza di un miracolo solo sulla base di una prospettiva scientifica e solo come superamento di essa (sospensione o violazione di leggi di natura scientificamente conoscibili), allora, proprio per questo, il miracolo resta per noi qualcosa di inconoscibile e di irriconoscibile "in sede razionale", e dunque se ne preclude qualsiasi utilizzo in chiave apologetica. Ci riserviamo di riprendere più avanti i nodi di questa critica (vedi *infra*, V, VII), ma indichiamo per ora due elementi di interesse: in primo luogo essa segnala che il giudizio sul miracolo, in senso stretto, non appartiene ad una epistemologia delle scienze naturali (e in questo Flew ha ragione); in secondo luogo si restringe la significatività apologetica al significato che un certo evento o narrazione assume per la razionalità empirica (e in questo Flew non ha ragione), dimenticando che l'appello alla ragionevolezza può essere rivolto anche attraverso altre forme di razionalità, ugualmente significative per il soggetto.

2. *La critica biblico-ermeneutica e la valenza esistenziale dell'aspetto semiologico.* Sul versante biblico, a partire dalla fine dell'Ottocento la critica al miracolo è confluita all'interno del programma di «demitizzazione» della Sacra Scrittura e del Nuovo Testamento in particolare, prima con Adolf von Harnack (1851-1930) e poi con Rudolf Bultmann (1884-1976). Per quest'ultimo, il citato programma ha un duplice riferimento: da una parte riconoscere nei racconti dei miracoli della Scrittura le forme letterarie di tradizioni extrabibliche di guarigioni prodigiose, come ad esempio quelle realizzate da Esculapio ed Epidauro (semidei greco-romani) o da Apollonio di Tiana (filosofo e

taumaturgo divinizzato da Settimio Severo), dovute in realtà a fenomeni del tutto naturali; dall'altra avvertire che i racconti stessi non reggerebbero al confronto con la mentalità scientifica contemporanea e le conoscenze acquisite sulla struttura della materia e delle sue leggi.

Con frase provocante, ben nota e più volte riportata in letteratura, Bultmann ribadisce: «Non ci si può servire della luce elettrica e della radio, o far ricorso in caso di malattia ai moderni ritrovati medici e clinici, e nello stesso tempo credere al mondo degli spiriti e dei miracoli propostoci dal Nuovo Testamento» (in *Nuovo Testamento e mitologia*, a cura di H.W. Bartsch, Brescia 1973, p. 110). In linea con la prospettiva più generale della sua «esegesi esistenziale», il teologo protestante tedesco propone una distinzione fra *Mirakel* e *Wunder*, attribuendo al primo la tradizionale nozione di "evento prodigioso" e al secondo l'idea di una "meraviglia" che il soggetto sperimenta quando osserva un determinato avvenimento, per lui esistenzialmente significativo, con gli occhi della fede. Il *Mirakel* non ha alcun interesse per la fede poiché si tratta di qualcosa alla cui verità non possiamo accedere e di cui è assai più ragionevole dubitare che credere, mentre il *Wunder* esprime l'intensità del nostro particolare rapporto con Dio, che ci conduce a riconoscerne l'azione in fatti del tutto naturali (e dunque non prodigiosi), con i quali egli interpella la nostra fede e ci svela un particolare messaggio. Il miracolo cessa di essere un evento concreto di carattere oggettivo, per divenire un orizzonte di comprensione di natura soggettiva e personale. Un simile "riconoscimento soggettivo" avrebbe inoltre il vantaggio di poter condurre la ragione umana a constatare in ogni cosa l'azione di Dio e la testimonianza delle sue meraviglie.

Il tentativo di Bultmann vorrebbe così superare la difficoltà contemporanea di proporre i miracoli come deroghe all'ordine delle leggi naturali (eccezioni che la mentalità scientifica riterrebbe non possibili), non obbligando l'interlocutore a prestar fede a narrazioni incredibili, ma orientandone piuttosto la sensibilità verso il riconoscimento di "segni" soggettivamente ed esistenzialmente significativi. Esso reca però con sé un'inevitabile conseguenza. Assieme ai miracoli viene indebolita (quando non del tutto rimossa) la storicità della vita e della predicazione di Gesù Cristo, che con quei miracoli risultava strettamente intessuta, assimilando facilmente nel proprio processo demitizzante anche l'Incarnazione e la Resurrezione, la cui corretta comprensione e collocazione storica hanno per il cristianesimo un valore fondativo. Inoltre, si conflittualizza innecessariamente il rapporto col pensiero scientifico: sebbene sia infatti corretto non far ricadere sulla scienza l'onere del riconoscimento del miracolo (in quanto possiede dimensioni teologiche, spirituali ed esistenziali, cui la scienza non accede, vedi *infra*, VI.2), lo è assai meno ritenere che la scienza debba inderogabilmente negarne ogni evenienza. In linea più generale, la distinzione fra *Mirakel* e *Wunder* ricopia da vicino la distinzione — tipica dell'esegesi bultmaniana — fra il Gesù della storia e il Cristo della fede, prestandosi alle medesime limitazioni: come infatti non avrebbe senso una fede in Cristo privata di ogni legame fondativo con la storia di Gesù, così una meraviglia che non trovi la sua origine in eventi storici miracolosi (la cui comprensione esistenziale può però certamente dipendere dalle disposizioni del soggetto) finirebbe col dissolversi in un generico sentimento di stupore, il cui appello non parte più dal reale, ma unicamente dall'esperienza interiore, quando non da semplici stati d'animo.

In quest'ottica appare più equilibrato e di maggiore interesse il pensiero di Maurice Blondel (1861-1949). Come prima accennato, egli ha posto l'attenzione sul valore di "segno" che il miracolo riveste per il soggetto, rivalutando così le sue dimensioni personaliste ed esistenziali — nelle quali, in definitiva, si gioca l'opzione della fede — ma senza per questo rinunciare al suo legame con la storia. A prima vista, l'aspetto semiologico potrebbe apparire preponderante rispetto a quello ontologico, come si legge in questa pagina de *L'Azione* (1893): «In effetti bisogna intendersi sulla natura dei simboli espressivi che soli possono apportare all'uomo, dall'esterno, la risposta positiva che egli reclama. Essi non potrebbero essere che dei segni ambigui, precisamente perché l'originalità sovrana della vita interiore ammette unicamente quello che essa ha in qualche modo digerito e vivificato. [...] qui sta il miracolo: afferrare l'essere sotto le apparenze sensibili; ammettere che un atto particolare, contingente e limitato, possa contenere l'universale e l'infinito; prendere, nella serie dei fenomeni, un fenomeno che cessa completamente di appartenere ad essa. Le grandezze spirituali non hanno niente di quello sfoggio che imponendosi ai sensi costringe all'assenso, niente di quell'evidenza che violenta l'intelligenza senza salvare la piena libertà del cuore. Ciò che di esse è visibile agli occhi ed è evidente al pensiero sembra contraddire e nascondere la loro invisibile bellezza. Sicché sarebbe quasi più facile credervi senza l'apporto del sensibile e del ragionevole presente in esse» (tr. it. Cinisello Balsamo 1993, p. 502). Ma dimensione fattuale e dimensione intenzionale restano ugualmente collegate, come possiamo leggere in un testo di qualche anno dopo, perché l'evento che il soggetto giudica come "miracolo" interseca anche gli ambiti della filosofia e della fisica, oltre che essere un segno rivolto al soggetto stesso: «Lungi dal negarne la realtà o la discernibilità, mi sono sempre premurato di stabilire che il miracolo non è

soltanto un prodigio fisico pertinente esclusivamente ai sensi, alla scienza o alla filosofia, ma che esso è nello stesso tempo un segno rivolto ad ogni uomo, un segno di ordine spirituale e di carattere morale e religioso, un segno che non rivela tanto l'esistenza della Causa prima (di cui i fatti naturali possono bastare a rendercene certi), quanto la bontà di un Dio-Padre che segna il suo intervento speciale e che autentica così un dono soprannaturale» ("Revue du Clergé français", 15.4.1904, p. 405).

In definitiva, il miracolo partecipa a pieno titolo della dinamica esistente fra la fede e la ragione, subendo i vari contraccolpi che le diverse comprensioni di quel rapporto possono concepire. La sua portata storica e oggettiva viene negata non solo all'interno di una prospettiva deista (e in definitiva scettica), ma anche in una visione razionalista atea oppure fideista. Vi è poi chi cerca pazientemente di comporre le dimensioni psicologico-semiologiche ed ontologiche del miracolo, senza per questo trascurare il suo necessario ed imprescindibile referente cristologico, nella convinzione che il giudizio del soggetto, e dunque la sua opzione esistenziale verso la fede, possa essere guidato anche dalle conoscenze che egli attinge dall'ordine fisico e metafisico. Quest'ultima posizione, senza dubbio più impegnativa, deve assumersi anche l'onere di porre a tema, in modo razionalmente significativo, la questione della ri-conoscibilità del miracolo.

V. Possibilità e conoscibilità del miracolo nel contesto della razionalità scientifica

Il dibattito sulla significatività del miracolo nel contesto della razionalità scientifica si rende difficoltoso per due motivi, già emersi nella critica di Anthony Flew, ma legati in realtà alla tradizione logico-empirista all'interno della quale buona parte degli scienziati imposta di solito il dibattito fra scienze e religione. Il primo di essi è ritenere che giudizi come «questo evento è (o non è) un miracolo» oppure «questa narrazione circa l'occorrenza di un miracolo è (o non è) credibile» siano formulabili in modo compiuto mediante la sola razionalità scientifica; il secondo è rappresentato dalla minore sensibilità — sebbene oggi in crescita laddove retrocede lo scientismo — verso un'epistemologia che sia al tempo stesso scientifica e personalista, attenta al rigore della logica e capace di riconoscere l'esistenza, oltre l'orizzonte del metodo empirico, di significati e di ragioni aventi valore universale e comunicabile. D'altra parte, la teologia non può omettere, su questo specifico punto, il dialogo ed il confronto con le scienze naturali, risolvendolo semplicisticamente in termini di non-sovrapposizione di ambiti, come sembra oggi richiesto da taluni autori. L'interazione pare inevitabile, sia perché lo "sfondo contestuale" delle leggi di natura (e dunque delle scienze) continua ad essere un riferimento obbligato, sebbene non l'unico, per una riconoscibilità teologica del miracolo che non si esaurisca in mera simbologia o puro evento psicologico, sia perché la comunità credente continua a manifestare la sua fede nei miracoli ed il magistero ecclesiale a giudicarne l'attendibilità anche sulla scorta di pareri richiesti ad uomini di scienza. Riteniamo che il punto in questione, per la teologia, si riassume nei seguenti termini: una volta chiarito alla scienza che non le si chiede né una definizione né un giudizio sul miracolo, può la teologia, nel suo approccio al miracolo e nelle eventuali definizioni/espressioni che di esso fornisce, prescindere totalmente da un riferimento all'ordine naturale, così come questo viene conosciuto dalle scienze?

1. *Possibilità e riconoscimento del miracolo: implicazioni filosofiche di alcune prospettive.* Un primo importante elemento da rilevare è che un buon numero di teologi e di scienziati preferiscono concepire un'azione di Dio "attraverso" le leggi di natura, già conosciute o in parte ancora sconosciute, piuttosto che sottoscrivere la tesi di un'azione "contraria" oppure "al di sopra" del comportamento della natura. Secondo il biblista X. Léon-Dufour «Dio sta all'origine del mondo, 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 se 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» (*I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, Brescia 1980, p. 24). Tale modo di vedere il miracolo sarebbe, per questo autore, espressione di una mentalità pre-scientifica, qualcosa di inaccettabile per l'uomo moderno. In campo interdisciplinare, Arthur Peacocke ha sostenuto la non viabilità di una nozione teologica di miracolo che voglia ergersi in qualche modo sull'ordine naturale, suggerendo pertanto di interpretare in modo esclusivamente simbolico tutto ciò che nella Sacra Scrittura pare alludervi (cfr. Stannard, 1998, pp. 164-168).

In linea con tale concezione, alcuni scienziati credenti ritengono invece di poter difendere la "possibilità" del miracolo — proteggendolo così dalle accuse di "irrazionalità" — semplicemente osservando che il comportamento della natura è assai più complesso e creativo di quanto si possa immaginare, espressione di potenzialità per 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. Dal canto loro, alcune correnti teologiche paiono vedere in questa nuova visione epistemologica una base sufficiente per superare la concezione tradizionale del miracolo come "sospensione" delle leggi di natura o "deroga" al loro stabile funzionamento (cfr. Borasi, 1987). 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 (→ LEGGI NATURALI, IV): 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 contro-natura, né al di sopra di essa, ma sarebbe ancora un'azione con la natura e attraverso la natura. Secondo altri, la scienza potrebbe parlare del miracolo come una "configurazione di eventi", ovvero una serie di coincidenze di fenomeni di per sé naturali, ma che nel loro inaspettato accadimento coordinato trasportano il segno ed il messaggio intenzionale di un Creatore personale; o anche si potrebbe 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 (cfr. Stannard, 1998, pp. 169-170).

Se le precedenti concezioni sembrano avere il vantaggio di presentare il miracolo in termini più intelligibili per la mentalità scientifica, la teologia non avrebbe però più alcun motivo di dirigersi all'osservazione empirica come una delle fonti per il suo riconoscimento. Non si potrebbe in questo caso eludere neanche la critica di Flew in merito alla irrilevanza *apologetica* dei miracoli, almeno se il dibattito viene confinato all'interno di una razionalità scientifica come Flew la intende: se la scienza "spiega" o "spiegherà" ciò che la teologia chiama "miracoli", non si vede allora quale ruolo essi abbiano nella dinamica della preparazione alla fede o nell'economia della rivelazione divina. Riletti alla luce di questa visione "non-interventista", i tre aspetti caratteristici del miracolo (psicologico, ontologico e semiologico) risulterebbero così reinterpretati. L'aspetto psicologico rimanderebbe in fondo alla sorpresa del soggetto di fronte al miracolo dell'essere, alla bellezza della natura e alla gratuità delle sue leggi o dei suoi processi; quello ontologico risulterebbe pienamente assorbito nella radicale dipendenza da Dio di ogni cosa lungo tutto l'arco dell'esistenza: il miracolo non sarebbe una "nuova" azione creativa di Dio, diversa da quella con cui Egli crea e mantiene in essere tutte le cose; l'aspetto semiologico rimanderebbe invece non tanto ad un determinato contenuto storico e concreto, 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 e continuo. Ma dalla prospettiva del confronto fra teologia e razionalità scientifica, si vuole affrontare non solo il problema della "possibilità" del miracolo, ma anche quello del suo "riconoscimento". Riassumendo, risolvere il primo (non è irrazionale per la scienza che avvengano cose inconsuete), con certo guadagno rispetto alla posizione di Hume, sembra dover condurre la teologia a rinunciare di risolvere il secondo. Ma già avvertiva Pascal che «se non vi fosse una regola per discernarli [i miracoli] sarebbero inutili, e non ci sarebbe ragione di credere» (*Pensieri*, n. 823).

Il riconoscimento del miracolo risulterebbe così affidato solo a criteri soggettivisti e difficilmente comunicabili: se tutto, anche gli eventi miracolosi, si snoda e si svolge secondo il corso della natura, non diviene più possibile riconoscere la "firma" di Chi abbia creato la natura stessa, e perciò sia superiore ad essa, riavvicinandoci così alla prospettiva che fu già quella di Spinoza. Ma così facendo, il miracolo perderebbe, paradossalmente, proprio quegli aspetti semiologici e personalisti reclamati da quanti vorrebbero il superamento di una sua comprensione puramente ontologica. Seppur riconoscibile in chiave soggettivista ed emotiva, il suo messaggio verrebbe infatti "spersonalizzato", perché l'intera fenomenologia del miracolo risponderebbe ad un certo automatismo, si giocherebbe entro l'orizzonte chiuso di un rapporto solo filosofico fra la natura e Dio, lasciando da parte proprio l'uomo ed il peso religioso della sua esistenza. Viene così capovolta la richiesta di Blondel che il miracolo non debba essere tanto un segno che riveli l'esistenza della Causa prima — essendo quest'ultima già testimoniata dai "fatti naturali" come tali — quanto una concreta manifestazione della bontà di Dio che interviene in modo speciale nella storia degli uomini "autenticando" i suoi doni. Il fatto che "tutto sia naturale", non equivale a dire che "tutto lo fa la natura": una comprensione soddisfacente del miracolo deve poter puntare ad un soggetto distinto dalla natura. Se una concezione non-interventista (per usare l'espressione prima introdotta), affiancata da un'opportuna articolazione metafisica fra Causa prima e cause seconde, è senza dubbio adeguata per comprendere e illustrare il rapporto fra creazione ed evoluzione, o in generale l'autonomia di un mondo creato (→ CREAZIONE, V; AUTONOMIA, II), siamo dell'avviso che essa resti ancora

insufficiente quando la teologia voglia spiegare, in un contesto significativo anche per la razionalità scientifica, cosa sia il miracolo e quale ruolo esso abbia nella storia della salvezza.

2. *Alcuni spunti per una "teologia del miracolo" significativa per la razionalità scientifica.* Non potendo qui affrontare la tematica di quale "teologia del miracolo" debba oggi essere sviluppata — sulla teologia del miracolo nei suoi aspetti generali, oltre a quanto prima esposto (vedi *supra*, II-III), il lettore potrà trovare approfondimenti nella sezione teologica della Bibliografia — ci limiteremo a segnalare alcuni spunti di maggior interesse per il dialogo con le scienze naturali.

Innanzitutto non andrà mai dimenticato il necessario riferimento cristologico del miracolo, di ogni miracolo. Sia i miracoli evangelici, sia quelli con cui Dio può continuare a rivelarsi e a interpellare l'uomo nella storia (vedi *infra*, VI), si manifestano in una natura che mantiene un legame progettuale, filosofico e salvifico, col mistero del Verbo incarnato. Essi rivelano il modo con cui il creato "appartiene a Cristo" e riceve da lui senso e consistenza (→ GESÙ CRISTO, RIVELAZIONE E INCARNAZIONE DEL LOGOS, II). I miracoli non sono una violenza sulla natura né il risultato di un rapporto di forza fra il Verbo incarnato ed un creato che gli si sottomette; i miracoli manifestano piuttosto l'ordinabilità, semiologica ed ontologica, del creato a Cristo; sono perciò "segno" della futura trasfigurazione cosmica ed anticipo escatologico, quasi una garanzia che la "nuova creazione", che ha in Cristo il suo autore ed anticipatore, sia davvero "ontologicamente possibile". In tal senso ogni miracolo che avviene in natura, e non solo i miracoli evangelici, conserva un rapporto con la Resurrezione di Gesù Cristo, primizia di un nuovo cielo e di una nuova terra (cfr. *Is* 65,17; *2Pt* 3,13; *Ap* 21,1; → RESURREZIONE, VI).

In secondo luogo, operare un certo rimando, per alcuni aspetti del miracolo, al corso abituale dei processi che avvengono in natura, sottolineando la presenza di un'azione divina nel creato che si esprime attraverso il linguaggio ordinario della creazione è un'operazione teologicamente corretta. Già l'AT impiegava alcuni dei termini abitualmente associati al miracolo, come le «grandi gesta» (eb. *gedulôt*) e le «meraviglie» (eb. *nipla'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. Tutto ciò è in fondo sempre un segno che colpisce ed attrae il soggetto, una prova della dipendenza ontologica dell'universo dal suo Creatore, il veicolo di un appello, di un richiamo di Dio alla creatura. Non ci pare invece sufficiente, né teologicamente plausibile, che l'intera "teologia del miracolo" venga assorbita all'interno della Provvidenza ordinaria di Dio. 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, non semplicemente assecondandone silenziosamente il cammino.

Il discorso si presta certamente a sfumature ed approfondimenti, perché non tutto quanto l'uomo percepisce come un intervento miracoloso di Dio deve necessariamente richiedere azioni divine che sorpassino il corso della Provvidenza ordinaria (→ CREAZIONE, IV.3). Molti degli eventi che soggettivamente (e sinceramente) chiamiamo miracoli, potrebbero avere una spiegazione che non richieda alcun trascendimento dell'ordine naturale. Non vi sarebbe, secondo noi, alcun inconveniente nel 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, o che una guarigione inaspettata per la quale un sincero credente ha rivolto la sua preghiera a Dio si sia realizzata 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. Ma applicare questa lettura a tutto quanto la teologia chiama «miracolo» non basterebbe, né sarebbe corretto. L'evento di Cristo, ed 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. I miracoli manifestano anche il carattere dell'immediatezza, eventi istantanei che si pongono al di sopra del corso della natura, ponendo l'uomo di fronte alla sua responsabilità di riconoscere in essi la presenza, e come la firma del Creatore. Sono opere compiute anche per sorprendere, ma certamente per muovere verso la fede. È in fondo 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. *érğa*) non sono *solo* i miracoli — perché si riferiscono a tutto l'evento terreno di Cristo, precipuamente la sua morte e resurrezione — ma esse sono *anche* i suoi miracoli.

In terzo luogo, sotto il profilo terminologico non vi è necessità di insistere sui concetti di «sospensione delle leggi di natura» oppure di una loro «deroga», né parlare di eventi «contro natura». Alcuni preferiscono impiegare la nozione di «ripristinazione dell'ordine di natura» (cfr. Borasi, 1987, p. 388), che avrebbe il vantaggio di offrire un collegamento con l'azione redentrice di

Cristo, che riordina una natura sconvolta dal peccato dell'uomo, ma avrebbe forse lo svantaggio di presentare il normale corso degli eventi naturali come qualcosa di imperfetto (oltre a dover spiegare in modo convincente come il peccato dell'uomo realizzi cambiamenti nell'essere della natura e non solo nei nostri rapporti con essa). Preferiamo suggerire l'impiego di espressioni come «trascendimento» o «trasfigurazione» della natura, la cui causa ultima ed efficiente risiede senza dubbio nella resurrezione di Cristo, ma anche, lecitamente, di «liberazione» o di «elevazione». Le «doglie del parto» di cui parla Paolo, nelle quali la creazione intera geme attendendo la manifestazione cosmica e definitiva della redenzione già operata da Cristo (cfr. *Rm* 8,22), non sono le sofferenze legate ad una guarigione o al recupero di un danno ricevuto, ma quelle di una nuova nascita, di una generazione che libera ricreando. Paul Tillich parlava del miracolo come «estasi della natura»; comunque lo si voglia indicare, esso manifesta la rivelazione delle potenzialità di una natura creata «capace di essere associata al mistero dell'umanità di Cristo», un'umanità che, risiedendo dall'eternità «alla destra del Padre», è norma non solo della creazione naturale, ma anche dell'elevazione e della trasfigurazione che in Lui è prefigurata.

Infine, il giudizio di «riconoscimento» del miracolo, come prima accennato, non è di pertinenza della scienza, semplicemente perché il miracolo è nozione teologico-religiosa, non scientifica. Per sincerarsene basterebbe pensare che qualunque definizione si dia 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. Cosa può concludere allora la scienza in merito alla loro eventuale occorrenza? Riteniamo che essa può giungere non solo alla conclusione di trovarsi di fronte ad un evento le cui cause le sono ignote — sebbene ciò sia il requisito minimo richiesto per l'accertamento di un miracolo nei processi canonici (vedi *infra*, VI.2), va anche ricordato che le cause della maggior parte delle patologie mediche sono tuttora sconosciute — ma può spingersi anche un po' più oltre. In alcuni casi infatti, il riconoscimento scientifico potrebbe concludere di trovarsi di fronte ad un evento inusitato, che contraddice l'esperienza comune, che sorprende ben al di là di quanto suggerirebbe una semplice ignoranza nell'ordine delle cause: è quanto avverrebbe, ad esempio, nella guarigione istantanea di una grave malformazione congenita o nell'osservazione della reversibilità di un fenomeno certamente irreversibile. Se invece la fenomenologia in questione non è, in generale, ben conosciuta, lo scienziato potrà solo suggerire un giudizio prudente, nel quale si affermi semplicemente che, in base alle conoscenze oggi acquisite, un certo evento resta inusitato ed inspiegabile.

Il giudizio delle scienze, e prima ancora di esse quello del → senso comune, viene così proposto alla *persona*. È quest'ultima, nella ricchezza della sua esperienza intellettuale e nella varietà delle sue fonti di sapere — che non si esauriscono in quella della razionalità scientifica di tipo empirico-sperimentale — a dover prendere una decisione, ponendosi con la sua coscienza e la sua responsabilità di fronte al mistero dell'esistenza e dell'Assoluto (→ UNITÀ DEL SAPERE, V). La persona può riconoscere tale segno sufficiente o insufficiente per individuarvi una rivelazione di Dio, ma se ne assume al contempo la corrispondente responsabilità. Questa sarà tanto maggiore quanto più chiaro appaia il segno proposto alla sua attenzione. Vi sono infatti eventi la cui causa oggi non si conosce ma potrebbe conoscersi in futuro, altri che si impongono per il loro carattere immediato e contrario alla comune esperienza, ed altri ancora i quali, assai ragionevolmente, non potranno né oggi né mai essere spiegati ricorrendo a cause naturali, ma che per la loro stessa fenomenologia si impongono come un'azione di Dio nella storia. È questo il caso, fondamentale ed essenziale, della resurrezione di Gesù Cristo, il segno per eccellenza, di fronte al quale ogni uomo è responsabilmente tenuto a prendere posizione.

3. *Azioni di Dio secondo natura e contro natura: la prospettiva di Tommaso d'Aquino*. Un ultimo spunto riguarda la critica mossa dal pensiero filosofico, e poi raccolta da parte del pensiero scientifico, circa la supposta contraddittorietà di un'azione di Dio che superi l'ordine naturale, essendo tale ordine creato e sostenuto da Dio stesso. Quanto osservato da Voltaire e dal deismo (vedi *supra*, IV.1) e poi implicitamente ripreso da coloro che trovano poco logico vedere nei miracoli «nuovi interventi» di Dio nella natura, era stato già oggetto di riflessione da parte di → Tommaso d'Aquino (1224-1274). Secoli prima → Agostino (354-430) ne aveva offerto una soluzione parziale, semplicemente ricordando che «norma» della natura è Dio stesso, introducendo al contempo una distinzione tra prodigiosità dell'evento in se stesso e prodigiosità che dipende dalla conoscenza che noi abbiamo di esso, puntualizzando quest'ultima che verrà utilizzata poi da altri autori, fra cui A. Flew, per mostrare la «provvisorietà» del concetto di miracolo. «Noi infatti — aveva affermato Agostino — pensiamo che tutti i portenti siano contro natura, ma in verità non lo sono. Non può essere contro natura ciò che avviene per la volontà di Dio, perché la volontà dell'eccelso Creatore è

la natura di qualsiasi essere creato. Il portento dunque non avviene contro natura, ma contro quella natura che a noi si manifesta» (*De civitate Dei*, XXI, 8,2).

Sviluppando il pensiero di Agostino, Tommaso sosterrà la tesi che l'operare di Dio non può mai dirsi "contro natura". «Siccome l'ordine naturale è stato posto nelle cose da Dio, ciò che egli opera fuori di quest'ordine non è contro natura. "Per ogni essere", dice s. Agostino [*Contra Faustum*, 26, 3], "è naturale tutto ciò che è fatto da colui dal quale deriva ogni misura, numero e ordine della natura". [...] Dio ha impresso un ordine stabile nelle creature, in modo però da riservarsi una motivata libertà di agire altrimenti. Egli perciò non muta quando opera qualcosa al di fuori di tale ordine» (*Summa theologiae*, I, q. 105, a. 6, ad 1^{um} e 3^{um}). La *quaestio* 6 del *De Potentia Dei*, interamente dedicata al tema dei miracoli (cfr. anche *Summa theologiae*, I, q. 105, aa. 6-8; *Contra Gentiles*, III, cc. 101-102), partendo dall'affermazione agostiniana che Dio non fa nulla contro natura, perché ciò che Dio fa è la natura di ogni cosa, si propone di mostrare che i miracoli non sono effetto di una volontà volubile, ma una sorta di *interplay* fra azione di Dio nella sua provvidenza ordinaria e azione di Dio fuori di essa, senza che ciò generi tensione o contraddizione nell'operare divino: «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» (*De Potentia*, q. 6, a. 1, ad 6^{um} e 7^{um}). Il miracolo non è una "correzione" della creazione, come ironizzato dal deismo settecentesco, ma una manifestazione e quasi una continuazione del medesimo potere creatore: «L'arte di Dio non si manifesta in modo esaustivo nella creazione; dunque Dio in forza di essa può fare qualcosa in modo diverso da quello del corso della natura. Non si può allora concludere che agisce contro la sua arte se opera contro il corso della natura: infatti anche un artigiano può realizzare un'altra opera con la sua arte in modo diverso da come ha fatto in precedenza» (*De Potentia*, q. 6, a. 1, ad 12^{um}).

L'insistenza di Tommaso sulla dimensione ontologica del miracolo può essere spiegata come tentativo di aiutare l'interlocutore a riconoscere, nel miracolo, la presenza dello stesso Creatore. È la natura di alcune opere determinate, possibili esclusivamente a Colui che ha creato il mondo, a motivare meglio di altri criteri, di ordine personale o soggettivo, la preparazione dell'uomo ad accogliere la rivelazione di Dio (*praeambula fidei*). L'appello ad un "superamento" delle forze e delle potenzialità della natura è, in conseguenza di ciò, esplicito, secondo una gradualità di forza probante: «Un fatto può superare le forze della natura in tre modi. Primo, nella sostanza stessa del fatto, che la natura non può assolutamente compiere [...]. E tali fatti tengono il primo posto fra i miracoli. Secondo, un fatto può superare le forze della natura non per la cosa prodotta, ma per il soggetto in cui viene prodotta: come ad es. la resurrezione dei morti, la guarigione dei ciechi e simili. Infatti la natura può causare la vita, ma non in un morto; dare la vista ma non a un cieco. E questi fatti occupano il secondo posto fra i miracoli. Terzo, un fatto può superare le forze della natura soltanto per il modo e per il procedimento con cui è prodotto: come quando per es. uno guarisce istantaneamente dalla febbre per virtù divina, senza cure e fuori del decorso normale della malattia in casi simili, oppure quando l'aria si condensa immediatamente e cade la pioggia per la sola virtù divina e senza l'intervento di cause naturali, come avvenne alle preghiere di Samuele e di Elia. E fatti di questo genere occupano l'ultimo posto fra i miracoli. Tuttavia, ciascuna di queste serie di miracoli ammette diversi gradi, a seconda del diverso grado in cui vengono superate le forze della natura» (*Summa theologiae*, I, q. 105, a. 8; cfr. *Contra Gentiles*, III, c. 101). Si tratta di riflessioni che mantengono ancor oggi una certa attualità in merito al dialogo con le scienze, per la loro ordinata sistematicità. Sono le scienze naturali che, pur non dovendo formulare alcun giudizio su cosa sia o non sia un miracolo, possono invece conoscere e descrivere le "forze della natura" al punto di segnalare in modo non ambiguo ciò che «le supera per la sostanza stessa del fatto», ciò che pare inusitato nel soggetto e ciò che pare contraddire l'esperienza comune in quanto al modo con cui tali eventi si realizzano. Siamo di fronte ad un moderno approccio statistico alla plausibilità di una certa affermazione, il cui "intervallo di confidenza" può essere valutato in modo crescente: spetta alla responsabilità della persona in ricerca (in questo caso in ricerca di Dio e delle sue rivelazioni nella storia), stabilire il grado di certezza sufficiente per motivare un suo interesse ragionevole verso il miracolo, riconosciuto come significativo per preparare l'opzione libera della
→ fede.

VI. Presenza e attualità del miracolo nell'esperienza della fede

1. *Avvengono anche oggi i miracoli?* La domanda non è retorica e basterebbero a provarlo due considerazioni. La prima è che varie fonti storiografiche raccolgono, almeno a partire dal XVII secolo, numerose testimonianze di episodi ritenuti inspiegabili, in massima parte guarigioni, avvenuti in un contesto di → preghiera e di fede religiosa, sui quali anche l'osservazione scientifica ha potuto offrire una certa documentazione. Un ruolo speciale lo rivestono in proposito (anche per il loro impatto sull'opinione pubblica) le guarigioni miracolose segnalate a Lourdes (Francia), sul luogo delle apparizioni mariane del 1858. La seconda è che la Chiesa cattolica contempla uno specifico procedimento processuale per verificare l'attribuzione di un miracolo all'intercessione di coloro per i quali sono state istruite, dopo la loro morte, cause di beatificazione e di canonizzazione, procedimento che a partire da Benedetto XIV (1740-1758) riceve una precisa codifica nella legislazione della Chiesa. I processi canonici di questo genere sono stati innumerevoli, ciascuno corredato da opportuna documentazione, per la cui valutazione ed analisi la Chiesa si avvale necessariamente di commissioni di esperti di ambito medico-scientifico.

È indubitabile che il "tema del miracolo" continui ad appartenere alla vita di fede della Chiesa e, non di rado, il miracolo sia invocato dalla preghiera dei credenti. Tale invocazione resta però soggetta a diverse valenze, non escluse manifestazioni che possono anche distanziarsi sensibilmente dall'autentica vita religiosa cristiana, quando perdono ad esempio il loro necessario riferimento cristologico-salvifico e divengono scomposta espressione di richiesta di "fatti prodigiosi" ricercati per fini utilitaristici, o che comunque contraddicono aspetti centrali della Rivelazione cristiana. Osservazioni al riguardo vengono offerte dal documento della CDF, *Istruzione circa le preghiere per ottenere da Dio la guarigione* (24.11.2000). All'interno di un autentico orizzonte di fede, poi, non va dimenticato il ruolo del "miracolo spirituale", rappresentato essenzialmente da quelle conversioni del cuore che il popolo di Dio chiede per sé e per gli altri, che è possibile anche sperimentare sotto forma di frutti dello Spirito, realtà che certamente sfuggono ad ogni formalizzazione o statistica. In questo genere di "miracoli" sussiste l'aspetto di evento inusitato ed oggettivo (ad es. il modo radicale, improvviso e stabile, con cui si intraprende un cammino cristiano fino a quel momento sempre rifiutato), come quello semiologico (ad es. il segno o messaggio che con tale evento Dio voglia rivolgere a qualcuno), ma l'aspetto ontologico riguarda un ordine diverso, quello della grazia. Siamo evidentemente di fronte ad eventi circa i quali nulla viene chiesto alla scienza, in quanto non vi sono coinvolte né leggi di natura né fenomenologie oggetto di esperimenti empirici, sebbene il senso comune, e forse anche la → psicologia della religione, possano ugualmente cogliere la presenza di qualcosa di inconsueto o straordinario. Tuttavia, proprio a motivo della mancanza di un preciso "sfondo empirico" sulla base del quale valutare l'occorrenza di qualcosa che eccede l'ordine naturale, i cosiddetti miracoli spirituali non sono contemplati nella cause di canonizzazione dei santi, e pur riconoscendone il valore per la vita della fede non si attribuisce loro un valore probativo ai fini processuali.

Per quanto riguarda le guarigioni mediche, che rappresentano la gran maggioranza di ciò che la Chiesa ancor oggi qualifica col termine «miracolo», quelle avvenute a Lourdes, per quasi 150 anni dall'inizio della devozione mariana in quel luogo, sono state molteplici (oltre un migliaio quelle reclamate), ma esistono riconoscimenti canonici per solo una sessantina di esse. Fra le più note, va menzionata quella di Marie Ferrand, una malata di peritonite tubercolare seguita in prima persona dal medico agnostico Alexis Carrel (1873-1944), premio Nobel per la medicina nel 1912, testimone oculare nel 1902 dell'evento che doveva poi rivelarsi determinante per la sua conversione al cristianesimo (cfr. Carrel, 1980; → PREGHIERA, VII). Salvino Leone (1997) offre una tavola sinottica delle guarigioni inspiegabili, ufficialmente accertate dalla Chiesa, verificatesi dal 1858 al 1976 nella cittadina francese. I casi più frequenti riguardano vari generi di neoplasie, sclerosi a placche e tubercolosi polmonari, ma sono registrate anche guarigioni immediate da fratture esposte e da cecità. Dario Composta (1981) ha raccolto un ampio campionario, questa volta di carattere generale, di fatti straordinari esaminati dalla Chiesa dal 1920 al 1970. Di taglio più divulgativo è invece l'indagine pubblicata da Alfred Läßle, che presenta a livello antologico la documentazione relativa ad oltre una ventina di miracoli avvenuti in vari luoghi, per i quali esiste adeguata documentazione storica (cfr. Läßle, 1995). Si riporta, fra l'altro, la resurrezione del quattordicenne Girolamo Gerin, annegato nel 1623 ad Ornay presso Ginevra, ed avvenuta il giorno successivo al ritrovamento del corpo, in seguito alla richiesta di intercessione di s. Francesco di Sales (1561-1622), miracolo che papa Alessandro VII (1655-1667) poté formalizzare proprio in occasione della canonizzazione del santo francese. Noto al grande pubblico e storicamente ben documentato da autorità governative e civili è anche il miracolo di Calanda (presso Saragozza), del quale fu protagonista nel 1640 un giovane spagnolo, Miguel Juan Pellicer, al quale ricrebbe in modo inspiegabile la gamba destra tre anni dopo la sua amputazione, resasi necessaria a causa di un grave incidente. Per la vastità della devozione e la relativa inspiegabilità del fenomeno, questa volta

non più nell'ambito delle guarigioni, va ricordata anche l'insolita formazione dell'immagine della Madonna di Guadalupe, apparsa nel 1531 su un tessuto grezzo di tela di iuta come prova dei messaggi di conversione spirituale consegnati all'indio Juan Diego, e che fino ad oggi permane in ottimo stato di conservazione secondo modalità tuttora sconosciute. Fra gli eventi di maggiore risonanza pubblica va infine menzionato il cosiddetto "miracolo del sole", avvenuto a Fatima il 13 ottobre 1917, interpretato dalla maggioranza dei presenti come conferma delle apparizioni mariane a Cova da Iria. Il fenomeno (moti anomali del sole sulla sfera celeste), non venne però registrato da alcuna fonte scientifica e fu oggetto di descrizioni spesso contrastanti, che sembrano risentire della presenza di fattori di tipo psicologico, spingendoci ad avanzare qualche riserva sulla sua natura di evento fisico oggettivo.

2. *La valutazione dei miracoli nelle cause ecclesiastiche di canonizzazione.* Significativo esempio di analisi interdisciplinare è il ruolo probatorio dei miracoli nei processi canonici di beatificazione e canonizzazione (cfr. Gutiérrez, 1998). Riformato da Giovanni Paolo II (*Divinus perfectionis Magister*, 25.1.1983), per la valutazione dei miracoli il rito processuale ha mantenuto l'impostazione generale ricevuta da Benedetto XIV (*Opus de Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, 1747). La presenza di una prova di questo genere risponde al desiderio della Chiesa di suggellare con un avvallo che abbia Dio per autore (vedi *supra*, III) quanto essa può concludere circa la santità di vita — entro gli abituali limiti di certezza propri di ogni ricostruzione storica — con il processo sulle virtù eroiche che precede quello sul miracolo. La prova del miracolo e quella delle virtù hanno un valore complementare: il primo intende assicurare la "firma" divina in un giudizio (la salvezza e la visione beatifica di un fedele defunto) di cui solo Dio stesso può conoscere l'esito; la seconda assicura che il fatto straordinario non perda il riferimento con la santità cristiana, e dunque con un contesto spirituale e religioso, pena la riduzione del fatto miracoloso a qualcosa di semplicemente portentoso (o perfino magico).

Perché la Chiesa potesse formulare un'attestazione del fatto miracoloso, il decreto di Benedetto XIV richiedeva la simultanea presenza di sette criteri (cfr. Leone, 1997, p. 35). 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 ci pare mostrino un notevole rigore formale ed una rispettosa attenzione alla metodologia delle scienze.

Oggi come allora non viene richiesto ai periti medici alcun giudizio se sia avvenuto un miracolo, o su cosa sia un miracolo, ma soltanto che ci si trovi di fronte ad un evento, percettibile dai sensi, che vada al di là dell'ordine delle cause naturali conosciute, almeno secondo ciò che potremmo chiamare lo "stato dell'arte" del momento. Nella valutazione della prova, «il caso deve innanzitutto essere corredato dalla documentazione necessaria perché i componenti della Consulta medica siano in grado di stabilire la diagnosi precisa, la terapia adoperata e la prognosi, per dare, infine, il proprio parere sulla modalità della guarigione: il caso proposto potrà passare all'esame dei Consultori teologi e, successivamente, dei Membri della Congregazione [delle Cause dei santi] solo se, per quanto concerne la modalità della guarigione, la maggioranza dei periti medici avrà risposto che essa appare inspiegabile secondo le loro conoscenze scientifiche» (Gutiérrez, 1998, p. 502). Osserviamo al proposito che per numerosi eventi straordinari consegnatici dalla storiografia (si pensi al miracolo di Calanda o alle prime guarigioni di Lourdes a metà del secolo XIX), il progresso pur notevolissimo sperimentato dalla medicina negli ultimi due o tre secoli non ha mutato lo "stato dell'arte" al punto da doverne oggi riformare il giudizio. Osserva Leone (1997), che «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*» (p. 38). L'autore precisa però che diversa è la condizione di chi esercita la medicina, ed occorre evitare che, «qualora questa si confronti con tali fenomeni, si assumano due atteggiamenti opposti ma entrambi scorretti. Da un lato *l'accanimento positivista* per cui il medico, nell'accertare il fatto cerca in tutti i modi di trovare vie per poter escludere, anche con artifici funambolici, l'evento inspiegabile [...]. Dall'altro *l'ingenuità fideista*, per cui si cerca di "favorire" il ricorso a un'interpretazione non naturale del fenomeno, magari forzando alcuni dati e pronti a scoprire tracce di soprannaturale in ogni evento relativo alla malattia o al malato in questione» (pp. 38-38). A ciò noi aggiungiamo che se la medicina può restare "impassibile", il

coinvolgimento personale del medico, come ricercatore sincero della verità delle cose, non riguarda soltanto, in negativo, il rischio di cadere in uno dei due opposti atteggiamenti segnalati, ma può tradursi, positivamente, anche nel desiderio "di voler capire di più", forse accedendo, come nel caso di Alexis Carrel, ad orizzonti di comprensione del proprio "oggetto" di studio, l'uomo e la vita umana, più vasti e meno riduttivi e perciò, proprio per questo, più veri (→ MEDICINA, V-VI).

3. *I miracoli eucaristici: un caso particolare nel rapporto fra scienza e fede.* La conversione eucaristica non può, in senso stretto, considerarsi un "miracolo" perché il cambio sostanziale del pane e del vino nel corpo e sangue di Gesù Cristo (→ EUCARISTIA) non è qualcosa che si impone ai sensi in modo inconsueto e prodigioso. Non viene cioè verificato uno dei tre aspetti tradizionalmente associati all'approccio teologico al miracolo (vedi *supra*, III). La teologia ed il magistero ecclesiale parlano pertanto dell'Eucaristia come un "mistero" e non come un miracolo. Lungo la storia sono stati tuttavia trasmessi alcuni fatti inconsueti ed osservabili — che implicavano cioè fenomeni sperimentabili — collegati al culto e alla presenza dell'Eucaristia. È quanto viene comunemente indicato col nome di «miracoli eucaristici». Ne viene dato un riepilogo in alcune antologie classiche sull'Eucaristia (dettagliatamente in A. Piolanti, *L'Eucaristia. Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa*, Roma 1957, pp. 1025-1061; alquanto sommario invece il contributo di Birot, *Miracoli eucaristici*, in I. Biffi, *Enciclopedia eucaristica*, Milano 1964, pp. 819-830). Di simili fatti straordinari ne esistono cenni anche in alcune opere patristiche. In epoca medievale e moderna vengono ricordati casi di ostie consacrate che hanno sanguinato: Lanciano (sec. VIII), Ferrara (1171), Alatri (1228), Firenze (1230), Bolsena (1264), Berlino (1510); conservate apparentemente intatte per lunghissimo tempo: Morrovalle (1562), Favernay (1618), Siena (1730); guarigioni prodigiose: Parigi (1725), spesso durante momenti di adorazione o benedizioni eucaristiche in santuari mariani a Loreto, Lourdes e Fatima. L'attendibilità storica dei documenti ha un valore diseguale, ma in alcuni dei casi menzionati è stato possibile procedere ad analisi scientifiche delle corrispondenti reliquie. Assumono in proposito particolare interesse per le scienze i fatti accaduti a Lanciano, Bolsena e Siena.

Quanto accaduto nel sec. VIII a Lanciano, nel monastero dei santi Legonziano e Domiziano, concerne l'esperienza di un monaco basiliano il quale, assalito da dubbi sulla presenza reale di Cristo nell'Eucaristia, fu testimone durante la celebrazione della s. Messa della conversione sensibile delle specie eucaristiche in carne e sangue. Le reliquie di tale conversione si conservano oggi nella chiesa di s. Francesco. Sottoposti ad analisi chimico-biologiche, i frammenti di carne hanno rivelato la natura di fibre muscolari identificate come tessuto di miocardio, mentre i grumi di sangue coagulato quella di sangue umano di gruppo AB, cioè lo stesso rilevato sulla → Sindone di Torino. Descrizione dettagliata della storia del miracolo e delle analisi possono trovarsi nel resoconto di B. Sammaciccia, *Il miracolo eucaristico di Lanciano* (Lanciano, 1976).

Il miracolo eucaristico di Bolsena, rappresentato da Raffaello in un noto affresco della stanza di Eliodoro nei palazzi Vaticani, avviene in circostanze analoghe. Sempre durante la celebrazione della s. Messa, su un altare della chiesa di s. Cristina, un sacerdote desideroso di accrescere la propria fede nella presenza reale di Cristo nel sacramento vede grondare sangue dall'ostia consacrata. Ne restano tracce sul lino usato come corporale — oggi conservato nella Cattedrale di Orvieto — sui marmi e sulle pietre dell'altare e del pavimento della cappella della martire a Bolsena. Il miracolo ha luogo nello stesso anno (1264) in cui papa Urbano IV, residente a quell'epoca in Orvieto, accetta le insistenti richieste della Beata Eva di Saint Martin e promulga la festa del *Corpus Domini*. Per la ricostruzione storica si può vedere l'opera classica di A. Lazzarini (*Il miracolo di Bolsena. Testimonianze e documenti dei sec. XIII e XIV*, Roma 1952).

Infine a Siena, un gran numero di ostie consacrate furono sottratte nel furto sacrilego di una pisside il 14 agosto 1730. Ritrovate pochi giorni dopo ed esposte all'adorazione dei fedeli con grande solennità, il culto popolare ne ostacolò la consumazione sacramentale, dando inconsapevolmente inizio ad una venerazione che si protrasse nel tempo. A partire da quel momento, quasi 250 ostie permangono incorrotte e possono essere adorate dai fedeli nella Basilica di s. Francesco della città toscana (resoconto storico in G. Odoardi, *Il miracolo eucaristico di Siena*, in Piolanti, op. cit. 1957, pp. 1035-1061). Varie ricognizioni avvenute lungo gli anni hanno constatato l'inspiegabile conservazione delle specie del pane, confermata da alcune degustazioni devotamente compiute e da ripetute analisi chimiche (cfr. S. Grimaldi, *Uno scienziato adora*, Siena 1956). Pur nella loro diversità, la natura miracolosa di quanto viene riportato dagli avvenimenti di Lanciano, di Bolsena e di Siena, consiste nella presenza di effetti visibili collegati ad un comportamento anomalo delle sostanze. Nei primi due casi, si tratterebbe della presenza di effetti sperimentabili di un cambio sostanziale, mentre nel secondo della permanenza sperimentabile di caratteristiche che non paiono associabili al comportamento di una sostanza ordinaria.

VII. Osservazioni conclusive: il miracolo nella dinamica del rapporto fra scienza e fede

I miracoli, e ci riferiamo in primo luogo alla resurrezione e ai miracoli di Gesù Cristo, dal cui peculiare rapporto con il cosmo discende anche la comprensione di ogni altro miracolo, sono e restano segni di credibilità della fede ed insieme segni di salvezza. Una loro interpretazione puramente simbolica, soggettivista o metaforica sarebbe teologicamente insufficiente e si distanzerebbe dal contenuto della Rivelazione cristiana, come essa ci viene trasmessa dalla Chiesa. Da questo punto di vista, riteniamo che le affermazioni del Concilio Vaticano I (1870) mantengano ancor oggi la loro attualità: «Dio ha voluto che agli interiori aiuti dello Spirito Santo si accompagnassero anche prove esteriori della sua rivelazione: cioè fatti divini e in primo luogo i miracoli e le profezie che, manifestando in modo chiarissimo l'onnipotenza e la scienza infinita di Dio, sono segni certissimi della divina rivelazione adatti ad ogni intelligenza» (DH 3009). Quel medesimo Concilio ritenne non conforme al deposito rivelato reputare che «i miracoli non possono mai essere conosciuti con certezza, né servire per provare efficacemente l'origine divina della religione cristiana» (DH 3034).

La relativa problematicità dell'epistemologia scientifica circa l'interpretazione delle leggi di natura non è tale da obbligare la teologia ad una cesura con le scienze, orientandola verso definizioni o comprensioni del miracolo che perdano ogni riferimento con l'osservazione scientifica della natura. Questo riferimento "dalla teologia verso le scienze" non è 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 come qualcosa di non ambiguo, sul cui comportamento la nostra intelligenza può trarre conclusioni senza dubbio parziali e perfezionabili, ma vere, ed in certa parte anche irreformabili. È questa l'epistemologia, a nostro avviso, con cui "sta o cade" una spiegazione teologica del miracolo che si rivolga anche alla razionalità delle scienze.

Nella dinamica fra fede e ragione, i miracoli non bastano, da soli, a determinare l'opzione della persona umana verso la fede. I Vangeli mostrano una chiara "circularità fra fede e segni": i segni sono compiuti affinché si creda, ma per riconoscerli come segni occorrono opportune disposizioni del cuore. Come già segnalava Blaise Pascal, i miracoli danno prove ma non sono assolutamente probanti, scuotono ma da soli non bastano alla fede. È necessario il giudizio del cuore, non solo la razionalità della logica, ed occorre il dono della grazia (cfr. *Pensieri*, nn. 803, 843). Tuttavia, si potrebbe precisare meglio che le disposizioni necessarie per "riconoscere i miracoli" sono un'apertura alla fede, non una manifestazione di fede già formata: essi mantengono il loro appello come preamboli alla fede. Sebbene da soli siano insufficienti né sono determinanti, la persona può ragionevolmente impiegare l'appello nella logica di quella «strategia per convergenza di indizi» che così bene seppe esporre J.H. Newman. L'itinerario della ricerca di Dio è quello di non fermarsi ai miracoli, ma di saperne cogliere l'intimo nesso e dai "miracoli", risalire pazientemente e con passione verso il "Miracolo" di Gesù Cristo stesso, della sua identità e credibilità, della sua resurrezione; solo questo "miracolo" può, da solo, qualificare come pienamente "ragionevole e umanamente adeguata" un'opzione verso la fede il cui prodursi compiuto resta sempre un dono di grazia.

La teologia può superare gli opposti scogli dell'interventismo e di un anonimo naturalismo, oltre i quali è possibile continuare il suo percorso di *intellectus fidei*. Il giudizio che "esistono fatti che superano l'ordine naturale" continua ad essere significativo anche per la razionalità scientifica. Il discernimento del miracolo resta un'importante, per certi versi attraente, attività interdisciplinare, non perché orientata alla ricerca di stranezze, ma per comprendere fino a che punto Dio può trasfigurare ed elevare una natura che ha creato in Cristo e in vista di Cristo, e fino a che punto la natura è capace di "rivelare" tale ordinamento e centralità cristocentriche.

Concludiamo con due domande finali. Possiamo dire che la → vita è un miracolo? O, anche, che l'→ universo è un miracolo? Se, come abbiamo rilevato, non riteniamo sia lecito "assorbire" la nozione di miracolo nei processi complessi, emergenti, e sempre imprevedibili e creativi della natura, quando consideriamo l'universo e la vita "nella loro singolare e sorprendente unicità" — l'universo in quanto "la totalità di ciò che è posto in esistenza" e la vita come "la mia vita personale ed irripetibile" — si fa allora strada una nuova riflessione. Gli aspetti psicologici, ontologici e semiologici, caratteristici del miracolo, paiono tutti verificati. Si tratta in ambedue i casi di fatti sensibili, sperimentabili, ma certamente straordinari, la cui "gratuità" sorprende al di là dell'ordine della natura: lo diciamo nel senso che l'universo rimanda oltre se stesso e la *mia* esistenza personale rimanda oltre la vita come tale; il loro autore è Dio, perché di Lui portano entrambi la firma, anzi l'immagine; entrambi sono per noi un segno che attraverso due itinerari della ragione,

cosmologico ed antropologico, ci recano un messaggio: quello della presenza del Creatore, anzi del *mio* Creatore: «Sei tu che hai creato le mie viscere / e mi hai tessuto nel seno di mia madre. / Ti lodo, perché mi hai fatto come un prodigio; / sono stupende le tue opere, / tu mi conosci fino in fondo. / Non ti erano nascoste le mie ossa / quando venivo formato nel segreto, / intessuto nelle profondità della terra. / Ancora informe mi hanno visto i tuoi occhi / e tutto era scritto nel tuo libro; / i miei giorni erano fissati, / quando ancora non ne esisteva uno» (Sal 139,13-16).

Giuseppe Tanzella-Nitti

Vedi: FEDE; LEGGI NATURALI; MISTERO; NATURA; VANGELI.

Bibliografia:

Aspetti teologici: A. MICHEL, *Miracle*, in DTC, vol. X, 2, coll. 1798-1858; C.S. LEWIS, *Miracles*, London 1947 [tr. it. *La mano nuda di Dio*, GBU, Roma 1987]; V. MARCOZZI, *Il miracolo*, in "Problemi e orientamenti di teologia dommatica", Marzorati, Milano 1957, vol. I, pp. 105-142; W. GRUNDMANN, *Dynamai e Dynamis*, in GLNT, vol. II, 1966, coll. 1473-1556; J. MORALES, *El milagro en la teología contemporánea*, "Scripta Theologica" 2 (1970), pp. 195-220; K.H. RENGSTORF, *Semeion*, in GLNT, vol. XII, 1979, coll. 17-171; IDEM, *Téras*, in GLNT, vol. XIII, 1981, coll. 1123-1156; R. LATOURELLE, *Miracolo*, in NDT, 1982³, pp. 931-945; R. GUARDINI, *Miracoli e segni* (1959), Morcelliana, Brescia 1985; G. SEGALLA, *La cristologia soteriologica dei miracoli nei sinottici*, "Teologia" 5 (1987), pp. 147-151; R. LATOURELLE, *Miracoli di Gesù e teologia del miracolo*, Cittadella, Assisi 1987; F. URICCHIO, *Miracolo*, in NDTB, 1988, pp. 954-978; H. VERWEYEN, *Il miracolo in teologia fondamentale*, in "Gesù rivelatore", a cura di R. Fisichella, Piemme, Casale Monferrato 1988, pp. 196-207; R. LATOURELLE, *Miracolo*, in DTF, 1990, pp. 748-771; R. LATOURELLE, *Du prodige au miracle*, Editions Bellarmin, Montreal 1995; J.L. GUTIÉRREZ, *I miracoli nell'apparato probatorio delle cause di canonizzazione*, "Ius Ecclesiae" 10 (1998), pp. 491-529; J.Y. LACOSTE, *Miracle*, in "Dictionnaire critique de Théologie", Puf, Paris 1998, pp. 733-738; G. LORIZIO, *Una prospettiva teologico-fondamentale*, in "Interpretazioni del reale", a cura di P. Coda e R. Presilla, PUL-Mursia, Roma 2000, pp. 27-54.

Aspetti interdisciplinari: C.S. PEIRCE, *The Laws of Nature and Hume's Argument against Miracles*, in "Values in a universe of chance. Selected Writings of Charles S. Peirce", Doubleday, Garden City (NY) 1958; P.C. LANDUCCI, *La verità dei miracoli*, "Divinitas" 20 (1976), pp. 204-208; A. CARREL, *Viaggio a Lourdes*, Morcelliana, Brescia 1980; D. COMPOSTA, *Il miracolo: realtà o suggestione?* Città Nuova, Roma 1981; G. BLANDINO, *Miracolo e leggi della natura*, "Civiltà Cattolica" 133 (1982), I, pp. 224-238; C. BORASI, *Un'analisi epistemologica del miracolo*, "Asprenas" 34 (1987), pp. 375-395; S.L. JAKI, *Miracles and Physics*, Christendom Press, Front Royal (VA) 1989; R. SWINBURNE, *Miracles*, Macmillan, New York 1989; A. LÄPPLE, *I miracoli. Documenti e verità dagli archivi della Chiesa*, Piemme, Casale Monferrato 1990; N.L. GEISLER, *Miracles and the Modern Mind*, Baker, Grand Rapids (MI) 1992; A. LÄPPLE, *Inchiesta sui grandi miracoli della storia*, Piemme, Casale Monferrato 1995; P. DELOOZ, *Les miracles, un défi pour la science?*, Duculot, Bruxelles 1997; S. LEONE, *La medicina di fronte ai miracoli*, EDB, Bologna 1997; R. STANNARD, *La scienza e i miracoli. Conversazioni sui rapporti fra scienza e fede*, Longanesi, Milano 1998; N. GEISLER, *Miracle*, in "Baker Encyclopedia of Christian Apologetics", Baker books, Grand Rapids (MI) 1999, pp. 449-488; J. EARMAN, *Hume's Abject Failure. The Argument against Miracle*, Oxford Univ. Press, Oxford - New York 2000.