

La ricerca nel Talmud ha portato alla luce due elementi fondamentali nella tradizione rabbinica che costituiscono il concetto sottostante al detto: il profeta non è accolto nella sua casa. Il primo è un esempio storico concreto di rifiuto: il passo del Talmud babilonese, Sanhedrin 94b, che racconta come il re Ezechia abbia inizialmente ignorato il messaggio del profeta Isaia durante la sua malattia. Questo episodio mostra il fenomeno del rifiuto senza però generalizzarlo in una regola.

Il secondo, e più importante, è un principio teologico e gerarchico. Nel Talmud di Gerusalemme, trattato **Sanhedrin, capitolo 10, mishnah 1, halakhah 24**, si stabilisce una precisa scala di autorità. La citazione recita: "ai tuoi occhi sia come se non l'avessi sentito da uno di poco conto ma da uno importante; e non come se l'avessi sentito da uno importante ma da un Saggio; e non come se l'avessi sentito da un Saggio ma da un profeta...; e non come se l'avessi sentito da un profeta ma da un pastore; non come se l'avessi sentito da un pastore ma dalla Divinità". Questa gerarchia, che pone il Saggio, ossia il maestro della Torah orale e della legge interpretativa, al di sopra del profeta, rappresenta il nucleo concettuale che spiega il potenziale rifiuto. Nella comunità ebraica strutturata attorno allo studio della legge, l'autorità istituzionale e familiare del Saggio prevale sulla voce carismatica e straordinaria del profeta. La "patria" del profeta, nel sistema rabbinico, è proprio la comunità governata dai Saggi. Pertanto, il detto di Luca coglie e formula in modo efficace un dinamismo presente nella cultura ebraica del tempo: la preferenza per l'autorità vicina e consolidata rispetto a quella profetica e destabilizzante. La tradizione rabbinica, pur non codificandolo in un proverbio, ne trattava le implicazioni attraverso esempi storici e principi giuridici.

si delinea una teologia del miracolo tanto sfaccettata quanto profondamente radicata nella storia e nella coscienza collettiva del popolo ebraico. La domanda fondamentale sul perché Dio compia miracoli trova risposta non in un'unica affermazione dogmatica, ma in una costellazione di significati che si illuminano a vicenda, rivelando il miracolo come un atto di linguaggio divino, carico di intenti precisi e inscindibile dalla relazione di alleanza. Il passo cardine, che funge da colonna sonora a tutta la riflessione, è la liturgia pasquale: "Perciò siamo obbligati a ringraziare, lodare, glorificare, esaltare, esaltare, onorare, benedire, riverire e lodare Colui che ha compiuto per i nostri padri e per noi tutti questi miracoli: ci ha tratti fuori dalla schiavitù alla libertà" (Mishnah Pesachim 10:5, Talmud Yerushalmi Pesachim 10:4:1, Pesach 116b:4). Qui il miracolo è primariamente redenzione storica, un intervento pubblico e rivoluzionario che strappa un popolo

all'oppressione e fonda la sua identità nazionale e religiosa. I dieci miracoli in Egitto e i dieci presso il mare, enumerati nei Pirkei Avot (5:4), costituiscono il paradigma di questa azione salvifica, un atto costitutivo che impone un debito eterno di gratitudine. Ma la funzione del miracolo non si esaurisce nella liberazione. Esso serve anche come testimonianza inequivocabile, come una dichiarazione di potenza e vicinanza divina destinata a essere riconosciuta. Come ricorda Berakhot (32a:28), le nazioni del mondo videro i miracoli al Mar Rosso, e la Meghillah (11a:9) collega il verso "Quale nazione è così grande, che ha Dio così vicino a sé" proprio ai prodigi dei tempi di Mordechai ed Ester. Il miracolo è dunque un segno apologetico, rivolto sia all'autocomprensione di Israele sia al mondo esterno.

Accanto a questa dimensione nazionale e storica, i testi descrivono un miracolo più domestico, per così dire, legato al sostentamento del culto e alla protezione dei giusti. Il funzionamento del Tempio di Gerusalemme era sorretto da una serie di prodigi costanti: "Dieci miracoli furono compiuti per i nostri padri nel Tempio: nessuna donna ebbe un aborto a causa dell'odore della carne; e nessuna carne santa andò mai a male; e non fu vista una mosca nella stanza della macellazione" (Pirkei Avot 5:5, cfr. Avot DeRabbi Natan 35:1, Yoma 21a:8). Questi eventi, pur nella loro apparente modestia, garantivano la purezza rituale e manifestavano la presenza divina in quel luogo sacro. Parallelamente, la tradizione riconosce miracoli operati in favore di individui la cui fede li ha portati sull'orlo del martirio: per Daniele nella fossa dei leoni, per Chanania, Mishael e Azaria nella fornace ardente, è prescritta una benedizione speciale quando si visitano quei luoghi (Berakhot 57b:21). Figure come Naḥum di Gam Zu, descritto come "abituato ai miracoli" (Ta'anit 21a:11, Sanhedrin 109a:1), o Pinehas, per il quale "sei miracoli furono compiuti" (Sanhedrin 82b:2), suggeriscono che una vita di straordinaria rettitudine o dedizione possa creare una sorta di canale privilegiato per l'intervento divino. Infine, alcuni testi accennano a un nesso tra il miracolo e il merito collettivo, la "zechut". Il Talmud in Sanhedrin (94b:9) afferma che l'ultima generazione di Ezechia, che "intensificò il giogo della Torah", era degna di miracoli simili a quelli dell'Esodo, mentre in Berakhot (20a:4) risuona la domanda struggente: "Cosa c'è di diverso nelle generazioni precedenti, per le quali i miracoli sono avvenuti e cosa c'è di diverso in noi, per i quali i miracoli non accadono?". Questa domanda ci conduce direttamente al secondo grande interrogativo.

Perché, infatti, Dio sembra talvolta non compiere miracoli, specialmente in epoche di grande tribolazione? La tradizione rabbinica affronta questo scandalo con un realismo sorprendente, offrendo diverse chiavi di lettura che sfumano l'attesa di un intervento costante. La prima e più radicale è l'affermazione della rarità intrinseca del miracolo pubblico. Rabbi Yitzḥak in Ta'anit

(8b:13) dichiara che "una benedizione si trova solo in un oggetto nascosto alla vista, non in un oggetto visibile a tutti, poiché i miracoli pubblici sono estremamente rari". Ancora più esplicito è il passo in Meghillah (7b:8): "I miracoli non accadono ogni ora". Questa non è una lamentela, ma una constatazione teologica sulla natura del mondo. In secondo luogo, si osserva un cambiamento nelle epoche storiche, legato al merito delle generazioni. Oltre alla domanda già citata di Berakhot, Yoma (39b:4) nota che dopo la morte del giusto Shimon HaTzaddik, alcuni miracoli nel Tempio cessarono, indicando come la presenza di figure carismatiche fosse un fattore abilitante. Una terza prospettiva interessante lega la manifestazione del miracolo alla geografia sacra. Alcune discussioni nella Meghillah (14a:7) e in Arakhin (10b:7) spiegano che dopo l'ingresso del popolo nella Terra d'Israele, la santità unica di quel territorio fece sì che le altre terre non fossero più considerate pienamente "adatte per canti di lode da recitare per i miracoli" compiuti al loro interno. Questo suggerisce una concentrazione o una modalità diversa della provvidenza nel luogo eletto, senza negare la possibilità di prodigi in diaspora.

Tuttavia, il principio più importante che emerge è di natura etico-pratica: non si deve contare sui miracoli. Il Talmud di Gerusalemme, commentando un episodio del Tempio, afferma senza mezzi termini: "Nonostante il fatto che i miracoli accadano, non bisogna fare affidamento su di essi, ma piuttosto agire secondo le leggi della natura" (Talmud Yerushalmi Shekalim 6:3:2). Questo precetto halakhico è ribadito in storie come quella in Shabbat (53b:19), dove si rammenta che i miracoli per un individuo non si estendono alla creazione miracolosa di cibo nella sua dispensa. La fede autentica, dunque, non si esprime in un'attesa passiva del soprannaturale, ma nell'impegno responsabile nella vita ordinaria, nella preghiera e nell'osservanza delle mitzvot. È proprio questo il ponte verso la terza questione: che ruolo ha, allora, la fede dell'uomo? Dai testi, essa appare come un fattore significativo ma non deterministico o meccanico. L'esistenza di individui "abituati ai miracoli" (megurei nissim) come Nahum di Gam Zu indica una predisposizione speciale, quasi un'abitudine divina a intervenire in loro favore. Curiosamente, Berakhot (57a:1) arriva a vedere in certi nomi, come Chanina o Chananya, un presagio di "molti miracoli". Il contesto comunitario per eccellenza in cui si invoca un intervento straordinario è il digiuno pubblico per la pioggia, dove la fede si esprime attraverso l'umiliazione collettiva, il pentimento e la supplica (Berakhot 20a:4, Ta'anit 24b:2).

Tuttavia, è cruciale operare una distinzione netta tra il miracolo individuale e quello nazionale. Per gli eventi fondativi come l'Esodo o Purim, i testi non pongono l'accento sulla fede preliminare del popolo, che anzi, nel deserto, è spesso ritratto come dubbioso e lamentoso. Il miracolo nazionale è

presentato soprattutto come un atto di grazia divina (chesed) e di fedeltà all'alleanza stipulata con i patriarchi. Come ricorda Berakhot (32a:28), Dio rimprovera Mosè ricordandogli che le nazioni hanno già visto i miracoli al Mar Rosso, quasi a sottolineare che quell'intervento fu un'iniziativa divina sovrana, non una risposta a una fede perfetta. Il miracolo, in questa ottica, è un dono immeritato, non il pagamento di un debito contratto da una fede esemplare. Questo spiega il tono pervasivo di gratitudine e commemorazione che attraversa tutti i testi. L'obbligo non è di invocare nuovi miracoli, ma di ricordare e rendere grazie per quelli passati. La Mishnah in Berakhot (9:1) stabilisce: "Chi vede un luogo in cui sono avvenuti miracoli per Israele recita: Benedetto... Colui che ha compiuto miracoli per i nostri padri in questo luogo". La liturgia di Hanukkah, come descritta nel Trattato Soferim (20:6), fa lo stesso: "Noi accendiamo queste luci in virtù delle liberazioni, dei miracoli e delle meraviglie che hai compiuto per i nostri padri".

In conclusione, dallo studio attento delle fonti, il miracolo nella tradizione rabbinica emerge come un fenomeno multistrato. È innanzitutto un atto di liberazione che fonda il popolo e l'alleanza. È una testimonianza pubblica della potenza e della vicinanza di Dio. È un sostegno discreto ma costante al culto puro e un rifugio per i giusti in pericolo. La sua apparente diminuzione in epoche tarde è attribuita alla sua intrinseca rarità, a un mutamento nel merito collettivo, al ruolo unico della Terra d'Israele e, soprattutto, al principio halakhico che vieta di farvi affidamento, esortando invece a vivere secondo l'ordine naturale. La fede individuale può predisporre al miracolo, ma non lo garantisce; il miracolo nazionale è fondamentalmente un'espressione della grazia e della fedeltà divina. Il dovere primario dell'uomo, quindi, non è reclamare nuovi prodigi, ma coltivare la memoria di quelli antichi, trasformando la gratitudine in un motore per l'osservanza e l'impegno nell'alleanza. Il miracolo, in definitiva, non è un trucco per risolvere problemi, ma un linguaggio con cui Dio parla alla storia, e la risposta adeguata è il ringraziamento, la lode e l'impegno a vivere all'altezza di quella chiamata.



copyright