



MASSIMO GIULIANI

IL MIRACOLO NELL'EBRAISMO TRA FEDE E SOSPETTO. UN APPROCCIO ERMENEUTICO

THE MIRACLE IN JEWISH THOUGHT BETWEEN FAITH AND SUSPICION.
A HERMENEUTIC APPROACH

The essay is a short survey on the concept of miracle in the light of the history of Jewish religious thought. First the focus is on the 'neutralization of the miracle' in the Talmud by those rabbis who tried to emphasize the role of reason and logical arguments in order to decide about halakhic issues (the example is taken from Bavli, Bava Meitzi'à 59b). A second step is the medieval, minimalistic approach as expressed by Maimonides in his halakhic code, where miracle is seen as a sign recognized by faith but also by a strong acceptance of nature as regulated by eternal and perfect laws, posed by a perfect God not in need to change them: miracles are, therefore, only contingent exception preordered by God since the beginning of creation. None the less, the issue of miracle was debated in the rabbinical culture for century, until the outburst of modernity and more. The final step is Franz Rosenzweig's existentialist rehabilitation of the concept of miracle after a devaluation by modern Jewish (and Protestant) theologians in the shadow of the Enlightenment.

Non esiste filosofia delle religioni monoteiste, ossia radicate nella rivelazione biblica, senza un capitolo sul tema del miracolo. Tutte e tre le religioni che si ispirano ad Abramo – *Avraham avinu*, Abramo nostro padre, come è chiamato nel giudaismo – parlano e raccontano di miracoli ossia di interventi divini che, in modo straordinario, cambiano qualcosa nel corso ordinario ossia naturale delle cose mondane. Secondo una definizione semplice ma non banale, il miracolo è una sospensione momentanea delle leggi di natura operata dal Creatore in forma, solitamente, di atto di bontà verso le Sue creature. Il Manzoni direbbe: «La c'è, la Provvidenza!», anche se il miracolo non è il solo modo con cui tale Provvidenza (sempre con la P maiuscola) agirebbe nel mondo. Se ciò è vero, la narrativa dell'antico Israele è matrice e miniera da cui proviene quasi tutta la miracolistica religiosa di cui sono ricchi il giudaismo rabbinico, il cristianesimo e l'islàm, con varianti che vanno da mere riscritture (tipo 'aqedat Itzchaq di *Bereshit*/Gn 22, allorché nel Corano



Isacco viene sostituito da Ismaele) ad autentici calchi (come nell'evangelica moltiplicazione dei pani, forgiata sull'episodio della vita del profeta Eliseo che si trova in 2Re 4,42-44). Più in generale, il miracolo è un marchio di autenticità divina di quelle tre tradizioni, epurando il quale esse semplicemente si dissolvono. D'altra parte, appena elabora se stessa ogni fede monoteista percepisce la problematicità del miracolo e/o del miracolismo: se Abramo sul Morià sapesse che Iddio benedetto sta per intervenire, 'provvedendo' all'improvviso a far apparire un angelo per bloccargli la mano e far sbucare dai cespugli l'ariete che sostituirà Isacco, dove andrebbero a finire i meriti di Abramo? Che ne sarebbe della sua fede? In termini cristiani, se Cristo compisse il miracolo di scendere dalla croce, non vi sarebbe redenzione... Se tutto è previsto, anzi 'provvisto', senza spazio per la libertà umana (cfr. *Pirqè Avot* III,19), la fede sarebbe impossibile, o per lo meno inutile!¹ La fede c'è 'perché' non esistono miracoli, ma affinché si attesti un miracolo la fede deve già esserci. Si intuisce che 'pensare il miracolo', in queste tradizioni religiose, è consustanziale al 'pensare la fede'. Ciò è riscontrabile nella storia del pensiero religioso ebraico, sin dai tempi più antichi. Già nel Talmud, infatti, troviamo discussioni rabbiniche sulle capacità taumaturgiche di alcuni maestri, che impressionano (forse) i semplici ma sono viste con sospetto, quando non apertamente rifiutate come 'argomenti halakhici', da parte della maggioranza degli stessi maestri.

I. IL RIFIUTO DEI MIRACOLI DA PARTE DEI RABBINI NEL TALMUD (*BAVA METZI'À* 59B)

Il Talmud è un oceano, dice la tradizione rabbinica, in quanto vi si trova un po' di tutto; ovvio quindi che nelle sue parti aggadiche, ossia narrativo-letterarie, si incontrino leggende e saghe e storie folkloristiche in cui è facile rinvenire interventi soprannaturali qualificabili come miracoli. Questo è certamente il caso delle *aggadot* che si leggono nel Talmud *Bavli* (babilonese), trattato *Ta'anit* 21a-26a, sul conto di Nachum detto Gamzu, presentato come «un uomo abituato ai miracoli», e soprattutto di Chonì haMeagghel – Chonì 'il disegnatore di cerchi', vissuto nel I secolo [era corrente, e.c.] – e di suo figlio Chilqiyà, e persino di suo nipote Chanan haNechbà, cioè 'colui che si nasconde': come il profeta Elia, i tre avevano la capacità di far piovere (un dono taumaturgico ereditario, sembra). Tuttavia questa inclinazione al miracolo viene vista con sospetto quando dall'edificazione aggadica si passa alla discussione halakhica, come nel caso del racconto che troviamo nel trattato talmudico *Bava Metzi'À* 59b. Ecco il testo:

Abbiamo imparato: nel caso qualcuno tagliasse [il forno] in mattonelle separate mettendo della

¹ «Rabbi Yannài diceva: L'uomo non si metta mai in pericolo dicendo "Mi succederà un miracolo!". Probabilmente non succederà nessun miracolo; e seppure dovesse succedere, esso diminuirebbe i meriti di quell'uomo» (*Talmud Bavli, Ta'anit* 20b). Yannài fu un discepolo di Rabbi Yehudà haNasì, e visse tra II e III secolo e.c., dunque un *amorà* della terra di Israele, prima generazione. Si veda anche: Y. LEIBOWITZ, *La fede ebraica*, Giuntina, Firenze 2001.

sabbia fra ogni mattonella, Rabbi Eliezer lo dichiarò puro ma i saggi [gli altri maestri] lo dichiararono impuro. Questo era il forno di Akhnai. Perché si chiama di Akhnai? Disse Rabbi Yehudà a nome di Shmuel: [Perché] essi lo avvolsero con degli argomenti come un serpente, dimostrando che [come un serpente, anche il forno] era impuro. Si insegna: in quel giorno Rabbi Eliezer rispose a tutte le questioni del mondo ma non le accettarono. Disse loro: «Se la norma [halakhica] è conforme alla mia opinione, lo dimostri questo carrubo». Il carrubo si sradicò dal suo posto per cento braccia. E c'è chi dice: per quattrocento braccia! Gli dissero: «Non si portano prove sulla base di un carrubo!». Tornò a dire: «Se la norma è conforme alla mia opinione, lo dimostri la fonte d'acqua». Le acque iniziarono a scorrere al contrario. Gli dissero: «Non si portano prove da una fonte d'acqua!». Tornò a dire di nuovo: «Se la norma è conforme alla mia opinione, che i muri di questa scuola lo dimostrino». I muri della scuola rabbinica si piegarono in procinto di cadere. Rabbi Yehoshua sgridò allora i muri e disse: «Se i maestri lottano e si sconfiggono l'un l'altro sulla *halakhà*, quale giovamento ne traete voi?». E i muri non caddero, per rispetto a Rabbi Yehoshua, ma neppure si drizzarono, per rispetto a Rabbi Eliezer. Ancor oggi essi sono inclinati. Poi Rabbi Eliezer tornò a dire: «Se la norma è conforme alla mia opinione, lo provi il cielo». Uscì una voce dal cielo che disse: «Cosa avete voi contro Rabbi Eliezer? La sua opinione stabilisce la norma halakhica in ogni punto». Balzò in piedi Rabbi Yehoshua e disse: «Non è in cielo!». Spiegò Rabbi Irmìa: «La Torà fu già data sul monte Sinài. Come possiamo dunque far fede a una voce del cielo, se al Sinài è stato scritto: deciderete secondo la maggioranza?». Rabbi Natan incontrò il profeta Elia e gli chiese: «Cosa fece il Santo benedetto in quel frangente?». Elia rispose: «Ha sorriso e ha detto: "I miei figli mi hanno sconfitto, i miei figli mi hanno sconfitto"».

Il brano talmudico presenta due partiti, Rabbi Eliezer da un lato e dall'altro una 'maggioranza' guidata da Rabbi Yehoshua, intenti entrambi a discutere se un certo forno per il pane, chiamato il forno di Akhnai, fosse puro o impuro, *kasher* o *tarif*, ossia adatto o meno a cuocere il pane. Cosa succede? Che Rabbi Eliezer compie alcuni miracoli e infine invoca l'intervento del Cielo a proprio favore! Chi oserebbe sfidare il Cielo, la stessa autorità del Creatore del mondo, in una discussione per stabilire cosa sia permesso fare e cosa no? Ebbene, la maggioranza osa, per così dire, contestare il Cielo, non tanto nel merito – un forno, alla fin fine, è cosa dappoco – ma nel metodo. Non è giusto che il Cielo si intrometta con miracoli in una discussione umana, e l'*halakhà* è «nelle mani degli uomini»; non è secondo la Torà – che afferma di se stessa «non è in Cielo» (cfr. *Devarim*/Dt 30,12) – decidere come interpretare l'*halakhà*; una voce dall'alto, al pari di miracoli che cambiano la natura delle cose, non decide nulla. I quattro miracoli elencati sono, nondimeno, emblematici e posti in un *climax*: un carrubo che si sradica e si trapianta cento braccia più in là (ma si noti l'ironia quasi irriverente del narratore: solo cento braccia? C'è chi giura che fossero quattrocento!) sovverte le regole della natura nel suo elemento terragno, la 'terra'; le acque che scorrono a ritroso verso la loro sorgente sembrano assai più innaturali e coinvolgono l'elemento dell'"acqua", a sua volta costitutivo del mondo; i muri della scuola si inclinano e per le leggi di gravità dovrebbero cadere, invece stanno inclinate a mezz'aria', altro elemento naturale, con una surreale motivazione: non vogliono prender partito, per così dire, per rispetto di entrambe le parti; infine la voce celeste è, nelle teofanie, associata solitamente al 'fuoco' – come si narra che avvenne al monte Sinài (cfr. *Shemot*/Es 19,18), subito evocato da Rabbi Irmìa – sebbene il fuoco qui sia solo alluso, non esplicitato. Dunque, la 'logica del miracolo' viene rifiutata dalla maggioranza. Il miracolo infatti sovverte l'ordine naturale delle cose, scardinando uno per uno gli elementi costitutivi del mondo... ma non essendo un argomento razionale, non rispetta le leggi con cui il mondo funziona. Come tale il miracolo, e viepiù il miracolismo come atteggiamento mentale, mette il mondo contro se stesso. Ergo, l'*halakhà* non si decide a colpi di eventi

straordinari ma con il metodo ordinario della logica, del ragionamento, della citazione giusta, dell'induzione e della deduzione. Meglio le tredici regole ermeneutiche di Rabbi Ishmael² che una montagna di miracoli, ecco l'opinione della tradizione rabbinica, dall'epoca del Talmud ad oggi. David Hartman, rabbino-filosofo fondatore dello Shalom Hartman Institute di Gerusalemme, commentò così questo famoso passo di *Bava Metzi'*:³

È difficile negare che questa storia [non cronaca fattuale, ma sintesi midrashica di un conflitto interno al mondo rabbinico] voglia esprimere la chiara preferenza per le procedure ordinate della valutazione legale, contro le intrusioni non-razionali dei miracoli e delle voci celesti nelle aule di studio della Torà. Gli interventi soprannaturali minano la centralità del dibattito razionale nella comprensione e nell'elaborazione della legge.³

E tuttavia, come non vedere che le pagine bibliche, oltre a innumerevoli storie rabbiniche, siano piene di miracoli? Tutta la narrativa sull'uscita del popolo ebraico dall'Egitto è un susseguirsi di miracoli, di cui sono esemplari le dieci piaghe (miracoli o segni che anche i 'maghi di faraone' in parte sanno fare). Compiere miracoli è dunque equiparabile alla magia o alla stregoneria? E che dire del miracolo durato quarant'anni ossia l'elargizione della manna nel deserto, e il connesso miracolo dell'acqua che scaturiva dalle rocce e del pozzo che si spostava con gli israeliti per dissetarli? *Lux in vertice micat*, l'evento del Sinà costituisce l'apice dell'intervento divino in mezzo al suo popolo, allorché esso si fa «voce che comanda» e dona la Torà, la legge che rende i figli e le figlie di Israele un '*am segullà*, un popolo scelto e parte, eredità preziosa in mezzo ai popoli del mondo. Ogni legge di natura, in quel luogo e in quel momento apicali, fu sospesa sì che Israele potesse vedere e ascoltare e accogliere l'insegnamento divino. Che dire allora, di tutti questi miracoli? Sono o non sono un argomento della fede ebraica? Su tale quesito si è cimentato praticamente tutto il pensiero ebraico, da Filone di Alessandria a cavallo delle due ère, giù giù fino all'età moderna, passando per quell'imprescindibile capitolo che fu la filosofia ebraica sefardita medievale: da Sa'adya Gaon a Maimonide, da Nachmanide a Gersonide, dal Maharal di Praga a Benamozegh, per citare solo i maggiori.

II. IL POSTO DEL MIRACOLO IN MAIMONIDE E NEL PENSIERO EBRAICO DELLA PRIMA MODERNITÀ

Schematizzando un poco, nella storia del pensiero ebraico si potrebbero individuare due correnti principali a proposito del miracolo: una 'corrente minimalista', ispirata a un moderato

² Cfr. M. GIULIANI, *Le corone della Torà. Logica e midrash nell'ermeneutica ebraica*, Giuntina, Firenze 2021, pp. 58-66.

³ Cfr. *ivi*, pp. 262-263. Tra i negatori o decostruttori moderni della fede nei miracoli biblici va segnalato Barukh Spinoza, il quale dedica al tema l'intero capitolo VI del suo *Trattato teologico-politico*.

razionalismo, che, senza voler disconoscere la possibilità che i miracoli avvengono (e in fondo, come si potrebbe negarli, se il Tanakh ossia la Bibbia ebraica ne narra così in abbondanza), tende a neutralizzarli attraverso spiegazioni il più possibile naturali, dove al centro della riflessione non sta l'*extra-* o il *super-*razionale ma proprio il concetto di natura, o meglio di *beriah*, il mondo come creazione da parte di un Creatore che vi ha posto leggi buone ed eterne, che non avrebbe senso sospendere o mutare nel corso del tempo. Pur intesa come creata, la natura del mondo ha leggi e ritmi che la rendono in se stessa dinamica e piena di forze latenti che possono apparire, ad occhi poco allenati alla conoscenza, come straordinarie, e là dove le leggi mutano improvvisamente le menti semplici gridano al miracolo. Di contro, la seconda è una 'corrente massimalista', che può esser chiamata fideista, nel senso che muove dalla fede religiosa in Dio creatore che è libero e provvidente e soprattutto onnipotente, che può interrompere quelle leggi di natura e operare miracoli a Suo estro, per così dire, seppur sempre a beneficio degli esseri umani.

Mosè Maimonide, filosofo e halakhista del XII secolo, è forse il maggior esponente della prima corrente, incline a non enfatizzare il miracolo, a riportarlo nell'alveo delle cose possibili ma non necessarie, dunque tra gli 'eventi contingenti'. I miracoli scaturiscono dalla Provvidenza divina solo sulla base di bisogni e stanno 'a valle' della fede, non 'a monte', vale dire che in tale prospettiva razionalista i miracoli non fondano la fede né valgono come prova per le verità teologiche; è piuttosto la fede che fonda – meglio, vede e riconosce – il miracolo (e dei due miracoli più grandi, l'attraversamento del mare durante l'uscita dall'Egitto e la rivelazione della Torà al Sinài, tutto Israele fu testimone oculare, non solo auricolare). Quest'idea è esposta da Maimonide [il Rambam] anzitutto nel suo codice halakhico, il *Mishnè Torà*, nel primo trattato che apre il codice, le *Hilkhot yesodè haTorà* o *Norme sui fondamenti della Torà*, nel contesto dell'importanza della figura profetica di 'Mosè nostro maestro':

Per quel che riguarda Mosè nostro maestro, non è per i segni [ossia i miracoli] che compiva che i figli di Israele credettero in lui. In effetti, nel cuore di chi crede [solo] sulla base dei segni è presente il sospetto che sia possibile che il segno venga compiuto attraverso un incantesimo e una magia. Al contrario, tutti i segni compiuti da Mosè nel deserto erano fatti secondo la necessità [del momento], non per portare prova della profezia.⁴

Affermare che i miracoli non sono la base della fede in Mosè (che pure compiva miracoli nel deserto) significa rimarcare che la fede ebraica non è basata o provata dal miracolo, e che vale invece l'esatto contrario. Il presupposto maimonideo resta quello per cui '*olam keminhaḡò nohegh* ossia 'il mondo si conduce secondo le sue leggi' o le sue abitudini, e basta. Introdurre pretese eccezioni rasenta la superstizione o la magia. Spiega il rabbino Giuseppe Laras (1935-2017):

Secondo Maimonide e altri teologi (non solo ebrei) di orientamento razionalista, neppure Dio può fare ciò che è logicamente impossibile. Tuttavia egli ammette il miracolo e, per uscire dal dilemma, forma questa teoria: il miracolo è una possibilità già prevista all'atto della creazione, inteso come deroga

⁴ M. MAIMONIDE, *Norme sui fondamenti della Torà*, a cura di R. GATTI, Giuntina, Firenze 2023, p.

eccezionale alle leggi di natura, ovvero come loro interruzione in un certo senso programmata, affinché si verifichi quando necessario. Maimonide perviene a questa sua teoria perché condizionato dall'idea aristotelica dell'immutabilità e immobilità di Dio, implicante l'impossibilità di qualsiasi mutamento della volontà divina: non si può pensare infatti, in un'ottica aristotelica, che, al momento della creazione, Dio abbia voluto leggi di natura perfette e immutabili e che poi, a un certo punto, improvvisamente, decida per una sospensione di quelle stesse leggi attraverso un miracolo. [...] Secondo Maimonide, «i maestri di Israele dovettero asserire che, nei miracoli, la volontà divina è intervenuta al momento della creazione: infatti, *tutto è previsto* e [il miracolo] è stato messo nella natura delle cose sin da allora; tuttavia, una volta che si manifestasse quel fenomeno eccezionale, chi lo vede penserà che solo in quel momento esso sia stato creato».⁵

Dunque non è la natura in quanto tale a essere immutabile ed eterna, ma l'idea di Dio e la Sua volontà creatrice; ché, se Dio desiderasse qualcosa di diverso da quel che ha voluto creando, non sarebbe Dio, in quando gli mancherebbe qualcosa, ciò che appunto desidera. Da qui (anche) la non utilità, da parte del credente, di chiedere a Dio di intervenire con azioni miracolose, dato che ciò suonerebbe più come una mancanza di fede nelle leggi del Suo mondo piuttosto che come fiducia nella Sua misericordiosa onnipotenza. Tutta la corrente razionalista della filosofia ebraica non si discosta di molto da questo minimalismo maimonideo, che sarà ripreso in età moderna da un lato dal positivismo applicato all'esegesi dei testi sacri, teso a trovare spiegazioni 'scientifiche' ai miracoli biblici, dall'altro lato sarà ripensato da quei teologi che, come il Rambam, non vogliono rinunciare né alla fede tradizionale né al metodo storico-critico per interpretarli.

La questione dei miracoli narrati nella letteratura rabbinica, segnatamente nelle *aggadot* talmudiche e midrashiche, si trova al centro dell'attenzione esegetico-filosofica di un importante maestro dell'ebraismo italiano del XVI, Azariah de' Rossi (1512-1578), mantovano attivo a Ferrara dove scrisse la sua opera più nota, il *Me'or 'eynaim* ossia *Il lume degli occhi* apparso a stampa a Mantova nel 1575. In questo testo lo studioso discute la morte dell'imperatore Tito dovuta a un fatto miracoloso, secondo la narrazione talmudica (trattato *Gittin* 56b-57a): una zanzara (o un insetto non meglio identificabile) sarebbe entrato nel naso dell'imperatore romano responsabile della distruzione del Tempio e sarebbe risalito fino al di lui cervello, per roderlo fino a diventare della grandezza di un pulcino. Altre fonti riportano la leggenda con alcune varianti. Il rabbino si ferma a ragionare su tali varianti e, nello spirito umanistico del suo secolo, ne conclude che tali storie non vanno prese e credute alla lettera: non di un miracolo si tratta, come crede una fede ingenua, ma di una narrazione metaforica, che vuole insegnare che il malvagio viene punito, che basta una zanzara – se mandata da Dio – ad abbattere un potente imperatore. La storia rabbinica della morte di Tito non descrive un miracolo ma veicola una lezione morale. Ovviamente vi fu

⁵ G. LARAS, *Natura e pensiero ebraico*, Jaca Book, Milano 2015, pp. 38-39. Sul concetto di miracolo nella *Guida dei perplessi* si veda: M. KELLNER, *Maimonides on the "Decline of the Generations" and the Nature of Rabbinic Authority*, State University of New York Press, Albany NY 1996, pp. 27-36. In generale, si veda: D. SCHWARTZ, *Giosuè fermò veramente il sole? Aspetti della concezione del miracolo nella filosofia ebraica medievale*, in «La Rassegna mensile di Israel», LXVIII, 2002, 3, pp. 1-24 (prima parte); LXIX, 2003, 3, pp. 1-27 (seconda parte).

chi prese questa neutralizzazione della teodicea ebraica tradizionale, attraverso la demolizione di tale intervento miracoloso, come una delegittimazione dell'autorità rabbinica stessa e delle sue fonti, e diede dell'eretico all'Azariah de' Rossi⁶. Ma con quest'esempio, il rabbino mantovano aprì le porte dentro il giudaismo alla decostruzione del 'miracolo' da parte degli studiosi ebrei del XIX secolo. Nell'Ottocento la questione restò nell'agenda dei maestri: essi testarono (e mostrarono) il loro grado di modernità e di fedeltà alle fonti rabbiniche proprio sull'interpretazione della natura dei miracoli e/o sul miracolo della natura *qua talis*. Un originale filosofo della religione – pressoché unico nello scenario del mondo ebraico italiano – il rabbino livornese Elia Benamozegh (1823-1900) ne scrisse sia contro Maimonide sia contro i pensatori positivisti, adottando un approccio evolutivo-organicistico tipico del suo tempo.

Credo che il miracolo non sia una derogazione alla legge (epigenia) né un'eccezione preordinata sin dai primordi (preformazione) né un intuito palingenesiaco, come vuole il Gioberti [in *Della filosofia della rivelazione* (1856)]; credo invece che *legge* propriamente detta e *miracolo*, natura e soprannatura, siano parti di una Legge di entrambi più vasta, e superiore manifestazione di un medesimo principio. Salvo la differenza che il fenomeno detto naturale è la manifestazione abituale, comune, ordinaria di quella legge, e il miracolo ne è la manifestazione insolita, eccezionale, straordinaria; l'uno è prodotto dalla Natura *attuale*, l'altro dalla Natura *potenziale*, e siccome è scientificamente dimostrato che le forze che agiscono nei periodi critici dell'universo (Genesi e Palingenesi) non possono essere quelle medesime, o almeno nel grado e forma stessa che agiscono nei periodi organici, il miracolo viene ad essere un'eco o ripercussione della Genesi e un presagio o preludio della Palingenesi, un residuo dell'atto creativo e un albore dell'atto ricreativo, perché il principio di *continuità* da per tutto ammesso dalla scienza fra l'uno e l'altro cosmo altrimenti non sarebbe.⁷

Questo passo può certo essere letto come una presa di distanza sia dal Rambam sia dalla filosofia positivista, ma forse meglio sarebbe intenderlo come un tentativo di mediazione tra i due, non a caso sul terreno stesso della scienza moderna che rav Benamozegh rispettava non meno della tradizione religiosa ricevuta dai suoi maestri.

⁶ Cfr. GIULIANI, *Le corone della Torà*, cit., pp. 165-175.

⁷ E. BENAMOZEGH, *Il mio credo. Israele e umanità*, a cura di M. CASSUTO MORSELLI, Castelvechchi, Roma 2023, pp. 26-27. Per un ulteriore illuminante esempio della conflittualità tra modernità e fede tradizionale si veda la polemica del 1907 tra il giovane rabbino Gustavo Castelbolognesi e un attempato maestro come il rabbino capo di Modena Giuseppe Cammeo sul miracolo che dà origine alla festa rabbinica di Chanukkà. Si veda nel web: <https://riflessimenorah.com/rabbini-italiani-del-secolo-scorso-discutono-del-miracolo-di-chanukka/> (consultato il 19.09.2023).

III. FEDE NEL MIRACOLO E MIRACOLO DELLA FEDE NEL PENSIERO DI FRANZ ROSENZWEIG

All'inizio del Novecento, quasi dalle ceneri dell'approccio positivista applicato agli studi biblici (anche ebraici, sotto l'influsso dell'esegesi cristiano-protestante, dato che quella cattolica era ancora nelle spire dell'antimodernismo), assistiamo a una ripresa e quasi a un'apologia del miracolo da parte degli ispiratori del nuovo pensiero ebraico: Lev Šestov (1866-1938), Franz Rosenzweig (1886-1925) e a suo modo, tramite la celebrazione del genere letterario del racconto chassidico (che non di rado sconfinava con il fiabesco russo), anche Martin Buber (1878-1965). Dei tre, solo Rosenzweig affronta teoreticamente e in chiave ermeneutica il tema del miracolo collocandolo nella sua *summa* teologico-politica *Der Stern der Erlösung* (*La stella della redenzione*), pubblicata nel 1921, e questo perché, come ha spiegato lo storico e filosofo Paul Mendes-Flohr, autore di un esaustivo studio sul tema, «il miracolo è legato intrinsecamente al 'nuovo concetto di Dio' introdotto dalla rivelazione [...] [Infatti, secondo Rosenzweig,] quando buttò a mare il concetto di miracolo, la teologia entrò in una crisi profonda. Per rovesciare questa crisi, il teologo di Kassel si propose di riabilitare quel concetto; anzi si propose una ricostruzione filosofica del concetto di miracolo».⁸

Ora, essendo il miracolo un concetto di frontiera che vive quasi sospeso tra filosofia/ragione e teologia/fede, il proposito rosenzweighiano si muove nel dichiarato intento di una sinergia tra le due dimensioni o sfere cognitivo-esistenziali, e tale sinergia viene operata attraverso la mediazione dell'esperienza, termine-chiave di tutto il suo *neues Denken*. Nella mediazione esperienziale convergono infatti due parole pregnanti per Rosenzweig: l'*Erfahrung*, come esperienza comune, e l'*Erlebnis*, come esperienza vissuta; oggettiva, collettiva, condivisibile la prima, e soggettiva, personale, in traducibile e quasi incomunicabile ad altri la seconda;pregna di verità scientifica e verificabile la prima e di verità autentica e non-verificabile (ma pertanto neppure falsificabile) la seconda. Quest'ultima, a ben vedere, si dà solo nella forma della testimonianza, ed è questa la verità di cui parlano le religioni, che nello schema ancora eurocentrico, e hegeliano, di Rosenzweig sono essenzialmente l'ebraismo e il cristianesimo (i cui intrinseci legami saranno metaforicamente sviluppati nella III parte della *Stella*, a cui danno anche il titolo). E poiché il vertice della testimonianza è, nell'etimo greco, il martirio, «la dimostrazione più forte del miracolo – afferma Rosenzweig – consiste nel richiamarsi ai martiri».⁹ La II parte della *Stella*, si sa, è dedicata al grande 'percorso' ossia al 'mondo incessantemente rinnovato': essa si articola poi in tre libri dedicati rispettivamente a creazione, rivelazione e redenzione. Scritta «contro i teologi», questa II parte apre con un affondo «sulla possibilità di esperire il miracolo» e si articola in ciò che i sopramenzionati teologi si sono rifiutati di fare, una 'teologia del miracolo' che fosse davvero l'accoglimento della rivelazione come il primo e il fondamentale dei miracoli, come miracolo sempre presente/perpetuo nell'*hic et nunc* della vita e punto sintetico sia della creazione,

⁸ P. MENDES-FLOHR, *Il concetto di miracolo in Franz Rosenzweig*, in M. MICHELETTI - A. SAVIGNANO (eds.), *Filosofia della religione. Indagini storiche e riflessioni critiche*, Marietti, Genova 1993, pp. 59-60.

⁹ F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, a cura di G. BONOLA, Marietti, Genova 1985, p. 103.

cifra del ‘perpetuo miracolo del passato’, sia della redenzione, cifra del ‘perpetuo miracolo del futuro’, sintesi inoltre dell’universale del mondo e del particolare di Israele, un particolare che però Rosenzweig allarga fino a includere il cristianesimo. Tale vasto movimento della ‘storia dell’eterno’ e dell’‘eterno nella storia’ (quasi-ossimori necessari e vitali) è il luogo-tempo in cui collocare la riflessione rosenzweighiana sul miracolo ‘esperibile’ – ecco l’aggettivo-chiave – e sempre vivibile e testimoniabile (fino al martirio) come il rinnovarsi della Presenza divina nel mondo. Grazie al linguaggio che la veicola e la regge e la trasmette, la rivelazione si compie come miracolo perpetuo a chi vi si lascia avvolgere. Scrive Rosenzweig in una prosa assai densa:

Non vi è nulla di nuovo nel miracolo della rivelazione, non vi è un intervento magico sulla creazione già creata, ma esso è integralmente segno, è, del tutto, un rendere visibile e un divenire esplicito e sonoro della provvidenza celata fin dall’origine nella muta notte della creazione, è totalmente *rivelazione*. Quindi la rivelazione è sempre nuova perché è primigenia. Essa rinnova la creazione primigenia nel presente che sempre viene nuovamente creato, poiché già quella creazione primigenia stessa altro non è che la profezia suggellata che Dio giorno dopo giorno rinnova l’opera dell’inizio [e qui risuona l’apoteigma ebraico *ma’asè bereshit*, così carico di risonanze nella mistica ebraica, *nota mia*]. La parola dell’uomo ne è simbolo; in ogni istante essa viene creata nuova nella bocca di chi parla, ma ciò avviene soltanto perché essa è fin dall’inizio e porta già nel suo grembo ogni essere parlante che un giorno opererà su di essa il miracolo del rinnovamento.¹⁰

Il miracolo sta nel rinnovarsi continuo della creazione, la quale sincronicamente rinnova se stessa in ogni istante di creatività umana, a partire da quella creatività che chiamiamo linguaggio, lingua vivificata dalla parola. Nel primato del presente – e nella rivelazione che unisce creazione e redenzione, il memoriale e la profezia, in una ininterrotta catena di ‘Mosè’ che nascono in sequenza uno dopo l’altro ma mai pedissequi, mai uno identico all’altro – il passato trapassa nel suo polo opposto, il futuro, il quale mostra la sua antichità inalienabile e fa circolo nell’esperienza delle molteplici generazioni, *mi-dor wa-dor*, sottraendosi così agli scogli distruttivi della ‘nostalgia vacua’ e dell’‘utopia senza speranza’, così come il miracolo si tiene lontano dagli abbracci mortali della magia e del fideismo da un lato e del razionalismo e dello scientismo dall’altro lato.

Ricorda ancora Paul Mendes-Flohr che, in un commento a una poesia del filosofo e poeta Yehudà haLevi (XI secolo), Rosenzweig rimarca come, senza un’esperienza religiosa autentica, il Dio di cui parlano i teologi si limiterebbe a essere un principio metafisico, non il ‘tu’ a cui la fede è sicura di rivolgersi quando prega.

Il Dio della fede viva è il Dio che compie miracoli, un Dio che divide le acque del mare e che restituisce i morti alla vita. “Senza questo Dio – afferma Rosenzweig – che con azioni potenti interviene qui e ora nella nostra vita, il quieto e inaudibile Dio che sostiene il mondo svanisce in una favola, peggio in un dogma [...]. Senza i miracoli rivelati di questo giorno, i miracoli nascosti di ogni giorno sarebbero invisibili, almeno invisibili come miracoli. Solo dalla rivelazione [da un evento soprannaturale] noi impariamo

¹⁰ Ivi, p. 118.

a riverire il Creatore in ciò che è naturale”.¹¹

Nella III parte della *Stella* si farà chiaro che il modo di esperire il miracolo, per i credenti e gli osservanti, è nella vera preghiera ossia nella liturgia. Per questo Rosenzweig potrà affermare in modo apparentemente paradossale una verità che solo il paradosso – o un approccio ermeneutico – riesce ad esprimere: «Tutti i giorni dell’anno la storia dell’asina di Balaam [che parla, cfr. *Bamidbar/Nm 22*] è una favola, tranne lo *shabbat* in cui la leggiamo nella *parashà* [ossia dalla Torà] durante il servizio sinagogale». ¹²

massimo.giuliani@unitn.it
(Università degli Studi di Trento)

¹¹ MENDES-FLOHR, *Il concetto di miracolo in Franz Rosenzweig*, cit., p. 75.

¹² Cfr. F. ROSENZWEIG, Lettera pubblicata con il titolo *Divino e umano*, in ID., *La Scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*, a cura di G. BONOLA, Città Nuova, Roma 1991, p. 224.