

Evoluzione/Rivelazione: per una antropologia della *Torah*

Alberto Castaldini
Università di Bucarest
acastaldini@libero.it

Abstract

The biblical narration has also a sociobiological and anthropological background. For this reason the Torah can be seen as the description of the historical-evolutionary path of the Jewish people and society, as well as of the construction of Jewish identity. In the difficult living conditions of the Jews along the history, the Torah was able to direct the social and cultural mechanisms imposed by the need to adapt to foreigner religious and political contexts. So it seems to emerge a true "genetic program" in the Torah and in the Talmud, the complex code of ethics derived from it.

Key-Words: Bible, Sociobiology, Judaism, ancient Israel, Diaspora.

Ha scritto Mauro Ceruti che "il mito è nel cuore di ogni narrazione scientifica, di ogni svolta di civiltà"; i miti – continua l'epistemologo – raccontano storie "che racchiudono in sé alcune possibilità che hanno successivamente prevalso" (Ceruti, 1995, 75). In questo flusso di storie alcuni racconti si sono progressivamente imposti nella memoria narrativa di un popolo, secondo un meccanismo che potremmo definire di *fitness mitopoietica*, molto simile all'adattamento evolutivo con la sua trasmissione di informazioni. La *Torah* può apparire perciò un *organismo narrativo* di grande capacità adattiva, che nel corso della sua evoluzione ha saputo reagire creativamente e con successo ai cambiamenti e alle pressioni storiche e ambientali vissuti dal popolo ebraico.

La Scrittura presenta un sorprendente *back-ground* bio-sociologico e antropologico. Essa non è solo la storia della Rivelazione, ma anche la narrazione di come la Rivelazione si sia sviluppata e manifestata nel cammino storico-evolutivo degli ebrei, colto sia nella progressiva edificazione della società ebraica, sia nella definizione dell'identità di Israele, entrambe segnate da una forte *ipoteca teofanica* originaria, ma non per questo slegate anche da "leggi altrettanto

determinate quanto quelle che governano il moto delle onde, la combinazione degli acidi e delle basi, la crescita delle piante e degli animali” (Tylor cit. in Rossi, 1972, 8). Questa citazione di Edward Burnett Tylor, riferita alla storia dell’umanità, ci riporta a una temperie scientifica e culturale ben precisa, quella dell’evoluzionismo ottocentesco; un secolo più tardi, il biologo inglese Cyril D. Darlington, esponente del neodarwinismo, affermò che, ai momenti di crisi, nella storia ebraica seguivano regolarmente fasi storico-demografiche accompagnate dalla “*moltiplicazione differenziata di una linea o di una stirpe o di una tribù a spese di un’altra*”. Questo processo, definito di “cernita”, si rivelò nei suoi esiti a tal punto autoconservativo che risultarono sacrificate alcune linee filogenetiche rispetto ad altre, anche in seno alle discendenze dei patriarchi eponimi del popolo ebraico (in pratica il *genos* si sovrappose all’*epos*) (Darlington, 1969, 215). È il caso della decadenza della linea di Mosè, seguita dalla successiva affermazione di quella di Aronne, tuttora distinta e rintracciabile come è stato evidenziato dai più recenti studi di genetica delle popolazioni (cfr. Skorecki et al., 1998, 138-140; Hammer et al., 2009, 707-717). Fu questa una scelta a difesa della specificità etnica e culturale, dettata dalla preoccupazione di conservare le prerogative dei sacerdoti (*cohanim*), che per questo mantennero nel tempo la sostanziale integrità e continuità del loro gruppo.

Senza assolutamente cadere in alcun forzato paradigma interpretativo, sembrano quindi emergere i tratti di un “programma biologico-culturale” all’interno della Legge ebraica (e con essa intendiamo sia la *Torah*, sia il complesso codice etico e talmudico che ne derivò), sancito all’inizio del percorso di vita individuale dalla pratica della circoncisione, che costituisce da un lato il ritualizzato e “rammemorato” suggello dell’alleanza abramitica, dall’altro un mezzo per attuare e imporre dapprima l’isolamento genetico, e contemporaneamente sancire l’ingresso di elementi etnicamente esogeni all’interno della comunità israelitica originaria. Del resto la propagazione selettiva del popolo ebraico attraverso l’incoraggiamento della fecondità (come nel caso dell’istituto del levirato) conferma ancora oggi che la legge mosaica ebbe anche l’intento di proteggere l’esistenza del popolo che la osservava e, custodendola, così la tramandava alle generazioni successive (Darlington, 1969, 214 sgg.)¹. Questa concezione ha certamente favorito da un lato nel corso del tempo la coesione sociale del gruppo, arginando quei fenomeni generati dalla tendenza al cambiamento propri di ogni società storica; dall’altro la comunità allogena – sia con gli episodi di assimilazione sia in seguito al fenomeno diasporico (già precedente alla distruzione del Tempio e alla fine dell’entità statale ebraica) – non ha potuto impedire cambiamenti che hanno inevitabilmente comportato una ulteriore evoluzione, un adattamento per la sopravvivenza peraltro esortato da un profeta dell’esilio, Geremia, nella sua lettera agli esiliati di Babilonia:

*Così dice il Signore degli eserciti, Dio di Israele, a tutti gli esuli che ho fatto deportare da Gerusalemme a Babilonia: Costruite case e abitatele, piantate orti e mangiate i frutti; prendete moglie e mettete al mondo figli e figlie, scegliete mogli per i figli e maritate le figlie; costoro abbiano figlie e figli. Moltiplicatevi lì e non diminuite. Cercate il benessere del paese in cui vi ho fatto deportare (Geremia, 29, 4-7).*²

Adattarsi, moltiplicarsi, per vivere e far vivere, non solo per sopravvivere, in ossequio al Patto fondante, all’alleanza proposta da Dio. La Legge riuscì dunque a predefinire le dinamiche etnostoriche a cui fu sottoposta la comunità ebraica prima e dopo la Diaspora? O piuttosto guidò, indirizzandoli, i meccanismi e i fenomeni di ibridazione, anche culturale, imposti dalla pressione selettiva, e dalla necessità dell’adattamento a contesti sociali e religiosi stranieri e spesso ostili?

¹ Gli sviluppi della genetica umana confermano questi dati: cfr. Livshits, Sokal, Kobylansky, 1991, 131-146.

² I passi scritturali sono tratti dalla versione della Bibbia a cura della Conferenza Episcopale Italiana (CEI).

Secondo il teologo e filosofo francese Claude Tresmontant “*la biologia parla il linguaggio della creazione*”, e l’evoluzione è “*la creazione nel momento che avviene*” (Tresmontant, 1990, 26-27). Del filo della creazione (che continua) è così intessuta la trama narrativa anche della *Torah*, intesa come plurimillenario *flusso di messaggi* da parte di Dio. Si tratta di informazioni/prescrizioni non solo etiche, ma dirette anche ad assicurare la vita all’uomo, giacché la Rivelazione, la trama biblica, è la “*comunicazione da parte di Dio*” di “*una informazione creatrice all’uomo creato*” (Tresmontant, 1990, 40). Ogni creazione, da *Bereshit* in avanti, è il frutto della comunicazione di una nuova informazione attraverso (e per) le generazioni [Salmo 77 (78), 4-5: “*Ciò che abbiamo udito e conosciuto e i nostri padri ci hanno raccontato, non lo terremo nascosto ai loro figli; diremo alla generazione futura le lodi del Signore, la sua potenza e le meraviglie che egli ha compiuto*”]. Libri biblici come Levitico e Deuteronomio hanno per esempio codificato il nuovo decalogo entro cui potevano manifestarsi i meccanismi biogrammatici di sopravvivenza del gruppo, garantendo nell’osservanza dei precetti l’adozione degli strumenti di conservazione culturale e biologica, mai sottratti all’influsso della cultura e dell’ambiente esterni eppure così straordinariamente conservativi negli esiti.³

La continuità diacronica di questo *progetto narrativo e politico* è stata resa possibile da una speciale condizione: la relazione con la Trascendenza, e, su un piano più sociologico, la religione monoteista intesa come “sistema operativo”. Proprio in ragione del funzionale rapporto con il “sacro” e la “sacralità”, per gli ebrei non è possibile accogliere una definizione come quella di “società fossile” coniata dallo storico inglese Arnold Toynbee negli anni Trenta del XX secolo. Il popolo d’Israele, *prescelto* oltre che separato (*qadosh*) dai “gentili”, ha infatti perennemente rispecchiato l’immagine di un *Dio vivente*, in ossequio a Genesi 1, 26 e a Levitico 19, 2: due passi scritturali che proclamano la centralità della somiglianza teomorfa e la susseguente conformazione alla santità/separatezza di Dio *per la vita*. L’Onnipotente è “*der ganz Andere*” per le “genti”, ma non “totalmente Altro” per Israele, poiché col suo popolo, sin dalla chiamata di Abramo, ha costruito una relazione dualistica e biunivoca (dialogica, per dirla con Martin Buber), manifestandosi (anche se spesso al suo popolo si ri-velò muto e assente – da cui la “teologia di Auschwitz”) e partecipando al divenire della storia in termini di reciprocità con l’uomo (cfr. Mottolese, 2010, 375-376).

L’elezione/vocazione compiuta da Dio è il primo *atto generativo* verso la discendenza di Abramo. Se infatti Mosè, è il padre eponimo del popolo/Stato⁴, colui che ha trasmesso agli ebrei il *nomos* datogli da Dio, Abramo è il padre eponimo della futura stirpe, al quale ha trasmesso il suo *genos*, paternità sancita dall’obbedienza estrema al Padre nella *Aqedah Yitzhaq*, il sacrificio dell’unico figlio. Inizialmente – come avviene anche con Mosè in Esodo 3,6 – la divinità suscita spavento nei chiamati; poi, in un secondo momento, la nuova “dipendenza” da Dio, e la consapevolezza di quello che Rudolf Otto ha chiamato il “*sentimento di essere creatura*” (Otto, 1984, 21) alimenta negli ebrei la fiducia, l’abbandono, e il Numinoso, l’irrazionale misterioso, si trasforma in un’immagine razionale (così codificata dalla Bibbia), dispensatrice di protezione e misericordia, garante di un ordine la cui adesione è suggellata sulla carne dalla circoncisione, divenuta non solo contrassegno di un’appartenenza etnica o religiosa, ma *traccia della conformazione* a Dio, incisa in modo definitivo sul corpo.

³ Il rispetto delle leggi, non solo della Legge, intesa come adattamento vantaggioso all’ambiente ospitante, divenne secondo il rabbino Richard L. Rubenstein una condotta dagli esiti mortali nei territori occupati dai nazisti durante la Seconda guerra mondiale. L’osservanza delle rigide e ingannevoli decisioni delle autorità nemiche non fu più improntata alla vita, ma a una temporanea sopravvivenza prima dello sterminio sistematico. (cfr. Rubenstein, 1974, 118).

⁴ Mosè viene a volte descritto come il legislatore per eccellenza di Israele. In realtà, per la concezione tradizionale, egli non è il legislatore ma “*colui che riceve la legge, che la recepisce in forma profetica, per trasmetterla poi come maestro al suo popolo*” (Ben-Chorin, 1997, 153).

Attraverso i patriarchi trae origine e si conferma l'alleanza/unione con Dio. Anche nella tradizione rabbinica, inesauribile momento creativo del pensiero dell'ebraismo, così lontano dai rigidi impianti della metafisica occidentale, è stata rappresentata l'identificazione – per nulla ideale ma concreta, sperimentata con i sensi, anche verbale (*dabar/lógos*) – del popolo con la divinità. Nella sua importante opera *Le due tavole del patto (Shenei Luhoth ha-Berith)* il mistico e rabbino praghese Isaiah Horowitz (1565 ca -1630) riporta una sentenza talmudica (*Chagigah*, 15b) per sottolineare la centralità creativa della tradizione: “*il Santo, Egli sia benedetto, pronuncia la Torah per bocca di tutti i rabbini*” (Horovitz, cit. in Scholem, 1986, 100). Qualsiasi processo creativo e cognitivo, nella visione ebraica, non può essere esclusiva realizzazione dell'uomo, ma è già contenuto nella Rivelazione, e si colloca in una prospettiva non solo emulativa, bensì di cooperazione con la divinità, fino ad assumere i tratti di una relazione simbiotica. Come tale – ha osservato Gershom Scholem – “*la tradizione è una delle grandi produzioni umane in cui si realizza il rapporto della vita umana con ciò che la fonda. È il contatto vivente per cui l'uomo afferra la verità primordiale, ricollegandosi ad essa attraverso tutte le generazioni nel dialogo del dare e del ricevere*” (Scholem, 1986, 104). Per la tradizione mistica ebraica dello *Zohar*, l'uomo, nella sua stessa natura, rispecchia, in una unità *perfettibile* che rimanda al disegno creativo originario, il cuore segreto di Dio, la fonte stessa della vita, che presiede all'ordine del mondo.

La tradizione e la Legge furono (e sono) a presidio della coesione del gruppo, in un meccanismo che potremmo definire di “conformismo intracomunitario”, che, se indebolito, crea le premesse per l'estinzione della compagine sociale e religiosa; conseguentemente, qualora prevalga l'egoismo in alcuni dei membri a causa di marcato individualismo, il gruppo risulta più vulnerabile (Wilson, 1979, 568). Per evitare questa deriva, il rispetto sacrale della Legge richiama(va) gli ebrei ai valori e ai doveri della vita comunitaria. Come ha osservato Erich Fromm, sulla base della fedeltà o meno alla Legge, il giudaismo nel corso della sua storia plurimillennaria ha inoltre sperimentato l'incontro con il “corpo sociale” dei popoli ospitanti, e perciò la sua stessa sopravvivenza, giocando sull'inserimento e sulla differenziazione da essi. Per questo, “*nonostante la perdita dello stato, del territorio e di una lingua profana, il giudaismo è sopravvissuto come gruppo parentale e unito nella continuità di un comune destino, un gruppo che ha concentrato le sue energie soprattutto nell'impregnare il corpo sociale dell'idea religiosa di cui era depositario*” (Fromm, 1993, 11).

L'ebraicità, tra laicità e religiosità, tra assimilazione e conservazione identitaria, si confermò con la modernità – quale esito di un'esperienza storica singolare e continuativa – una specie di sintesi della condizione umana. Questo perché in essa hanno coabitato esperienze culturali omogenee e differenti allo stesso tempo, frutto di sedimentazioni esperienziali che la Bibbia ben testimonia sul piano della *rappresentazione narrativa* di Israele e della sua storia.

Lungo i secoli, attorno alla *Torah* (e alla comunità ebraica nel mondo), si è sviluppato un progetto diretto ad ingannare le “strategie del gene” attraverso la relazione tra i bisogni biogrammatici e quelli neocorticali, gli stessi che all'interno del processo evolutivo hanno affinato le potenzialità individuali e sociali dell'essere umano. Come è noto, tra questi due bisogni si verifica una sintesi. Se i bisogni biogrammatici, frutto dell'evoluzione e della meccanica della sopravvivenza, edificano dal basso l'organizzazione sociale, è il passaggio a quelli neo-corticali, intesi come generali e bisogni-valori, che garantisce la strutturazione della personalità di *homo sapiens* su di un piano elevato. Sono infatti i bisogni-valori che gli permettono di sublimare anche un'aspirazione negata, come nella speranza di una vita ultraterrena di fronte alla condizione oggettiva della propria mortalità (Acquaviva, 1993, 96). Per questo, la principale dimensione progettuale sviluppatasi nella comunità giudaica prigioniera/ghettizzata, alla ricerca di una struttura sociale alternativa a quella dominante/emarginante, per le migliori condizioni di sopravvivenza del gruppo, non poteva che

essere quella religiosa. Il popolo ebraico in Egitto, così come nei ghetti pontifici o in quelli dell'Europa hitleriana, strutturava il proprio modello di comportamento attorno alla legge di Dio ricevuta/rifiutata/ricevuta nel corso della sua prima grande esperienza di liberazione e riscatto: Esodo. È stata quella di Esodo infatti l'esperienza iniziatica (e drammatica, spesso contraddittoria) in cui il popolo ebraico ha preso coscienza della propria identità e della propria presenza nel mondo. Il cammino lungo il deserto è stato però prima di tutto la progressiva costruzione di una progettualità esistenziale, dove la sopravvivenza di tutto il gruppo era la condizione necessaria per l'ingresso della Trascendenza nella storia. Non a caso secoli più tardi il profeta Elia ripercorrerà a ritroso il sentiero di Esodo sino all'Oreb, la montagna teofanica per eccellenza, per ritrovare la propria vita e ritrovare Dio. Elia

si inoltrò nel deserto una giornata di cammino e andò a sedersi sotto un ginepro. Desideroso di morire, disse: «Ora basta, Signore! Prendi la mia vita, perché io non sono migliore dei miei padri». Si coricò e si addormentò sotto il ginepro. Allora, ecco un angelo lo toccò e gli disse: «Alzati e mangia!». Egli guardò e vide vicino alla sua testa una focaccia cotta su pietre roventi e un orcio d'acqua. Mangiò e bevve, quindi tornò a coricarsi. Venne di nuovo l'angelo del Signore, lo toccò e gli disse: «Su mangia, perché è troppo lungo per te il cammino». Si alzò, mangiò e bevve. Con la forza datagli da quel cibo, camminò per quaranta giorni e quaranta notti fino al monte di Dio, l'Oreb (1 Re 19, 4-8).

Elia, dunque, scegliendo di vivere, ritrova Dio. Egli, come gli altri profeti, Isaia, Amos, Geremia o Mosè, è il mediatore dei messaggi di Dio, lo strumento di cui la *divinità razionale* si serve per trasmettere al suo popolo informazioni nuove, i nuovi tasselli programmatici della Rivelazione. Per questo la sua posizione è rischiosa, perché va contro l'egoismo tribale e nazionale (cioè contro il "gene egoista") che caratterizza *homo sapiens*. Il profeta viene spesso avversato, talora persino perseguitato dal popolo (Tresmontant, 1990, 80). Egli annuncia il futuro, concorre al rinnovamento della creazione con parole nuove, creando aspettative non sempre condivise (Tresmontant, 1990, 89).

Se le radici biogrammatiche e neo-corticali della fede affondano nella precarietà della condizione umana, risulta comprensibile il fatto che la segregazione ebraica attuata a partire dalla seconda metà del Cinquecento nell'area euromediterranea abbia promosso uno sviluppo del misticismo e degli studi cabalistici (manifestazioni del *sapere operativo* della religione), oltre a rafforzare dove possibile quelle forme di autonomia che sulla *Torah* edificavano le proprie prerogative e ai rabbini assegnavano il potere orientativo della condotta del gruppo.⁵ Il ghetto ebraico costituì perciò un significativo laboratorio dal punto di vista della sociobiologia, perché ha permesso di osservare i meccanismi di autoconservazione di un gruppo socialmente più debole (ma culturalmente decisamente solido), da sempre impegnato a perfezionare la sua adattabilità all'ambiente circostante. Ha scritto Louis Wirth, che anche se "*il sociologo vede nel ghetto qualcosa di più che le esperienze di un dato popolo in uno specifico contesto storico*" non possiamo ignorare che esso "*rappresenta uno studio della natura umana; esso rivela i vari e sottili motivi che conducono gli uomini ad agire così come agiscono*" (Wirth, 1968, 14). All'interno del ghetto, quale sede di una comunità etnico-religiosa fondata sull'osservanza della *Torah* e della *Halakhà*, è possibile infatti cogliere con maggiore nitidezza quei meccanismi biologici che danno origine alla società, come la selezione di parentela che *homo sapiens* condivide con tutti gli organismi sociali (van den Berghe, 1980, 109).

⁵ Se è innegabile che con la diaspora in seno al giudaismo si sviluppò ulteriormente la concezione della religione come "forma-vita", non è condivisibile l'affermazione in base alla quale l'idea di Trascendenza, anche nell'adozione di sistemi politici dalle società ospitanti, non creò un "*sistema/contentitore di collegamento intorno alle forme religiose*" (Fiocco, 1998, 61).

La nostra specie è caratterizzata da un comportamento iscritto nel biogramma individuale: quello che il biologo evoluzionista Richard Dawkins ha definito “meccanismo di sopravvivenza”, che induce soggetti imparentati biologicamente a cooperare. I gradi di parentela tra gli individui osservati sono in grado di fornire la misura del nepotismo o “altruismo”. Ogni società appare dunque fondata e organizzata sulla base della parentela e del matrimonio e “*fino alla nascita di società più complesse da qualche migliaio d’anni in qua, la struttura dei rapporti creati mediante legami d’accoppiamento o riproduzione ha costituito la spina dorsale dell’organizzazione di tutta la società umana*” (van den Berghe, 1980, 110). Naturalmente, per evitare una applicazione meccanicistica del modello in questione, non va dimenticato che l’evoluzione culturale, cui si attribuisce l’elaborazione e la trasmissione dei valori, offre visioni e applicazioni alternative al modello biologico di base, come nel caso del differente rapporto con medesime categorie di parenti.

Ancora una volta la Bibbia ci fornisce un esempio paradigmatico nella vicenda di due celebri fratelli gemelli. James G. Frazer ricorda come nel libro di Genesi (cap. 27, 41-46), Giacobbe, su invito del padre Isacco, intraprese il lungo viaggio alla volta di Haran per sfuggire all’ira del fratello Esaù, che aveva sostituito nella primogenitura⁶ e nella benedizione paterna. Frazer sottolineò un’altra ragione per la fuga, e cioè che Giacobbe fu inviato ad Haran dai genitori affinché potesse trovarsi una moglie nell’ambito della famiglia. Essi infatti non volevano che si unisse a una donna ittita (Genesi, 28, 1-2). Giacobbe sposò in questo modo le cugine Lia e Rachele, figlie di Labano, fratello di sua madre. Va poi aggiunto, quale dato storico, che, dopo la cattività in Babilonia, la convinzione in base alla quale non si dovessero sposare donne straniere si radicò nella mentalità ebraica. Frazer evidenziò perciò il dato del matrimonio tra cugini incrociati presente nella cultura dell’Antico Testamento, così lontano dall’uso occidentale, e nel quale egli seppe individuare – pur entro i rigidi steccati di una antropologia evoluzionista – il meccanismo di una struttura fondamentale della società. Il matrimonio endogamico risulta essere così l’espressione di precisi meccanismi culturali (Frazer, 1991, 3 e sgg.).

Preservare l’unità e la compattezza del gruppo ha costituito nella storia una delle principali preoccupazioni della società ebraica. La vicenda delle nozze di Giacobbe appare in questo senso emblematica. Nel nucleo familiare si rinnovava il vincolo comunitario, si custodivano e trasmettevano i valori religiosi, e soprattutto si garantiva la continuità del gruppo. La tradizione ebraica, codificata nel diritto religioso, ci fornisce dati significativi a riguardo. Precisi regolamenti talmudici disciplinavano la vita privata di ogni individuo oltre che quella della comunità, come nel caso del già citato istituto del levirato (Genesi, 38, 8-10; Deuteronomio, 25, 5-10). Il fratello celibe del coniuge deceduto, se i due abitavano assieme, aveva l’obbligo di sposare la cognata, se non esisteva prole. Lo scopo era quello di non consentire l’estinzione della famiglia dello scomparso (e la dispersione dei beni), a tal punto che il figlio nato dalla nuova unione veniva considerato figlio del defunto. Ci si poteva liberare da tale obbligo con un pubblico atto di rifiuto chiamato “scalzamento” (*chalitzah*)⁷; in caso contrario la vedova rimaneva vincolata alla precedente unione e non poteva risposarsi. Radicalmente opposto in tal senso, perché rivoluzionario nei confronti non solo della società religiosa ma dello stesso fondamento tribale e familiare, si rivelerà il successivo messaggio di Gesù di Nazaret: “*Sono venuto infatti a separare il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera: e i nemici dell’uomo saranno quelli della sua casa*” (Matteo, 10, 35-36). Fu questa una delle novità dirompenti dell’alba del cristianesimo.

⁶ Secondo una convenzione invalsa nell’ambiente sanitario, in due gemelli il primogenito è ritenuto il secondo che viene partorito. Essa si fonda sul concetto che questi si ritiene essere il primo ad essere stato concepito. Quindi Giacobbe, partorito dopo Esaù, era in effetti il primogenito, ma va detto che tale convenzione non ha basi scientifiche.

⁷ Cfr. Rut 4, 7-8.

Va comunque osservato che la relazione tra microcosmo familiare e macrocosmo sociale non risulta necessariamente vincolata al determinismo biologico, se anche un noto genetista delle popolazioni come Luca Cavalli Sforza ricorda l'importanza della trasmissione culturale:

Differenze etniche antiche possono benissimo conservarsi per venti e più secoli grazie all'estrema stabilità culturale della struttura della famiglia, dovuta al fatto che, inevitabilmente, tale struttura è ereditata, all'interno del gruppo stesso, per trasmissione verticale (fra individui appartenenti a generazioni diverse unite da relazione biologica o sociale precisa e durevole ndr), rinforzata dalla pressione sociale all'interno della famiglia, che ha la natura di una trasmissione "da molti a uno" e agisce sui nuovi membri quando essi sono più sensibili, cioè quando sono più giovani. Tutto quindi coopera a conservare saldamente la struttura familiare (Cavalli Sforza, 1996, 267-268).

Anche la reciprocità familiare o del gruppo, grazie alla quale sussiste l'aspettativa che un comportamento vantaggioso venga ricambiato, è una dinamica comportamentale con profonde radici biogrammatiche (van den Berghe, 1980, 111). Più stretto è il legame di parentela che intercorre tra due o più individui, minore è la probabilità che la reciprocità costituisca un necessario elemento dell'interazione tra essi: la selezione di parentela rafforza infatti di per sé la reciprocità. Sul piano sociale e comunitario il dato cambia. Le istituzioni comunitarie dei ghetti dell'Età moderna, come le confraternite religiose ebraiche al servizio dei più poveri, garantivano all'interno della microsocietà "marginale" quei vincoli di solidarietà che rispondevano ai bisogni primari dei suoi componenti e che assicuravano la pace sociale sul piano interno (preoccupazione questa sempre presente nei rabbini del tempo). Il meccanismo della coercizione tra simili, l'antagonismo che nelle relazioni spinge infatti *homo sapiens* a superare i propri simili, trovò nelle strutture della comunità ebraica un correttivo. Esse inoltre arginarono in parte quei conflitti sociali legati anche a condizioni di vita precarie, nel corso dei quali in ciascun membro del gruppo emerge l'istinto a sopravvivere prevaricando. La presenza di fattori culturali come quello religioso – essenziale nella cultura ebraica, per la stessa sopravvivenza del gruppo – scongiura quell'eccessivo riduttivismo legittimamente temuto e osteggiato nel rapporto tra geni e cultura. Ciò però non significa ignorare quei condizionamenti a cui l'ambiente sottopone la natura umana e sottovalutare come quelle tensioni che ne derivano si riflettano sui comportamenti collettivi. Le strategie del gene "egoista" diventano in questo modo utili strumenti di valutazione anche dell'influsso dei modelli culturali nella società umana.⁸

Un contributo storiografico di Stephanie Siegmund (Siegmund, 1996, 843-892) sulla vita degli ebrei italiani nei ghetti, ci offre interessanti riflessioni intorno all'incidenza che la reclusione coatta ebbe sulle strutture domestiche tradizionali, sull'importanza della famiglia e quindi sull'istituto fondante del matrimonio:

Con la segregazione degli ebrei nei ghetti e il loro generale impoverimento la maggioranza dei matrimoni venne contratta all'interno della stessa comunità, e questo senza dubbio favorì la crescita sia del sentimento comunitario, sia dei legami che univano in particolar modo le donne [...]. La segregazione, urbanizzando e concentrando gli ebrei in grandi masse, fu il catalizzatore che provocò lo sviluppo di nuove associazioni e di particolari spazi sociali [...]. Nei ghetti gli ebrei espressero la loro identità e la loro solidarietà come vicini, come membri di gruppi etnici che mantennero sinagoghe separate, come gruppi economici che contraevano matrimoni solo al loro interno, come élite intellettuali che frequentavano le scuole mediche e le accademie rabbiniche, come membri di confraternite, come uomini, come donne [...]. A determinare la vera comunità del ghetto fu la proliferazione delle identità e delle sottocomunità in combinazione tra di loro - nel segno di un autentico sistema sociale autoreferenziale, aggiungiamo noi, che

⁸ Il sociologo Ernest van den Haag affermò provocatoriamente che i cristiani "sacrificarono i loro geni a causa del celibato dei preti. Gli ebrei invece ricompensarono i rabbini più capaci e intellettualmente dotati con le spose migliori e finanziamenti alle famiglie" (van den Haag, cit. in Gilman, 2007, 79).

trasformò ciò che lo Stato aveva creato esclusivamente come costruzione giuridica e materiale entro uno spazio delimitato in una società vitale (Siegmond, 1996, 892).

I meccanismi biologici colti nelle dinamiche di “lunga durata” hanno senza dubbio aiutato il popolo ebraico a vincere le sfide della vita. Tempo profondo, costellato da frequenti crisi epocali, segnato da *salto evolutivi*, come la consegna della Legge a Mosè, grazie alla quale la Rivelazione ha iniziato a trasformare gli ebrei facendoli diventare “una nuova forma di umanità” di fronte all’inaudito messaggio di Dio (Tresmontant, 1990, 78-79). La storica vitalità degli ebrei dai primordi ad oggi ci sembra l’espressione di un Dna culturale remoto quanto YHWH. La Legge data da Dio, la *Torah*, è sin dall’inizio alla base, non solo al centro, della vita individuale e comunitaria di ogni ebreo, perché promana da quella visione di Dio attivo che ha creato il mondo e l’uomo. Egli è demiurgo e padre onnipotente (anche madre), la cui presenza ultraterrena è modello primario dell’autorità maschile (a lui si deve obbedire in quanto ha creato la vita⁹), ma capace anche di generatività e misericordia (*racham*). Egli diviene perciò Dio-madre, che nel proprio seno/utero (*rechem*) racchiude il mondo, il cui ventre è fonte di vita e come tale conosce il dolore e l’incertezza del travaglio, gioisce della nascita dell’uomo e con lui soffre sino forse a sacrificarsi con lui.¹⁰ YHWH è inoltre la divinità propria dei popoli pastori, pressoché assente nelle paleosocietà dei cacciatori-raccoglitori,¹¹ e Israele, popolo nomade, affida la conduzione della sua attività economica principale, la pastorizia, agli uomini. Su di un piano per nulla metaforico, suggellato dalla rappresentazione discorsiva dell’*ethos*, nell’Antico Testamento le tribù diventano consapevolmente l’unico grande gregge del pastore YHWH. Questo rapporto privilegiato fra gli ebrei e Dio non poté non condizionare all’interno dei svariati contesti sociali e politici in cui vennero a stabilirsi e a vivere, la loro visione del rapporto tra gli uomini e il potere, favorendo così l’elaborazione di una vera e propria controcultura della minoranza, di un progetto meta-politico alternativo, indipendente, minacciato, ma radicato nel “cammino di Israele” lungo la storia.

In seno al gruppo ebraico l’evoluzione culturale è stata comunque filtrata dalla sequela delle generazioni – e soprattutto dal ruolo dei profeti – e si presenta come il risultato dell’accumulo di nuove informazioni, non solo culturali. Se il genoma si trasmette nel corso della duplicazione del Dna, l’informazione culturale passa dalle cellule nervose del cervello di un individuo a quelle di un altro attraverso processi cognitivi e simbolici (Cavalli Sforza, 1996, 253). La comunità ebraica nella sua evoluzione bio-politica ci aiuta anche oggi a individuare con maggiore facilità quelle che sono le dinamiche di trasmissione culturale e di costruzione di un sistema sociale, evidenziando e isolando sia quei fattori biogrammatici che sono alla base del processo di apprendimento, sia quei processi adattivi che ne sono la conseguenza. Ogni decisione di ordine culturale (fase successiva all’acquisizione del flusso informativo) deve infatti superare il controllo della selezione naturale che consente all’individuo di valutare l’utilità della scelta rispetto a quelle necessità biologiche fondamentali che assicurano la conservazione della specie, garantendo in questo modo la *fitness* darwiniana (Cavalli Sforza, 1996, 356).

Concludendo, la comparsa di Dio, e dunque dell’idea di Trascendenza, fu concomitante con la condizione di una umanità che, uscendo dallo stato di natura, elaborò la sua relazione col “totalmente Altro” attraverso una ritualità che successivamente andò codificandosi in quello che fu il nucleo del futuro patto sociale. Nacque cioè con Dio “*il riconoscimento formale del diritto dell’altro ad esistere*” (Fiocco, 1998, 21). La religione, o meglio, il sistema operativo che

⁹ Non si potrebbe perciò respingere la volontà di Colui dal quale “*tutti dipendono per l’esistenza*” (Rubenstein, 1974, 128). Infatti Giacobbe obbedisce a Isacco, patriarca e suo padre biologico, ma non teme di sopraffare il fratello primogenito, facendo così prevalere la sua discendenza.

¹⁰ Sul tema del *pàthos* divino si veda Mottolose 2010, 55 e sgg. Cfr. inoltre Heschel, 2007.

¹¹ Cfr. Di Nola, 1996, 3 e sgg., in cui è operata un’efficace sintesi dei primordi religiosi del popolo ebraico.

attraverso una condotta¹² individuale e collettiva garantiva la sopravvivenza, penetrava nell'esistenza di ciascun uomo (non solo di ogni ebreo) attraverso la preghiera, l'osservanza dei precetti e della ritualità. Con la quotidiana santificazione di sé (imitazione di Dio: “*Siate santi perché (o: come) io sono santo*” – Levitico 19, 2), il giudaismo ha percorso la via della *Halakhah*, la legge etica, cioè il “cammino del precetto” (*halakhah* significa anche “via”) e ogni uomo fu perciò in grado di realizzare la propria salvezza, e prima ancora di *garantire la propria presenza nel mondo e all'interno del gruppo*. La condotta religiosa e sociale (il rito) ha rappresentato infatti la cerniera tra il singolo e la collettività, ha contribuito a fissare regole ben precise nelle relazioni sociali del gruppo, costituendo attraverso le sue espressioni un importante canale di comunicazione e soprattutto di cooperazione tra i componenti. Nella vita delle comunità dei ghetti una speciale categoria di riti, quelli di passaggio¹³, assicuravano con la loro osservanza l'esperienza religiosa, diretta a riaffermare la fedeltà al gruppo più ampio e alla famiglia. Rito di passaggio per eccellenza è ancora oggi il *Bar Mitzvah*, che introduce il giovane maschio nella società degli adulti. La celebrazione, oltre a celebrare la maturità sessuale del membro della comunità, rinsalda i legami comunitari e certifica tale vincolo attraverso una sequela di gesti e parole. Questo rispetto scrupoloso del rito, diretto a rinsaldare il gruppo, si poneva contro ogni aspirazione egoistica del genotipo individuale, anzi, ne esaltava l'endogena vocazione comunitaria finalizzata a perpetuare la stirpe. Perciò gli interessi collettivi, ritenuti vitali, andavano conservati fino all'autosacrificio. In questo modo la società ebraica tutelava se stessa contro ogni individualismo, codificando le proprie espressioni, vitali e religiose. Ogni trasgressione delle norme della vita sociale e religiosa andava punita severamente (il caso celebre di Baruch Spinoza ne fu un eclatante esempio). Biogramma e neo-corteccia avrebbero comunque vanificato i muri dell'isolamento e il gruppo avrebbe superato la propria condizione passiva, costruendo un preciso programma di azione per il futuro. Quel programma contenuto e codificato “da sempre” nella *Torah*.

Bibliografia

- Acquaviva S., 1993, *La strategia del gene. Bisogni e sistema sociale*, Roma-Bari, Laterza.
- Ben-Chorin S., 1997, *La fede ebraica. Lineamenti di una teologia dell'ebraismo sulla base del credo di Maimonide. Lezioni tenute presso l'Università di Tubinga*, Genova, Il Melangolo (ed. or. 1975, *Jüdischer Glaube. Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo. Tübinger Vorlesungen*, Tübingen, Mohr).
- Cavalli Sforza L.L., 1996, *Geni, popoli e lingue*, Milano, Adelphi.
- Ceruti M., 1995, *Evoluzione senza fondamenti*, Roma-Bari, Laterza.
- Darlington C.D., 1969, *L'evoluzione dell'uomo e della società*, Milano, Longanesi (ed. or. 1969, *The Evolution of Man and Society*, New York, Simon and Schuster).
- Di Nola A.M., 1996, *Ebraismo e giudaismo*, Roma, Editori Riuniti.
- Fiocco P.M., 1998, *La terra assente. Per una sociologia di Dio*, Milano, FrancoAngeli.
- Frazer J. G., 1991, *Matrimonio e parentela*, Milano, Il Saggiatore (ed. or. *Folk-Lore in the Old Testament: Studies in Corporative Religion, Legend and Law*, London, Macmillan and Co., 1919)

¹² Per condotta qui si intende un processo continuo di azione e comportamento degli uomini in relazione con altri uomini che vivono nello stesso ambiente. La religione, come insieme di credenze/riti/azioni, diventa dunque un sistema operativo alla base del consenso sociale che ha elaborato/orientato/condizionato la condotta dell'uomo determinandone i ruoli sociali. I principi orientano alla vita, ma se “*la consociazione costruisce una riserva forte di potere per la vita*” allo stesso tempo rappresenta “*un serbatoio di conflitti*” (Fiocco, 1998, 26).

¹³ Rimandiamo al classico saggio etnologico di van Gennep (v. bibliografia).

- Fromm E., 1993, *La legge degli ebrei*, Milano, Rusconi (ed. or. 1989, *Das jüdische Gesetz. Zur Soziologie des Diaspora-Judentums*, Weinheim und Basel, Beltz Verlag).
- Gilman S.L., 2007, *Il mito dell'intelligenza ebraica*, Torino, Utet (ed. or. 1996, *Smart Jews: The Construction of the Image of Jewish Superior Intelligence*, Lincoln, Nebraska University Press).
- Hammer M.F. et al., 2009, Extended Y Chromosome Haplotypes Resolve Multiple and Unique Lineages of the Jewish Priesthood, *Human Genetics*, 126: 707–717.
- Heschel A.J., 2007, *Il messaggio dei profeti*, Roma, Borla (ed. or. 1962, *The Prophets*, New York, Harper Collins).
- Horowitz I., 1649, *Shenei Luhoth ha-Berith*, Amsterdam, Immanuel Benveniste.
- Livshits G., Sokal R.R., Kobyliansky E., 1991, Genetic Affinities of Jewish Populations, *American Journal of Human Genetics*, 49: 131-146.
- Mottolese M., 2010, *Dio nel giudaismo rabbinico:immagini e mito*, Brescia, Morcelliana.
- Otto R., 1984, *Il sacro*, Milano, Feltrinelli (ed. or. 1936, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München, Beck'sche).
- Rossi P., a cura di, 1972, *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, Torino, Einaudi.
- Rubenstein R.L., 1974, *L'immaginazione religiosa. Studio sulla psicanalisi e sulla teologia ebraica*, Roma, Ubaldini (ed. or. 1985, *The Religious Imagination: A Study in Psychoanalysis and Jewish Theology*, Lanham, University Press of America).
- Scholem G., 1986, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Genova, Marietti (ed. or. 1970, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt am Main, Suhrkamp)
- Siegmund S., 1996, *La vita nei ghetti*, in *Gli Ebrei in Italia. Storia d'Italia. Annali IX*, a cura di Corrado Vivanti, t. I, Torino, Einaudi.
- Skorecki K. et al., 1998, Origins of Old Testament Priests, *Nature*, 394: 138–140.
- Tresmontant C., 1990, *I primi elementi della teologia*, Brescia, Queriniana (ed. or. 1987, *Les premiers éléments de la théologie*, Paris, O.E.I.L.).
- Tullio-Altan C., 1995, *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Milano, Feltrinelli.
- Tylor E. B., 1871, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, London, J. Murray.
- Van den Berghe P.L., 1980, *Un ponte fra paradigmi*, in AA.VV., *Sociobiologia e natura umana*, Torino, Einaudi (ed. or. 1978, *Sociobiology and Human Nature: An Interdisciplinary Critique and Defense*, London, Jossey-Bass).
- Van den Haag E., 1969, *The Jewish Mystique*, New York, Stein and Day.
- Van Gennep A., 1981, *I riti di passaggio*, Torino, Boringhieri (ed. or. 1909, *Les rites de passage*, Paris, Nourry)
- Wilson E.O., 1979, *Sociobiologia. La nuova sintesi*, Bologna, Zanichelli (ed. or. 1975, *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge, Mass., Harvard University Press).
- Wirth L., 1968, *Il ghetto*, Milano, Edizioni di Comunità (ed. or. 1928, *The Ghetto*, Chicago, University of Chicago Press).

Alberto Castaldini, Ph.D., insegna Antropologia culturale al Centro di studi ebraici dell'Università di Bucarest. È socio dell'Associazione Nazionale Universitaria degli Antropologi Culturali (Anuac), della *European Association for Jewish Studies*, della *Society for Jewish and Biblical Studies in Central Europe*. Tra i suoi lavori: *L'ipotesi mimetica. Contributo a una antropologia dell'ebraismo*, Firenze, Olschki, 2001; *Mondi paralleli. Ebrei e cristiani nell'Italia padana dal tardo Medioevo all'Età moderna*, Firenze, Olschki, 2004; *La segregazione apparente. Gli Ebrei a Verona nell'età del ghetto (secoli XVI-XVIII)*, Firenze, Olschki, 2008; *Jewish World and Christian Nation in the Romanian Space from Middle Ages to the Contemporary Age*, Bucharest, University Press, 2010.