



Quaderni del Dipartimento di Giurisprudenza
dell'Università di Torino

CORPI CREDENTI
LE RELIGIONI
E IL GOVERNO DEL CORPO
PERSONA, FRAGILITÀ, FECONDITÀ

a cura di

MARIA CHIARA RUSCAZIO, ILARIA ZUANAZZI
ENRICA MARTINELLI e MONIA CIRAVEGNA



UNIVERSITÀ
DI TORINO



Edizioni
Scientifiche
Italiane



QUADERNI DEL DIPARTIMENTO DI GIURISPRUDENZA
DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO
5/2025

Comitato scientifico dei Quaderni del Dipartimento di Giurisprudenza

Barbati Stefano, Cavanna Maurizio, Ciani Sciolla Jacopo, Consito Manuela, Consulich Federico, D'Alessandro Elena, de Caria Riccardo, Fenoglio Anna, Gigliotti Valerio, Losana Matteo, Mantovani Giulia, Mola Lorenza, Montaldo Stefano, Olivero Luciano, Pallante Francesco, Pennini Andrea, Praduroux Sabrina, Riva Ilaria, Sciandrello Enrico (coordinatore), Tosi Dario Elia, Zara Georgia, Zuanazzi Ilaria.

Corpi credenti

Le religioni e il governo del corpo

Persona, fragilità, fecondità

a cura di

MARIA CHIARA RUSCAZIO, ILARIA ZUANAZZI
ENRICA MARTINELLI, MONIA CIRAVEGNA



UNIVERSITÀ
DI TORINO



Edizioni
Scientifiche
Italiane

Opera finanziata con il contributo del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Torino e del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Ferrara.

La presente opera è stata sottoposta a revisione da parte di una Commissione di Lettura di docenti del Dipartimento nominata dal Comitato Scientifico della Collana in conformità al Regolamento delle pubblicazioni del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Torino.

I revisori hanno formulato un giudizio positivo sull'opportunità di pubblicare il presente volume.

RUSCAZIO, Maria Chiara; ZUANAZZI, Ilaria; MARTINELLI, Enrica; CIRAVEGNA, Monia
(a cura di)

Corpi credenti.

Le religioni e il governo del corpo. Persona, fragilità, fecondità

Quaderni del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Torino - 5/2025

Napoli-Torino: Edizioni Scientifiche Italiane - Università degli Studi di Torino

© 2025 by Edizioni Scientifiche Italiane s.p.a.

80121 Napoli, via Chiatamone 7

www.edizioniesi.it

info@edizioniesi.it

pp. XIV+322; 22,5 cm

ISBN: 978-88-495-5947-7

© 2025 Università degli Studi di Torino

10124 Torino, Via Verdi 8

www.collane.unito.it/oa/

openaccess@unito.it

ISBN: 9788875903602

Prima edizione: ottobre 2025

un volume in lingua italiana



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale

Non opere derivate 4.0 Internazionale

I diritti di traduzione, riproduzione e adattamento totale o parziale e con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati per tutti i Paesi.

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4 della legge 22 aprile 1941, n. 633 ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.

Indice

Introduzione IX

PARTE I

Il corpo persona. Bioetiche a confronto

MARGHERITA DAVERIO

*La prospettiva cattolica in bioetica. Implicazioni bio-
giuridiche e spazi di dialogo a partire dalla concezio-
ne del corpo come luogo dell'identità personale* 3

TIZIANO RIMOLDI

*Il corpo come persona nella tradizione protestante. La
riflessione bioetica della Chiesa evangelica valdese* 33

MATTEO CESTARI

Etica e corpo nel mondo buddhista 57

TULLIA PENNA

*Il corpo nella bioetica secolare tradizionale da res speri-
mentale a spazio di affermazione dell'autodetermi-
nazione individuale* 71

PARTE II

Il corpo fragile. Salute, malattia, morte

LIVIA OTTOLENGHI

Salute, malattia e morte nella prospettiva ebraica 87

ANDREA ZANOTTI

*Il corpo come transito: tra salute terrena e salvezza ol-
tremondana* 93

MAURO BELCASTRO	
<i>Il corpo morente: la chiesa valdese e metodista, la bioetica e l'evangelo di liberazione</i>	103
IDRIS 'ABD AL RAZZAQ BERGIA	
<i>Salute, malattia e morte nella tradizione islamica</i>	117
ALBERTO ANRÒ	
<i>Come vesti consunte. Metafore tessili e fragilità dei corpi nella tradizione brahmanica</i>	129
MATTEO CESTARI	
<i>Etica e bioetica nel mondo buddhista. Il caso giapponese</i>	149
PATRIZIA BORSSELLINO	
<i>Salute, malattia, morte: il contributo della bioetica e del biodiritto di orientamento laico</i>	167
PARTE III	
<i>Il corpo fecondo. Genitorialità e filiazione nell'era delle tecniche procreative</i>	
ENRICA MARTINELLI	
<i>La bioetica ebraica dell'inizio vita. La mitzvah della procreazione nell'era delle biotecnologie riproduttive</i>	191
LEOPOLDO SANDONÀ	
<i>Persona, responsabilità e dono: le traiettorie del mondo cattolico tra crisi novecentesca e riaperture nell'età secolare</i>	213
ILENYA GOSS	
<i>Tecniche di Procreazione Medicalmente Assistita e applicazioni: una prospettiva etico-teologica</i>	227
FEDERICA SONA	
<i>Liceità etico-giuridica tra fonti scritte e realtà vissuta. Un'analisi delle biotecnologie procreative al crocevia tra secolare e musulmano</i>	241

ALESSANDRO CUPRI

*La bioetica di inizio vita nel diritto hindu e il (contro-
verso) caso della gestazione per altri* 263

PARTE IV
Testimonianze

FABIO RONDANO

*La spiritualità come cura dell'umano. Una risorsa stra-
tegica per la cura del corpo fragile* 287

ARCHIMANDRITA GABRIELE AGHIOVASSILIOTA INVERNIZZI

Il corpo spirituale nella tradizione ortodossa 295

SERGIO MANNA

*Cura e accompagnamento della persona malata e mo-
rente nella Chiesa valdese* 299

ANDREA VARIARA

Accogliere e incontrare 305

IDRIS 'ABD AL RAZZAQ BERGIA

*Salute, malattia e morte nella tradizione islamica.
Esempi concreti e buone pratiche* 307

CESARE MILANI

*Differenza ed implicazioni etiche tra genitorialità e fi-
liazione nella prospettiva buddista* 311

Autori e curatori 317

ENRICA MARTINELLI

La bioetica ebraica dell'inizio vita. La *mitzvah* della procreazione nell'era delle biotecnologie riproduttive*

SOMMARIO: 1. «Crescete e moltiplicatevi»: il valore della procreazione per la Halakhah. – 2. Le biotecnologie riproduttive e la maternità per sostituzione. – 3. La sterilità nel pensiero ebraico e le problematiche halachiche relative alle biotecnologie riproduttive. – 4. La *mitzvah* della procreazione: obbligazione di mezzi o di risultato.

1. «Crescete e moltiplicatevi»: il valore della procreazione per la Halakhah

Tre sono coloro che partecipano alla creazione di un uomo: il Santo, Benedetto Egli sia, il padre e la madre. Il padre mette la sostanza bianca di cui saranno fatti il cervello, i nervi, le unghie, le ossa e il bianco degli occhi; la madre mette la sostanza rossa che formerà la pelle, la carne e i capelli, e il nero degli occhi; il Santo, Benedetto Egli sia, conferisce il respiro, l'anima, la fattezze dei tratti, la vista, l'udito, la parola, la facoltà di deambulazione, di comprendere, di discernere e di pensare. Quando giunge il momento di lasciare questo mondo, il Santo, Benedetto Egli sia, riprende la sua parte, abbandonando la parte del padre e della madre¹.

Il *Talmud* sottolinea l'intervento divino nell'opera procreativa dei genitori: questi ultimi sono chiamati ad adempiere il compito loro assegnato e tuttavia non ne sono gli unici responsabili; il "Santo Benedetto" ha un ruolo ben preciso da svolgere nella creazione di una nuova vita.

Non v'è dubbio che la procreazione sia per l'ebraismo un valore indeclinabile. L'ordine di «prolificare e moltiplicarsi» è

* Il presente contributo rappresenta una sintesi tratta dalla prima parte del lavoro monografico *Procreazione e biotecnologie nel pensiero ebraico e nel sistema giuridico israeliano*, pubblicato nel 2023 per i tipi della casa editrice Giappichelli.

¹ *Talmud* Babilonese, *Niddà* 31a.

più volte ripetuto nella *Torah*: dapprima a Adamo ed Eva², e in seguito alla famiglia di Noè³; poi a Giacobbe⁴ e infine ai figli di Israele⁵. Il progetto di Dio per il mondo che ha creato è che venga abitato: «Così ha detto il Signore che ha creati i cieli; l’Iddio che ha formato la terra, e l’ha fatta e l’ha stabilita, e non l’ha creata per restare vacua, anzi l’ha formata per essere abitata: «Io sono il Signore, e non ve n’è alcun altro»⁶.

L’abbondanza della prole è una promessa ricorrente fatta ai patriarchi: l’Eterno si impegna a garantire loro, quale benedizione suprema, una discendenza numerosa come le stelle del cielo e la sabbia del mare⁷.

La realizzazione della promessa richiede, tuttavia, la collaborazione dell’uomo: prova ne è che la chiamata di Dio rappresenta, oltre che la prima benedizione contenuta nella Bibbia, il primo comandamento e il primo precetto normativo nella *Torah*⁸. Scegliendo la vita, l’ebreo osservante obbedisce alla prima *mitzvah*, ma sceglie, al contempo, di assumersi la responsabilità di proseguire nel cammino di fedeltà all’Alleanza, che ha avuto inizio con la rivelazione sinaitica.

Fin dalle origini, l’ebraismo ha collocato la procreazione all’interno della famiglia eterosessuale fondata sul matrimonio. La *Mishnah*⁹ stabilisce difatti che, per adempiere al precetto biblico, l’uomo debba essere sposato¹⁰ e procreare, seguendo l’esempio del Creatore¹¹. Generare un figlio ed una figlia rappre-

² Genesi 1:28.

³ Genesi 9:1.

⁴ Genesi 35:11.

⁵ A.V. HIRSH, *Infertility in Jewish couples, biblical and rabbinic law*, in *Human Fertility*, 1, 1998, 15.

⁶ Isaia 45:18.

⁷ Genesi 15:5; 22: 17; 26:4; Esodo 32:13; Deuteronomio 1:10; 10:22; 28:62.

Abramo e Giacobbe non avranno una prole abbondante, poiché Sarah e Rebecca erano inizialmente sterili. Dall’unione di Abramo e Sarah, già in età molto avanzata, nascerà un figlio maschio, Isacco; da lui proseguirà la discendenza ebraica.

⁸ Genesi 1:18.

⁹ *Talmud* Babilonese, *Yevamot* 6:6

¹⁰ «Every man is obligated to marry a woman in order to be fruitful, and to multiply and anyone who doesn’t engage in being fruitful and multiplying is as if he spills blood, and lessens the appearance, and causes the divine presence to depart from Israel»: *Shulchan Arukh, Even Ha’Ezer, Siman* 1. Al riguardo, si veda I. JAKOBOVITS, *Ebraismo*, in *Bioetica e grandi religioni* (a cura di S. Spinanti), Cinisello Balsamo 1987, 35 ss.

¹¹ «Iddio creò l’uomo a sua immagine, a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò» (Genesi 1:27).

senta dunque l'adempimento richiesto dall'obbligo di assicurare una discendenza: una progenie maschile e una femminile teoricamente capaci, come Adamo ed Eva, di popolare il mondo; in tal modo la prima *mitzvah* sarebbe adempiuta.

Il *Talmud* introduce tuttavia, accanto a quello stringente di origine biblica, un ulteriore obbligo – meno vincolante – di origine rabbinica: quello di generare molti figli per popolare la terra¹². Da ultimo, alcune opinioni minoritarie riportano il dovere di procreare quanti più figli sia possibile¹³; questo dovere non sarebbe tuttavia vincolante in quanto di contenuto supererogatorio, ossia eccedente il precetto biblico.

La letteratura halachica contiene, invero, un dibattito ricco e variegato circa le modalità di adempimento e gli scopi del mandato divino secondo le diverse letture esegetiche. Pare dunque che il nucleo primigenio della *mitzvah* – cogente da un punto di vista giuridico – sia la perpetuazione dell'archetipo divino nell'opera della creazione: Adamo ed Eva, l'uomo e la donna, il figlio e la figlia. Per la sua specialità ed importanza si tratta di un dovere non comparabile con altre *mitzvot* positive, seppure di origine biblica, ma dalle quali – ricorrendo circostanze eccezionali – si può essere dispensati¹⁴.

La chiamata ad essere fecondi e replicare l'immagine divina è, invece, ineludibile¹⁵.

Questo ragionamento introduce, tuttavia, una necessaria precisazione. La *Mishnah* insegna che il comandamento rivolto alla coppia, fa riferimento solo all'uomo, su cui grava, in via esclusiva, l'obbligo della procreazione¹⁶. La ragione della regola halachica

¹² *Talmud* Babilonese, *Yevamot* 62b; Ecclesiaste 11:6.

¹³ *Talmud* Babilonese, *Yevamot* 62a. Cfr. Y.M. BARILAN, *Jewish bioethics: Rabbinic Law and Theology in their historical contexts*, Cambridge 2013, 124.

¹⁴ Ad esempio, in caso di *pikuah nefesh* (pericolo di vita), anche gli obblighi religiosi più stringenti – quale quello di onorare il Sabato – possono essere violati. Per questo aspetto si rimanda a E. MARTINELLI, *Ebraismo e modernità di fronte alla pandemia da SARS-CoV-2*, in *Daimon, Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, Fascicolo speciale, 2021, 171.

¹⁵ Con le sole esclusioni motivate da circostanze straordinarie – quali le carestie o le gravi sventure – che impongono un temporaneo divieto di procreare.

¹⁶ «A man is commanded regarding [the mitzvah of] being fruitful and multiplying, but not a woman»: *Talmud* Babilonese, *Yevamot* 6:6. Molto significativa, nella prospettiva halachica, la posizione di Maimonide che introduce la *mitzvah* della procreazione (*pru u-rvu*) nelle leggi del matrimonio, ma ribadisce che questa incombe solo sul marito e non sulla moglie. Cfr. *Hilkhot Ishut* 14:2.

Per questi aspetti si vedano A.M. RABELLO., *L'inizio della vita nel diritto*

risiederebbe – secondo l'interpretazione di alcuni commentatori – nell'impossibilità di vincolare la donna ad una condotta potenzialmente rischiosa per la propria salute e talvolta per la vita; la *Torah*, non impone alla donna il rischio della gravidanza e la sofferenza del parto. Non mancano tuttavia interpreti che ritengono entrambi i coniugi destinatari del comandamento divino, in quanto, se da un lato la *Halakhah* esonera la donna dal dovere religioso di generare, dall'altro è obbligo della ebrea osservante quello di contrarre matrimonio¹⁷ e, conseguentemente, di collaborare col marito all'adempimento del comandamento divino¹⁸.

Quest'ultima riflessione potrebbe indurre a ritenere che, nell'universo dell'ebraismo ortodosso, tanto il matrimonio quanto la procreazione siano il risultato di una serie di obblighi e di doveri, cui l'uomo e la donna non possono sottrarsi per disposizione divina. Tale dimensione di responsabilità – indubbiamente cogente – non eclissa, tuttavia, una realtà ulteriore: l'atto coniugale porta difatti in sé una duplicità di significati, quello unitivo e quello generativo, tra loro inscindibili.

La legge rabbinica attribuisce valore inestimabile all'unione matrimoniale che non può prescindere, per l'uomo, dal trovare una consorte cui donare e dalla quale ricevere le benedizioni della vita coniugale, tra le quali ha grande rilievo la reciproca gratificazione nell'incontro intimo¹⁹, che prelude alla procreazione. L'unione carnale degli sposi diviene così segno e luogo della re-

to ebraico, in D. ATIGHETCHI, D. MILANI, A.M. RABELLO, *Intorno alla vita che nasce. Diritto ebraico, canonico e islamico a confronto*, Torino 2013, 27, in particolare nota 70; R. DI SEGNI, *Fecondazione artificiale e bioetica ebraica*, in *La Rassegna Mensile di Israel*, 60, 1993, 187 ss.; B. GARDELLA TEDESCHI, *La condizione giuridica della donna nel diritto ebraico: un'introduzione*, in *Le relazioni familiari nel diritto interculturale* (a cura di I. Zuanazzi e M.C. Ruscazio), 16, Tricase 2018, 164.

¹⁷ *Talmud Babilonese, Kiddushin* 41a.

¹⁸ In questo senso si veda Y.M. BARILAN, *Jewish bioethics*, cit., p. 125. Per una panoramica delle diverse interpretazioni del dovere della sposa osservante nei confronti del marito, in relazione alla procreazione: J.D. LOIKE-M.D. TENDLER-I. BEDZOW, *Does Halakhah consider female infertility an illness?*, in *Hakirah, the Flatbush Journal of Jewish Law and Thought*, 25, 2018, 98-99.

Giova qui sottolineare che, mentre si può discutere circa l'obbligo della donna a procreare, il suo diritto alla maternità rimane incontestato; prova ne è il fatto che la mancata soddisfazione di questo diritto può divenire legittimo motivo per la moglie per chiedere il divorzio.

¹⁹ Si veda A. STEINBERG, v. *Sexuality*, in *Encyclopedia of Jewish Medical Ethics: A Compilation of Jewish Medical Law on All Topics of Medical Interest*, ed. en., vol. Three, New York 2003, 924.

ciproca collaborazione alla chiamata di Dio nella perpetuazione della fedeltà al patto dell'antica Alleanza.

Nell'*Halakhab* la sessualità viene dunque vissuta come un dono del Creatore, che ha voluto che il primo uomo non fosse solo ma godesse della compagnia di un essere, simile a lui, che lo completasse: nel disegno divino, il potere generativo è illuminato dalla responsabile consapevolezza che richiede l'armonia di coppia, fondata sul rispetto reciproco tra i coniugi²⁰ e sulla purezza famigliare: valori questi imprescindibili per la stabilità della famiglia ebraica.

L'atto coniugale possiede invero una forte dimensione spirituale e mistica, derivata dall'intervento del "Santo Benedetto" nel momento unitivo²¹: l'uomo e la donna si congiungono per divenire una carne sola²², icona reale dell'archetipo divino. Il patto che conduce all'unione è fruttuoso: i figli sono la carne unica, prodotto fecondo dell'alleanza sponsale.

Prova ne è che il *Talmud*²³ riporta l'opinione di Rabbi Joshua secondo cui il comandamento della procreazione si estenderebbe anche a coloro che si trovano ormai in età avanzata, sulla base di una lettura metaforica di un versetto dell'Ecclesiaste: «La mattina semina il tuo seme e la sera non dare riposo alle tue mani, perché non sai qual lavoro riuscirà, se questo o quello e se tutti e due saranno buoni»²⁴. L'interpretazione citata – che non è considerata una prescrizione dal valore giuridico, quanto piuttosto un suggerimento o un saggio consiglio – lascia supporre che nel giudaismo la vita sessuale attiva, anche in età non più fertile, assuma un autonomo valore morale, religioso e spirituale. Al contrario del cristianesimo e di altre religioni, l'ebraismo non tollera

²⁰ L'ebraismo è particolarmente rispettoso dei sentimenti della donna, della sua inclinazione verso il marito, dell'appagamento sessuale che ricava dall'incontro con lui. «With regard to one who vows that his wife may not derive benefit from marital relations with him, Beit Shammai say: He may maintain this situation for up to two weeks, but beyond that he must divorce her and give her the payment for her marriage contract. Beit Hillel say: He must divorce her if it continues beyond one week»: *Mishnah Ketubot*, 5:5.

Il marito è dunque tenuto a vivere con la moglie e tra i suoi doveri vi è quello di prodigarsi per il suo benessere fisico, psicologico e sessuale. La moglie che perde attrazione nei confronti del proprio marito non è tenuta ad avere rapporti carnali e il marito non può pretendere di avere intimità se la moglie non è consenziente.

²¹ *Talmud* Babilonese, *Kiddushin* 30b; Ecclesiaste *Rabbah* 5:13.

²² Genesi, 2: 18-24.

²³ *Talmud* Babilonese, *Yevamot* 62b.

²⁴ Ecclesiaste 11:6.

il celibato né la castità in nessuna fase della vita adulta²⁵, poiché entrambi condurrebbero ad una grave violazione della volontà divina e della legge rabbinica²⁶.

Come spiega il rabbino Jonathan Sacks, il creato è stato lasciato da Dio volutamente incompiuto, perché «anche noi possiamo giocare la nostra parte nel perfezionare il mondo sotto la sovranità di Dio. Per questa ragione, ad esempio, la legge ebraica [l'*halakhà*] non è contraria alla fecondazione *in vitro* o, con le appropriate tutele, alla ricerca sulle cellule staminali. La natura non è sacrosanta»²⁷.

Il punto nodale nella speculazione rabbinica ortodossa pare pertanto essere quello di individuare i confini entro i quali i rimedi contro l'infertilità, offerti dalle moderne biotecnologie, possano essere accolti ed utilizzati dagli ebrei osservanti o, al contrario, oltre quale limite si debbano considerare lesivi della tradizione.

L'approccio ortodosso alle biotecnologie riproduttive parte invero da alcuni principi dell'etica medica generale: basata su un complesso di doveri, obbligazioni, comandamenti e responsabilità reciproche. Preme qui innanzitutto osservare che il concetto di "diritto" – nel senso comunemente attribuito a tale termine²⁸ – è sconosciuto alla letteratura biblica o talmudica²⁹. Nella bioetica ebraica, alla luce dell'enfasi che il giudaismo pone sui doveri sanciti nel Patto dell'Alleanza, ogni considerazione sull'utilizzo delle biotecnologie riproduttive si sviluppa piuttosto attorno ai concetti di obbligo e di responsabilità.

Da sottolineare inoltre – e specialmente – che nel giudaismo le problematiche halachiche vengono affrontate e risolte, di preferenza, con metodo casistico.

²⁵ «The mishnà states that an abstinent woman is among those who erode the world». *Talmud Babilonese, Sotah 22a*.

²⁶ Le fonti sono esplicite al riguardo. Si veda *Talmud Babilonese, Yevamot 62a*. In un *midrash* (Genesi *Rabbah* 34:14) è citata l'affermazione del rabbino Eleazar ben Azariah: «he who does not engage in procreation is as if he diminished the Divine image». E, con un'espressione di notevole intensità, ancora nel *Talmud (Yevamot 63b)*: «Who brings no children into the world is like a murderer».

²⁷ J. SACKS, *La dignità della differenza. Come evitare lo scontro delle civiltà*, Milano 2004, 187-188.

²⁸ Titolarità di un diritto e conseguente godimento del medesimo.

²⁹ «Judaism, however, requires self-fulfillment based on obligatory and binding moral requirements which are beyond the personal, temporal feeling of individuals but rather founded on values mutually beneficial to society». A. STEINBERG, v. *Ethics, Jewish*, in *Encyclopedia of Jewish Medical Ethics*, vol. Two, cit., 384-385.

Il decisore deve quindi esaminare sempre la singola situazione, quale emerge dalle circostanze individuali, e fornire una soluzione capace di tenere conto sia della specificità del caso, alla luce di una conoscenza approfondita delle innovazioni scientifico-tecnologiche, che delle regole e dei principi halachici applicabili. Qualora vi sia un contrasto di opinioni nell'interpretazione di un precetto biblico, va però sempre seguita la regola più restrittiva e rigorosa; se la discussione verta, al contrario, sulla esegesi di una disposizione di origine rabbinica, sarà invece preferita l'interpretazione più permissiva³⁰. È inoltre da considerare permesso tutto ciò che non sia espressamente proibito, poiché la *Torah* non ha elencato tutto ciò che è consentito, ma soltanto ciò che è vietato³¹.

Regola ulteriore è che l'ebraismo riconosce carattere assoluto unicamente alle fonti divine rivelate e alle fonti profetiche, eco puntuale e imprescindibile della parola di Dio, mentre non attribuisce mai un valore definitivo ad alcuna regola, da applicarsi indiscriminatamente in ogni caso, quand'anche suffragata da opinioni molto autorevoli³².

La competenza – quale deriva dallo studio approfondito delle fonti bibliche e rabbiniche – la prudenza, la difficile opera di bilanciamento e di armonizzazione dei principi di legge e delle regole applicabili al caso concreto, l'equilibrio tra il divieto – mai giustificato ove non sia espressamente stabilito o assolutamente necessario per evitare la violazione di un precetto divino – e l'eventuale permesso, saranno dunque, in definitiva, i principi ispiratori dei *responsa* dei decisori legali, secondo la consolidata metodologia dello stabilire un ordine di priorità nei valori in conflitto nella disciplina del caso concreto.

³⁰ A. STEINBERG, v. *Appendix: fundamental principles of Jewish Law in relation to technological advances*, in *Encyclopedia of Jewish Medical Ethics*, vol. Two, cit., 589.

³¹ *Mishnah Yadaym* 4:3; *Talmud* Babilonese, *Yevamot*, 77b. Alle proibizioni bibliche vanno aggiunti gli eventuali divieti rabbinici.

³² A. STEINBERG, *Jewish Bioethics*, in *Questioni bioetiche e diritto ebraico* (a cura di E. Martinelli), Firenze 2019, 27. Secondo l'insegnamento di Rabbi Steinberg, «In general a Rabbi who is lenient in any case is in error. On the other hand, one who is stringent in any case is also wrong. One must be careful even in issuing a stringent ruling because it is not always correct; sometimes it is even forbidden. Rather the Rabbi must carefully consider and weight the facts, using knowledge and not ignorance. The Sages said: "A boor is not a God-fearing person, nor is an ignoramus a pious person". Therefore an expert rabbinic decisor follows the golden pathway which is the middle path». Id. v. *Appendix: fundamental principles of Jewish Law in relation to technological advances*, cit., 586.

Un ulteriore aspetto – sul quale è opportuno soffermarsi per l'importanza che riveste nell'etica medica secolare e per la rilevanza contraria assunta invece in quella ebraica – è quello della autodeterminazione e della libertà del consenso del paziente ai trattamenti terapeutici.

Ogni qual volta la *Halakhab* sia coinvolta, la relazione terapeutica impone una relazione triangolare, che affianca al rapporto medico-paziente la figura del rabbino, unico competente ad individuare il principio halachico da applicare nel caso³³. Per conseguenza, la doverosa sequela della regola halachica in ogni comportamento umano limita fortemente il principio della autodeterminazione³⁴, che viene difatti in rilievo esclusivamente nelle materie che non richiedono l'applicazione della *Halakhab*; mentre la relazione medico-paziente nell'ambito della medicina riproduttiva è per contro scandita sempre dalla osservanza dei parametri halachici che possono entrare in eventuale conflitto diretto con il principio di autonomia decisionale³⁵.

In tema di procreazione si deve dunque escludere che possa trovare piena accoglienza il principio di autodeterminazione del singolo; l'ebraismo non conosce le problematiche relative ai “diritti riproduttivi” – care al dibattito etico secolare – quanto soppesa piuttosto le criticità legate all'assolvimento dei “doveri riproduttivi”; dunque, anche l'accesso alle ART – mediante l'individuazione del comportamento halachicamente corretto – sarà, per le coppie osservanti, una soluzione possibile al proble-

³³ Per una analisi esaustiva della relazione tra medico e rabbino dal punto di vista di quest'ultimo, si vedano le pagine di B. WEIN, *Rabbinic decision making in medical practice; the rabbi's perspective*, in *Medicine and Jewish Law*, edited by F. Rosner, vol. II, Northvale-New Jersey-London 1993, 49 ss.

³⁴ Sul tema, anche in una prospettiva comparatistica con la bioetica secolare, si veda diffusamente S. GLICK, *The autonomy of the patient in Jewish Law*, in F. ROSNER-H. GOLDSTEIN-E. REICHMAN, *Selected topic in Jewish Medical Ethic*, Thisted 2003, 90 ss.

³⁵ Cfr. T. IVRY, *Kosher medicine and medicalized halacha: An exploration of triadic relations among Israeli rabbis, doctors, and infertility patients*, in *Journal of the American Ethnologist Society*, 37, 2010, 663. In relazione all'interazione fra regole religiose e procreazione assistita in Israele, l'Autore delinea un processo di «koshering of medicine, and [...] medicalization of halacha» in virtù del quale osserva una crescente propensione «to an emergent mode of such engagement, one that crystallized vis-a-vis the new technologies of procreation and that seems determined to advance an ideology of fertility with an exceptional thrust» (676-677, nota 2). Si veda inoltre D.B. SINCLAIR, *Assisted Reproduction in Jewish Law*, in *Fordham Urban Law Journal*, 30, 2002, 1,105-106.

ma della loro infertilità, in grado al contempo di assicurare un riscatto dallo stigma sociale che colpisce quanti – pur senza colpa – non generano figli.

2. Le biotecnologie riproduttive e la maternità per sostituzione

Le biotecnologie mediche utilizzabili per la riproduzione assistita sono attualmente numerose e ciascuna risulta più o meno raccomandabile in ragione delle peculiari circostanze del caso preso in esame. In tempi recenti, la medicina riproduttiva ha acquisito sempre maggiore affidabilità nella risoluzione di ogni insufficienza biologica: ciascuna tecnica di procreazione assistita è studiata per affiancare, o, nei casi più impegnativi, sostituire il processo naturale di riproduzione umana, individuando la migliore soluzione per la specifica causa di infertilità.

In linea generale si parla di tecniche di “procreazione medicalmente assistita” (PMA)³⁶, il cui utilizzo facilita o sostiene la potenzialità riproduttiva naturale della coppia che presenta perciò, una fertilità spontanea – anche se in misura ridotta e insufficiente al concepimento (si tratta di tecniche di primo livello, in cui la fecondazione avviene all'interno del corpo della donna); oppure, al contrario, la tecnica prescelta sostituisce, in maniera più o meno incisiva, le fasi della fecondazione umana che, per ragioni diverse, non possono realizzarsi in modo naturale (sono le tecniche di secondo o terzo livello, in cui la fecondazione degli ovociti avviene in laboratorio, ovvero *in vitro*).

Le biotecnologie riproduttive, pensate inizialmente soprattutto per risolvere i problemi della sterilità femminile, nel tempo e con lo sviluppo delle conoscenze scientifiche hanno trovato applicazione anche come rimedio per la sterilità – o ipofertilità – maschile e per la infertilità di origine sconosciuta, quella iatrogena o quella derivante da patologie pregresse³⁷.

³⁶ In realtà, gli acronimi PMA (in inglese MAP), RMA (riproduzione medicalmente assistita; in inglese MAR) e TRA (tecniche di riproduzione assistita; in inglese ART) sono spesso utilizzati come sinonimi, benché tale uso non sia univocamente condiviso. In particolare, la letteratura israeliana, utilizza l'acronimo ART come sinonimo di PMA, comprensivo cioè anche delle tecniche che utilizzano la donazione eterologa dei gameti, inclusa la maternità surrogata. Per ragioni di semplificazione e di brevità nel presente studio si adotterà l'acronimo ART nel senso più ampio da ultimo indicato.

³⁷ Esaustivamente, per gli aspetti medico-clinici, si vedano A. BALZANO-C. FLAMIGNI, *Sessualità e riproduzione. Due generazioni in dialogo su diritti, corpi*

Nel contesto delle metodiche di ART la maternità per sostituzione, per le peculiarità che presenta, per la complessità e per l'elevato grado di invasività della tecnica applicata, anche per l'alta specializzazione del personale sanitario richiesta e, non da ultimo, per il notevole coinvolgimento emotivo e psicologico dei protagonisti della vicenda, è considerata, da un punto di vista medico, una "tecnica maggiore" e, sotto il profilo bioetico, rimedio estremo (e assai controverso) per i casi di infertilità invincibile.

A differenza dalle altre procedure di fecondazione artificiale (omologa o eterologa) – con le quali, peraltro, si interseca di necessità – la gestazione per altri (GPA)³⁸ si presenta come una forma di eterointegrazione dell'impossibilità della donna sterile di concepire o di portare a termine la gravidanza. Si richiede appunto l'intervento nel processo procreativo di una volontaria, estranea alla coppia, che può essere la stessa donatrice dell'ovocita utilizzato per la fecondazione o una donna diversa. La portatrice si impegna, dietro corrispettivo o a titolo gratuito, a condurre a termine la gestazione e a consegnare ai genitori committenti il figlio così concepito, rinunciando ad ogni diritto su di esso³⁹.

Con maggiore precisione, esistono due tipi di accordi surrogatori: la surrogazione "per sola gestazione", nel caso in cui la madre surrogata si limita ad accogliere nel proprio grembo un embrione, che le è geneticamente estraneo, e la surrogazione "per concepimento e gestazione", in base alla quale la portatrice fornisce ai genitori committenti il proprio corredo gametico, contribuendo alla creazione dell'embrione, impiantato successivamente nel proprio utero. Questo secondo caso rientra senza dubbio nelle pratiche di fecondazione artificiale eterologa, poiché la madre surrogata, oltre a prestare il grembo per consentire l'annidamento e lo sviluppo del feto fino alla nascita, dona

e medicina, Torino 2015, 89 ss. Per una prospettiva medica alla luce dell'ebraismo ortodosso cfr. J.D. LOIKE-M.D. TENDLER, *Gestational Surrogacy*, in *Hakirah, The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought*, 16, 2013, 113-132. Per alcune interessanti considerazioni di carattere antropologico sull'evoluzione delle ART nell'ultimo trentennio, si rimanda alle pagine di M.C. INHORN-D. BIRENBAUM-CARMEI, *Assisted reproductive technologies and culture change*, in *Annual Review of Anthropology*, 37, 2008, 177-196.

³⁸ Denominata altrimenti maternità di sostituzione (*surrogate motherhood* o *surrogacy* in inglese).

³⁹ Cfr. G. CASSANO, *Le nuove frontiere del diritto di famiglia. Il diritto a nascere sani, la maternità surrogata, la fecondazione artificiale eterologa; la fecondazione artificiale post mortem*, in *Diritto di famiglia e delle persone*, 14, Collana di "Studi" diretta da V. Loiacono, Milano 2000, 164.

gli ovociti perché vengano fecondati con lo sperma del padre di intenzione. La surrogazione “per sola gestazione”, al contrario, può essere omologa, se il prodotto del concepimento è frutto del corredo gametico dei genitori committenti, oppure eterologa, nel caso in cui l’embrione sia il prodotto dell’incontro dei gameti di uno dei membri della coppia di genitori intenzionali e di un donatore dello sperma o di una donatrice degli ovociti.

Da ultimo, può aversi il caso della “surrogazione totale”, quando sia i gameti maschili che quelli femminili, che hanno dato origine all’embrione da impiantare nel grembo della portatrice, provengano da donatori estranei alla coppia dei genitori committenti⁴⁰.

Si può così affermare che, in buona sostanza, la maternità per sostituzione – sia dal punto di vista fenomenico che da quello giuridico – si presenta come una fattispecie composita, quale sintesi di due momenti che si succedono e si integrano: la fecondazione artificiale (omologa o eterologa che sia) e la *locatio ventris*.

Ma per la loro complessità e specificità, le pratiche surrogatorie sollevano questioni etico-giuridiche ben più complesse, diverse e peculiari rispetto alle tecniche di fecondazione artificiale: queste ultime, infatti, hanno comunque già contribuito, in larga misura, alla erosione progressiva delle tradizionali definizioni di genitorialità e di famiglia biologica. Le sfide lanciate dalle biotecnologie riproduttive – specialmente nel caso dell’inseminazione da donatore – hanno difatti modificato radicalmente i ruoli sessuali all’interno della famiglia (e la loro percezione sociale), e provocato una scissione tra la genitura genetica e quella intenzionale. Risultano, così, nuovi i rapporti parentali sorti in seguito alla procreazione artificiale che – oltre a disincarnare il concepimento dall’incontro sessuale della coppia – si fondano su un rapporto negoziale, la cui efficacia viene fatta dipendere dalle intenzioni dei genitori futuri, al momento della attivazione della tecnica riproduttiva.

La maternità surrogata provoca, invero, un’ulteriore dissociazione nel concetto di procreazione tra concepimento, gestazione e parto, e finisce col sovvertire ulteriormente il precario equilibrio, nell’ambito della procreazione assistita, tra regole

⁴⁰ Per questi aspetti e per ulteriori differenziazioni terminologiche presenti nella letteratura scientifica si vedano: S. LEONE, *Nuovo manuale di bioetica*, Roma 2007, 90 ss.; M. DELL’UTRI, *Maternità surrogata, dignità della persona e filiazione*, in *Giurisprudenza di Merito*, II, 2010, 358 ss.; G. BALDINI, *Volontà e procreazione: ricognizione delle principali questioni in tema di surrogazione di maternità*, in *Diritto di famiglia e delle persone*, 2, 1998, 754.

giuridiche e agire tecnico: nella gestazione per altri il fenomeno della maternità, unitario in natura, conosce infatti un'inedita distinzione fra "figure materne": la madre biologica cui l'embrione è legato geneticamente, la madre portatrice o gestazionale, che porta avanti la gravidanza e partorisce e la madre committente o di intenzione, ovvero colei che assume la responsabilità genitoriale nei confronti del nato⁴¹.

Quali che siano le diverse possibilità di composizione delle figure materne indicate nelle varie ipotesi di *surrogacy*, consegue di certo la destrutturazione dell'identità materna, frammentata nella diversità delle funzioni ricoperte, associata alla oggettiva difficoltà di replicare la finzione di paternità, usuale invece nel caso delle inseminazioni artificiali.

Nella gestazione per altri, anche il fenomeno collaterale della dissociazione fra paternità genetica e paternità sociale, già introdotta dalla fecondazione artificiale da donatore, contribuisce a radicare l'idea che la genitorialità sia ormai frutto esclusivo della autodeterminazione procreativa dell'individuo⁴².

Le biotecnologie riproduttive hanno dunque finito, nel complesso, col lanciare una sfida ardua alla *Halakhah*: la speculazione rabbinica è stata sollecitata ad affrontare problematiche collegate a situazioni inedite in ambiti – quello della filiazione e della famiglia – estremamente sensibili alla normativa religiosa⁴³.

⁴¹ Per le molte problematiche correlate alla genitorialità nella pratica della maternità surrogata si veda ampiamente A. MARGARIA, *Nuove forme di filiazione e genitorialità. Leggi e giudici di fronte alle nuove realtà*, Collana del Laboratorio dei Diritti Fondamentali, Bologna 2018, *passim*.

⁴² Non deve infatti essere dimenticato che, oltre a porsi come rimedio per coppie eterosessuali infertili, la maternità per sostituzione rende l'esperienza della genitorialità accessibile al di fuori del modello della famiglia tradizionale. Nei paesi in cui è legislativamente regolamentata, la surroga di maternità consente alle coppie *same sex* e alle persone *single* di perseguire un progetto genitoriale, la cui realizzazione prescinde dalla presenza di un nucleo eterosessuale in età fertile ed è totalmente dipendente da interventi tecnologici, espressione dell'autodeterminazione degli aspiranti genitori. In questa prospettiva, la rilevata dissociazione tra sessualità e procreazione «inevitabilmente, ha portato a considerare le cose superando lo spettro di riferimento tracciato dall'idea di natura, fino a prescindere totalmente: o perlomeno negando l'esistenza di confini insuperabili». Così A. ZANOTTI, *I difficili transiti della famiglia nel nuovo mondo e l'irrinunciabile alterità del diritto canonico*, in *Le relazioni familiari nel diritto interculturale*, cit., 182.

⁴³ «The internal logic of *Halakhah*, its positivism, approaches novelties with openness, but the religiosity of many people and rabbis cannot help but react strongly to the manipulation of sexuality and fertility». Y. M. BARILAN, *Jewish bioethics*, cit., 143.

Il tema della riproduzione assistita appare in effetti particolarmente delicato nell'ambito della bioetica ebraica: le moderne tecnologie, oltre ad aver sovvertito le regole della filiazione biologica – caposaldo della trasmissione dell'identità ebraica – e avere affiancato alla genitorialità genetica altre forme di genitorialità – quella sociale e quella di intenzione – sconosciute al giudaismo, ha dunque scosso dalle fondamenta la solidità della famiglia nucleare ed eteronormativa, la unica riconosciuta dal diritto ebraico.

Per contro, le tecnologie riproduttive soddisfano in molti casi lo slancio riproduttivo delle coppie infertili e consentono loro di adempiere alla *mitzvah* della procreazione, considerata valore fondamentale della legge religiosa, della vita sociale, della spiritualità e del misticismo ebraici. Il profilo dell'obbligo morale della creazione di nuova vita è, difatti, aspetto complementare ed insostituibile della dimensione giuridica dell'originario e primo comandamento divino, che nel giudaismo assume una dimensione etica fondamentale.

Il decisore – cui peraltro spetta la risposta su ogni questione concreta proposta – deve pertanto tenere nel debito conto questa duplicità di aspetti e, dal momento che il ricorso alle biotecnologie riproduttive non è espressamente consentito – ma nemmeno chiaramente vietato – la decisione finale si baserà fondamentalmente sulla complessa ricchezza della *Halakhah* e, ugualmente, sulla piena valutazione delle fonti bibliche e talmudiche.

3. *La sterilità nel pensiero ebraico e le problematiche halachiche relative alle biotecnologie riproduttive*

Nel mondo biblico e nella esegesi post-biblica, la sterilità è vissuta come una gravissima sventura, paragonabile solo alla morte fisica⁴⁴, soprattutto per lo stato di prostrazione, di tormento psicologico e di esclusione sociale che comporta per chi

⁴⁴ Si veda Genesi *Rabbah* 71:6; Genesi 16:2; Genesi 30:1. Le fonti bibliche e la letteratura rabbinica trattano più di sovente della sterilità femminile: la sofferenza e il dolore provocato dalla mancanza di figli è incarnato dalle figure di Sarah (Genesi 11:30), Rebecca (Genesi 25:21), Rachele (Genesi 29:31; 30:1-2), Leah (Genesi 29:31, 35; 30:9), Hanna (I Samuele 1:2), che per lungo tempo vivono lo strazio legato alla propria incapacità di generare. Sul dramma delle matriarche di Israele a causa della loro infertilità si leggano le suggestive pagine di M. VENTURA AVANZINELLI, *Sterilità e fecondità delle donne bibliche*, in *Storia delle donne*, 1, 2005, 75 ss.

ne soffre⁴⁵. Nella visione della *Halakhab* la incapacità di procreare naturalmente è assimilata ad una infermità che inficia l'integrità somatica e destabilizza al contempo l'equilibrio psicologico della persona infertile.

Le autorità rabbiniche sono generalmente molto sensibili al fatto che le donne sterili – in modo più intenso dei loro *partner* – sviluppano un forte stato di sofferenza e di privazione, anche a causa dello stigma sociale proprio della cultura, tuttora prevalente, che associa inscindibilmente l'idea della femminilità a quella della maternità e coltiva l'immagine della famiglia ebraica allietata dalla presenza della prole, segno tangibile della benedizione divina.

I decisori halachici, quando sono chiamati a valutare la possibilità dell'utilizzo di una tecnica riproduttiva, tengono in adeguata considerazione la gravità e la non emendabilità delle condizioni biologiche e cliniche causa della infertilità e, al contempo, i non meno devastanti effetti psicologici legati al mancato adempimento della prima *mitzvah*. Dal momento che il concetto di salute comprende nell'ebraismo tanto il benessere del corpo quanto quello della mente⁴⁶, di fronte allo stato di sofferenza o, peggio, di angoscia della coppia infertile, il decisore legale è tenuto ad apprezzare la possibilità di concedere una "indulgenza halachica", ovvero di assumere un'interpretazione benevola che renda lecito l'accesso al concepimento assistito per i pazienti religiosi, appartenenti all'ebraismo osservante⁴⁷.

⁴⁵ Il *Talmud* insegna che «Four are considered as if they were dead: A pauper, and a leper, and a blind person, and one who has no children»: *Nedarim* 64b. Sulla condizione di sterilità vissuta come stato di prigionia si veda *Genesi Rabbah* 71:1-2.

⁴⁶ «It would, however, be as false to conclude that Hebrew monotheism has an exclusively spiritualistic aspects, as it would to attribute to it an exclusive materialism. It is both at once. The laws of the body are not only recognised but profoundly studied in the same ways of those of the spirit. [...] It is a religious duty to preserve one's health, and Maimonides [...] insists upon the fact that every man has the duty to take care of his health in order to be able to serve God with all the vigour of his body and the lucidity of his mind». Così E. MUNK, *Foreword*, in I. JAKOBOVITS, *Jewish Medical Ethics. A comparative and historical study of the Jewish religious attitude to medicine and its practice*, New York 1978, xxiii.

⁴⁷ «Couples often note with deep appreciation the amount of time the rabbis dedicated to answering their endless questions "online and 24 hours a day" as well as to alleviating the pressures between marital partners. In all these accounts, the language of faith emerged as a crucial aspect of the support and was often contrasted with the "cold" and "distant" language of medical practitioners». Così T. IVRY, *Kosher medicine and medicalized halacha*, cit., 667.

La maggior parte dei *poskim* considera la donna che ricorre alle tecniche riproduttive una paziente colpita da infermità grave, anche se non in pericolo di vita⁴⁸. La particolare e diffusa interpretazione usata a riguardo della sterilità consente l'applicazione meno rigorosa delle leggi dello *Shabbat* e, quindi, la concessione dell'indulgenza halakhica per il ricorso alla medicina riproduttiva. Nella letteratura rabbinica è del resto considerata azione particolarmente meritoria aiutare la coppia sterile a superare l'angoscia derivante dalla mancanza di figli: si verrebbe in tal modo a contribuire al consolidamento dell'armonia e della stabilità della famiglia (*shalom bayit*), valore assoluto nella percezione dell'ebraismo tradizionale⁴⁹.

Inoltre, sotto un profilo generale – passaggio di fondamentale importanza nello sviluppo della speculazione ebraica sulla legittimità dell'accesso alle ART – non esiste nella Legge e nella Tradizione alcuna esplicita proibizione all'esecuzione delle tecnologie riproduttive; alla coppia infertile è dunque concesso di utilizzare le conoscenze scientifiche e le più moderne tecnologie per ovviare alle difficoltà frapposte dalla natura. Il ricorso alla FIVET o ad altre tecniche di concepimento assistito non è dunque considerato un'indebita interferenza della scienza nel progetto di Dio sull'uomo: le biotecnologie procreative – per quanto innovative e progredite – non giungono a svelare il mistero della creazione della vita, che l'ebraismo ritiene sia compito esclusivo del Creatore⁵⁰.

⁴⁸ È da tenere presente che la *Halakhah* considera la malattia come l'indicatore di uno spettro che consente l'applicazione di diversi livelli di indulgenza; in particolare, in relazione alla possibilità di violare lo *Shabbat*, in osservanza al versetto di Levitico 18:5 che insegna «that Jews must live by the Torah, not die by it». Così F. ROSNER, v. *Danger to Life*, in *Medical Encyclopedia of Moses Maimonides*, Northvale-New Jersey-Jerusalem 1998, 67.

⁴⁹ Cfr. Numeri 5:23. Si veda: A. STEINBERG, v. *Fertility and infertility*, in *Encyclopedia of Jewish Medical Ethics*, vol. Two, cit., 413. L'impossibilità di procreare, accertata dal trascorrere di un lasso di tempo dalla celebrazione del matrimonio – dieci anni per la maggior parte dei decisori, cinque anni per altri o, per altri ancora, due – può divenire causa legittima di divorzio sia per l'uomo, che per la moglie. Qualora la *impotentia generandi* fosse poi stata dolosamente taciuta alla controparte prima del matrimonio, questo può essere dichiarato nullo a motivo dell'errore provocato nel coniuge in buona fede.

⁵⁰ Sul punto si vedano: M. HALPERIN, *Modern perspective on Halakah and medicine*, in *Medicine and Jewish Law* (edited by F. Rosner), vol. II, Northvale-New Jersey-London 1993, 171 ss.; A. STEINBERG, v. *Artificial insemination*, in *Encyclopedia of Jewish Medical Ethics*, vol. One, 62 ss.; J.D. BLEICH, *Ethico-Halakhic considerations in the practice of medicine*, in *Dine Israel*, 7,

Il progresso scientifico-tecnologico, incapace di proiettarsi in una dimensione trascendente, nella pratica clinica viene unicamente avvertito come idoneo ad aiutare l'essere umano a superare – se sia possibile – la propria infermità.

Da queste premesse non appare del tutto corretto dedurre che la medicalizzazione della funzione procreativa sia ammessa con lassismo, oppure che ogni slancio generativo venga incoraggiato da parte delle autorità rabbiniche; al contrario, una notevole e varia gamma di obiezioni viene sollevata da parte dei decisori halachici sulla legittimità dell'utilizzo delle ART da parte degli ebrei osservanti. A fronte delle richiamate interpretazioni più permissive ed indulgenti dell'ebraismo ortodosso, si levano infatti voci – seppure attualmente minoritarie nel panorama – contrarie all'intervento procreativo della tecnica biomedica in un processo che si vorrebbe invece esclusivamente affidato all'*actio naturae*⁵¹.

Vero è che alcuni timori sulla compatibilità halachica delle biotecnologie riproduttive sono condivisi dalla maggioranza stessa dei decisori. Tra le preoccupazioni principali è la definizione dei legami di parentela tra le coppie che fanno ricorso alle ART e i figli generati, con le problematiche conseguenti della trasmissione della identità ebraica e della affiliazione nazional-religiosa dei nati da concepimento assistito. Il conflitto con le regole halachiche è poi ovviamente avvertito in maniera più acuta nel caso in cui si renda necessario l'intervento di un terzo donatore; ma è anche potenzialmente presente nella inseminazione omologa, in quanto anch'essa non elimina i rischi derivanti dalla manipolazione extracorporea del corredo gametico delle coppie che ricorrono alla fecondazione artificiale⁵².

1976, 87 ss.; A.M. RABELLO, *Introduzione al diritto ebraico*, cit., 181 ss.; M.J. BROYDE, *Assisted Reproduction and Jewish Law*, in *Annual Rabbi Louis Feinberg Memorial Lecture*, n. 22, Department of Judaic Studies, University of Cincinnati, 1999, 4 ss.

⁵¹ Tra i più eminenti esponenti di questa scuola di pensiero è il rabbino Immanuel Jakobovits (*Jewish medical ethics*, cit., 244 ss.) il quale – seppure con maggior rigore nel caso della inseminazione artificiale eterologa (AID) – sulla base di autorevoli precedenti rabbinici, condanna il ricorso alle ART, più per motivi morali che per ragioni giuridiche.

⁵² Molti rabbini – tra la fine degli anni Ottanta e gli inizi degli anni Novanta dello scorso secolo, quando le tecniche di inseminazione artificiale erano ancora in uno stadio pionieristico – si sono espressi in senso contrario all'utilizzo delle ART soprattutto per i timori legati all'impossibilità di definire i legami di parentela nei casi di mancata corrispondenza involontaria tra spermatozoi, ovuli ed embrioni. Cfr. M. HALPERIN, *Modern perspective on Halakah and medicine*, cit., 176 ss. Anche attualmente, tale evenienza, per quanto rara, non può essere esclusa.

Una seconda difficoltà – certo di non agevole superamento – è relativa alla raccolta dello sperma, dalla quale non si può ovviamente prescindere, qualunque sia la tecnica riproduttiva adottata: omologa o eterologa, o il semplice prelievo di un campione nel corso della procedura medico-diagnostica sulla fertilità maschile. Stante l'esplicito divieto contenuto nella *Torah*⁵³, per la *Halakhah* l'emissione di sperma "invano" – come avviene per esempio nella masturbazione – equivale alla sua distruzione ed è un peccato molto grave⁵⁴, riduttivo del potenziale riproduttivo dello sperma. Il problema relativo alla legittimità delle procedure di inseminazione artificiale è pertanto strettamente attinente alla definizione di "emissione invano"⁵⁵: per la maggior parte dei rabbini inclini ad una interpretazione indulgente del divieto, l'emissione di sperma, seppur sia ottenuta impropriamente, non è considerata distruzione del seme, quando sia accompagnata dalla volontà di agevolare l'obiettivo della procreazione⁵⁶. Le modali-

Per questo aspetto si veda, fra gli altri: G. WEITZMAN, "Give Me Children or Else I Am Dead": *Orthodox Jewish Perspectives on Fertility*, in *Faith and Fertility: Attitudes towards Reproductive Practices in Different Religions from Ancient to Modern Times* (edited by E. Blyth-R. Landau), London 2009, 218.

⁵³ Genesi 38:7-10; *Talmud Babilonese Yevamot* 34b; *Niddah* 13a. Secondo la *Kabbalah*, il divieto di distruggere il seme è il più stringente tra i precetti negativi contenuti nella *Torah*. Cfr. *Shulchan Aruch, Even Ha'ezer* 23:1-3. «He who expends semen for naught as if he shed blood and destroys a soul because every drop is capable of producing human beings»: A STEINBERG, v. *Semen*, in *Encyclopedia of Jewish Medical Ethics*, cit., vol. Three, 912. Si veda inoltre D.J. LASKER, *Kabbalah, Halakhah and Modern Medicine*, in *Modern Judaism*, 8, 1988, 1 ss.

⁵⁴ «Semen is the strength of the body, its life [force], and the light of the eyes; the greater the emission [of sperm], [the greater] the damage to the body, to its strength and the greater the loss to one's life [span]. This was implied by Solomon in his wisdom: "Do not give your strength to women" (Proverbs 31:3)»: MAIMONIDE, *Mishneh Torah, De'ot*, 4:19. Si veda inoltre F. ROSNER, v. *Masturbation*, in *Medical Encyclopedia of Moses Maimonides*, cit., 142-143.

⁵⁵ Dal punto di vista halachico si ha "emissione dello sperma invano" quando il seme viene eiaculato impropriamente, ovvero non viene depositato, come avviene nel rapporto sessuale completo, nell'organo genitale femminile ove può raggiungere lo scopo di fecondare l'ovulo. In questo caso si considera che il seme venga distrutto. Cfr. A STEINBERG, v. *Semen*, cit., 911 ss.; ID., v. *Artificial insemination*, cit., 64; D.B. SINCLAIR, *Assisted Reproduction in Jewish Law*, cit., 71-72; E. MILLER, *Assisted reproduction in Jewish Law*, in F. ROSNER-H. GOLDSTEIN-E. REICHMAN, *Selected topic in Jewish Medical Ethic*, cit., 22.

⁵⁶ Non mancano decisori di avviso contrario, che non ritengono tale intenzione una esimente dal divieto di "emissione del seme invano" e assumono, conseguentemente, una posizione contraria alla raccolta dello sperma in qualunque modo avvenga; unica eccezione risulta pertanto il prelievo diretto del

tà con cui lo sperma viene raccolto finiscono tuttavia con l'assumere una grande rilevanza per la legittimità dell'esecuzione della procedura di inseminazione e sono, perciò, oggetto di un vivace dibattito halachico⁵⁷.

Un ulteriore motivo di confronto tra le autorità rabbiniche è relativo alla liceità dell'impiego della tecnica riproduttiva nel periodo in cui la donna si trova nello stato di *niddah*, ossia non è ritualmente pura⁵⁸: tale, dunque, da non potersi congiungere con il marito a seguito dell'espresso divieto biblico⁵⁹; allo stesso modo, almeno per alcuni decisori, non sarebbe possibile procedere all'inseminazione artificiale durante lo stato di impurità. Non mancano, tuttavia, *poskim* che, con soluzioni diverse, cercano di non ricadere nel divieto biblico e consentono l'inseminazione nel momento delle maggiori possibilità di successo⁶⁰.

liquido seminale dai testicoli a seguito di procedura medica, poiché nel caso, il seme non viene eiaculato. Tuttavia, poiché l'esecuzione di questa pratica chirurgica – usualmente adottata nei casi di una severa infertilità maschile – risulta invasiva e quindi potenzialmente lesiva dell'integrità dell'apparato riproduttivo dell'uomo, essa può parimenti far sorgere seri problemi halachici.

⁵⁷ Tra le metodologie consentite vi è l'utilizzo di un "medical condom" che consente la raccolta del seme durante un normale rapporto intimo. Alcuni rabbini raccomandano di praticare un piccolo foro nel profilattico in modo che una parte dell'eiaculato, anche minima, possa raggiungere la sua "naturale" destinazione, rendendo la pratica halachicamente accettabile. Anche il *coitus interruptus* non è condannato da molti decisori, se finalizzato al successivo utilizzo del seme a scopi generativi. La masturbazione rimane un terzo possibile metodo, certamente il meno conforme alle regole halachiche. Per questi aspetti cfr. A. STEINBERG, v. *Artificial insemination*, cit. 62; E. MILLER, *Assisted reproduction in Jewish Law*, cit., 23; R.D. AMELAR, I. DUBIN, J. GORDON, M.D. TENDLER, *Male infertility practice and orthodox Jewish law*, in *Urology*, 10 (1977), 177.

⁵⁸ Alcune donne risultano essere feconde solo durante il ciclo mestruale, ossia mentre perdura lo stato di impurità che può cessare solo a seguito dell'immersione rituale (*mikveh*) sette giorni dopo la fine del periodo mestruale. In questi casi di ovulazione precoce, perché la tecnica procreativa abbia qualche possibilità di successo, l'inseminazione deve avvenire nel periodo fecondo, anche se la donna sarebbe proibita al marito.

⁵⁹ Levitico 18:19. Il divieto si inserisce in una serie di precetti volti ad impedire atti ritenuti gravemente immorali, quali l'incesto e i rapporti intimi tra congiunti ed affini; si tratta, quindi, di una proibizione molto stringente. Cfr. inoltre Levitico 15: 19-25.

⁶⁰ Per questi aspetti e per le diverse soluzioni offerte si veda ampiamente A. STEINBERG, v. *Artificial insemination*, cit., 62-63. Secondo l'opinione maggioritaria, non provoca lo stato di *niddah*, dunque non rende illecita la tecnica procreativa, il sanguinamento, che segue come normale effetto collaterale il deposito dello sperma all'interno dell'utero, poiché, in questo caso, lo stillicidio è causato dalla tecnica medesima.

Da ultimo, a seconda della provenienza del liquido seminale – dal marito della coppia (AIH), da un terzo donatore (AID) o dalla mescolanza dell'uno e dell'altro (AIHD) – così come in base alla provenienza degli ovociti – si incontrano problematiche etiche e giuridiche assai articolate e complesse, alle quali l'ebraismo tradizionale offre risposte non sempre univoche.

4. *La mitzvah della procreazione: obbligazione di mezzi o di risultato*⁶¹

Ci si deve a questo punto interrogare se le conseguenze negative che la sterilità ha sull'ebreo osservante nella percezione di se stesso, della propria integrità e della capacità di adempiere il dovere religioso di partecipare alla funzione procreativa come membro attivo della comunità ebraica, conduca ineluttabilmente, da una valutazione etico-giuridica della compatibilità halachica della pratica terapeutica, ad una metaetica, che sostanzia – e quasi sublima – il valore dell'essere (uomo/donna) nella condizione materiale dell'essere fertile o infertile.

In termini generali, l'esperazione della funzione procreativa nel moltiplicarsi delle opzioni riproduttive, può invero condurre alla richiesta – se non alla pretesa – di legittimazione di ogni desiderio riproduttivo delle coppie sterili. In questa prospettiva si colloca difatti la propensione ad avere figli a tutti i costi, per integrare nella realizzazione personale l'adempimento del comandamento biblico e del dovere sociale di generare. Il rischio insito nell'assolutizzazione della funzione riproduttiva non comporta dunque la svalutazione dell'apporto umano alla creazione di nuova vita: la medicina riproduttiva, con le sue tecniche in continua evoluzione può sostituire l'*una caro* dell'incontro procreativo? Se così è, il risultato disincarnato delle tecniche di concepimento assistito assolve realmente l'obbligo della prima *mitzvah*? Forse, prima ancora, è necessario interrogarsi se la chiamata al dono della vita da parte del Creatore faccia sorgere nella creatura, l'obbligo di agire in modo conforme al precetto o, piuttosto, il dovere di conseguire comunque la finalità dettata dal comandamento.

Anche su questo punto non vi è univocità di risposte nel-

⁶¹ La terminologia civilistica viene in questo caso mutuata, a mo' di iperbole, nella consapevolezza che le categorie richiamate non si attagliano, per contenuto, per natura e scopi, all'obbligo della procreazione.

la letteratura rabbinica: tra i decisori che reputano che per l'adempimento del comandamento sia sufficiente l'azione di per sé idonea alla generazione della prole – a prescindere, quindi, dal raggiungimento dell'obiettivo – non tutti convengono su quali azioni possano essere considerate appropriate. Accanto a quanti ritengono che solo la congiunzione carnale tra i coniugi possa soddisfare il precetto biblico⁶², si affiancano altri che, con un'interpretazione più indulgente, ammettono che, mediante l'inseminazione artificiale, possa essere almeno soddisfatto, se non il precetto biblico «crescite e moltiplicatevi», quello di origine rabbinica di «popolare la terra»⁶³.

I decisori legali che ritengono per contro che la *mitzvah* della procreazione sia un'obbligazione “di risultato”, adempiuta dunque solo con la nascita di figli vivi⁶⁴, mostrano un approccio assai più indulgente nei confronti delle tecniche riproduttive, considerate tra le azioni pienamente idonee ad assicurare una discendenza nei casi di infertilità⁶⁵.

Appare dunque evidente come, secondo quest'ultima interpretazione, la *mitzvah* della procreazione abbia una natura diversa da altre *mitzvot* positive, il cui richiesto adempimento si esaurisce nel compiere l'azione adeguata: come, ad esempio, sventolare il

⁶² Sarebbero, quindi, liberati dall'obbligo, i coniugi che hanno rapporti intimi idonei a generare una discendenza, nonostante l'esito negativo dei loro sforzi. Il riferimento principale di questa interpretazione è la *Mishnah*, *Talmud* Babilonese, *Yevamot* 6:6. Si veda, sul punto A.M. RABELLO, *L'inizio della vita nel diritto ebraico*, cit., 39 e i *responsa* citati a nota 8.

⁶³ Cfr. Isaia 45:18; *Mishnah Eduyyot* 1:13; *Talmud* Babilonese *Yevamot* 62a.

Si fa qui riferimento all'autorevole interpretazione di Rabbi Shlomo Zalman Auerbach, il quale suggerisce una sorta di “declassamento” del precetto divino al livello della legge rabbinica: tale soluzione rappresenta il riuscito tentativo di mediazione tra posizioni estreme, che consente di assicurare al concepimento assistito un significato religioso, fondamentale per l'approccio delle coppie osservanti alle biotecnologie riproduttive. Per questo aspetto si vedano D.B. SINCLAIR, *Assisted Reproduction in Jewish Law*, cit., 73; A. STEINBERG, v. *Artificial insemination*, cit., 63 e le fonti richiamate a nota 51; A.M. RABELLO, *L'inizio della vita nel diritto ebraico*, cit., 39; D.M. FELDMAN, *Marital relations, birth control and abortion in Jewish Law*, New York 1974, 48.

⁶⁴ Sulla base dell'insegnamento talmudico: «Rav Huna said he has fulfilled the mitzva due to a statement of Rav Asi as Rav Asi said that the reason for this mitzva is that the Messiah, son of David, will not come until all the souls of the body have been finished, i.e., until all souls that are destined to inhabit physical bodies will do so, as it is stated: “For the spirit that enwraps itself is from Me, and the souls that I have made” (Isaiah 57)»: *Talmud* Babilonese, *Yevamot* 62a.

⁶⁵ A. STEINBERG, v. *Artificial insemination*, cit., 63 e fonti richiamate a nota 50.

ramo di palma durante la festa di *Sukkot*, o mangiare *matzah* la notte di *Pesach*. La cogenza dell'obbligo di risultato, nel caso della procreazione, è addirittura tale da travalicare la morte.

Il *Talmud* riporta, infatti, la discussione rabbinica relativa al caso dell'ebreo che ha generato figli venuti successivamente a mancare: privato della propria discendenza, il padre, sarebbe nuovamente obbligato a procreare, perché la morte dei figli ha cancellato l'adempimento del precetto⁶⁶.

Un ulteriore argomento a sostegno della necessità della nascita di prole viva può del resto essere tratto dalla legge del levirato⁶⁷, che – come si sa – impone al fratello del defunto senza prole di prendere in moglie la cognata: il primogenito dato alla luce sarà considerato figlio del fratello morto, e il suo nome, pertanto, non si estinguerà⁶⁸.

Sembra dunque legittimo osservare qui – da ultimo – che – nonostante la differenza nelle interpretazioni e la varietà di soluzioni proposte dalle autorità rabbiniche – la letteratura talmudica in nessun caso suggerisca, a quanti si struggono per la mancanza di figli, di accettare la propria sterilità quale destino ineluttabile, che imponga di rassegnarsi alla mancanza di discendenza. L'intensità della lotta per generare la vita viene infatti interpretata dal grido straziato che Rachele rivolge a Giacobbe: la matriarca vuole divenire madre e avere una discendenza per non essere, lei stessa, considerata morta⁶⁹.

⁶⁶ «Consequently, once a child has been born and his soul has entered a body the mitzva has been fulfilled, even if the child subsequently dies. And Rabbi Yohanan said he has not fulfilled the mitzva, as we require “He formed it to be inhabited” (Isaiah 45:18), and this is not fulfilled when the children have passed away and no longer inhabit the earth»: *Talmud* Babilonese, *Yevamot* 62a.

⁶⁷ Deuteronomio 25:5-10.

⁶⁸ L'obbligo del levirato scatta al momento della morte e grava contemporaneamente sulla vedova e sul cognato. Con una pressoché totale identità di vedute, si ritiene che l'obbligazione venga adempiuta solo quando sia assicurata una discendenza al fratello deceduto, con esclusione, in questo caso, della possibilità di inseminazione artificiale della vedova, sia col seme del marito premorto, che con quello del cognato. Cfr. A.M. RABELLO, *L'inizio della vita nel diritto ebraico*, cit., 39.

⁶⁹ «Any person who does not have children is considered like a dead person. The source is as is stated in the words Rachel said to Jacob: “Give me children, or else I am dead” (Genesis 30:1)»: *Talmud* Babilonese, *Nedarim* 64b. Cfr. Y.M. BARILAN, *The value of life in the Jewish Tradition. Towards understanding Jewish bioethics*, in *Studia bioethica*, 2, 2009, 17.



LA BUONA STAMPA

Questo volume è stato impresso
nel mese di settembre dell'anno 2025 per
le Edizioni Scientifiche Italiane S.p.a.
Stampato in Italia



Edizioni Scientifiche Italiane

www.edizioniesi.it info@edizioniesi.it



<https://www.edizioniesi.it>
<https://www.esidigita.it>



[edizioni_scientifiche_italiane](https://www.instagram.com/edizioni_scientifiche_italiane)



[Edizioni Scientifiche Italiane](https://www.facebook.com/EdizioniScientificheItaliane)



[Edizioni Scientifiche Italiane](https://www.linkedin.com/company/EdizioniScientificheItaliane)

Quaderni del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Torino

5/2025

Il presente volume raccoglie gli Atti dei primi tre incontri di un più ampio ciclo dedicato al confronto fra gli approcci bioetici e biogiuridici dei diversi ordinamenti confessionali, fra loro e rispetto alla prospettiva dell'ordinamento secolare. La chiave per una lettura unitaria delle molteplici tematiche affrontate è il corpo: sostrato dell'identità personale (I. *Il corpo persona*); 'punto debole' dove si manifesta tutta la vulnerabilità dell'umano, sfigurato dalla malattia, segnato dalla mortalità, ma anche impegnato a rielaborare le esperienze della sofferenza e della fine in vissuti di senso (II. *Il corpo fragile*); *locus* della generazione umana e delle aspettative di futuro ad essa connesse (III. *Il corpo fecondo*). Alla riflessione scientifica degli studiosi che si sono occupati delle diverse tematiche affrontate si affianca una sezione di *Testimonianze*, dedicata agli interventi di ricercatori e professionisti che si sono specificamente confrontati con la gestione pratica della diversità religiosa all'interno delle strutture ospedaliere e degli *hospice*, ma anche alle voci degli esponenti delle comunità religiose radicate nel territorio piemontese ed italiano.

Maria Chiara Ruscazio, Professoressa associata di Diritto e Religione presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Torino.

Iliara Zuanazzi, Professoressa Ordinaria di Diritto canonico e Diritto ecclesiastico presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Torino.

Enrica Martinelli, Professoressa associata di Diritto e religione (Dipartimento di Giurisprudenza) e di Religioni e culture (Dipartimento di Studi Umanistici) presso l'Università di Ferrara.

Monia Ciravegna, Ricercatrice in Diritto e Religione presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Torino.

Questo volume, sprovvisto del talloncino a fronte, è da considerarsi copia saggio gratuito esente da IVA (art. 2, c. 3, lett. d, DPR 633/1972)

€ 56,00

ISBN 978-88-495-5947-7



9 788849 559477