

Fecondazione artificiale e bioetica ebraica

L'ebraismo si e' continuamente confrontato con i problemi posti dallo sviluppo tecnologico e scientifico, discutendone e regolandone l'impatto sociale, sulla base della propria tradizione etica e giuridica. Oggi la maggioranza delle questioni all'ordine del giorno sono, almeno quantitativamente, di ordine medico, sia per l'enorme sviluppo tecnologico di questa materia, che per l'interesse immediato e diretto che ogni problema medico ha sull'uomo.

Il confronto tra una tradizione che ha almeno trenta secoli di storia e le novita' tecnologiche puo' sembrare a prima vista assurdo: com'e' possibile che problemi nuovi e tecniche appena messe a punto siano valutate sulla base di una tradizione molto piu' antica, che e' stata elaborata quando determinate possibilita' non erano neppure concepibili?

Lo scopo di questo articolo e' di mostrare i ragionamenti e le tecniche che la *halakha'* usa per risolvere questo tipo di problemi, in un esempio preso da un settore di rapida evoluzione tecnica e di grande impatto bioetico, quello della fecondazione artificiale.

In condizioni naturali, come e' ben noto, l'ovulo prodotto dall'ovaio femminile penetra nella tuba, dove viene fecondato dallo spermatozoo, e quindi si dirige nell'utero ove si impianta. Nelle tecniche di fecondazione artificiale l'ovulo viene prelevato dal corpo materno, e l'incontro tra l'ovulo e lo spermatozoo avviene in un ambiente diverso da quello naturale; l'ovulo fecondato viene quindi inserito in un utero adatto a consentirgli la crescita, fino al momento del parto.

Le indicazioni per questo tipo di procedure sono varie; la piu' importante e' l'assenza o la chiusura delle tube, che rende impraticabile la via naturale che percorre l'ovulo verso l'utero; e ancora la presenza di anticorpi femminili contro il seme maschile, che lo eliminano prima che riesca a fecondare l'ovulo. In questi due casi si tratta generalmente di un problema di sterilita' che si risolve internamente alla coppia: l'ovulo e l'utero sono quelli materni e il seme e' quello del partner maschile.

Esistono tuttavia indicazioni e possibilita' che allargano gli orizzonti di queste tecniche: come la sterilita' femminile, limitata alla incapacita' di produrre ovuli, mentre l'utero puo' portare avanti una gravidanza normale; oppure la presenza nella donna di una malattia genetica, che sconsiglia l'uso dell'ovulo; in questi casi si ricorre alla donazione dell' ovulo di un'altra donna, alla sua fecondazione con il seme del partner e quindi all'inserimento dell'ovulo fecondato nell'utero altrimenti sano.

Oppure, se la donna manca dell'utero, o questo non puo' portare avanti la gravidanza, l'ovulo, fecondato dal partner, viene inserito nell'utero di un'altra donna. da questi presupposti le combinazioni e le possibilita' si allargano, perche' anche in condizioni di normalita' la gravidanza potrebbe essere condotta nell'utero di una donna diversa, preso, come si dice comunemente per indicare questa situazione, "in affitto".

Al limite un bambino potrebbe derivare da un ovulo donato da a, fecondato con il seme di b, cresciuto nell'utero di c, ed essere allevato da una coppia d-e diversa dai primi tre; e questo in tutte le combinazioni possibili.

Ogni combinazione particolare puo' sollevare un distinto problema Halakhico; ma e' possibile comunque formulare dei concetti introduttivi comuni.

Il primo, che riguarda qualsiasi intervento medico, e' che non esiste un'obiezione di fondo nel pensiero ebraico contro l'uso della tecnologia medica, ne' una distinzione tra cio' che potrebbe essere "naturale" e "non naturale" (il concetto stesso di "natura" e' estraneo all'ebraico biblico, che lo sostituisce con quello di "creato"). L'uomo e' considerato partner del creatore nel controllo, nel mantenimento e nel miglioramento del creato.

Pertanto, in linea di massima, non vi e' una opposizione di principio all'uso di tecniche nuove per risolvere dei problemi che affliggono l'uomo.

Nel problema particolare che stiamo considerando, a questa considerazione preliminare si aggiungono due dati di valore opposto. Il primo, negativo, nasce dalla preoccupazione che lo sviluppo di queste tecniche possa portare ad una aberrante tecnologia della riproduzione, con un sistema diffuso di gravidanze "mercenarie" e selezioni genetiche, con tutte le conseguenze che questo potrebbe portare, dalla progressiva perdita del legame e della responsabilita' dei genitori verso i figli, fino alla disgregazione della cellula familiare e alla perdita del senso della pari dignita' di ogni essere umano.

Lo scenario fantastico previsto da "Il nuovo mondo" di A. Huxley, che quando fu scritto il libro (1932) sembrava quasi del tutto teorico, appare oggi in qualche modo realizzabile, e ogni sistema etico non puo' rimanere indifferente davanti a prospettive cosi' angoscianti.

D'altra parte, su un piano piu' diretto e immediato, esistono istanze positive, che l'ebraismo valuta con attenzione e anzi promuove, come il desiderio della maternita' e della paternita', e il mantenimento dell'armonia e della pace coniugale, alle quali le tecniche di fecondazione artificiale possono essere in grado di dare una risposta soddisfacente.

Dopo queste considerazioni di carattere generale l'analisi giuridica deve anche esaminare tutti gli aspetti particolari delle tecniche, per verificare se ognuno di questi sia lecito secondo l'*Halakha*: si prevede un'intervento di chirurgia piu' o meno invasiva sulla donna, per il prelievo dell'ovulo, o di piu' ovuli; la loro conservazione; il prelievo del seme maschile e la sua conservazione; l'incontro tra seme e ovulo; il controllo dell'avvenuta fecondazione e la gestione dell'embrione; l'inserimento dell'embrione nell'utero; la gestione extracorporea di altri embrioni che potrebbero essersi sviluppati durante la fecondazione *in vitro*.

L'orientamento delle autorita' rabbiniche chiamate a decidere su casi pratici tiene conto di tutti questi aspetti, che impongono una grande prudenza sull'intera questione. Una prima distinzione essenziale viene fatta tra fecondazione artificiale nell'ambito della coppia, e fecondazione con donatore/i esterno.

Il primo caso e' relativamente piu' semplice, ma anche su questo punto le opinioni dei decisori sono divise. Un primo gruppo di maestri (tra i quali Ovadia Yosef e A. Neventzal) ritiene che la procedura sia permessa, se e' l'unica possibile, purché sia sicuro che si usi esclusivamente seme del marito. Altri assumono una posizione negativa, fondata piu' su preoccupazioni generali di ordine morale (come quelle sopra espresse) che su precise motivazioni giuridiche.

Altri infine (come Rav Eliezer Woldenberg) assumono una posizione di principio rigoristica basata su considerazioni giuridiche. numerosi punti oppongono queste linee interpretative.

Per i favorevoli, la fecondazione artificiale non si discosta essenzialmente dall'inseminazione artificiale, nella quale il seme impiegato viene dapprima raccolto fuori e quindi inserito nel corpo della donna; procedura che viene consentita, in determinate condizioni, almeno quando avviene nell'ambito della coppia. Per i contrari, il fatto che la fecondazione avvenga al di fuori del corpo della donna crea una situazione del tutto nuova e non paragonabile, per cui cio' che viene consentito (la raccolta esterna del seme) ai fini di una fecondazione nella sede naturale non puo' piu' esserlo in condizioni artificiali, nelle quali, tra l'altro, la possibilita' di un successo e' statisticamente ridotta.

Per i contrari, in particolare, l'artificialita' della procedura e la sua ridotta probabilita' di successo sono tali da far considerare la raccolta del seme come un'azione proibita; i favorevoli invece ritengono che anche una minima possibilita' di successo e l'intenzione procreativa, in qualsiasi condizione giustificano la raccolta.

Alle preoccupazioni morali i favorevoli rispondono che queste vanno tenute nella dovuta considerazione, ma che non sono di per se' comunque sufficienti per impedire di risolvere casi particolari immediati sui quali non esistono vere e fondate obiezioni giuridiche.

Diverso e' il caso quando si parla di fecondazione con donatore o donatori esterni. Qui le preoccupazioni generiche per la disgregazione sociale si fanno piu' cogenti; vi si associano tutte le questioni sulla definizione della paternita' e maternita' giuridica, che insieme determinano un orientamento generalmente negativo a priori.

Bisogna infatti a questo punto tener presente che uno degli interessi e delle tematiche fondamentali nel diritto matrimoniale ebraico e' quello della definizione dello *Jochas* , cioe' dello stato giuridico della persona in rapporto ai suoi genitori.

La questione ha implicazioni fondamentali in vari campi della legge ebraica: prima di tutto esiste un'obbligo di riproduzione, che si adempie facendo un figlio maschio e una figlia femmina; poi esistono dei doveri dei genitori nei confronti dei figli, e dei doveri dei figli nei confronti dei genitori; le regole ereditarie stabiliscono le modalita' di passaggio della proprieta' dai genitori ai figli, e tra l'altro, si applica l'istituto della primogenitura; il levirato presuppone la definizione di due o piu' persone come fratelli, e si applica quando una donna non ha avuto figli dal marito che le e' morto.

Vi e' poi il rigoroso divieto di incesto, per applicare il quale bisogna conoscere chi e' il genitore di ogni persona. e infine, ma non meno importante, ogni persona si definisce nella societa' ebraica in rapporto ai suoi genitori, come Israel, Levi', Kohen, oppure come non ebreo, con conseguenti differenti doveri, specialmente in ambito matrimoniale; e inoltre c'e' lo status del *Mamze'r* (che in qualche modo si puo' tradurre "spurio") che riguarda la prole che deriva da un incesto o da un adulterio, o il figlio di un altro *Mamze'r*, e che comporta particolari limitazioni nella scelta matrimoniale.

Per comprendere le difficolta' che nascono in questi ambiti bisogna chiarire che il concetto di paternita' e maternita' giuridica non si identifica necessariamente con quello biologico. secondo la distinzione fondamentale (che troviamo espressa nell'ultima Mishnah del terzo capitolo di *Qiddushin*), solo quando vi e' un'unione lecita, la prole riceve lo status del padre; quando l'unione e' proibita, ma il matrimonio, per quanto proibito, e' valido, il figlio segue la condizione meno nobile dei due genitori (come nel caso del Kohen che sposa una divorziata, in cui i figli perdono la condizione di Kohen); quando c'e' un incesto o un adulterio, la prole e' *Mamze'r* ; quando infine l'unione e' proibita e giuridicamente nulla, il figlio segue la condizione materna: se quindi la madre non e' ebrea, i suoi figli non sono ebrei; si nasce ebrei solo da madre ebrea.

Le procedure di fecondazione artificiale possono sollevare complicati problemi su ognuno di questi aspetti.

Prima di tutto si discute -e questo problema vale anche per la fecondazione nell'ambito della coppia- se in questo modo sia veramente realizzato l'obbligo della riproduzione e se il figlio possa considerarsi pienamente e in tutti i sensi come discendente giuridico dei suoi genitori.

Le opinioni su questo punto sono controverse; per molti aspetti si richiamano alla discussione sulla inseminazione artificiale, sulla quale esiste una letteratura abbondante con schieramenti ben delineati; ma per la fecondazione artificiale c'e' l'aggravante della natura particolare della procedura, nella quale la fecondazione avviene fuori del corpo umano; in tali condizioni, secondo alcuni, non vi sarebbe nemmeno piu' un rapporto giuridico tra genitori e figli e non si realizzerebbe l'obbligo della riproduzione.

Un problema del tutto particolare, e apparentemente nuovo, e' quello posto dall'utero "in affitto". Se una donna da' l'ovulo, e un'altra donna porta avanti la gravidanza, chi e' la madre, secondo l'*Halakha*? la prima (madre genetica), la seconda (la partoriente), o entrambe? Come si diventa madri, secondo la legge ebraica, con l'ovulazione o con il parto? Per fare qualche esempio concreto delle possibili implicazioni derivanti da una decisione in un senso o nell'altro: quali sono le sorelle (per le quali esiste un divieto di incesto) di un uomo nato da una fecondazione artificiale dall'ovulo di una donna e dall'utero di un'altra donna? Le figlie della prima o le figlie della seconda donna? Oppure, se una delle due "madri" e' *mamzeret*, quale delle due trasmette la sua condizione negativa alla prole? E ancora: se una delle due "madri", non e' ebrea, il figlio e' ebreo?

Quest'ultimo problema e' tra i piu' stimolanti, perche' mette in discussione il concetto stesso di trasmissione per via femminile dell' appartenenza all'ebraismo. Si nasce ebrei per trasmissione genetica, o per essere passati attraverso un grembo materno ebraico (quello che Nachmanide -1194/1270- nel commento a lev. 24:10 definiva "*bagno di purificazione per le genti che rende puro come lei ogni frutto del suo grembo*")?.

Da un punto di vista biologico il patrimonio genetico deriva dai cromosomi, mentre con la gravidanza la madre fa crescere il feto e si stabilisce il legame materno. Ma il ragionamento giuridico non e'

strettamente vincolato da queste considerazioni -come si e' visto legge e biologia non si identificano-, deve scegliere, e deve procedere con le sue regole, che sono quelle di cercare nella letteratura antica le prove a favore dell'una o dell'altra posizione. Ma essendo il problema tecnicamente nuovo, le prove esplicite mancano, e sono necessari complicati ragionamenti analogici e deduttivi; e ovviamente anche su questo punto essenziale le opinioni dei maestri sono divise.

In favore della madre genetica si sono espresse autorità come Rav Goren e Rav Warhaftig. Vengono addotte diverse considerazioni:

1. Secondo il Talmud (*Nidda'* 31a) "vi sono tre compartecipi nella creazione dell'essere umano, il padre, la madre e il Signore Benedetto", ognuno dei quali da' una sua parte. Come l'uomo diventa padre, biologicamente e giuridicamente, dando il suo seme, parimenti la donna dovrebbe diventare madre dal momento del concepimento (attenzione: si parla di concepimento, che e' un termine usato anche nella bibbia, ma non di ovulazione; la conoscenza scientifica dell'esistenza dell'ovulo e' molto recente nella storia della medicina, e l'*Halakha'* antica non parla di "ovulo").
2. In una discussione talmudica (*Sanhedrin* 91b), che rappresenta una versione ebraica dell'antico problema filosofico sulla "animatione foetus", si discute se l'anima sia data ad un nuovo essere vivente dal momento del "ricordo" (*Peqida'*, che secondo Rashi e' quando in cielo viene deciso che una goccia di seme fuoriuscita debba dar luogo a una nuova vita), o dal momento della "creazione" (*Jetzira'*, quando, sempre secondo Rashi, il corpo del feto si ricopre di carne, nervi e ossa) e si conclude per la prima ipotesi; il che indicherebbe che l'identità di un individuo e' definita nel momento piu' iniziale della sua creazione.
3. Si riporta una regola che riguarda le unioni dei Kohanim. Una donna proibita al Kohen, quando gli si unisce, diventa per questo motivo una *Chalala'* ("sconsacrata"), il che la rende proibita a quello e ad altri kohanim, e parimenti rende *Chalalim* i figli che le nascono.

Ma da quale momento? Se un Kohen sposa una donna divorziata, che in quanto tale gli e' proibita, e che e' incinta del precedente marito, questa donna diventa *Chalala'*, ma il figlio che nasce dalla gravidanza che e' gia' in corso non e' *chalal*. anche se la madre, unendosi al Kohen, e' diventata *Chalala'*, il figlio da lei concepito in precedenza non assume la qualifica negativa della madre. lo saranno invece i figli di eventuali gravidanze successive. E tutto questo dimostrerebbe che la definizione giuridica dello status di una persona dipende dalle condizioni al momento del concepimento e non da quelle della gravidanza e del parto.

La carenza di fonti giuridiche dirette ha diretto l'attenzione su fonti rabbiniche di altro tipo, le *Aggadah*, che normalmente, per la loro natura di libere elaborazioni, non dovrebbero essere utilizzate nel ragionamento Halakhico. La fonte piu' citata e' un Midrash che discute la nascita di Josef e Dina. Secondo la Torah, Josef nasce da Rachel e Dina da Lea; ma il Midrash dice che nel progetto originario da Rachel doveva nascere una femmina e da Lea un altro maschio; solo che sarebbe stata un'ingiustizia, per cui fu implorata pietà e avvenne uno scambio.

Secondo la versione piu' comune del Midrash (*Berakhoth* 60 a, tj *Berakhoth* 9:3, *Bereshith Rabba* 72: 6 ecc.) i sessi dei nascituri cambiarono nel grembo delle due madri; ma secondo un'altra versione, riportata nel targum Jonathan a genesi 30:21, vi fu uno scambio di feti: Josef fu trasportato dall'utero di Lea a quello di Rachel, e il contrario avvenne per Dina. Alla nascita i due furono considerati figli delle madri che li avevano partorito. Dunque la relazione di maternità giuridica non dipende dalla genetica, ma dalla gravidanza.

L'uso di questa fonte e' molto discutibile, per diverse ragioni: prima di tutto perche' si tratta di un'*Aggada'*, che non puo' far testo se non in casi limite (ma il nostro forse lo e'); poi perche' si tratta di una variante minore, riportata in una fonte tarda e di autorità secondaria; ancora perche' il caso che si discute, come l'*Aggada'* lo propone, e' un evento miracoloso, e nella discussione giuridica i miracoli non fanno testo; e infine perche' esplicitamente la bibbia (in gen. 30:23) contraddice il Midrash, dicendo di rachele che "concepi' e partori' un figlio", quindi Josef era suo fin dal momento del concepimento.

Nella decisione pratica su questi argomenti non vi sono orientamenti definitivi, ma sono espresse tutte le opinioni contrapposte, da quella piu' estrema, che nega la paternità e maternità, a quelle che

scelgono per la maternita' genetica o di gravidanza. In determinati casi, come il divieto di incesto, per sicurezza e rigore si tende a proibire le parentele di entrambe le linee materne.

Va infine segnalato che la mancanza attuale di una definizione piu' precisa della materia potrebbe avere anche un'altra motivazione, legata al problema della *Mamze'ruth*. Questa condizione ha sembrato imbarazzato la legge ebraica, che ha sistematicamente cercato anche sottilissimi appigli per evitare di attribuire a qualcuno questa pesante qualifica, e per evitare che poi questa qualifica si trasmettesse ai suoi discendenti.

Evitando di esprimere opinioni definitive sulla fecondazione artificiale (e sull'altra questione, ad essa collegata e in qualche modo preliminare, della inseminazione artificiale) si puo' lasciare qualche spazio libero per la soluzione accomodante di problemi che coinvolgono direttamente la *Mamzeruth* e la sua trasmissione, e che si pongono teoricamente ogni volta in cui la fecondazione avviene al fuori della coppia.

Nota bibliografica

Questo articolo si basa essenzialmente su: Avraham Steinberg, *Encyclopedia of Jewish Medical Ethics* (in ebraico), vol. 2, Jerusalem 1991, s.v. "Hafraja' chutz gufit". Sono state inoltre consultati: Avraham-sofer avraham, *Nishmath avraham -hilkhot cholim, rofim urfuah, cheleq even ha'ezer*, jerushalaim 5747, pp. 13-16; moshe herschler, "Test tube babies according to halakha", in moshe herschler (auth. and ed.) *Halakha and medicine*, vol. 1, regensberg institute, Jerusalem - Chicago 5740-1980, pp. 307-320; Avraham Steinberg (auth. and ed.), "Tinoq mavchena", *Assia*, vol. 2, pp. 99-104, jerushalaim 5741.

Rav Riccardo Di Segni

[Torna all'indice](#)