

SULL'INIZIO VITA IN DIRITTO EBRAICO

Sommario: 1. Diritto ebraico e bioetica. 2. Vita e antropocentrismo. 3. L'inizio della vita. 4. Embrione e generazioni future. 5. *Ubàr, nèfesh, ish, adam, ben, adam ba-adam, safek nefesh*.

1. La speculazione giuridica ebraica in tema di inizio vita può essere analizzata da due diversi punti di vista, a seconda che, con la qualifica di «ebraica», si voglia intendere:

a) la riflessione fondata sull'osservanza della parte precettiva della Torah (cd. *halachah*), nel solco della tradizione, scritta e orale, che ad essa fa riferimento, lungo una linea di continuità che conosce crescita ed evoluzione, ma non cesure;

b) ogni forma di pensiero (scientifico, filosofico, etico) che si colleghi culturalmente alla radice mosaica, pur senza sentirsi ad essa vincolata sul piano operativo e normativo.

Solo il primo approccio (assunto dalle autorità rabbiniche e dagli ebrei osservanti) può essere considerato «ebraico» sul piano strettamente religioso e giuridico, ma ciò non significa che il secondo filone culturale (diffuso nell'età moderna, proprio di ebrei secolarizzati o «diversamente osservanti», o di istituzioni ebraiche non improntate a una stretta osservanza religiosa) non abbia una sua connotazione ebraica, anche rilevante (indipendentemente dal fatto che le soluzioni adottate siano considerate conformi alla *halachah*).

Per meglio comprendere tale distinzione, occorre rammentare che, diversamente da quanto avvenuto in altre tradizioni giuridiche provenienti dall'antichità – per esempio, la romana –, quella ebraica non ha conosciuto – per lo meno, fino al XIX secolo, con la cd. *haskalah*, l'emancipazione di parte degli ebrei d'Europa e d'America¹ – la separazione tra precetto religioso e precetto civile, tanto che l'espressione *mishpàt ivri* – traduzione, alla lettera, di «diritto ebraico» – rappresenta una locuzione moderna, essendo difficilmente riscontrabile, nell'ebraico antico, un con-

1 Cfr. F. LUCREZI, *Ebrei a Napoli*, in Id., *Ebraismo e Novecento. Diritti, cittadinanza, identità*, Livorno 2010, 21 ss. e *passim*.

petto analogo a quello della consueta accezione, moderna e occidentale, di diritto, proprio perché non sussiste una differenza qualitativa tra norme quali, per esempio, l'obbligo dell'adempimento, del risarcimento, o la sanzione dell'omicidio, e precetti relativi invece al culto, l'abbigliamento, l'alimentazione ecc.²

La Legge, nell'ebraismo, è solo quella divina, e Dio ha parlato solo nella Torah. Non c'è Legge, pertanto, all'infuori delle *mitzvòt* (precetti): non può esistere, nella storia d'Israele, un sovrano legislatore, e il diritto ebraico – inteso come fenomeno culturale elaborato dal popolo d'Israele nel corso della sua plurimillenaria esperienza storica, fin dalle remote epoche del nomadismo e semi-nomadismo, passando poi per le varie fasi dell'insediamento stanziale in Erez Israel, del Primo e del Secondo Tempio, e poi per le lunghe e accidentate peregrinazioni della diaspora, fino, dopo la voragine della Shoah, alla riconquista di una moderna sovranità nazionale nella famiglia delle nazioni³ – è strettamente intrecciato alla religione mosaica, di cui rappresenta, geneticamente e funzionalmente, un aspetto.

Dal carattere divino del diritto ebraico discende un suo aspetto essenziale, consistente nel suo essere concepito essenzialmente come un sistema di doveri dell'individuo (nei confronti della divinità e, su suo comando, del prossimo), anziché di diritti⁴: un'impostazione particolarmente radicata e duratura, destinata a permeare di sé, in particolare, anche le recenti speculazioni in materia di bioetica.

Va tenuto presente, inoltre, che, nel panorama di tutti i diritti antichi e moderni, il diritto ebraico rappresenta decisamente un *unicum*, per il semplice, sorprendente dato di fatto di essere, in assoluto, l'unica esperienza giuridica dell'antichità a potersi dire ancora, a tutti gli effetti, un diritto vigente, positivo: studiato e applicato in quanto tale nelle *yeshivòt* e nei *batè-din*, nelle Accademie e nei tribunali rabbinici di Tel Aviv come di Mosca, di

2 Cfr. A.M. RABELLO, *Introduzione al diritto ebraico. Fonti, matrimonio e divorzio, bioetica*, Torino 2002, 3 ss.; ID., *Diritto ebraico*, ora in ID., *Ebraismo e diritto. Studi sul diritto ebraico e gli ebrei nell'impero romano scelti e raccolti da Francesco Lucrezi*, Soveria Mannelli, 2009, II, 101ss.

3 Cfr. F. LUCREZI, *Ebraismo e Novecento*, op. cit., passim; *Legge e limite nell'ebraismo*, in corso di pubblicazione nel volume collectaneo *Legge e limite nei diritti antichi. Fondamenti del diritto antico*, II, Napoli 2015; *La vittima in diritto ebraico*, in corso di pubblicazione nel volume collectaneo *La vittima nei diritti antichi*, Napoli, 2015.

4 Cfr. A.M. RABELLO, *Introduzione al diritto ebraico*, op. cit., 203 s.; ID., *L'inizio della vita nel diritto ebraico*, in D. Atighetci, D. Milani, A.M. Rabello (a cura di), *Intorno alla vita che nasce. Diritto ebraico, canonico e islamico a confronto* (con pref. di S. Ferrari, introd. di A. Canotti), Torino, 2013, 16 ss.

Brooklyn come di Buenos Aires o di Roma, rispettato come «ortoprassia» cogente, condotta di vita quotidiana (da attualizzare di giorno in giorno, ma senza mai archiviare le fonti normative nel recinto di un diritto antico e superato⁵), da centinaia di migliaia di ebrei osservanti, in Terra di Israele e in tutte le nazioni della diaspora⁶.

Questa duplice, peculiare connotazione – ossia la natura divina del diritto ebraico, e la sua perdurante vitalità come diritto positivo, su un piano di apparente «atemporalità» – dovrebbe portare, logicamente, ad escludere da un'analisi tutte quelle forme di speculazione che risultino estranee o eterodosse rispetto alla corretta applicazione e interpretazione della *halachah*, così come tramandata dalla tradizione rabbinica. È, però, un semplice dato di fatto che da questa tradizione siano germogliati importanti filoni di pensiero giuridico, etico e scientifico, in grado di allargare sensibilmente il nostro orizzonte teorico di conoscenza del problema dell'inizio vita. Ciò è avvenuto e avviene, si può dire quotidianamente, in molte Accademie, ospedali, Istituti di ricerca, Comitati etici di Europa, degli Stati Uniti e, soprattutto, di Israele: risorta patria, com'è noto, del popolo ebraico, retta da un articolato e complesso sistema giuridico, permeato dei valori biblici di libertà, uguaglianza e giustizia, e fortemente tributario verso l'etica ebraica, ma anche informato ai principi occidentali di libertà, laicità e democrazia e alle esigenze della modernità, e debitore, in quanto tale, verso molte esperienze del Common Law e del Civil Law⁷. In quanto diritto laico di uno Stato democratico e non confessionale, il diritto israeliano non può essere definito diritto ebraico, ma, certamente, non può essere compreso e studiato prescindendo dalla sua radice israelita.

Proprio la bioetica, come terreno di incrocio e intersecazione tra i diversi flussi del pensiero scientifico e umanistico⁸, naturale luogo di reciproca contaminazione e fecondazione tra forme di pensiero di diversa formazione e impostazione ideologica, rappresenta, per la sua peculiare natura interdisciplinare, interconfessionale e interculturale, uno spazio ideale per una piena esplicazione delle infinite potenzialità del pensiero ebraico – erede

5 Cfr. F. LUCREZI, *Legge e limite*, op. cit.; *La vittima in diritto ebraico*, op. cit.

6 Cfr. F. LUCREZI, *Presentazione* di Rabello, *Ebraismo e diritto*, cit. I, 5 s.; *Ebraismo e Novecento*, cit., passim; *Legge e limite*, op. cit.

7 Cfr. F. LUCREZI, *Sulla Dichiarazione d'Indipendenza di Israele*, in Id., *Ebraismo e Novecento*, op. cit., 105 ss., *Presentazione* di Rabello, *Ebraismo e diritto*, op. cit., 8 s.

8 Cfr. F. P. CASAVOLA, *Bioetica. Una rivoluzione post-moderna*, Roma 2013, 7. Cfr. anche F. LUCREZI, F. MANCUSO (a cura di), *Diritto e vita. Biodiritto, bioetica, biopolitica*, Soveria Mannelli, 2010, passim.

di un'antica tradizione di libero confronto dialettico, ininterrottamente tesa a favorire, custodire e valorizzare al massimo le opinioni di minoranza, come prezioso elemento di giudizio e conoscenza, nell'assenza di un'autorità centrale sovrana e di ogni forma di «pensiero unico»⁹ – come lievito di sempre nuova ricerca e investigazione, al di là di consolidate barriere e compartimentazioni.

In quasi tutti gli ospedali israeliani, per esempio, così come in molte strutture sanitarie ebraiche statunitensi ed europee, sono attivi dei comitati etici nei quali la presenza dei rabbini si rivela particolarmente preziosa, non in quanto fonte di un'«ultima parola» imperativa, ma come fecondo contributo alla conoscenza, accanto – su un piano di parità – alla voce di medici, giuristi, filosofi, nelle forme di un'aperta discussione molto lontana dalla vecchia contrapposizione, tipicamente europea (dipendente, soprattutto, dal forte condizionamento dovuto alla presenza della Chiesa Cattolica), tra impostazione «confessionale» (che si vorrebbe, per innata vocazione, sempre severa e interdittiva) e «laica» (considerata invece *naturaliter* liberale e tollerante, se non «relativista»)¹⁰.

2. Le fonti di riferimento, utili a fondare le valutazioni giuridiche sulle questioni di inizio vita, sono, nella tradizione ebraica, diverse, e vanno a comporre un quadro complesso e frastagliato, apparentemente non univoco, contribuendo ad alimentare un dibattito bioetico particolarmente ricco e vivace.

Il primo elemento da cui partire è senz'altro il perentorio richiamo al rispetto della vita, che nell'ebraismo ha una posizione centrale e fondativa: «scegli la vita, affinché viviate tu e la tua discendenza», ordina il Signore (Deut. 30.19)¹¹. Un richiamo che ha una duplice valenza:

a) il rispetto della vita umana già esistente, che è sempre sacra e inviolabile: diversamente dalle altre civiltà antiche, nell'antico Israele il servo ('*eved*) era un soggetto giuridico tutelato¹², così come lo erano i figli, le

9 Cfr. F. LUCREZI, *Legge e limite*, op. cit.

10 Cfr. F. LUCREZI, *Laicità e libertà di culto in Italia e in Israele*, in ID., *Ebraismo e Novecento*, op. cit., 143 ss.

11 Cfr. D. G. DI SEGNI, *Ebraismo e bioetica*, in D. Bidussa (a cura di), *Ebraismo* (nell'ambito di *Le Religioni e il mondo moderno*, a cura di G. Filoramo), Torino 2008, 494 ss.; A.M. RABELLO, *Introduzione al diritto ebraico*, op. cit., 227, *L'inizio della vita*, op. cit., 80.

12 Cfr. F. LUCREZI, *L'uccisione dello schiavo in diritto ebraico e romano. Studi sulla 'Collatio'*, I, Torino, 2001.

donne, gli stranieri¹³, fatti oggetto di molteplici e specifiche misure di protezione e di salvaguardia, proprio in ragione della loro condizione di presunta debolezza;

b) l'invito alla creazione di nuova vita, nell'accoglimento del comandamento primigenio di «crescere e moltiplicarsi» (Gen. 1.28).

Una domanda di fondo che si pone, ai fini di una corretta interpretazione di questi versi, e di una loro pratica attuazione nella vita vissuta, è quella di «quale» sia la vita da proteggere e implementare. Se la tematica dell'inizio vita, evidentemente, prende in considerazione il problema del «quando» la vita debba essere considerata e protetta (il momento del concepimento? un certo stadio di gestazione? la nascita? addirittura prima del concepimento?), sussiste un'altra, preliminare questione, che anticamente non sembrava porsi, ma appare oggi invece di grande rilievo, ossia quali siano le creature viventi meritevoli di tale tutela: solo la specie umana, o anche gli animali non umani? O, addirittura, le piante, o la natura tutta?

Com'è noto, infatti, l'ordine divino «crescete e moltiplicatevi» non compare, nel testo biblico, come impartito per la prima volta, in Gan Eden, al primo uomo e alla prima donna (Gen. 1.28), giacché esso era già stato dato, subito prima, con le identiche parole, a tutti gli animali abitanti la terra, le acque e i cieli: «crescete e moltiplicatevi, e popolate le acque del mare, e si moltiplichino gli uccelli sopra la terra» (Gen. 1.22). Non c'è vita senza riproduzione, ed è tutta la parte vitale del creato a ricevere dall'Altissimo l'impulso a vivere, ossia a riprodursi.

Si può parlare di un vero e proprio comandamento del Signore per la riproduzione delle creature viventi non umane? Se tale precetto esiste, a chi è rivolto? Agli animali, creature non coscienti? O piuttosto all'uomo stesso, chiamato non ad assistere, da spettatore, alla riproduzione di tutta la vita del creato, ma a farsene, secondo le sue possibilità, responsabile e garante?

Se, com'è noto, le Sacre Scritture hanno giustificato, per millenni, una visione della creazione e della missione umana in chiave decisamente antropocentrica (l'uomo, ed egli soltanto, è fatto «a immagine e somiglianza» di Dio [Gen. 1.26], è autorizzato ad «assoggettare la terra» [Gen. 1.28], è tenuto a praticare i sacrifici animali ecc.), nell'età moderna, a partire da Spinoza¹⁴, una corrente di pensiero ebraico è andata rivedendo il concetto

13 Cfr. F. LUCREZI, «*Siete stati stranieri in terra d'Egitto*» (Ex. 22.20, 23.9, Deut. 19.3), in A. Di Stasi, L. Kalb (a cura di), *La gestione dei flussi migratori tra esigenze di ordine pubblico, sicurezza interna ed integrazione europea*, Atti del Convegno dell'Un. Di Salerno del 22/5/2012, Napoli 2013, 1 ss.

14 Sul punto, per tutti, cfr. C. CASSUTO MORSELLI, *La teologia messianica di Spinoza*, in B. Spinoza, *La religione universale. Testi scelti*, a cura di M. Cassuto Morselli, con pref. di G. Saccaro Del Buffa, Livorno, 2012, 13 ss.

di vita, estendendo la protezione divina e il dovere di rispetto umano anche alle altre creature viventi, considerate anch'esse forme di vita da tutelare. Viene così riconsiderato (anche attraverso una rilettura e risignificazione, in chiave allegorica, di alcuni passi biblici) il tradizionale antropocentrismo, e l'uomo passa, da «re del creato», a suo custode e servitore.

Come recita un Midràsh, l'uomo deve ricordare di essere l'ultimo anello della creazione, in quanto tutti gli altri animali sono stati creati prima di lui, e deve intendere la sua peculiare posizione nel creato esclusivamente in chiave di responsabilità, anziché di dominio o arbitrio. Anche le regole di purità alimentare (*kasherùt*) vengono viste come funzionali a evitare il più possibile la sofferenza degli animali, e un numero crescente di rabbini ed ebrei osservanti, a partire dagli inizi del secolo scorso (seguendo l'esempio di Rav Cook, primo grande rabbino sionista, paladino del benessere animale), sceglie il vegetarianesimo, in osservanza dello spirito della Torah¹⁵.

Come conciliare tali nuove visioni e sensibilità (con la nascita di quella che è stata definita «bioetica animale»¹⁶ con la Torah, che impone, per esempio, i sacrifici animali per il Tempio? Rav Cook, al riguardo, asserì che se, un domani, il Tempio venisse ricostruito, i sacrifici dovrebbero tornare in forma solo vegetale, e molti pensatori ebrei (rabbini, giuristi, scrittori, filosofi) si vedono impegnati, su questo fronte, in tutto il mondo, in un fervido e interessante lavoro di «reinterpretazione» creativa delle Scritture.

È con questo spirito, per esempio, che, in tutta Europa, molti pensatori – ebrei e non – difendono l'osservanza delle regole halachiche di macellazione rituale (che impongono l'immediata soppressione dell'animale attraverso sgozzamento), che alcuni movimenti di pensiero – in un inedito e ambiguo intreccio di motivazioni animaliste e xenofobe (di stampo, prevalentemente, anti-islamico, ma anche antisemita) – vorrebbero vietare, in quanto in contrasto con l'obbligo del preventivo stordimento della bestia¹⁷. Al di là del carattere obiettivamente controverso della

15 Sul punto, in generale, cfr. L. QUERCIOLI MINCER, T. ZEVI (a cura di), *Gli animali e la sofferenza. La questione della 'shechità' e i diritti dei viventi* (La rassegna mensile di Israel 77.1-2, gennaio-agosto 2012) *passim*. Cfr. anche F. LUCREZI, F. MANCUSO, *Diritto e vita*, *op. cit.*, settima sezione, "Umano, non-umano, disumano", 517 ss.

16 F. RESCIGNO, *Per una bioetica animale. Una nuova frontiera: i diritti degli esseri animali*, in F. LUCREZI, F. MANCUSO, *Diritto e vita*, *op. cit.*, 541 ss.

17 Cfr. P. LERNER, A.M. RABELLO, *Il divieto di macellazione rituale ('shechità kosher' e 'halal')*, con presentazione di R. Toniatti, Trento, 2010; R.S. DI SEGNI,

questione, è un dato di fatto che nessuno, a quanto mi risulta, abbia mai pubblicamente difeso la macellazione *kashèr* soltanto in base alla mera e acritica osservanza della Torah, ma sempre in ragione del fatto che tale prassi sarebbe anche funzionale – già dall'epoca biblica – alla riduzione al minimo della sofferenza dell'animale, che solo così riceverebbe una morte pressoché istantanea, diversamente da quanto avverrebbe, invece, col preventivo stordimento.

3. Il problema dell'inizio vita, però, come oggetto di discussione etica, pare ancora circoscritto alla sola specie umana. Non sembra che tale questione, finora, sia mai stata posta per creature viventi non umane.

Il tema apre un ventaglio particolarmente ampio di soluzioni e interpretazioni, perché la Torah sembra offrire, in materia, spunti apparentemente non univoci riguardo alla natura e alla tutela del nascituro (*ubàr*, termine con cui può intendersi tanto l'embrione quanto il feto)¹⁸, da cui possono essere fatte derivare diverse opzioni.

Da vari passi delle Scritture si evince che l'individuo può essere partecipe della chiamata divina già prima della nascita: «prima ancora che ti formassi nel ventre materno, ti avevo conosciuto, prima ancora che tu uscissi dall'utero, ti avevo consacrato e costituito profeta alle genti», dice il Signore a Geremia (Ger. 1.5), e il continuo movimento di Giacobbe ed Esaù nel ventre di Rebecca ha un preciso significato: «due nazioni ti staranno in seno, due popoli usciti dalle tue viscere si divideranno; un popolo soggiogherà l'altro, e il maggiore servirà il minore» (Gen. 25.23)¹⁹. Ogni feto, insegna il Talmud, apprenderebbe nel ventre materno l'intera Torah, per poi dimenticarla al momento della nascita, e dopo impararla nuovamente (T.B., *Niddà* 30b).

Perciò, la vita dell'*ubàr* va tutelata: si ha il dovere di trasgredire il riposo dello *shabàt* per salvare la vita del feto, sezionando il ventre della madre morta di sabato (T.B., *Arachim* 7a-b), e la donna incinta ha l'obbligo di mangiare, anche violando il dovere del digiuno dello Yom Kippùr, per

L'attacco alla 'shechità' nell'Europa di oggi, in L. QUERCIOLI MINCER, T. ZEVI, *Gli animali e la sofferenza*, op. cit., 157 ss.; G. DI SEGNI, *Lo stordimento dell'animale prima della 'shechità': il limite tra il lecito e il proibito*, ibidem, 167 ss.; S. ROTA NODALI, S. CINOTTI, *Stato delle conoscenze sul dolore nella macellazione ebraica*, ibidem, 181 ss.

18 Cfr. A.M. RABELLO, *L'inizio della vita*, op. cit., 9.

19 Cfr. A.M. RABELLO, *Introduzione al diritto ebraico*, op. cit., 207, *L'inizio della vita*, op. cit., 30.

non mettere a repentaglio la vita del nascituro (Mishnà, *Jomà* 8.5): «solo comprendendo l'importanza straordinaria che hanno il Sabato e il Kippùr per l'ebreo fedele alla Torah – annota il Rabello²⁰ – si può comprendere l'importanza che ha l'*ubàr* per la tradizione ebraica». Ed è importante sottolineare, continua lo studioso, come da tale principio giuridico si ricavi un'importanza essenziale per le risultanze della scienza, e in particolare per l'opinione dei medici, a cui proprio l'osservanza della Torah attribuisce, nei casi controversi, l'ultima parola: «sarà normalmente un esperto di medicina che deciderà se una determinata situazione sia da considerarsi pericolosa per la vita, ed è in base a questa opinione che verrà quindi presa, normalmente, una decisione conforme alla *halachah*»²¹. L'avvertimento generale di salvare il prossimo dai pericoli (Lev. 19.16: «non assistere inerte al pericolo del tuo prossimo») riguarda anche l'*ubàr*, per la cui salute occorre impegnarsi²², e sarà il medico, e non il rabbino, a decidere come ciò debba avvenire.

4. La soppressione volontaria del feto, ossia il procurato aborto, appare pertanto proibita, ai sensi di un'interpretazione estensiva del comandamento di «non uccidere»²³.

Il Talmud riporta un'opinione secondo cui un noachide che provochi la morte dell'*ubàr* sia passibile di pena capitale²⁴, e nello Zohar si ammonisce che «un uomo che uccide il feto nel grembo di sua moglie, dissacra ciò che è stato costruito dal Santo e Benedetto a Sua immagine», e viene elogiato il comportamento di quegli ebrei d'Egitto che, nonostante l'ordine del Faraone di annegare tutti i figli maschi, scelsero di non fare abortire le loro mogli (ad Ex. 1.22).

Ma gli uomini, come ricordato, sono stati anche invitati, all'inizio della storia, a «crescere e moltiplicarsi» (Gen. 1.28). Contrarre matrimonio e procreare è per l'ebreo osservante una *mitzvà*, un comandamento, e la Mishnah precisa che è necessario dare vita almeno a un figlio e una figlia²⁵.

20 A.M. RABELLO, *Introduzione al diritto ebraico*, op. cit., 205. Cfr. *L'inizio della vita*, op. cit., 18, 90.

21 A.M. RABELLO, *Introduzione al diritto ebraico*, op. cit., 206, *L'inizio della vita*, op. cit., 18.

22 A.M. RABELLO, *L'inizio della vita*, op. cit., 22.

23 A.M. RABELLO, *L'inizio della vita*, op. cit., 7 ss.

24 T.B., *Sanhedrin* 57b. Cfr. A.M. RABELLO, *L'inizio della vita*, op. cit., 84 s.

25 *Jevamòt* 6.6. Cfr. T.B., *Berachòt* 10°. Sul punto, A.M. RABELLO, *L'inizio della vita*, op. cit., 27 s.

Secondo il Midràsh, non solo va tutelata la vita dell'embrione esistente, ma sarebbe da condannare anche qualsiasi atteggiamento volto a impedire il concepimento e la nascita: viene elogiata la figura di Miriam, futura sorella di Mosè, che rimproverò il padre Amran per la sua scelta di divorziare dalla moglie, al fine di non generare altri figli, che avrebbero rischiato tale morte precoce. Secondo Miriam, la scelta di Amran sarebbe stata addirittura peggiore di quella del Faraone, in quanto questo avrebbe decretato la morte dei soli figli maschi, mentre il futuro padre di Mosè avrebbe deciso di non far nascere nessuno, né maschio né femmina. Un passo secondo cui la mancata nascita verrebbe addirittura equiparata a un infanticidio, e che è stato spesso citato dai *poseqim* (decisori) a giustificazione del divieto di aborto, in quanto, se si ha il dovere di procreare, tanto più si ha quello di tutelare la naturale crescita dell'embrione e del feto²⁶. L'uso di mezzi contraccettivi meccanici resta generalmente non ammesso in ambito rabbinico, a meno che la gravidanza non rappresenti un pericolo per la donna²⁷.

Va anche detto che l'originario senso del comandamento del «crescere e moltiplicarsi», inteso come invito incondizionato alla procreazione, va collocato nei codici culturali di un'antica società tribale, numericamente esigua, chiamata a vivere in condizioni ambientali difficili e a fronteggiare continuamente il rischio dell'estinzione. È in tale contesto, per esempio, che viene presentato come positivo il gesto delle figlie di Lot, che si accoppiano al padre, dopo averlo ridotto in stato di ebbrezza, per permettere la prosecuzione della specie (Gen. 19.34)²⁸. E, quanto alla sua successiva interpretazione estensiva e assolutizzante, essa va inquadrata nelle esigenze di sopravvivenza di un popolo chiamato, nella diaspora, a confrontarsi con ricorrenti pericoli e persecuzioni.

Nell'epoca contemporanea, da una parte, in molte località del mondo, gli ebrei hanno raggiunto situazioni di maggiore sicurezza e benessere, e, dall'altra, l'umanità tutta – alle cui sorti il pensiero ebraico appare grandemente interessato, in misura certamente maggiore di quanto non potesse avvenire in passato – appare invece segnata dal problema opposto della sovrappopolazione, che solleva inediti, urgenti problemi per il futuro del genere umano²⁹. E, nelle nuove coordinate storiche e ambientali, viene ge-

26 Cfr. A.M. RABELLO, *Introduzione al diritto ebraico*, op. cit., 210 s.

27 Cfr. A.M. RABELLO, *L'inizio della vita*, op. cit., 77 ss.

28 Cfr. F. LUCREZI, *La violenza sessuale in diritto ebraico e romano. Studi sulla 'Collatio' II*, Torino, 75 ss.

29 Cfr., in generale, F. LUCREZI, F. MANCUSO, *Diritto e vita*, op. cit., spec. la sesta sezione, "Ambiente, natura, futuro", 407 ss.

neralmente riconosciuto, anche in ambito rabbinico, il valore della paternità responsabile e dell'accoglienza della nuova vita in un ambiente favorevole al suo sano sviluppo. L'esigenza generale del controllo delle nascite è tendenzialmente riconosciuta, pur non sussistendo uniformità di vedute riguardo ai possibili metodi atti a realizzarlo. Anche se, come nota Rav Jakobits, «lo spettro dell'esplosione demografica difficilmente potrà ossessionare un popolo che per buona parte della sua storia è stato minacciato dall'essere annullato, e che attualmente è tormentato da un grande calo della popolazione»³⁰.

5. Altri passi delle Scritture, però, sembrerebbero dimostrare che l'*ubàr* non possa essere considerato propriamente una persona (*nèfesh* = respiro, anima), un uomo (*ish*, *adam*) o un figlio (*ben*), essendo soltanto «vita nella vita», «uomo nell'uomo» (*adam ba-adam*, secondo l'espressione della Genesi, 9.6)³¹, ossia parte integrante del corpo della madre, da cui non è separabile, e a cui pare gerarchicamente subordinato.

Da questo punto di vista, la soppressione del feto non potrebbe essere equiparata a un omicidio: il libro dell'Esodo (21.22-23), per esempio, stabilisce che chi abbia urtato accidentalmente il ventre di una donna incinta, interrompendone la gravidanza, debba pagare un'ammenda pecuniaria, facendo quindi rientrare il caso nella responsabilità civile, e non penale³². Un dato che, stando alla testimonianza di Flavio Giuseppe³³, sarebbe stato recepito dalla interpretazione e dalla prassi corrente. E la Mishnà (*Arachim* 1.4) stabilisce che la condanna a morte di una donna incinta non debba subire un rinvio per permettere la nascita, a meno che questa non abbia già avuto inizio: un principio che – al di là dell'inattualità della previsione della condanna capitale, abbandonata per sempre, nella pratica giudaica, fin dai primi anni dell'era volgare³⁴ – darebbe comunque a intendere che l'*ubàr* sia considerato persona (e quindi oggetto di tutela) solo al momento

30 Da A.M. RABELLO, *L'inizio della vita*, op. cit., 79.

31 Cfr. T.B., *Sanhedrin* 57b. Sul punto, A.M. RABELLO, *Introduzione al diritto ebraico*, op. cit., 220, *L'inizio della vita*, 29 s., op. cit., 84 s.

32 Cfr. A.M. RABELLO, *Introduzione al diritto ebraico*, op. cit., 218.

33 *Ant. Iud.* 4.278, *Contra Ap.* 2.24.

34 Cfr. A.M. RABELLO, *E Gesù venne in Gerusalemme ed entrò nel Tempio* (Marc. 11.11): *assetto socio-politico di Gerusalemme e funzione istituzionale del Tempio*, in F. Amarelli, F. Lucrezi (a cura di), *Il processo contro Gesù*, Napoli, 1999, 39 ss.; ID., *La Gerusalemme che vide Gesù*, in C. Rossetti, A.M. Rabello (a cura di.), *Il processo a Gesù e il giudice C. Cohn*, Parma, 2004, 51 ss.

d'inizio del parto³⁵. Sul punto, la tradizione registra opinioni diverse: nel suo commento al Talmud³⁶, Rashi sostiene che l'*ubar* non è ancora *nefesh*, secondo altri sarebbe *safek nefesh*, «persona in dubbio», per altri ancora, sarebbe *nefesh* solo riguardo al divieto di aborto, secondo alcuni esponenti della scuola di Maimonide, infine, rientrerebbe pienamente nel concetto di *nefesh*³⁷.

La Torah (Num. 27.1-11, Deut. 21.15-17³⁸) non menziona il nascituro tra i soggetti aventi diritto ad ereditare, ma tale capacità è stata riconosciuta dall'interpretazione rabbinica, insieme, secondo alcuni commentatori, alla possibilità di ricevere donazioni³⁹.

Il divieto di aborto non esclude però, secondo la pressoché unanime opinione delle autorità religiose, che esso possa essere praticato a scopo terapeutico, ossia quando la vita della madre appaia in pericolo. La Mishnà (*Ohalòt* 7.5), per esempio, afferma che, nel caso di un parto difficile, occorre intervenire innanzitutto a salvaguardia della vita della partorientente, perché essa, in quanto già formata, viene prima del nascituro, essere ancora in formazione. Anche in questi casi, a decidere non sarà altri che il medico.

La Torah non chiarisce a partire da quale momento l'embrione debba essere considerato tale. Lo Shul'han Aruch (YD 305.23) stabilisce che un figlio non è da considerare primogenito (*bekòr*) se la madre aveva precedentemente perso un feto di più di 40 giorni, lasciando implicitamente intendere che, se l'aborto è avvenuto entro un lasso di tempo inferiore, il feto non rientrerebbe nel novero dei figli, e quindi degli esseri umani.

Con la nascita, il bimbo, se nato vivo e vitale, acquista piena soggettività giuridica, e chiunque ne provochi la morte è punito al pari di chi abbia ucciso una persona adulta. Il rifiuto di ogni forma di abuso sui figli è chiaramente scolpito nel passo biblico relativo al mancato sacrificio di Isacco («non levare la mano sul fanciullo, non fargli alcun male»: Gen. 22.13), e diventa un importante elemento di definizione dell'identità isra-

35 Cfr. A.M. RABELLO, *Introduzione al diritto ebraico*, op. cit., 222 s., *L'inizio della vita*, op. cit., 91.

36 Ad T.B., *Sanhedrìn* 72b.

37 Sul punto, A.M. RABELLO, *Introduzione al diritto ebraico*, op. cit., 208, 223 ss., *L'inizio della vita*, op. cit., 30 ss.

38 Sul punto, F. LUCREZI, *La successione intestata in diritto ebraico e romano. Studi sulla 'Collatio' III*, Torino, 2005, 3 ss.

39 Cfr. A.M. RABELLO, *Introduzione al diritto ebraico*, op. cit., 213 ss., *L'inizio della vita*, op. cit., 32 ss.

elita, delineata in contrapposizione alle *toavòt* (Deut. 18.9-14), le abominazioni praticate dai cananei, che avrebbero anche compreso l'uccisione sacrificale dei figli⁴⁰. È completamente sconosciuta, nella tradizione mosaica, alcuna forma di *ius vitae ac necis* sul figlio da parte del padre⁴¹.

Nei primi giorni successivi alla nascita, però, i diritti del fanciullo appaiono, in alcuni casi, affievoliti: il rito della circoncisione (*milà*), con cui il nuovo nato entra nel patto (*berìt*) di Abramo, viene effettuato solo nell'8° giorno (per motivi di sicurezza sanitaria), e la cerimonia del riscatto del primogenito (*pidyon ha-ben*) ha luogo il 31° giorno dalla nascita, in base alla considerazione che il bambino non è considerato sicuramente vitale se non sopravvive almeno 30 giorni⁴².

È sulla base di questi molteplici e articolati riferimenti che la speculazione bioetica ebraica è chiamata, oggi, a dare un senso attuativo al comandamento di «scegliere la vita», indicando, caso per caso, volta per volta, come esso possa essere correttamente inteso e applicato, nel bilanciamento dei diversi principi e valori coinvolti.

40 Cfr. F. LUCREZI, *Magia, stregoneria e divinazione in diritto ebraico e romano. Studi sulla 'Collatio' IV*, Torino, 2007, 29 ss. Sul concetto di sacrificio nel mondo antico, cfr. Id., *La vittima in diritto ebraico*, op. cit.

41 Cfr. F. LUCREZI, *L'uccisione dello schiavo*, op. cit.

42 Cfr. A.M. RABELLO, *Introduzione al diritto ebraico*, op. cit., 219 ss.