

**RELIGIONI,
SVILUPPO SOSTENIBILE
E NUOVE TECNOLOGIE**

a cura di

MIRIAM ABU SALEM

Editoriale Scientifica

RELIGIONI, SVILUPPO SOSTENIBILE
E NUOVE TECNOLOGIE

a cura di

MIRIAM ABU SALEM

EDITORIALE SCIENTIFICA

Proprietà letteraria riservata

© Copyright dicembre 2024 Editoriale Scientifica s.r.l.
via San Biagio dei Librai, 39 - 80138 Napoli
www.editorialescientifica.com info@editorialescientifica.com
ISBN 979-12-235-0165-8

INDICE

MIRIAM ABU SALEM, <i>Religioni e ambiente. Le ragioni di una ricerca</i>	7
ANTONELLA ARCOPINTO, <i>L'influenza dell'appartenenza religiosa sulle scelte del fedele/consumatore</i>	11
VERONICA CAPORRINO, <i>Sostenibilità e spreco alimentare. Una prospettiva comparata</i>	35
LAURA DE GREGORIO, <i>ULTIMA CENA O ultima cena?</i>	53
LAURA DE GREGORIO, <i>Messaggio del Santo Padre Francesco in occasione della Giornata mondiale dell'alimentazione 2024: tra conferme e novità</i>	65
ANTONIO FUCCILLO, <i>Mangiare etico: religioni, cibo e tutela dell'ambiente</i>	71
FEDERICO GRAVINO, <i>Ambiente come creazione: prospettive di tutela dal diritto canonico</i>	83
MARIA CRISTINA IVALDI, <i>I pellegrinaggi religiosi e la sostenibilità ambientale. La via italiana</i>	111
RAFFAELE SANTORO, <i>Santa Sede, algoretica e intelligenza artificiale: le frontiere digitali del dialogo interreligioso</i>	135
LIVIA SAPORITO, <i>Le sfide della sostenibilità: carne coltivata e teologia alimentare</i>	157
FRANCESCO SORVILLO, <i>Educare alla custodia del creato: il ruolo delle religioni nella regione Campania</i>	183

RELIGIONI E AMBIENTE. LE RAGIONI DI UNA RICERCA

MIRIAM ABU SALEM

*“The world is facing a grave climate emergency. Climate disruption is happening now, and it is happening to all of us. (...) We are in a battle for our lives”*¹. Le parole di Antonio Guterres, segretario generale delle Nazioni Unite, sono senza dubbio allarmanti. E ancora di più lo sono i dati sul cambiamento climatico: il 2024 si appresta a diventare l’anno più caldo mai registrato, le concentrazioni di CO₂, metano e ossido di azoto hanno raggiunto livelli record, i ghiacciai hanno perso un volume d’acqua pari a cinque volte quello del mar Morto e sono sempre più numerosi e tragici gli eventi climatici estremi (alluvioni devastanti in Africa orientale e Brasile, siccità grave in America Latina, Africa e Asia, incendi boschivi senza precedenti in Cile, Canada e USA, uragani e tifoni rovinosi nei Caraibi, USA e Sud-Est asiatico)². Ciò ha inevitabilmente prodotto anche un vertiginoso aumento della fame e della malnutrizione nel mondo³ e la definitiva affermazione di una nuova ‘categoria’ di migranti, i cd. migranti climatici⁴.

Guterres lascia però trasparire anche un certo ottimismo poiché ritiene che *“it is a battle we can win”*.

In questa lotta al cambiamento climatico, le religioni possono

¹ UNITED NATION CLIMATE CHANGE, *Guterres: Climate Action Is a “Battle for our Lives”*, 1 luglio 2019, online su <https://shorturl.at/5zsej>.

² WORLD METEOROLOGICAL ORGANIZATION, *State of the Global Climate 2024*, disponibile online su <https://shorturl.at/xPFsG>.

³ SAVE THE CHILDREN, *Fame nel mondo: la situazione oggi e i cambiamenti previsti per il futuro*, 14 ottobre 2024; CESVI, *Indice globale della fame 2024*.

⁴ IOM-UN MIGRATION, *Who Are Climate Migrants? A Global Analysis of the Profiles of Communities Affected by Weather-related Internal Displacements*, 2024, online su <https://shorturl.at/MMB0b>.

essere considerate un valido alleato⁵. Esse, infatti, possono sollecitare la trasformazione “dal basso” delle coscienze individuali, attraverso l’implementazione di atteggiamenti più attenti ai valori ambientali e possono contribuire alla definizione di modelli di sviluppo sostenibile⁶. Tali questioni sono state approfondite nell’ambito del progetto “I.R.E.C.C.” – *Influence of Religions on Environment and Consumer Choice*⁷, i cui risultati sono racchiusi nel presente volume.

Come ben evidenziato da Fuccillo, la giustizia sociale e la sostenibilità caratterizzano la maggior parte dei diritti religiosi. Le prescrizioni alimentari, ad esempio, favoriscono la riduzione degli sprechi e una distribuzione equa delle risorse⁸. Nell’ottica delle religioni, infatti, l’alimentazione non è solo un fattore di sostentamento dell’individuo ma è uno strumento attraverso cui assicurare il benessere dell’intera comunità dei credenti⁹. La mensa rappresenta un luogo di giustizia sociale¹⁰ e di condivisione, posto che le religioni tendono ad assicurare a tutti l’accesso al cibo buono, pulito e giusto. In questo senso devono essere lette, ad esempio, le disposi-

⁵ Su religioni e ambiente si vedano almeno F. CHICA ARELLANO, *Ecologia integrale e diplomazia dei valori. La Santa Sede per l’alimentazione dell’umanità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2024; G. MAZZONI, *Ordinamento canonico e pensiero ecologico. La cura della casa comune tra magistero pontificio e sinodalità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2024; AA.VV., *Etica ambientale e sviluppo sostenibile nel diritto delle religioni*, Giuffrè, 2023; AA.VV., *Religione ed ecologia, Humanitas*, Morcelliana, Roma, 2021; A. BATTAGLINI – I. ZUANAZZI (a cura di), *Religioni e sviluppo sostenibile*, Accademia University Press, 2021; M.R. PICCINNI, *La tutela dell’ambiente nel diritto delle religioni*, Aracne, Roma, 2013.

⁶ A. FUCCILLO, *Il cibo degli dei: diritti, religione, mercati alimentari*, Giappichelli, Torino, 2015, p. 30. Sul tema, diffusamente G. BRUNORI – L. DVORTSIN, *Sicurezza alimentare e religione*, in *Daimon, Regolare il cibo, ordinare il mondo. Diritti religiosi e alimentazione*, Il Mulino, Bologna, 2014, p. 125 ss.

⁷ Il progetto è stato finanziato dall’Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli – Bando di Ateneo per il finanziamento di progetti di ricerca fondamentale ed applicata dedicato ai giovani Ricercatori.

⁸ Su tali temi si veda A.G. CHIZZONITI, *Cibo, religione e diritto. Nutrimento per il corpo e per l’anima*, Libellula, Tricase, 2015.

⁹ L. ASCANIO, *Le regole alimentari nel diritto musulmano*, in A.G. CHIZZONITI, *Cibo, religione e diritto. Nutrimento per il corpo e per l’anima*, cit., p. 105.

¹⁰ G. FILORAMO, *A tavola con le religioni*, in *QDPE*, n. 2, 2014, p. 29.

zioni relative alla moderazione e al digiuno (nella Chiesa antica si digiunava appositamente per mettere da parte il cibo da dare ai bisognosi¹¹; nel mese di Ramadan, vi è una particolare attenzione nei confronti dei meno abbienti con cui si condividono i momenti di rottura del digiuno e verso i quali è effettuata la zakat¹²).

Tali temi sono stati approfonditi nel contributo di Laura De Gregorio che analizza il valore simbolico e pratico del cibo nella tradizione cristiana, evidenziando il legame tra dottrina sociale della Chiesa e lotta allo spreco alimentare. La stessa autrice approfondisce poi il messaggio di Papa Francesco in occasione della Giornata mondiale dell'alimentazione 2024, mettendo in luce elementi di continuità e innovazione nel magistero pontificio. Federico Gravano, invece, riflette sul diritto canonico come strumento per incentivare la sostenibilità, ipotizzando soluzioni normative che possano rendere la dottrina ecologica vincolante per i fedeli.

Le regole religiose possono supportare gli ordinamenti giuridici nella tutela dell'ambiente e nella lotta allo spreco alimentare. Partendo da questa prospettiva, Veronica Caporrino analizza le pratiche di consumo e donazione alimentare, proponendo una visione comparata tra Italia, Stati Uniti e Canada. Parallelamente, le norme confessionali influenzano i comportamenti dei consumatori e dei fedeli: Antonella Arcopinto esplora l'evoluzione del marketing religioso, con particolare attenzione alle certificazioni halal, mentre Maria Cristina Ivaldi analizza i pellegrinaggi religiosi in un'ottica di sostenibilità. L'autrice sottolinea come questi viaggi spirituali possano diventare esempi di turismo responsabile, riducendo l'uso della plastica monouso, incentivando il ricorso a trasporti a basso impatto ambientale e promuovendo strutture ricettive eco-friendly. Inoltre, l'autrice mette in luce il ruolo delle comunità locali nell'organizzazione di pellegrinaggi che rispettino le risorse naturali e valorizzino il patrimonio ambientale, favorendo un'interazione armoniosa tra spiritualità e sostenibilità. Sull'importanza della collaborazione tra istituzioni religiose ed enti locali si sofferma anche

¹¹ D. TESSORE, *Il digiuno*, Città nuova, 2006, p. 36.

¹² G. BRUNORI – L. DVORTSIN, *Sicurezza alimentare e religione*, cit., p. 130-131.

Francesco Sorvillo il cui saggio approfondisce il ruolo delle comunità di fede nella promozione di azioni concrete per la salvaguardia del creato, con particolare attenzione alla realtà locale della Campania. Il contributo analizza le iniziative promosse da parrocchie e associazioni religiose volte alla protezione dell'ambiente, come la creazione di orti comunitari, programmi di educazione ambientale nelle scuole parrocchiali e campagne di sensibilizzazione sulla riduzione dei rifiuti.

A chiudere il volume è la sezione dedicata alle sfide etiche e tecnologiche, un ambito in continua evoluzione che solleva interrogativi di grande attualità. Raffaele Santoro introduce il concetto di "algoretica", investigando il rapporto tra intelligenza artificiale e valori religiosi. Il suo contributo analizza come le tecnologie digitali, in particolare l'intelligenza artificiale, possano essere guidate da principi etici ispirati alla tradizione religiosa, proponendo una riflessione sulla necessità di una regolamentazione che tenga conto delle implicazioni morali delle nuove tecnologie.

Livia Saporito, invece, affronta il dibattito sulla carne coltivata, interrogandosi sulla sua compatibilità con le dottrine religiose e sulle implicazioni morali di questa innovazione. Il contributo esamina inoltre le implicazioni etiche della carne coltivata, mettendo in evidenza il potenziale di questa innovazione nel ridurre la sofferenza animale e l'impatto ambientale degli allevamenti intensivi, evidenziando come il dialogo tra scienza e religione possa contribuire a una maggiore consapevolezza e a una regolamentazione condivisa.

La pluralità di prospettive e discipline qui raccolte testimonia la complessità del tema e invita il lettore a una riflessione approfondita sul ruolo della spiritualità nelle sfide globali contemporanee.

L'INFLUENZA DELL'APPARTENENZA RELIGIOSA SULLE SCELTE DEL FEDELE/CONSUMATORE

ANTONELLA ARCOPINTO*

SOMMARIO: 1. Economia e Fede: il marketing religioso. – 2. “Economia religiosa” e asimmetrie informative: l’esperienza delle certificazioni *halal* nei mercati alimentari. – 3. *Modest Sport Clothing*: l’abbigliamento religiosamente orientato in ambito sportivo.

1. *Economia e Fede: il marketing religioso*¹

Economia e fede sono prodotti sociali e culturali che hanno un rapporto di stretta e vicendevole connessione, al punto da ritenere che “non sono in guerra, e non sono neppure incompatibili tra loro, ma sono piuttosto legati da una relazione simbiotica: entrambi sono forme di costruzione di significato; entrambi sono parte del fenomeno di creazione di un’identità, entrambi sono legati ad un processo di consenso da parte degli utenti”².

Il mercato, inteso come luogo fisico, o anche virtuale, dove le volontà del venditore e del compratore si intrecciano per dar vita a operazioni commerciali fondate sull’incontro tra domanda ed offerta si è trasformato dall’essere un sistema “locale/mondiale” a sistema “globalizzato”.

Tanto è avvenuto principalmente come conseguenza del cambiamento della società³, dell’incontrarsi e del convivere, all’interno

* Assegnista di ricerca SSD Giur- 07 presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell’Università della Campania *Luigi Vanvitelli*.

¹ Su tale connessione si vedano, ad esempio, le attività della fondazione statunitense *Religions Freedom & Business Foundation* (RFBF) al sito <https://religiousfreedomandbusiness.org>.

² M. EINSTEIN, *Il business della fede. Marketing e religione*, Odoya, Bologna, 2008, p. 31.

³ “Negli ultimi decenni si sono sviluppati diversi filoni di ricerca relativi al rapporto tra religioni ed economie, favoriti indubbiamente dalla globalizzazione

dello stesso territorio, di culture e religioni diverse, che in numerosi ordinamenti democratici hanno acquisito spazio, visibilità e tutela legale, puntando ad una vera e propria inclusione sociale, giuridica e, dunque, economica.

L'appartenenza religiosa quale parametro alla base dell'agire umano, può avere un effetto diretto e significativo sul sistema economico⁴, sulla produzione della ricchezza e sul benessere sociale⁵. Essa è parte sostanziale del bagaglio di vita degli individui, investe l'essere umano e la società in cui vive in tutte le sue molteplici sfaccettature.

La fede, di conseguenza, è configurabile come un "bene collettivo" sia per il valore intrinseco per i singoli credenti, sia per l'influenza che essa esercita all'interno delle comunità, guidando le azioni dei soggetti e spesso indirizzando le scelte politiche, sociali, commerciali e di consumo.

Le regole comportamentali dei consumatori- fedeli, infatti, sono ancorate ai dettami confessionali supportati, dunque, da un rilievo soggettivamente prevalente rispetto ad ogni altro tipo di principio,

dei mercati e dal rinnovato interesse che in campo sociologico e politico ha assunto la prospettiva di analisi sul fenomeno migratorio quale fattore di sviluppo. La trasformazione sociale derivante dal confronto con culture e tradizioni giuridiche diverse ha consentito una più attenta analisi non soltanto dell'apporto significativo che gli immigrati forniscono alle economie domestiche in termini sia di incremento del prodotto interno lordo nei Paesi di accoglienza, sia di potenziamento degli scambi transnazionali con i Paesi di origine, ma anche dell'impatto che il fattore religioso assume nel processo di inclusione sociale ed economico-finanziaria dei nuovi residenti". M. D'ARIENZO, *L'economia islamica nella globalizzazione dei mercati*, in *Diritto e Religioni*, Anno XII – n. 2-2017, Luigi Pellegrini Editore, Napoli, 2017, pp. 517- 518; Cfr. G. ANELLO, *Deontologie religiose, cultura economica e rapporti contrattuali. Riflessioni a proposito dei processi di negoziazione*, in *Calumet – intercultural law and humanities review*, 16 novembre 2016; F. SORVILLO, *Lo spazio religioso dell'azione economica. L'offerta bancaria e il metaprofit incontrano la confessionalità*, in *Calumet – intercultural law and humanities review*, 12 dicembre 2016.

⁴ Cfr. F. GRAVINO, *Criptovalute e Chiesa cattolica: prime riflessioni tra rischi e opportunità*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, Fascicolo speciale, dicembre 2022, p. 3.

⁵ Cfr. R. MCCLEARY, R.J. BARRO, *La ricchezza delle religioni. L'economia della fede e della chiesa*, Università Bocconi Editore, Milano, 2021.

così da rispecchiarsi anche in ambito economico nella domanda di beni e servizi religiosamente orientati, sollecitando richieste ed azioni che spesso si collocano al di fuori delle usuali logiche di mercato⁶.

Religione ed economia⁷, intersecandosi, generano un più ampio sistema all'interno del quale si è sviluppato il *marketing religioso* cioè una speciale forma di comunicazione commerciale in grado di soddisfare esigenze differenti: “gli individui ricercano il mezzo più efficiente per soddisfare la propria domanda religiosa, mentre le organizzazioni (commerciali) strategicamente si offrono sul mercato come la forma più efficace di offerta religiosa”⁸.

Si può affermare a tal riguardo che le istituzioni religiose, in un certo senso, hanno iniziato ad agire come vere e proprie “aziende”, utilizzando forme tipiche di comunicazione⁹, con l'obiettivo di in-

⁶ Cfr. A. FUCCILLO, *Diritto, religioni, culture. Il fattore religioso nell'esperienza giuridica*, Giappichelli, Torino, 2022, p.443.

⁷ È innegabile che “Lo scambio che sta alla base dell'“economia religiosa” scaturisce da un bisogno, che può essere estremamente semplice ma essenziale, nel caso di specie di ordine spirituale. In ambito fideistico, dunque, la pubblicità e il marketing sono la risposta all'intima istanza di promozione, appartenenza, rispetto scaturente dalle prassi confessionali; essi “utilizzano” le necessità spirituali del potenziale cliente per trasformarli in desideri di acquisto, sempre nel riguardo dei canoni religiosi” come già rilevato in A. ARCOPINTO, *L'utilizzo delle religioni nel marketing d'impresa. Profili di tutela giuridica*, in Rivista telematica *Calumet – intercultural law and humanities review*, www.calumet.it, 15 aprile 2019, p.3. Cfr. F. SORVILLO, *Scelte finanziarie, contratti bancari e fattore religioso*, Lettere animate Editore, Martina Franca, 2012; F. SORVILLO, *Economie & Religioni, l'agire per fede alla prova dei mercati*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza, 2016.

⁸ S. PALMISANO, traduzione di *Religion for Sale: Market Dynamics and Contemporary Religiosity*, in A. DAWSON, *Sociology of Religion*, SCM Press, Londra, 2011, p. 68.

⁹ Dawson a tal riguardo afferma che «Molte forme di religione sono oggi pubblicizzate e promosse in un modo del tutto nuovo. Le Chiese fanno pubblicità sui cartelloni e sulla carta stampata. I libri ci vendono una marea di perle di saggezza religiosa e spirituale. La televisione è inondata da contenuti religiosi, con niente meno di otto canali che mandano prediche e programmi sulla fede per 24 ore al giorno, per non parlare del contenuto religioso nei picchi di ascolto di certi programmi in prima serata e nei telegiornali. Come Berger e Luckmann, anche Einstein ritiene che la creazione moderna di un “mercato effettivamente aperto per la religione” sia stata la condizione

crementare, mantenere e indirizzare le “adesioni” e le “influenze” delle proprie dottrine¹⁰; al contempo «il mondo dell’impresa e dei consumi – passato dalla metafora del prodotto di culto alla costruzione di un animismo mercantile, alla pianificazione strategica di una “religione di marca” – sembra risolutamente indirizzato ad appropriarsi di contenuti di spiritualità ritenuti vacanti, al punto da costituire a pieno titolo una variabile secolare e concorrenziale nel mercato della fede, soprattutto presso il pubblico più giovane»¹¹.

Al fine di cogliere la sostanza e il meccanismo del mercato religioso, occorre ripensare anzitutto alla definizione dei due oggetti: religione ed economia, guardandoli senza il dubbio di ambiguità e contraddizioni, piuttosto ritornando sul rapporto in termini di reciprocità “per costruire ambiti di sapere che possano avere anche ricadute divulgative e pratiche di interesse non solo scientifico ma ben più generale”¹².

Il rapporto tra economia e fede è caratterizzato da un’intensa correlazione¹³: lo sviluppo del mercato sarà direttamente propor-

essenziale per la crescita del marketing religioso. A ciò aggiunge l’importanza “della saturazione dei media” e dell’“ubiquità della pubblicità”. Sovrabbondanza di scelta religiosa e sovraccarico di informazioni fanno sì che “la religione debba presentarsi come una merce preziosa, degna di essere scelta in vite che sono oberate di impegni”. Perciò “la religione deve essere imballata e promossa. Deve essere nuova e rilevante. Deve emergere dal mucchio”. Insomma, la religione deve stabilirsi come un “marchio” che merita l’attenzione del consumatore», consultare S. PALMISANO, traduzione di *Religion for Sale: Market Dynamics and Contemporary*, in A. DAWSON, *Sociology of Religion*, cit., p.62. Sul punto Cfr. T. LUCKMANN, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Macmillan, New York, 1967; P. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Book, New York, 1967; M. EINSTEIN, *Brands of Faith: Marketing Religion in Commercial Age I*, Routledge, Londra, 2008.

¹⁰ Cfr. M. GOJ, *L’altro marketing*, Sperling & Kupfer, Milano, 1993.

¹¹ V. MONTIERI, *Marketing della religione. Marketing come religione*, in *Religioni e Società*, 47, Firenze University Press, 2003, pp. 9- 10.

¹² M.C. GIORDA, B. NUTI, *Religioni ed economia. Una pluralità di sguardi*, in *Lessico di etica pubblica*, 4, n. 2, consultabile sulla rivista telematica www.eticapubblica.it, 2013, p. 60.

¹³ Cfr. B.J. GRIM, *Is Religious Freedom Good for Business? A Conceptual and Empirical Analysis*, in *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, 10/4, 2014, pp. 2-19.

zionale al grado di riconoscimento e tutela della libertà religiosa garantiti dagli ordinamenti giuridici. Maggiore e concreta sarà la libertà di esprimere la propria fede, in ogni aspetto della vita sociale, legittima sarà la richiesta di servizi e beni correlati, conseguentemente responsabile diventerà l'offerta sul mercato di beni religiosamente "corretti"¹⁴, comportando un alto livello di benessere sociale. "Ciò ha lo scopo di ristabilire un giusto equilibrio tra la ricerca della massimizzazione dei ricavi, propria dei sistemi economici capitalisti"¹⁵ e il dovere di responsabilità caratteristico di ogni ordinamento giuridico verso chi vive la società, permettendo di potersi sentire libero non soltanto concettualmente, "credendo in qualcosa", ma anche concretamente, avendo a disposizione tutti gli strumenti – ideologici e di servizi- per poter esprimere la propria personalità.

Eventuali limitazioni alla libertà religiosa, intese anche nel caso di specie nell'impossibilità di reperire sul mercato prodotti *religious friendly*, con conseguente limitazione del diritto di scegliere a seconda della propria appartenenza fideistica, creerebbe un malcontento generale. La valorizzazione dell'appartenenza religiosa e culturale mediante la predisposizione di beni e servizi conformi alle prescrizioni fideistiche favorisce un *social well-being*, un'espansione dell'economia e pertanto un incremento degli investimenti¹⁶.

Il *marketing religioso* si pone come obiettivo non "semplicemente" quello di rispondere a una domanda – e fornire un'offerta – che vada ad accontentare le esigenze di un'appartenenza religiosa, ma rappresenta anche possibile strumento di integrazione interculturale. Le imprese per produrre quei determinati prodotti religiosamente corretti, entrano in relazione con i vari tipi di credenze e culture. Esse, partendo dalle necessità del singolo credente, creano un'economia capace di gestire un pluralismo che diventa a sua volta

¹⁴ Cfr. A. ARCOPINTO, *Simboli religiosi, Pubblicità e Marketing*, in A. FUCCILLO (a cura di), *Le proiezioni civili delle religioni tra libertà e bilateralità. Modelli di disciplina giuridica*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017.

¹⁵ A. FUCCILLO, *Diritto, religioni, culture. Il fattore religioso nell'esperienza giuridica*, cit., p. 443.

¹⁶ Cfr. L. DECIMO, *Le influenze religiose nel mercato di beni tra libertà giuridiche ed economiche*, in *Rivista telematica Calumet – intercultural law and humanities review*, www.calumet.it, 19 marzo 2018, p. 3.

un elemento di vantaggio competitivo attraverso la valorizzazione e la responsabilizzazione di tutte le identità.

2. *“Economia religiosa” e asimmetrie informative: l’esperienza delle certificazioni halal nei mercati alimentari.*

Tra economia e religione, dunque, si crea un rapporto di interconnessione¹⁷: le religioni condizionano il sistema economico, che, a sua volta, incide ed “utilizza” l’appartenenza confessionale¹⁸. Le fedi indirizzano il cliente-fedele su cosa, come e quando acquistare-consumare¹⁹. Il mercato “prestandosi” alla produzione e al commercio di prodotti religiosamente orientati, sostanzialmente trasforma le scelte fideistiche in stili di vita²⁰, a volte in “moda”, utilizzando la spiritualità del prodotto per arrivare non soltanto agli adepti di quella religione, ma anche a coloro che credono nella “correttezza” di quel bene, pur non essendo credenti.

A tal riguardo quelle che la dottrina ha definito come “*asimmetrie informative*” in ambito ecclesiastico²¹.

In economia le asimmetrie informative costituiscono la “condizione che si verifica nel mercato quando uno o più operatori dispongono di informazioni più precise di altri. In generale, interferisce con il buon funzionamento (→ efficienza economica; mercato, fallimenti del) dei mercati, portando a situazioni di sotto utilizzazione delle risorse disponibili”²².

¹⁷ A. ARCOPINTO, *L’utilizzo delle religioni nel marketing d’impresa. Profili di tutela giuridica*, cit., p. 1.

¹⁸ A tal riguardo si rinvia ampiamente a AA.Vv., *I mercanti nel Tempio. Economia, Diritto e Religione*, a cura di A. Fuccillo, Giappichelli, Torino, 2011.

¹⁹ A. FUCCILLO, *I mercanti nel Tempio. Economia, Diritto e Religione*, in AA.Vv., *I mercanti nel Tempio. Economia, Diritto e Religione*, cit., p. 11; Cfr. J.B. TWITCHELL, *The triumph of advertising in american culture*, Columbia University Press, New York, 1996.

²⁰ Cfr. L. DECLICH, *L’Islam nudo*, Jouvence, Milano, 2015.

²¹ A. FUCCILLO, *I mercanti nel Tempio. Economia, Diritto e Religione*, cit., p. 15 ss.

²² G. NICODANO, *Dizionario di Economia e Finanza (2012)*, in *Enciclopedia Treccani*, consultabile sul sito www.enciclopediatreccani.it.

Le asimmetrie anche in ambito religioso rappresentano un forte condizionamento del mercato, principalmente a causa della credibilità attribuita alle stesse confessioni. Infatti i consumatori, relativamente a prestazioni di servizi di cui non sono in grado di determinare la qualità oggettiva, ne valutano il valore prendendo in considerazione la provenienza. La mancanza di dati necessari comporta una alterazione della libertà consapevole di scelta dell'utente, che non essendo in grado di individuare l'opzione commerciale migliore, si orienta verso servizi "qualificati"²³.

Il fedele, infatti, "accetta" i precetti dettati dalla confessione di appartenenza e li segue come fossero (anche più dei) dettami normativi, in quanto gli attribuisce valore di "correttezza", un mezzo per raggiungere la "salvezza dell'anima"²⁴.

Le confessioni diventano causa e "risoluzione" delle asimmetrie informative nel marketing religioso, in quanto indirizzano verso una determinata operazione di mercato facendo luce, nella loro ottica, sui dubbi di informazione del cliente- fedele.

Questo *modus operandi* è, però, tutt'altro che oggettivo. Non vi è un arretrare del fattore distorsivo del mercato, anzi. La confessione, infatti, orienterà il consumatore verso un'azione commerciale più vicina e responsiva alla propria dottrina e ai propri valori.

Del resto, come è stato opportunamente evidenziato, "Consigliando una certa condotta di vita, in conformità ai precetti della fede, (le confessioni) intervengono nel mercato indirizzando le scelte dei propri fedeli che diventano consumatori atipici in quanto non del tutto liberi nell'esercitare le opzioni tipiche del libero mercato"²⁵.

Un esempio concreto a tal riguardo è quello dell'alimentazione religiosa²⁶.

²³ Cfr. A. FUCCILLO, *I mercanti nel Tempio. Economia, Diritto e Religione*, cit., p. 15.

²⁴ La religione è una sorta di contenitore nel quale l'essere umano riversa tempo, sforzo, pratica, acquisti "corretti" in cambio di un insieme di "ricompense" quali spiegazioni, perdono, vita eterna. Come negli altri aspetti della vita, la fede implica impegno e rinunce per averne "qualcosa" in cambio. Cfr. S. PALMISANO, traduzione di *Religion for Sale: Market Dynamics and Contemporary*, cit., p. 67.

²⁵ A. FUCCILLO, *I mercanti nel Tempio. Economia, Diritto e Religione*, cit., p. 17.

²⁶ Cfr. A. FUCCILLO, *Il cibo degli dei. Diritto, religioni, mercati alimentari*,

L'art. 19 della Costituzione italiana e l'art. 9 della CEDU garantiscono la libertà religiosa in ogni sua forma e manifestazione, estendendo la tutela anche alle pratiche e all'osservanza dei riti, tra cui rientra certamente il cibarsi. La Corte di Strasburgo, d'altronde, ha precisato in più occasioni che le prescrizioni alimentari rappresentano atti motivati religiosamente, rientrati, dunque, nella protezione garantita dalle carte nazionale ed internazionali sulla tutela della libertà di fede²⁷.

Il cibarsi è direttamente collegato al rapporto con il proprio Dio, trascende dall'atto meramente nutrizionale, ma va a definire la persona e l'appartenenza cultural-religiosa²⁸.

Ogni cultura ha dei propri codici di condotta alimentare²⁹. Astenersi dal consumo di alcuni alimenti, esimersi dal mangiarne altri in alcuni periodi o giorni dell'anno, attenersi ad un certo tipo di preparazione e conservazione dei pasti, consente ai fedeli di identificarsi in quella specifica comunità³⁰ e, contemporaneamente, di distinguersi dagli altri.

I consumatori- fedeli, dunque, nel rispettare le regole alimentari

Giappichelli, Torino, 2015.

²⁷ Cfr. G. PELAGATTI, *Libertà alimentare religiosa*, macellazione halal, protezione del "benessere animale", in *Dirittifondamentali.it*, 1, 2021, pp. 625- 627.

²⁸ Cfr. T. HAZIZA, *Alimentation et identité(s): de l'Antiquité à l'étude du fait alimentaire contemporain, un rapprochement heuristique*, in *Revue pluridisciplinaire du monde antique*, 35, 2019, pp. 17-48; M. MONTANARI, *Il cibo come cultura*, Laterza, Roma-Bari, 2006.

²⁹ Cfr. G. PELAGATTI, *"Libertà alimentare religiosa"*, macellazione halal, protezione del "benessere animale", in *Dirittifondamentali.it*, 1, 2021, p. 623; Cfr. A. FUCCILLO, F. SORVILLO, L. DECIMO, *Diritto e religioni nelle scelte alimentari*, in *Stato, chiese e pluralismo confessionale*- www.statoechiere.it, 2016; Cfr. per alimentazione religiosa all'interno dei contesti carcerari cfr. R. SANTORO, *Religione e detenzione. La libertà religiosa oltre le mura carcerarie*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2020, p. 210 ss.

³⁰ Cfr. L. MANICARDI, *Per una teologia alimentare*, in A.G. CHIZZONITI, *Cibo, religione e diritto. Nutrimento per il corpo e per l'anima*, Libellula, Tricase, 2015, p. 11 ss.; V. PACILLO, *Nutrire l'anima. Cibo, diritto e religione*, in *Regolare il cibo, ordinare il mondo*, 2014, p. 3 ss; A. GUIGONI, *Antropologia del mangiare e del bere*, Torrazza Coste, 2009, p. 13-14; L. VENZANO, *Cibo, vino e religione*, Erga, Altravista, 2020, pp. 9-10.

sono orientati al consumo di un certo tipo di acquisto³¹: saranno tenuti a “scegliere prodotti la cui liceità è attestata da una certificazione religiosa”³².

Il dibattito contemporaneo³³, sia in ambito religioso che sociale, è proprio incentrato sul diritto ad un'alimentazione sana che spesso coincide con il rispetto di una nutrizione che ottemperi a severi dettami religiosi che prevedono tutta una serie di prescrizioni che assicurano salubrità degli alimenti, la sicurezza della preparazione, la tutela dell'ambiente e degli animali, per tale motivo, rassicurati da un certo tipo di certificazione, anche i non fedeli si affidano a determinati prodotti.

Pensiamo alla certificazione *halal*³⁴. Attraverso un determinato

³¹ A. FUCCILLO, *Cibo, religione e mercati*, in A.G. CHIZZONITI (a cura di), *Cibo, religione e diritto. Nutrimento per il corpo e per l'anima*, cit., p. 29.

³² M. ABU SALEM, *Mercato Halal e Made in Italy*, in *Editoriale Scientifica*, Napoli, 2022, p. 11.

³³ Cfr. L. DECIMO, *Le influenze religiose nel mercato di beni tra libertà giuridiche ed economiche*, cit., p.9; A. FUCCILLO, *Saziare le anime nutrendo il pianeta: cibo, religioni e mercati*, in *Cibo, religione e diritto. Nutrimento per il corpo e per l'anima*, Libellula Edizioni, Tricase, 2015, pp. 27-48; A.G. CHIZZONITI, *La tutela della diversità: cibo, diritto e religione*, in *Cibo e religione: diritto e diritti*, cit., pp. 19-46. A.G. CHIZZONITI, *Appartenenza e regole alimentari: diritto e diritti*, in *Notizia di Politeia*, 2014, pp. 60-69. A.G. CHIZZONITI, *La tutela della libertà religiosa alimentare in Italia*, in *Cibo, religione e diritto. Nutrimento per il corpo e per l'anima*, cit., pp. 233-254. A.G. CHIZZONITI, *Cibo, religione e diritto*, in *Cibo, religione e diritto. Nutrimento per il corpo e per l'anima*, cit., pp. 48-78. A. FERRARI, *Cibo, diritto, religione. Problemi di libertà religiosa in una società plurale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, www.statoechiese.it, 15, 2016, pp. 1-13; N. FIORITA, *La libertà religiosa alimentare nelle scuole*, in *Cibo, religione e diritto. Nutrimento per il corpo e per l'anima*, cit., pp. 295-312; A. GIANFREDA, *La libertà religiosa alimentare nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo*, in *Cibo, religione e diritto. Nutrimento per il corpo e per l'anima*, cit., pp. 453-478.

³⁴ Cfr. M. H. KAMALI, *Sharia and the Halal Industry*, Oxford University Press, New York, 2021.

Stante l'aumento costante e significativo dei suoi fedeli sul territorio italiano (e non solo), l'Islam è diventato terreno appetibile per gli attori commerciali. Con il termine *halal* si identifica la conformità di un determinato prodotto ai dettami etico-religiosi islamici. La certificazione *halal* non attiene soltanto all'alimentazione, ma abbraccia diversi settori: farmaceutico, cosmetico, turistico, finanziario, quello della moda. “*Halal*” deve essere il vero e proprio stile di vita del buon

tipo di marchio si certifica che “quel “prodotto” soddisfa i severi criteri di qualità richiesti dalla religione islamica e assicurati dalle aziende di produzione/ commercializzazione dei beni, che includono un determinato rituale di macellazione della carne nonché precise regole di igiene e confezionamento.

Il cliente-fedele musulmano è posto di fronte ad un codice alimentare³⁵ che va rispettato, pertanto ricercato e garantito³⁶.

Il mercato *halal* si è esteso sempre più in ambito europeo³⁷: il

musulmano, che investe il comportamento, il linguaggio, le scelte di vita e l'attenzione al Dio e alla collettività.

³⁵ In merito si rinvia a M. ABU SALEM, *Halal, haram e la bussola del cibo tra Malesia e Italia. Alimentarsi secondo l'Islam nel mondo globalizzato*, in Rivista telematica *Calumet – intercultural law and humanities review*, www.calumet.it, 21 maggio 2023, pp. 146 e 147. Altresì cfr. L. ASCANIO, *Le regole alimentari nel diritto musulmano*, in *Cibo, religione e diritto. Nutrimento per il corpo e per l'anima*, cit., p. 108; V. FRONZONI, *Processi di inclusione dell'Islam negli ordinamenti europei. Diritto e religione in prospettiva comparata*, Pellegrini Editore, Cosenza, 2020, p. 306; M.H. KAMALI, *Sharia and the Halal Industry*, Oxford University Press, New York, 2021, p. 81; I. ZILIO-GRANDI, M.A. AMIR-MOEZZI, *Dizionario del Corano*, Mondadori, Milano, voce: vino, bevande inebrianti e droghe, 2007.

³⁶ Cfr. M. RICCA, *Sapore, sapere del mondo. Tradizioni religiose e traduzioni dei codici alimentari*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2014, pp. 33-66.

³⁷ «Nell'analisi condotta a gennaio 2023 da “Research and Markets”, è stato evidenziato che il volume del mercato globale di alimenti conformi alla legislazione *halal* ha raggiunto ormai una valutazione monetaria di 2.221,3 miliardi di dollari (e ciò solo nel 2022). Proiezioni future suggeriscono un ulteriore

incremento di tale mercato, con una previsione di raggiungere una valutazione di 4.177,3 miliardi di dollari entro il 2028, con un tasso di crescita annuo quindi dell'11,1% durante il periodo 2022-2028. Gli alimenti *halal* sono definiti come cibi e bevande elaborati in stretta aderenza ai dettami della *Shari'a*. Ciò implica che sostanze come alcool, sangue, carne suina e i loro derivati, come pure gli animali che sono morti prima della macellazione o che non sono stati macellati secondo il rito religioso, siano considerati *haram*, ovvero non consentiti per il consumo. Inoltre, gli alimenti *halal* devono essere imballati e conservati in condizioni igieniche conformi a specifiche linee guida. Negli ultimi anni, l'offerta alimentare di prodotti *halal* ha riscosso successo non solo tra i consumatori musulmani ma anche tra quelli non musulmani, in quanto si è evoluta da simbolo di osservanza religiosa a emblema di sicurezza, igiene e affidabilità alimentare; ciò perché gli animali macellati secondo le norme *halal*, ad esempio, sono sottoposti a due con-

“sicuro” e “corretto” rispetto delle prescrizioni religiose fa sì che ci sia una certa preferenza verso i prodotti che hanno la relativa certificazione, la quale prevede un'adeguata trasparenza ed accessibilità delle informazioni di preparazione del prodotto, conquistando così la fiducia del consumatore- fedele.

Sotto il profilo giuridico, il cibo *halal* rientra, per sue intrinseche caratteristiche, nella categoria europea del *food safety*, tenendo conto della normativa prevista dall'art 7 Reg. UE 1169/2011 letto in combinato disposto con il Reg CE 178/2002, quest'ultimo punto di riferimento dell'*European food law*³⁸.

La certificazione *halal* è diventata un marchio³⁹ di immediata garanzia della qualità dei prodotti, rispettosi della religione musulmana⁴⁰: l'utilizzo di un logo *halal* fa sì che i diritti dei consumatori

trolli sanitari, a differenza di un unico controllo per gli animali convenzionali. Diversi Stati, sia a maggioranza islamica che non, davanti a tale fenomeno, hanno introdotto normative rigorose, in linea con gli *standards* globali, al fine di attrarre nuovi operatori nel mercato *halal*. In particolare, il governo indonesiano ha promulgato nel 2019 una serie di norme obbligatorie per l'etichettatura e la certificazione *halal*, che hanno contribuito ad aumentare la preferenza dei consumatori per gli alimenti *halal*. In risposta all'incremento della domanda, i produttori hanno ampliato la loro offerta *halal*, introducendo vari alimenti con un valore aggiunto ulteriore (ciò è avvenuto per hot dog, zuppe, caramelle, hamburger, panini, biscotti, creme e pizze, solo per fare qualche esempio). Infine, interessa sottolineare come la crescente industria dell'e-commerce abbia facilitato l'accesso dei consumatori ai prodotti alimentari certificati *halal*». Per ulteriori approfondimenti si rimanda al *report* ufficiale disponibile: <https://www.researchandmarkets.com/reports/5744211/halal-food-global-market-report>.

J. BENARAFÀ, S. LANNI, *Dieta e ordine giuridico- morale secondo Maometto. Cibo halal e tutela del consumatore*, in *Rivista telematica Calumet – intercultural law and humanities review*, www.calumet.it, 25 novembre 2023, pp. 168- 169.

³⁸ J. BENARAFÀ, S. LANNI, *Dieta e ordine giuridico- morale secondo Maometto. Cibo halal e tutela del consumatore*, cit., p. 176

³⁹ Nel mondo del mercato, per attirare clienti e consumatori, è possibile registrare marchi indicativi del rispetto di precisi dettami religiosi, offrendo grandi possibilità alle aziende di sponsorizzare i propri prodotti come “religiosamente idonei”. Cfr. F. SORVILLO, *Economie & Religioni, l'agire per fede alla prova dei mercati*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza, 2016.

⁴⁰ Cfr. R. BOTTONI, *The Italian Experience with Halal Certification: the Case of Halal Italia*, in *Stato, chiese e pluralismo confessionale*, *Rivista telematica*:

musulmani vengano garantiti sul mercato, offrendo rassicurazione circa la conformità della preparazione e della qualità dei prodotti/servizi alla *lex divina*, ma anche al rispetto di metodi di produzione e preparazione degli alimenti.

I marchi⁴¹ costituiscono lo strumento che permette alle aziende di far conoscere il proprio prodotto nel mercato⁴², un logo, un simbolo, che in maniera diretta individua e distingue i beni e i servizi forniti da quel determinato attore economico. [...] “essi svolgono un ruolo centrale nelle strategie di marketing e promozione del nome dell’azienda, contribuendo all’affermazione di un determinato prodotto agli occhi del consumatore. Quest’ultimo, infatti, se si riterrà soddisfatto di un determinato prodotto o servizio, tenderà a riacquistarlo/riutilizzarlo”⁴³.

Con particolare riferimento a marchi contenenti riferimenti religiosi in ambito giuridico nazionale, l’art. 10 c.p.i. afferma che nel caso di riproduzione di figure o segni con alto valore simbolico, pertanto senza dubbi di simboli religiosi, l’Ufficio Italiano Brevetti ha l’onere di sentire prima della registrazione dei relativi marchi le amministrazioni pubbliche interessate. L’eventuale diniego da parte di queste ultime andrebbe a costituire una effettiva tutela del sentimento religioso, poiché sarebbe motivato da un utilizzo offensivo del marchio alla fede, o un utilizzo che andrebbe ad urtare la sensibilità religiosa dei credenti o, in generale, ai sensi dell’articolo 14 c.p.i., di marchi contrari all’ordine pubblico e al buon costume. Altresì occorre precisare che ai sensi dell’art. 8 c.p.i. non esiste un monopolio sull’utilizzo dei simboli religiosi, quindi dei simboli notori ex art. 10 c.p.i., come marchi, pertanto in linea ipotetica la regi-

www.statoechiese.it, 6/2020, p.1.

⁴¹ Per la disciplina sulla disciplina (registrazione ed utilizzo) dei marchi si vedano artt. 7, 8, 9, 11, 14 del CPI. In merito, cfr. M. ABU SALEM, *Halal, haram e la bussola del cibo tra Malesia e Italia. Alimentarsi secondo l’Islam nel mondo globalizzato*, cit., p. 155 ss.

⁴² Cfr. P. LOJACONO, *I marchi «Caber» e «Halal» tra ius singulare e diritto comune*, in *Anuario de derecho eclesiástico del Estado*, 25, 1999.

⁴³ Cfr. M. ABU SALEM, *Halal, haram e la bussola del cibo tra Malesia e Italia. Alimentarsi secondo l’Islam nel mondo globalizzato*, cit., p. 155.

strazione di un marchio a sfondo religioso potrebbe spettare e potrebbe essere richiesto da chiunque.

Circa i marchi di certificazione cioè quei marchi che garantiscono la presenza di determinate caratteristiche in quel prodotto, nel caso che ci interessa la compatibilità del prodotto stesso ai principi confessionali, ex art. 11 bis c.p.i. «Le persone fisiche o giuridiche, tra cui istituzioni, autorità ed organismi accreditati ai sensi della vigente normativa in materia di certificazione, a garantire l'origine, la natura o la qualità di determinati prodotti o servizi, possono ottenere la registrazione per appositi marchi come marchi di certificazione, a condizione che non svolgano un'attività che comporta la fornitura di prodotti o servizi del tipo certificato». I regolamenti concernenti l'uso dei marchi di certificazione devono essere allegati alla domanda di registrazione in conformità ai requisiti di cui all'articolo 157, comma 1-ter⁴⁴ e le eventuali modifiche devono essere comunicate dai titolari all'Ufficio italiano brevetti e marchi⁴⁵.

Nel nostro Paese il principale ente certificatore⁴⁶ di beni musulmani religiosamente corretti è *Halal Italia*. La Co.Re.Is. (Comunità Religiosa Islamica Italiana) ha presentato la domanda di registrazione del marchio *Halal Italia* il 13 Maggio 2009, il quale è stato

⁴⁴ L'art. 157, comma 1-ter CPI, prevede che il regolamento d'uso dei marchi di certificazione deve contenere le seguenti indicazioni: a) il nome del richiedente; b) una dichiarazione attestante che il richiedente soddisfa le condizioni di cui all'articolo 11 bis c.p.i.; c) la rappresentazione del marchio di certificazione; d) i prodotti o i servizi contemplati dal marchio di certificazione; e) le caratteristiche dei prodotti o dei servizi che devono essere certificate dal marchio di certificazione; f) le condizioni d'uso del marchio di certificazione, nonché le sanzioni previste per i casi di infrazione alle norme regolamentari; g) le persone legittimate ad usare il marchio di certificazione; h) le modalità di verifica delle caratteristiche e di sorveglianza dell'uso del marchio di certificazione da parte dell'organismo di certificazione.

⁴⁵ M. ABU SALEM, *Halal, haram e la bussola del cibo tra Malesia e Italia. Alimentarsi secondo l'Islam nel mondo globalizzato*, cit., p. 157.

⁴⁶ Altro importante ente certificatore che opera in Italia è *Halal Italy*, costituente la filiale italiana dell'organizzazione no profit Halal International Authority.

registrato il 23 novembre 2010⁴⁷ con il fine di certificare beni alimentari, cosmetici e farmaceutici prodotti in Italia, i quali devono essere prodotti rispettando severe condizioni⁴⁸. La Convenzione Interministeriale per il sostegno all’iniziativa “Halal Italia” è stata sottoscritta da quattro Ministeri (Affari Esteri, Sviluppo Economico, Salute, Politiche Agricole, Alimentari e Forestali), con dei fini ben precisi:

“Con il Progetto Halal Italia la CO.RE.IS. intende contribuire al raggiungimento dei seguenti obiettivi: – chiarimento e conoscenza dei principi religiosi che regolano le prescrizioni della dottrina islamica in tema di alimentazione; – contribuire in modo qualitativo alla diffusione dei procedimenti di certificazione volontaria halal; – favorire una maggiore sensibilità e preparazione degli imprenditori e distributori italiani di generi agroalimentari nel condurre rapporti commerciali con il mondo islamico. [...] Il certificato Halal è rilasciato alle organizzazioni che hanno superato la verifica ispettiva ed hanno ottenuto parere positivo dal Comitato Etico di Certificazione Halal. Esso ha durata triennale ed è rinnovabile su richiesta. Durante tale periodo, l’organizzazione è tenuta a sottoporsi ad audit di mantenimento annuali, attraverso i quali l’auditor verifica la corretta applicazione delle regole Halal e l’idoneità dei prodotti e dei processi. Ove tali condizioni non siano rispettate, è possibile sospendere il certificato per un determinato periodo oltre il quale, se le corrette condizioni di produzione non sono state ripristinate, sarà effettuato il ritiro definitivo della concessione di utilizzo del logo e del marchio.

In caso di gravi non conformità durante le verifiche di sorveglianza, è possibile ritirare immediatamente il certificato. In tale eventualità, l’azienda è tenuta ad informare i propri clienti e non potrà più utilizzare il logo ed il marchio”⁴⁹.

⁴⁷ Cfr. R. BOTTONI, *The Italian Experience with Halal Certification: the Case of Halal Italia*, cit., p. 15.

⁴⁸ Per gli elementi da evitare, le attrezzature da utilizzare e le modalità di macellazione al fine di ottenere la qualifica e dunque ottenere il marchio *halal* consultare M. ABU SALEM, *Halal, haram e la bussola del cibo tra Malesia e Italia. Alimentarsi secondo l’Islam nel mondo globalizzato*, cit., pp. 60-61.

⁴⁹ M. ABU SALEM, *Mercato Halal e Made in Italy*, cit. pp. 60- 61; Cfr. 58 CO-

L'Unione Europea ha mostrato impegno nella tutela dei diritti del consumatore, con l'obiettivo di assicurare non solo la salute degli stessi, altresì gli interessi economici e personali, armonizzando costantemente la normativa *gius-consumeristica*, anche a seguito dell'armonizzazione della responsabilità del produttore attraverso la Direttiva 85/374/CEE⁵⁰. Tale *modus operandi* mira alla creazione di un mercato europeo equilibrato ed informato.

I consumatori, a tal riguardo, devono essere protetti anche dalle cosiddette “pubblicità ingannevoli”, certificazioni erronee o incomplete, ricadendo in caso di vizi ai rimedi previsti dal Codice del consumo, dunque all'art. 130 del d. lgs 206/2005.

In tale ambito, l'art. 36 del Reg. UE 1169/2011 prevede che le informazioni volontarie sugli alimenti devono essere precise e basarsi su dati scientifici pertinenti, evitando di indurre in errore il consumatore. Leggendo l'art. 36, nell'ottica dell'etica musulmana delle scelte di consumo, rafforza l'idea di un mercato in cui i produttori agiscano con onestà e responsabilità verso i consumatori.

Il marchio, dunque, avente richiamo visivo o letterale ad un'appartenenza religiosa, nell'esempio riportato quella islamica, assicura all'acquirente la presenza nel bene/servizio di determinati elementi imprescindibili per il rispetto dei dettami fideistici, così da veicolare i consumatori- fedeli (o anche non) a “scegliere più facilmente” tra le varie proposte sul mercato, in quanto guidati e rassicurati da qualcosa “che conoscono” e di cui “si fidano”. Proprio attraverso questa dinamica di correlazioni vengono cancellate le asimmetrie informative dal mercato religioso.

REIS, *Disciplinare tecnico per la certificazione di conformità halal dei prodotti alimentari*, 2009.

⁵⁰ J. BENARAF, S. LANNI, *Dieta e ordine giuridico- morale secondo Maometto. Cibo halal e tutela del consumatore*, p. 181.

3. Modest Sport Clothing: *l'abbigliamento religiosamente orientato in ambito sportivo*

Attualmente, uno degli ambiti indiscussi del marketing religioso, è il settore della moda⁵¹.

Un capo d'abbigliamento, un ornamento o un gioiello indossati per adesione ad un precetto religioso subiscono, nelle dinamiche della società interculturale, una trasfigurazione semantica, convertendosi in oggetti che entrano a far parte di una dimensione entro la quale l'enfatizzazione della differenza culturale e religiosa favorisce una migrazione categoriale⁵² dalla sfera della sacralità a quella di marketing.

La trasmigrazione dell'abbigliamento religioso da "mero" simbolo di appartenenza confessionale a capi "di stile", fa sì che determinati indumenti possano entrare a far parte della quotidianità, permettendo a tutti coloro che professano un culto religioso di potersi esprimere più liberamente nella società. Essi, infatti, nella qualità di consumatori-fedeli propenderanno per l'acquisto di vestitari espressivi della propria fede, condizionando, a loro volta, la domanda economica in tali settori di mercato. I consumatori, ritenendo quell'oggetto consono ai precetti fideistici di appartenenza, accedono ad un acquisto che precedentemente non rispondeva alle proprie esigenze o non trovava risposta in commercio.

L'introduzione di abbigliamento conformi ai dettami religiosi è un *target* che si sta espandendo sempre di più all'interno di nuove

⁵¹ Cfr. A. FUCCILLO, *Diritto, religioni, culture. Il fattore religioso nell'esperienza giuridica*, cit., pp. 262- 263.

⁵² Cfr. M. RICCA, *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, Torri del Vento, Palermo, 2020, pp. 198- 202, ove l'autore afferma ««Velo» oggi vuol dire Islam. Ma «velo» significa molte altre cose. [...]. È appunto la politica identitaria, come l'ideologia, che impongono ossessivamente direzioni obbligate del significato. [...]. Nulla esclude però che un giorno, quando l'altro islamico fosse stato normalizzato nei contesti occidentali, il velo potrebbe far bella mostra di sé in un negozio di cappelli. Quel giorno il velo sarebbe guardato soltanto come un copricapo, esattamente come i kilt unisex che oggi popolano le vetrine del mondo [...] quali simboli di appartenenza etnica».

dinamiche di mercato: diversi *brand* guardano con interesse al *modest clothing* (o *modest fashion*)⁵³.

① Dimensioni del mercato dell'abbigliamento modesto, CAGR e statistiche del settore	
Anno base	2023
Periodo di tempo dei dati storici	2019-2023
Periodo di previsione	2024-2031
Tasso di crescita annuale composto (CAGR) del mercato globale dell'abbigliamento modesto dal 2024 al 2031	5%
Tasso di crescita annuale composto (CAGR) del mercato dell'abbigliamento modesto del Nord America dal 2024 al 2031	3,2%
Tasso di crescita annuale composto (CAGR) del mercato dell'abbigliamento modesto in Europa dal 2024 al 2031	3,5%
Tasso di crescita annuale composto (CAGR) del mercato dell'abbigliamento modesto dell'Asia-Pacifico dal 2024 al 2031	7%
Tasso di crescita annuale composto (CAGR) del mercato dell'abbigliamento modesto del Sud America dal 2024 al 2031	4,4%
Tasso di crescita annuale composto (CAGR) del mercato dell'abbigliamento modesto in Medio Oriente e Africa dal 2024 al 2031	4,7%

Fonte: Modest Clothing Market Report 2025 (Global Edition), disponibile online su <https://www.cognitivemarketresearch.com/>

⁵³ La *modest fashion* è uno stile appositamente ideato per tutte le donne che intendono rispettare i dettami della propria religione, e, al contempo, vestire alla moda. Tale mercato è andato sempre più in espansione soprattutto da quando abiti monacali, hijab, croci, foulard, ed altri simboli e abiti palesemente “sacri” sono stati protagonisti di collezioni di stilisti occidentali importanti, quali Missoni, Versace, Dolce&Gabbana, Yves Saint Laurent, Chanel, Balenciaga, ed altri. Una moda che sta diventando sempre più eclettica, pur rispettando gli standard religiosi, che ha conquistato il mercato e i consumatori, con particolarità di stampe, cromie, tessuti, pizzi ricami, luccichii. Alla base si pone sempre la capacità di conoscere il consumatore, le proprie esigenze e la propria appartenenza religiosa nel caso di specie: Dima Ayad, PR e Direttore Marketing di The Modist, web destination di lusso, ha affermato che “Tra i brand arabi e non arabi che creano collezioni modest non ci sono grandi differenze. Il segreto del successo? L’abilità e la sensibilità di capire davvero le esigenze della donna per cui stanno creando, siano essi occidentali o mediorientali”. Cfr. E. BANFI, *Modest Fashion (R-)evolution*, in *Vanity Fair* (www.vanityfair.it), 7 dicembre 2017.

Statistiche del settore dell'abbigliamento modesto in Europa	
Anno base	2023
Periodo di tempo dei dati storici	2019-2023
Periodo di previsione	2024-2031
Tasso di crescita annuale composto (CAGR) del mercato dell'abbigliamento modesto in Europa dal 2023 al 2030	3,5%

Modest Clothing Market Report 2025 (Global Edition), disponibile online su <https://www.cognitivemarketresearch.com/>.

Tali statistiche elaborate sulla base dei rapporti⁵⁴ inerenti il mercato dell'abbigliamento modesto in Europa e nelle altre parti del mondo si riferiscono ad una dimensione del mercato suddivisa per tipo (abbigliamento quotidiano modesto, abbigliamento sportivo modesto, costumi da bagno modesti), materiale dell'abbigliamento (lino, cotone, lana, altri), canale di distribuzione (vendite online, vendite offline)

Secondo *Cognitive Market Research*, la dimensione del mercato globale *modest clothing* è destinato ad espandersi, con un considerevole tasso di crescita annuale. Il mercato dell'abbigliamento modesto mostra un panorama diversificato e in evoluzione influenzato dalla diversità culturale, dall'innovazione della moda e dalle preferenze dei consumatori. In particolare, in Europa lo studio evidenzia vari segmenti significativi all'interno del mercato europeo dell'abbigliamento modesto, tra cui *Modest Dailywear*, *Modest Sportswear* e *Modest Swimwear*. L'Europa, dunque, presenta un mercato dinamico e promettente per il *modest clothing*.

“Moda” e “Modestia”, tuttavia, sono locuzioni che non condividono né etimologia né significato. Di conseguenza esse non presentano una definizione univoca. La moda cambia a seconda dell'ambito culturale, del momento storico, della richiesta sul mercato, delle tendenze; così la modestia, germogliata nel solco della fede islamica, può variare in base al contesto cultural-religioso di riferimento. In generale possiamo comunque asserire che quando si

⁵⁴ Cfr. S. MALI, *Modest Clothing Market Report 2024 (Global edition)*, Giugno 2024; S. MALI, *Europe Modest Clothing Market Report 2024*, Giugno 2024.

parla di *modest clothing* ci si riferisce ad un modo di vestire che aderisce ai principi coranici in tema d'abbigliamento: pudore e modestia⁵⁵.

Prendere atto di come l'orientamento religioso influisca sulle abitudini d'acquisto è importante per fornire indicazioni precise agli operatori di marketing su come questo settore di mercato possa essere supportato in maniera efficace⁵⁶.

A tal riguardo, il *modest clothing* ha fatto ingresso e sviluppo anche in ambito sportivo.

Lo sport con il passare del tempo è diventato un'attrazione sociale sempre più praticata e mediatica che ha permesso l'ingresso ed il graduale protagonismo della religione anche sulla scena pubblica di riferimento⁵⁷.

Il campo da calcio, quello da tennis, la pista di atletica, il ring, la vasca olimpionica configurano uno spazio pubblico vero e proprio⁵⁸, dove protagonisti e protagoniste, che al contempo sono anche fedeli, diventano, volutamente, testimonial di veri e propri mes-

⁵⁵ Cfr. D. DAVIS, *Examining the Potential Relationship between Religious Identity, Ethnic Identity, and Attitudes towards Sexualized Clothing of Women Living in the United States*, Doctoral Thesis, Florida Tech University, 2017 (online available at: <https://repository.lib.fit.edu/handle/11141/1408> Accessed: 28 April 2021). J. BLOMMAERT, *Culture as Accent: The Cultural Logic of Hijabistas*, in *Semiotica*, (203), 2015, pp. 153-177. M. TIGGEMANN, R. ANDREW, *Clothes make a difference: The role of self objectification*, in *Sex Roles*, 66 (9-10), 2012, pp. 646-654; J. SYED, *An Historical Perspective on Islamic Modesty and its Implications for Female Employment. Equality*, in *Diversity and Inclusion: An International Journal*, 29 (2), 2010, pp. 150-166;

⁵⁶ Cfr. A. WILLIAMS, *Female Muslim Identity and Modest Clothing consumption in the UK*, in *Journal of Islamic Marketing*, 2022, p.15 ss.

⁵⁷ Cfr. C. GAGLIARDI, *La tutela delle identità religiose nel sistema sportivo. Problematiche giuridiche*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza, 2023; Cfr. S. FERRARI, *Diritto, religione e spazio pubblico*, in *Rivista di filosofia del diritto*, 2013/1, pp. 35-48; Cfr. S. FERRARI, S. PASTORELLI, *Religion in public spaces. A European Perspective*, Routledge, Londra, 2012; Cfr. C. DALLA VILLA, *Pluralismo confessionale e pratica sportiva*, in G. Sorgi (a cura di), *Le scienze dello sport. Il laboratorio atriano*, Edizioni nuova cultura, Roma, 2012, p. 223 ss.

⁵⁸ Cfr. N. FIORITA, *Non solo per gioco: la religione nell'ordinamento sportivo*, in *Stato, chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), 26 ottobre 2015, p. 4.

saggi confessionali visibili. Nell'intersezione tra sport e religione⁵⁹, particolari questioni sono sorte relativamente alla fede islamica.

L'Islam, in generale, incoraggia la pratica dello sport perché essa rafforza il corpo e lo spirito, consentendo a chi lo pratica di acquisire dei vantaggi che consentono di professare in modo migliore il proprio credo. Dunque, la religione islamica è assolutamente favorevole alla pratica sportiva, rimanendo in ogni caso rigida la contemporanea osservanza dei precetti del Corano, in particolare per le donne/atlete⁶⁰ e riguardo all'abbigliamento di queste ultime.

L'atleta/ fedele avverte la necessità e il diritto di essere liberamente sé stessa⁶¹ anche nella pratica sportiva e nel microsistema che lo disciplina, il quale sta abbandonando regole ed abitudini "classiche" a favore di un cambiamento cosciente della pluralità etnica del contesto.

Rispetto ad un passato rigorosamente orientato a difendere una sorta di neutralità del contesto sportivo, tendente a mantenere più possibile il sentimento religioso ed i relativi simboli estranei alle pratiche⁶², oggi l'atteggiamento delle associazioni sportive, ed in generale del contesto agonistico, appare più flessibile anche grazie alla multiculturale adesione di massa, ponendo più attenzione e predisposizione alle richieste confessionali delle donne atlete⁶³.

⁵⁹ Cfr. M.C. IVALDI, *Gli enti sportivi di ispirazione religiosa. Il caso del 'Centro Sportivo Italiano'*, in *Stato, chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), 12/2022, pp. 45- 54. Cfr. A. DE OTO, *Sport, religione e pluralismo culturale: le molteplici forme di lotta alla discriminazione etnico-confessionale*, in *Stato, chiese e pluralismo confessionale* (www.statoechiese.it), 17/2017.

⁶⁰ Cfr. F. CIOCCA, *Islam e Sport. Atlete musulmane nei contesti diasporici*, in *Occhiali- Rivista sul Mediterraneo Islamico*, 9/21.

⁶¹ Cfr. C. GAGLIARDI, *Il simbolismo religioso nello sport: il caso Chabida*, in *Diritto e religione*, 1/2014, p. 206, l'autrice afferma: "[...] quanto più si concepisce lo sport come strumento di crescita e formazione della persona, tanto più l'atleta non può non riflettere nell'esercizio della disciplina sportiva le proprie scelte, anche di carattere religioso".

⁶² Cfr. N. FIORITA, *Non solo per gioco: la religione nell'ordinamento sportivo*, cit. p. 5 ss.

⁶³ Il percorso delle donne "visibili e fedeli" nel mondo sportivo e la loro partecipazione/pratica delle relative attività è stato tortuoso, ed è ancora oggi in via di sviluppo. La partecipazione (con velo) per la prima volta delle atlete

Per le donne musulmane il velo fa profondamente parte della propria quotidianità⁶⁴, diventa “fede incarnata”: esso è espressione non “soltanto” di libertà spirituale, ma anche della libertà di essere sé stesse⁶⁵.

La problematica principale è quella di conciliare l'esecuzione di determinati esercizi indossando abiti adeguati, cioè conformi alle indicazioni che il Corano fornisce sull'abbigliamento e il decoro che le donne musulmane devono tenere. Al contempo tali indumenti devono permettere lo svolgimento dell'attività sportiva in maniera sicura e performante.

Tale specifica intersezione tra fede e sport innesca la nascita di un “bisogno” cui una società moderna deve essere in grado di rispondere da un punto di vista sociale, giuridico, ma soprattutto economico e di marketing.

Ciò dà vita, come precedentemente evidenziato, alla nascita di “nuove” esigenze di mercato e, quindi, di “nuovi” consumatori.

Il rispetto dei precetti religiosi diventa, anche in un ambiente come quello sportivo, fattore propulsivo per lo sviluppo di nuovi modelli di mercato i quali richiedono una approfondita conoscenza dei bisogni e della cultura dei “nuovi” consumatori.

Aumenta il numero delle donne musulmane praticanti che vogliono potere svolgere attività sportiva rispettando il proprio essere, che comprende la manifestazione della propria adesione confessionale, e che hanno fatto del velo una vera e propria bandiera di appartenenza culturale.

Le federazioni, che fino a qualche anno fa vietavano l'utilizzo dell'hijab durante una competizione o la pratica sportiva, lo faceva-

dell'Arabia Saudita ai giochi Olimpici di Londra ha rappresentato un passo davvero importante per le donne islamiche sancendo il loro diritto allo sport, poiché le stesse hanno potuto gareggiare rispettando i dettami previsti dalla confessione religiosa di appartenenza. Tale evento è stato indice della libertà della donna di poter compiere una scelta personale/lavorativa nel contestuale rispetto della propria libertà religiosa, che, innegabilmente per un'atleta musulmana in un contesto diverso da quello di provenienza, diventa spesso difficile da realizzare.

⁶⁴ Cfr. F. CIOCCA, *Islam e Sport. Atlete musulmane nei contesti diasporici*, cit., p. 48 ss.

⁶⁵ Cfr. P. BELLINI, *Il diritto d'essere sé stessi*, Giappichelli, Torino, 2007.

no non soltanto per una questione di laicità del contesto, ma anche per motivi di sicurezza. L'*hijab* infatti avrebbe potuto staccarsi, provocare problemi di traspirabilità o altre complicazioni durante un'attività agonistica.

Del resto il velo non è un semplice copricapo ma un indumento essenziale per la donna, non solo di portata religiosa ma anche culturale, personale⁶⁶.

Grandi colossi dell'abbigliamento sportivo, come Nike e Adidas⁶⁷, dunque hanno iniziato qualche anno fa a lavorare su *hijab* sportivi, rendendo i copricapo traspiranti e pratici, conquistando una nuova fetta del mercato e, allo stesso tempo, sdoganando il velo come "mero simbolo religioso", bensì mostrandolo come parte integrante di una "divisa" sportiva, rappresentativa dello sport praticato e della donna che lo pratica, entrambi nella loro essenza. Congiungendo, dunque, spiritualità e prestazione sportiva.

La Nike tra il 2017 e 2018 è stata tra le prime aziende a cogliere l'esigenza delle donne islamiche che non volevano operare una scelta tra la fede e lo sport creando una speciale linea "*Nike pro Hijab*"⁶⁸.

Quando Nike ha lanciato il suo primo *hijab*⁶⁹ ha suscitato un'onda d'urto nel settore dell'abbigliamento sportivo, dando il via a un dibattito più ampio sull'inclusività nell'abbigliamento sportivo che risuona ancora oggi. "È stato un momento cruciale per noi [la comunità musulmana]. Finalmente ci siamo sentiti visti", così ha commentato Nesrine Dally, atleta professionista di Muay Thai e allenatrice Nike. Da allora, Nike⁷⁰ ha gradualmente intensificato gli

⁶⁶ Cfr. A. De GILIO, *Sport e Hijab: libertà di scelta?*, articolo consultabile su: [www.https://atletanews.sport/curiosita/sport-e-hijab/](https://atletanews.sport/curiosita/sport-e-hijab/), 4 luglio 2020.

⁶⁷ Cfr. E. BENISSAN, *How Nike and Adidas are tapping the modest sportswear opportunity. The world's biggest sportswear brands are investing in inclusive products and campaigns to target the modestwear consumer, with a focus on swim*, in *Vogue* (www.voguebusiness.com), 17 ottobre 2022.

⁶⁸ Consultare www.vogue.it sezione *moda- hijab sportivo*, per diversi articoli redazionali a tal riguardo.

⁶⁹ Cfr. F. CAPPADOCIA, *Un Hijab per le atlete musulmane: Nike lancia il velo islamico per lo sport*, *la Repubblica* (www.repubblica.it-sport), 8 marzo 2017

⁷⁰ Cfr. D. CHENEY, *Nike incoraggia le atlete musulmane con un innovativo hi-*

sforzi per raggiungere la comunità musulmana e il *modestwear*, sulla stessa scia anche l'Adidas ed altri marchi di abbigliamento, già esistenti o creati ad hoc, come Oola, la “fashion startup per hijabiste”⁷¹.

Le imprenditrici islamiche hanno creato una linea di abbigliamento non strettamente professionale, ma comunque tecnica, appropriata per l'outdoor, che dia la possibilità di praticare sport, grazie ai giusti tessuti, senza rinunciare all'abbigliamento tradizionale.

La domanda e la produzione del *modest sport clothing* è andata aumentando sempre di più, i marchi di abbigliamento stanno lavorando a stretto contatto con le atlete musulmane, prendendo in considerazione i vari tipi di necessità, di simbologia, di modestia, affinché tali indumenti siano più responsivi possibile delle appartenenze religiose e delle attività sportive da praticare.

Il velo deve muoversi insieme all'atleta sia da un punto di vista spirituale che pratico, così da realizzare inclusività nel contesto agonistico, ormai, multiculturale.

Mediante la ricerca e l'acquisto di *modest sport clothing* le consumatrici avranno a disposizione indumenti comprensivi ovviamente del copricapo, dunque religiosamente conformi, che uniscono l'utilizzo di tessuti tecnici contemporanei a stile, confort e sobrietà⁷². Essi permettono una maggiore libertà dei movimenti nonché una maggiore attenzione all'incolumità dell'atleta, comportando un miglioramento non solo della sicurezza individuale della donna, ma anche della *performance*, poiché la donna, fedele e sportiva, acquista vantaggio sia da un punto di vista fisico/pratico che personale, restando “fedele” alle regole della propria confessione religiosa.

La società intesa nei vari aspetti economico, giuridico, sociale, anche in ambito sportivo, si è trovata a fare i conti con la multicult-

jab sportivo, in www.nike.com, 27 febbraio 2024.

⁷¹ Consultare articolo: Oola, la “fashion startup per hijabiste”, in www.startupbusiness.it/, 15 ottobre 2016

⁷² Cfr. F. MENATO, L. MARKWARDT, *7 Best Sports Hijabs: Modest Activewear For The Gym, Pool And Outdoor Exercise. The best sports Hijabs that give comfortable, modest coverage and stay in place while you stay active*, consultabile su www.womenshealthmag.com, 12 aprile 2021.

turalità e con l'influenza dell'appartenenza religiosa sul marketing, e così, partendo dalle necessità del singolo credente, in questo caso della donna islamica/sportiva, ha creato soluzioni pratiche e commerciali capaci di gestire il pluralismo etnico attraverso il compromesso, la valorizzazione e il rispetto di tutte le identità, comportando benessere individuale e collettivo grazie alla responsabilità del marketing religioso.

SOSTENIBILITÀ E SPRECO ALIMENTARE. UNA PROSPETTIVA COMPARATA

VERONICA CAPORRINO*

SOMMARIO: 1. Gli alimenti, la salute e il benessere: un paradigma da ridefinire. – 2. Diritto cibo religione. – 3. La sostenibilità alimentare. – 4. Lo spreco alimentare e la responsabilità del donante in Italia e negli Stati Uniti d’America. – 5. *Segue*: l’ordinamento canadese. – 6. Note conclusive.

1. *Gli alimenti, la salute e il benessere: un paradigma da ridefinire.*

La necessità di affrontare e, al contempo, risolvere le questioni collegate all’alimentazione ha spinto il legislatore ad emanare regole giuridiche specifiche. Tale esigenza è stata dettata, altresì, dal perseguimento di obiettivi peculiari quali l’approvvigionamento alimentare, la garanzia delle condizioni igienico-sanitarie, la tutela degli interessi economici e sociali dei consumatori, l’obiettivo di tutela della salute umana – sancito a livello nazionale (art. 32 Cost.), europeo (art. 169 Trattato sul funzionamento dell’Unione Europea – TfUE) ed internazionale –, della biodiversità e dell’ambiente.

Nel 400 a.C. Ippocrate affermava «Fa che il cibo sia la tua medicina e la medicina sia il tuo cibo». E ancora, Oscar Wilde scriveva «Quando si intende condurre una vita nuova occorrono pasti regolari e sani». Il mangiare cibo sano, nel superamento della visione della necessità del sostentamento biologico, viene posto quale presupposto ineludibile per una “nuova” ipotesi di educazione alimentare. La questione non riguarda «il se [...] mangiare [...] né l’oggetto del mangiare [...], ma [...] occorre comprendere come bisogna ‘bene mangiare’ o ‘mangiare bene’»¹. Partendo da tale as-

* Professore associato, Dipartimento di Giurisprudenza, Università degli Studi della Campania “L. Vanvitelli”.

¹ Per un’analisi dettagliata sul punto, si veda C. CROSTANTINI, *Gastropolis. Semantiche geospaziali e costruzioni giuridiche*, in *Cibo e diritto*, a cura di L. Scaf-

sunto sarà utile definire un nuovo paradigma che annodi il cibo sano e sicuro non soltanto al suo piacere edonistico ma anche al benessere e alla salute.

È necessario giungere a un giusto equilibrio tra alimentazione e salute, assicurando a ogni persona non soltanto il diritto a soddisfare le proprie aspettative di consumo ma soprattutto la possibilità di avere a disposizione strumenti utili a riconoscere gli effetti del consumo², in quanto il cibo assume una valenza funzionale alla salute³. Nel contesto europeo, tale funzionalità richiama il Considerando n. 1 del Regolamento n. 178/2002 del Parlamento europeo e del Consiglio, del 28 gennaio 2002⁴, nel quale si afferma che la libera circolazione di alimenti sani e sicuri costituisce un aspetto essenziale del mercato interno e contribuisce in maniera significativa alla salute e al benessere dei cittadini, oltre a promuovere i loro interessi sociali ed economici.

Come osserva Feuerbach «l'uomo è ciò che mangia»⁵ frase tratta dalla recensione che egli dedica al *Trattato dell'alimentazione per il popolo* scritto dal fisiologo Jakob Moleschott, il quale sostiene che l'alimentazione influenza la natura dell'uomo e delle sue istituzioni. L'apoteigma, oltre a disapprovare ogni aspetto che possa ridurre

fardi e V. Zeno Zencovich, Vol. I, Roma, 2020, p. 9.

² L. SAPORITO, *I consumatori del ghetto: cibo religiosamente orientato e mercati alimentari*, in *Comparazione e diritto civile*, 2021, 1, p. 1.

³ Considerando 2 del Regolamento (UE) n. 609/2013 del Parlamento europeo e del Consiglio del 12 giugno 2013 *relativo agli alimenti destinati ai lattanti e ai bambini nella prima infanzia, agli alimenti a fini medici speciali e ai sostituti dell'intera razione alimentare giornaliera per il controllo del peso e che abroga la direttiva 92/52/CEE del Consiglio, le direttive 96/8/CE, 1999/21/CE, 2006/125/CE e 2006/141/CE della Commissione, la direttiva 2009/39/CE del Parlamento europeo e del Consiglio e i regolamenti (CE) n. 41/2009 e (CE) n. 953/2009 della Commissione*, in GU 29 giugno 2013, n. L. 181, p. 35.

⁴ Regolamento (CE) n. 178/2002 del Parlamento europeo e del Consiglio, del 28 gennaio 2002, che stabilisce i principi e i requisiti generali della legislazione alimentare, istituisce l'Autorità europea per la sicurezza alimentare e fissa procedure nel campo della sicurezza alimentare, in GU 1° febbraio 2002, n. L 31, p. 1, versione consolidata del 1° luglio 2022.

⁵ Tale espressione è rinvenibile nell'opera di L. FEUERBACH, *Il mistero del cibo*, 1862.

l'uomo a una autentica entità ideale⁶, perde il suo carattere edonistico e sembra volteggiare, in una nostra approssimazione visiva, in una movenza diretta a soddisfare le esigenze nutrizionali delle persone che richiamano ineluttabilmente la tutela della salute umana.

Ribaltando l'apoftegma si potrebbe affermare che 'l'uomo mangia ciò che è'. Tale valutazione (soggettiva) trova il riferimento normativo nel disposto dell'art. 17, par. 1, del Regolamento (CE) n. 178/2002 del Parlamento europeo e del Consiglio⁷ sulla legislazione alimentare generale, il quale statuisce che gli operatori del settore alimentare agiscono sotto la propria responsabilità e devono «garantire che gli alimenti [...] soddisfino le disposizioni della legislazione alimentare inerenti alle loro attività [...] e verificare che tali disposizioni siano soddisfatte» in tutte le fasi della produzione, della trasformazione e della distribuzione⁸.

2. Diritto cibo religione

Il legame tra il cibo e la salute, come noto, è influenzato da elementi culturali tra i quali la religione. I numerosi richiami al cibo nelle varie religioni ci impongono di selezionare un profilo particolare che attiene allo studio del rapporto tra religione, scelte dei consumatori (credenti) e mercato a causa delle implicazioni che ne derivano non soltanto sul piano della tutela della salute umana ma anche sul piano della sostenibilità.

La scelta degli ordinamenti – italiano, statunitense e canadese – pare risponda all'esigenza, che trascende da qualsiasi velleità conoscitiva, di mostrare che, seppur nelle diversità intrinseche presenti nei citati ordinamenti, gli interventi normativi in materia di sosteni-

⁶ G. LIMONE, *Il cibo tra scienza, filosofia e costumi*, in *Riv. dir. agr.*, 2015, 3, p. 297.

⁷ Regolamento (CE) n. 178/2002 del Parlamento europeo e del Consiglio, del 28 gennaio 2002, *che stabilisce i principi e i requisiti generali della legislazione alimentare, istituisce l'Autorità europea per la sicurezza alimentare e fissa procedure nel campo della sicurezza alimentare*, cit., p. 12.

⁸ Comunicazione della Commissione sulla classificazione degli alimenti a fini medici speciali (2017/C 401/01), cit. (punto 19).

bilità e di spreco alimentare seguono un itinerario che sperimenta contaminazioni e differenze.

Partendo dal fattore religioso si indaga la situazione presente negli Stati Uniti d'America che pare offra spunti utili per uno studio del rapporto tra cibo e religione tale da poter rappresentare la base per condurre un'analisi più puntuale con riferimento, anche alla situazione italiana e canadese, al diritto. Un ruolo fondamentale nel processo di formazione e affermazione degli Stati Uniti d'America. In ciò una significativa differenza rispetto alla realtà europea, al punto che A. De Toqueville, nel suo *La democrazia in America*, osserva: «avevo visto da noi lo spirito di religione e lo spirito di libertà procedere quasi sempre in senso contrario. Qui invece li ho trovati intimamente uniti: essi regnavano insieme sullo stesso suolo». Ciò evidenzia uno dei tanti paradossi della realtà americana, in quanto, se da un lato, il popolo americano presenta un alto grado di fervore religioso, dall'altro, è stato il primo ad aver sancito e rispettato il principio laico della separazione fra lo Stato e la Chiesa nel I Emendamento alla Costituzione nel 1791.

Storicamente gli Stati Uniti d'America sono sempre stati contrassegnati dal pluralismo religioso⁹. Come noto, si tende a consumare ciò che il proprio credo religioso suggerisce. I consigli alimentari delle confessioni religiose si trasformano in veri e propri precetti giuridici o per diretta previsione dei diritti religiosi oppure per consuetudine alimentare.

In tutte le religioni il cibo è un elemento naturale e materiale ma anche un dono di Dio o degli Dei; l'atto di alimentarsi diventa, per tale ragione, un atto sacro. Se questo è vero, va detto che il Cristianesimo segue una prospettiva che, nell'esaltare il cibo e l'atto del mangiare «Colui che mangia, non disprezzi chi non mangia; colui che non mangia, non giudichi chi mangia: infatti Dio ha accolto an-

⁹ La religione più popolare negli Stati Uniti rimane il cristianesimo che comprende la maggioranza della popolazione (70,6% degli adulti nel 2014). Circa il 46,5% degli statunitensi sono protestanti, il 20,8% sono cattolici, l'1,6% mormoni (denominazione comunemente usata per riferirsi ai membri della Chiesa di Gesù Cristo dei santi degli ultimi giorni) e l'1,7% ha affiliazioni con diverse altre confessioni cristiane.

che lui» (*Rm* 14,3), non manca di seguire itinerari quasi opposti «Ascoltatevi tutti e intendete bene: non c'è nulla fuori dell'uomo che, entrando in lui, possa contaminarlo; sono invece le cose che escono dall'uomo a contaminarlo» (*Mc* 7,14); «Tutto ciò che è in vendita sul mercato mangiatelo pure, senza indagare per motivo di coscienza, perché del Signore è la terra e tutto ciò che essa contiene» (*1Cor* 10,25).

Secondo il mormonismo, la religione meno praticata negli Stati Uniti d'America, la legge della salute – la Parola di Saggezza – contiene le leggi per una corretta alimentazione e le regole di astinenza da tabacco, alcol, caffè, tè, cioccolato e droghe illegali. I mormoni devono scegliere cibi che rafforzano il corpo, migliorano la resistenza e l'intelletto. I prodotti della terra, come cereali, frutta, verdura e noci, devono prendere il posto delle carni; carni, zucchero, formaggi e spezie devono essere evitati. Ne deriva che per mantenersi in salute è necessario il controllo al fine di raggiungere l'equilibrio del corpo e dell'anima in un virtuoso cerchio che ossequia altri obiettivi quali la salute umana, la giustizia alimentare, la sostenibilità.

3. La sostenibilità alimentare

Nel corso degli ultimi anni sono stati compiuti progressi significativi volti ad assicurare l'accessibilità a una alimentazione sufficiente ed equa a tutta la popolazione mondiale. Le previsioni relative all'aumento demografico e il conseguenziale incremento del fabbisogno alimentare pongono i decisori di tutti i paesi del mondo dinanzi «inedite sfide»¹⁰. In tale direzione, il diritto al cibo pare te-

¹⁰ Si permetta di rinviare per un'analisi puntuale della questione alle osservazioni di Livia Saporito contenute in V. CAPORRINO e L. SAPORITO, *Alimenti speciali, novel food e sicurezza del consumatore*, in *Dir. agr.*, 2023, 3, p. 298. L'autrice rileva che «Sfamare più di nove miliardi di persone – questa la stima della *Food and Agriculture Organization* (FAO) per il 2050 – implica un aumento esponenziale della domanda di cibo, che si traduce, per un verso, nell'intensificazione della produzione alimentare dal punto di vista quantitativo; e, per altro verso, nella differenziazione della offerta, onde soddisfare una richiesta sempre più sofisticata nelle aree più ricche del pianeta».

leologicamente connesso all'implementazione di sistemi di produzione e consumo più sostenibili, capaci di limitare le esternalità negative sull'ambiente e di garantire equità e giustizia sociale. La politica alimentare, sempre più orientata alla sostenibilità e permeata dall'innovazione tecnologica, deve tener conto del legame tra cibo e identità culturale. La religione, nell'evocare l'importanza del cibo non manca di far riferimento al cibo sano, sicuro e di qualità. La prima preoccupazione per Gesù, non appena risuscitata la figlia del capo della sinagoga, fu quella di raccomandare di darle da mangiare (Mc 5,43) e, una volta risuscitato, una delle prime azioni che il Cristo compie è quella di preparare e offrire da mangiare pane e pesce ai suoi discepoli (Gv 21,13). Il cibo è importante, e deve essere fattore di unità e di gioia: «Su, mangia con gioia il tuo pane e bevi il tuo vino con cuore lieto» (Qo 9,7).

Sul piano giuridico uno dei primi documenti in materia è la *Magna Charta Libertatum*. Sebbene essa già discorresse di libertà di procacciarsi il cibo che compariva tra i privilegi di natura collettiva accordati dal sovrano d'Inghilterra ai baroni del proprio Regno, la formalizzazione giuridico-istituzionale del diritto a una alimentazione adeguata trova la propria consacrazione soltanto dopo la Seconda guerra mondiale, in un rinnovato contesto sociale ed economico orientato all'elaborazione dei diritti umani e alla loro tutela.

Sulla scia di queste suggestioni intrise di una visione ontologica del cibo, si rileva che il bisogno del mangiare, soprattutto in una società che cambia velocità, è soddisfatto dal consumo di cibi pronti. Ciò ci spinge a indagare la relazione tra lo status sociale, l'interesse spirituale, la fede religiosa e l'intenzione di acquistare e consumare cibi pronti. «Su, mangia con gioia il tuo pane», in maniera granitica indica che l'atto del mangiare costituisce un atto essenziale e va compiuto con gioia. Il mangiare con gioia. Anche questo sembra richiamare il consumo di cibi pronti, laddove la gioia si estrinseca nel gusto, nella velocità di preparazione. Se questo è vero, tale ragionamento non può esimerci dall'evidenziare che oltre 'alla gioia', il consumo di cibi pronti porta con sé numerose implicazioni che attengono non soltanto al profilo della salute ma anche al mercato e alle sue regole. Ancora! Spesso la convenienza economica è a scapito della qualità del cibo; sono soprattutto i

credenti appartenenti ai ceti sociali meno abbienti a consumare cibi pronti.

Gioia, cibi pronti, convenienza, qualità. Un cerchio che non sempre riesce a quadrare. Forse la mancata quadratura richiama il ruolo del mercato. Oggi è la dimensione economica a imperversare portando avanti interessi e pretese intrisi di fattualità¹¹. Il mercato, figurativamente assiso nell'iperurario delle idee non confutabili, con tutti i suoi statuti, si muove in una direzione contraria alla solidarietà, pure invocata dagli Stati nel 'catalogo' dei loro valori. Il mercato cerca e trova alleanze momentanee giustificate dagli interessi economici contingenti che lo muovono, normalmente estranee all'icastico catalogo dei valori medesimi¹².

Nell'ottica della sostenibilità ambientale si segnala che i cibi pronti sembrano soddisfare tale obiettivo, in quanto nella maggior parte dei casi il packaging dei medesimi, sia freschi sia surgelati, è costituito da materiale ecosostenibile. La forte pervasività degli stili di alimentazione spiritualmente orientati può contribuire a diffondere la cultura della sostenibilità, mettendo in evidenza «la capacità delle religioni di influenzare il mercato alimentare non soltanto nelle pratiche commerciali [...] ma anche nell'indirizzare i consumi verso la salubrità degli alimenti, la sicurezza delle condotte, la tutela dell'ambiente»¹³.

4. *Lo spreco alimentare e la responsabilità del donante in Italia e negli Stati Uniti d'America*

La questione della sostenibilità alimentare ne richiama un'altra: lo spreco del cibo che si acutizza con il consumo di cibi pronti. Nel racconto della moltiplicazione dei pani (Mt 14,13-21), i resti raccolti indicano la volontà di Gesù di non buttare via nulla del pane e del pesce e di essere trasmesso e condiviso con coloro che non erano presenti o

¹¹ F. ALBISINNI, *Paolo Grossi e la fattualità del diritto*, Firenze, 2023.

¹² F. CASUCCI, *Ad Occidente del diritto. Immagine da un paesaggio culturale*, Napoli, 2023, p.

¹³ Sull'argomento, A. FUCCILLO, *Il cibo degli dei. Diritto, religioni, mercati alimentari*, Torino, 2015, p. 12.

che verranno dopo, in linea con «Perché io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere» (Matteo 25, 35).

Urge ‘controllare’ le abitudini alimentari sia per ridurre lo spreco sia per donare ciò che resta. La normativa italiana in materia è contenuta nella legge del 19 agosto 2016, *Disposizioni concernenti la donazione e la distribuzione di prodotti alimentari e farmaceutici a fini di solidarietà sociale e per la limitazione degli sprechi*. Essa si pone l’obiettivo di ridurre gli sprechi in ogni fase della filiera alimentare e si applica anche alla filiera di produzione dei prodotti farmaceutici e agli articoli e accessori di abbigliamento mediante il recupero e la donazione delle eccedenze alimentari e dei prodotti farmaceutici, la riduzione della produzione di rifiuti e la promozione delle pratiche di riuso e di riciclo che consentono di allungare il ciclo di vita dei prodotti. La legge, nel regolamentare la cessione gratuita di prodotti alimentari, farmaceutici e dell’abbigliamento a fini di solidarietà sociale, prevede che gli operatori del settore alimentare possono cedere gratuitamente le eccedenze a soggetti donatari ovvero indirizzarle alla trasformazione destinando i prodotti ottenuti all’alimentazione umana o al sostegno di animali. I soggetti donatari sono enti pubblici o privati senza scopo di lucro, che destinano – a titolo gratuito e nel rispetto delle norme in materia di igiene –, le eccedenze ricevute e idonee al consumo umano in modo prioritario a favore di persone bisognose. Qualora le eccedenze non siano idonee al consumo umano, possono essere destinate al consumo animale o a compostaggio. Nella sua architettura regolatoria, la disciplina difetta di un regime che tende a incoraggiare l’attività del donare. L’unica norma è contenuta nell’art. 17 laddove si afferma che il «comune può applicare un coefficiente di riduzione della tariffa proporzionale alla quantità, debitamente certificata, dei beni e dei prodotti ritirati dalla vendita e oggetto di donazione».

Dubbi circondano l’attività del donante in merito alla responsabilità di *food banks*¹⁴, organizzazioni sociali che operano da intermediari tra i donanti di cibo e i soggetti bisognosi.

¹⁴ In argomento, v. U. GENTILINI, *Banking on Food: The State of Food Banks in High-income Countries*, IDS Working paper, 2013.

Le regole della *food safety* hanno un ambito di applicazione molto ampio; gli operatori del settore alimentare devono assicurare il rispetto delle disposizioni della legislazione nell'impresa alimentare posta sotto il loro controllo, anche nel caso nel quale l'alimento venga immesso nel mercato a titolo gratuito¹⁵.

In materia di responsabilità nella donazione di alimenti, il legislatore italiano nel 2003 ha approvato la c.d. legge del buon samaritano, rubricata *Disciplina della distribuzione dei prodotti alimentari a fini di solidarietà sociale*¹⁶, che nella sua limitatezza numerica (è composta di un solo articolo) stabilisce che «le organizzazioni riconosciute come organizzazioni non lucrative di utilità sociale ai sensi dell'articolo 10 del decreto legislativo 4 dicembre 1997, n. 460, e successive modificazioni, che effettuano, a fini di beneficenza, distribuzione gratuita agli indigenti di prodotti alimentari, sono equiparate, nei limiti del servizio prestato, ai consumatori finali, a fini del corretto stato di conservazione, trasporto, deposito e utilizzo degli alimenti».

Nel giuoco della circolazione delle regole, il legislatore italiano imita il *Good Samaritan Food Donation Act* del 1996, approvato dall'Amministrazione Clinton. Tale formulazione, nell'equiparare le organizzazioni sociali al consumatore finale, le esonera dagli adempimenti amministrativi¹⁷ previsti dalla legislazione alimentare e, dunque, anche dalla conseguente responsabilità. Gli obblighi del donante si esauriscono con la consegna del cibo; ciò non contribuisce a render chiaro il sistema di responsabilità, neanche riguardo la responsabilità per dolo o grave negligenza. Tuttavia, nella giurisprudenza della Corte di Cassazione si rinviene un consolidato orientamento in materia di disciplina degli illeciti alimentari, in base al quale «chiunque detiene per la somministrazione un prodotto non conforme alla normativa deve rispondere a titolo di colpa per

¹⁵ Art. 1 del Regolamento (CE) n. 178/2002 del Parlamento europeo e del Consiglio, del 28 gennaio 2002, che stabilisce i principi e i requisiti generali della legislazione alimentare, istituisce l'Autorità europea per la sicurezza alimentare e fissa procedure nel campo della sicurezza alimentare.

¹⁶ L. 25 giugno 2003, n. 155.

¹⁷ P. LATTANZI, «Gli ostacoli di ordine giuridico alla riduzione degli sprechi alimentari», in *Riv. dir. agr.*, 2014, p. 299.

non aver fatto eseguire i controlli necessari ad evitare l'avvio del prodotto al consumo»¹⁸. L'imitazione della norma statunitense da parte del legislatore italiano impone al comparatista un approfondimento della medesima e, nel tracciare le differenze tra le due discipline, tentare di individuare uno spunto utile in materia di responsabilità al fine di superare quell'occasione mancata nel 2003. La legge italiana, la prima in Europa in materia di responsabilità, è chiara: i donanti sono responsabili delle fasi di produzione e lavorazione e devono donare prodotti sicuri; sono anche tutelati dalle conseguenze dannose del cibo donato, che ricadono sotto la responsabilità delle organizzazioni di soccorso alimentare.

Il *Good Samaritan Food Donation Act*, emendato nel 2022, prevede ipotesi di responsabilità soltanto in presenza di determinati requisiti; ciò significa che esistono eccezioni alla regola di *strict liability* in materia di donazione di alimenti. Sono molti gli Stati americani che dispongono di *statutes* che disciplinano la responsabilità dei donanti che, in ossequio al principio della *preemption*, non possono prevedere ipotesi di protezione minore rispetto al *Good Samaritan Food Donation Act*. Quasi tutti gli *statutes* prevedono degli incentivi fiscali alle istituzioni pubbliche e private che donano cibo. Qui è evidenziabile una analogia tra le due soluzioni normative; anche in Italia i beni ceduti a titolo gratuito, sono considerati, da un punto di vista fiscale, distrutti ai fini IVA, a norma dell'art. 6 comma 15 l. n. 133/1999, *Disposizioni in materia di perequazione, razionalizzazione e federalismo fiscale*; dunque, il donante potrà operare la detrazione dell'IVA assolta sugli acquisti.

È interessante indagare la questione anche sul piano giurisprudenziale dove si scorgono interessanti spunti in merito alla conformità delle leggi statali con il Primo Emendamento della Costituzione. Senza nessuna velleità di poter riportare i precedenti più significativi in tale direzione, si ricorda, fra tutti, il caso *Church of the Lukumi-Babalu Aye, Inc. v. City of Hialeah*¹⁹. In tale decisione la Corte Distrettuale ha affermato che l'effetto delle leggi sulle pratiche e gli usi di una religione è da considerarsi accessorio rispetto

¹⁸ Cass. Pen., Sez. III, 7 marzo 2013 n. 16473.

¹⁹ 508 U.S. 520 (1993).

agli scopi di protezione della salute e del benessere pubblico. Una legge che grava sulla pratica religiosa deve essere sottoposta al controllo rigoroso. Per rispettare la disposizione contenuta nel Primo Emendamento, una legge restrittiva della pratica religiosa deve promuovere «interessi di prim'ordine»²⁰. Sembra che la giurisprudenza sia in linea con il formante legislativo nella misura nella quale tende a garantire interessi superiori. Dunque, uno *statute* potrebbe porre delle limitazioni a un credo religioso se e soltanto se il rispetto di quel credo potrebbe minare la tutela dei diritti fondamentali.

Lo spreco alimentare, a prescindere dal credo religioso, e il conseguente atto del donare, sollecita delle osservazioni in merito alla responsabilità che investe la persona che 'dona'. In Italia la l. n. 155/2003, con riferimento alla responsabilità derivante da norme di sicurezza alimentare (*food safety*), ha equiparato al consumatore finale le organizzazioni non lucrative di utilità sociale che effettuano, a fini di beneficenza, distribuzione gratuita di prodotti alimentari. Esiste una differenza rispetto alla disciplina dettata per il consumatore e riguarda la mancata inclusione delle fasi della filiera di produzione e/o trasformazione, essendo la medesima limitata alle sole attività di conservazione, trasporto, deposito e utilizzo degli alimenti. Ciò implica che i soggetti donanti sono esonerati dal cd. principio della 'responsabilità di percorso', in base al quale è necessario fornire garanzie per il cibo donato (sul corretto stato di conservazione, il trasporto, il deposito e l'utilizzo degli alimenti) anche dopo la consegna alle organizzazioni abilitate alla distribuzione.

Negli Stati Uniti d'America nel 2017 è stato emanato il *Food Donation Act* che ha rafforzato la tutela già prevista nel *Bill Emerson Good Samaritan Food Donation Act* del 1996; esso promuove la donazione di cibo fornendo protezione dalla responsabilità civile e penale ai donanti e alle organizzazioni di recupero alimentare; estende la protezione dalla responsabilità alle donazioni realizzate a un prezzo ridotto al fine di consentire l'uso tempestivo di alimenti facilmente deperibili; infine autorizza la donazione diretta la quale consente alle persone bisognose di ritirare il cibo da luoghi più accessibili direttamente alla fonte, come ristoranti, locali e negozi di

²⁰ Wisconsin v. Yoder, 406 US 205, 215 (1972).

alimentari. Gli stabilimenti di ristorazione devono conformarsi ai requisiti di sicurezza alimentare, garantendo, in tal modo, il rispetto delle norme sulla sicurezza alimentare. Una differenza significativa rispetto alla legislazione precedente concerne l'etichettatura. La nuova normativa prevede la possibilità di donare cibo scaduto ma ancora sicuro, contemplando sempre un'adeguata protezione. Tale possibilità è consentita in quanto spesso le etichettature contengono informazioni che non riescono a garantire la sicurezza di un alimento. Nel 2023 è stato emanato il *Food Donation Improvement Act* che ha esteso la protezione alle organizzazioni non profit, consentendo di realizzare modelli innovativi di distribuzione alimentare al fine di garantire un più ampio accesso al cibo. La riforma si propone di rendere la donazione e il recupero alimentare più sostenibili nel lungo termine, autorizzando le organizzazioni a collaborare con più *partners* per raccogliere le eccedenze alimentari.

La permeabilità dell'ordinamento italiano alle soluzioni maturate nell'esperienza statunitense (come avvenuto in precedenza) in materia di spreco alimentare pare non sia replicata nella disciplina dettata in materia di responsabilità. In particolare, la possibilità offerta dalla disciplina statunitense del 2023 di donare cibo scaduto ma ancora sicuro consente, da un lato un maggiore esonero di responsabilità da parte del donante, dall'altro riduce notevolmente lo spreco di cibo.

5. *L'ordinamento canadese*

Nelle opulente società moderne, l'incidenza delle religioni sulle abitudini alimentari e la necessità di ridimensionare gli sprechi di cibo, impongono di allargare l'orizzonte normativo sin qui trattato. Interessante, in materia di responsabilità del donante di cibo è lo studio dell'ordinamento giuridico canadese che nel suo districarsi come ordinamento misto (*common law* e *civil law*) potrebbe fornire suggerimenti in materia. Tutte le leggi provinciali²¹ canadesi tutela-

²¹ A titolo esemplificativo, v. *Charitable Donation of Food Act*, RSA 2000, c C-8 (Alberta), *Food Donor Encouragement Act*, SBC 1997, c 8 (British Columbia),

no i donanti del cibo. Seppur nella loro diversità di formulazione, esse riconoscono un'ampia protezione ai donanti di cibo in caso di insorgenze di malattie causate dal cibo donato. Differiscono con riferimento ai soggetti ai quali è offerta tutela. Alcune leggi provinciali (esempio Ontario e Alberta) tutelano non soltanto le aziende donanti ma anche i direttori, i funzionari, gli agenti e i dipendenti delle medesime, a condizione che il cibo sia stato donato senza nessun compenso. Lo *statute law* dell'Ontario stabilisce che il donante non è responsabile per i danni derivanti da lesioni o morte causata dal consumo del cibo a meno che esso era adulterato, marcio o non idoneo al consumo umano; nel donare l'alimento, la persona ha inteso ferire o provocare la morte del destinatario dell'alimento o ha agito con *reckless disregard* per l'incolumità altrui. Affinché possa essere riconosciuto il risarcimento è necessario che il giudice stabilisca che non solo il cibo non era sicuro, ma anche che il donante intendeva causare lesioni o ha agito in maniera imprudente. L'aver agito con *reckless disregard*, secondo parte della giurisprudenza²² significa aver agito con un marcato e sostanziale *departure* dalla norma. La negligenza ordinaria, che sarebbe sufficiente per l'accoglimento della causa, non è adeguata. Sulla scia del legislatore dell'Ontario si muove il legislatore di Alberta; il *Charitable Donation of Food Act* utilizza una formulazione identica. Il donante di cibo non è responsabile per i danni causati dal consumo del cibo a meno che il cibo era adulterato, marcio o comunque non idoneo al consumo umano, e nel donare il cibo, il donante voglia ferire o provocare la morte del destinatario dell'alimento, ovvero ha agito con *reckless disregard* per la sicurezza degli altri. Lo *statute law* della Nova Scotia²³, noto come legge del 'Good Samaritan', prevede che un donante di cibo non è responsabile per i danni subiti a seguito di lesioni, malattie o morte derivanti dal consumo di cibo da parte di una persona bisognosa, a meno che non sia stabilito che la lesione, la malattia o la morte siano state causate da negligenza grave o dolo del donante; al momento della donazione il donante sa-

Donation of Food Act, 1994, SO 1994, c 19 (Ontario).

²² R. v. J.F., [2008] 3 SCR 215, 2008 SCC 60 (CanLII).

²³ R.S.N.S. 1989, Chapter 497.

peva che l'alimento era contaminato o comunque non idoneo al consumo umano. Gli *statutes* sin qui analizzati sono analoghi; l'unica differenza è che i requisiti richiesti dalla legge della Nova Scotia sono alternativi. Se il giudice ritiene che uno dei due requisiti è soddisfatto, può invocare il principio di responsabilità del donante di cibo. In altre parole, un donante di cibo può essere ritenuto responsabile se il danno è stato causato da negligenza grave o dolo, ovvero quando era a conoscenza che il cibo era contaminato o non idoneo al consumo umano. Con riferimento alla condotta dolosa la Corte Suprema²⁴ ha affermato che essa comprende non soltanto gli illeciti intenzionali ma anche la condotta che mostra una *reckless indifference*. Per negligenza grave si intende un marcato allontanamento dagli *standards* con i quali le persone responsabili abitualmente si governano²⁵.

Ancora! Alcune leggi provinciali (Ontario, Alberta e Quebec) prevedono tutele anche nei casi nei quali il cibo non è donato direttamente al 'consumatore' ma anche nel caso nel quale sia donato a un intermediario, sia un ente privato (ente non profit) sia un ente pubblico o a un'organizzazione sociale. Ciò che rileva è l'atto del donare non chi riceve la donazione. In altre leggi provinciali, esempio Nova Scotia²⁶, la protezione è riconosciuta soltanto nel caso nel quale il cibo è consumato da 'a person in need', nonostante nella legge non esista una definizione puntuale della medesima.

Tutte le normative, tranne quella del Quebec, riconoscono a chi ha subito danni derivanti dal consumo di cibo donato la facoltà di chiedere il risarcimento²⁷ sulla base del rapporto contrattuale instaurato con il 'venditore' di cibo ovvero sulla base del principio della colpa di chi ha causato, non prevenendo, il danno.

Le basi giuridiche in materia di responsabilità sono rinvenibili nella disciplina del contratto e nella *tort law*. Secondo il diritto dei contratti, in caso di cibo 'cattivo' è ammesso citare in giudizio il

²⁴ Peracomio Inc. v. TELUS Communications Co., [2014] 1 SCR 621, 2014 SCC 29 (CanLII).

²⁵ McCulloch v. Murray, [1942] SCR 141, 1942 Can LII 44 (SCC).

²⁶ *Volunteer Services Act*, RSNS 1989, c 497.

²⁷ Zerowaste, *Food Donation and Civil Liability in Canada*, 2018, p. 7.

venditore. Se il cibo viene donato non esiste nessun rapporto contrattuale con il donante. Si tratta di un dono²⁸ e non di un contratto. Invero, il diritto contrattuale non si applica nei confronti dei donanti di cibo a meno che non sia stato stipulato un accordo, sia pur lo scambio avviene a un prezzo basso. In tal caso, sarà soltanto la parte che ha stipulato il contratto ad agire giudizialmente.

La *tort law* prevede la possibilità per le parti danneggiate di agire in giudizio se l'altra parte abbia agito con colpa; quest'ultima rileva soltanto in caso di prevedibilità della stessa da parte del danneggiato.

Il risarcimento è dovuto a prescindere dalla presenza o meno di un accordo tra le parti. I casi più frequenti riguardano le fattispecie risarcitorie nelle quali le parti abbiano agito con negligenza ovvero in casi di mancata diligenza. In Quebec la responsabilità per gli alimenti è disciplinata dal codice civile²⁹ e dal *Consumer Protection Act*.³⁰ Si tratta di una disciplina diversa rispetto a quella presente in altre province anche se l'obiettivo da perseguire è il medesimo. Esso contiene una disciplina più favorevole per i consumatori. L'acquirente di un prodotto difettoso ha il diritto di agire in giudizio. Se la persona che richiede il risarcimento dei danni ha acquistato il cibo³¹ deve presentare un reclamo basato sulla garanzia con-

²⁸ La letteratura antropologica sul dono è molto vasta. Si veda tra i tanti J. T. GODBOUT, *Il linguaggio del dono*, Torino, 1998; M. MAUSS, *Saggio sul dono*, Torino, 2002. La scienza giuridica scopre aspetti delle relazioni sociali che conducono alle implicazioni del dono e più in generale della gratuità, un tempo considerati eccezioni nel sistema dei rapporti privatistici, quasi desiderosi della ricerca di un «riscatto dall'impura prigionia della carne patrimoniale», così S. RODOTÀ, *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Roma-Bari, 2018, p. 117.

²⁹ CQLR c CCQ-1991.

³⁰ CQLR c P-40.1.

³¹ Secondo il codice civile, la responsabilità contrattuale sussiste ogniqualvolta il danneggiato abbia acquistato la cosa, indipendentemente dal fatto che l'abbia acquistata direttamente dalla parte convenuta. L'art. 1726 c.c. impone a ogni venditore (o produttore o distributore) di promettere all'acquirente che il bene venduto è, al momento della vendita, esente da vizi latenti. Tali difetti includono difetti di sicurezza, causati da problemi di produzione o di progettazione, la mancata fornitura di un'etichettatura adeguata o di informazioni sull'uso sicuro, se la mancata informazione crea un pericolo per la sicurezza.

trattuale di qualità. Se il richiedente non è un acquirente ma ha ricevuto la cosa, *recte* cibo, il reclamo deve fondarsi sulla responsabilità extracontrattuale prevista dall'art. 1468 c.c.³². L'art. 1471, seppur più conciso nella sua formulazione rispetto alla disciplina contenuta negli *statutes* dell'Ontario e dell'Alberta, giunge alla medesima protezione. Il donante di cibo riceve protezione a meno che non abbia volutamente arrecato danno o abbia agito con colpa. L'errore imprudente che potrebbe dar luogo a responsabilità nel caso in cui un prodotto alimentare venga venduto ai consumatori in modo ordinario non sarà sufficiente per un reclamo in cui il cibo è stato donato.

Malgrado la generale e scarna trattazione sin qui condotta si registra, negli *statutes* analizzati, un livello di tutela elevato nei confronti dei donanti di cibo, sia pur con gradazioni diverse. Sarebbe questa la motivazione principale secondo la quale i donanti di cibo, nelle ampie maglie della protezione legislativa, non sono mai stati citati in giudizio.

6. Note conclusive

«I confini segnati dal cibo sono porosi»³³. La porosità, nell'inestricabile connessione tra sostenibilità e responsabilità in materia di spreco di cibo pare atteggiarsi in maniera diversa nei vari ordina-

³² La responsabilità extracontrattuale sussiste nel momento nel quale la cosa viene consegnata al danneggiato. La persona danneggiata da alimenti può chiedere il risarcimento dei danni contro un produttore, importatore, grossista o altro fornitore di alimenti difettosi. Il Quebec non possiede uno *statute* specifico che stabilisce ulteriori protezioni in caso di donazione di cibo. La disciplina civilistica offre protezione ai donanti di cibo all'art. 1471. Quest'ultimo stabilisce che «Where a person comes to the assistance of another or, for an unselfish motive, gratuitously disposes of property for the benefit of another, he is exempt from all liability for injury that may result, unless the injury is due to his intentional or gross fault».

³³ Così testualmente, A. FERRARI, *Cibo, diritto, religione. Problemi di libertà religiosa in una società plurale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, 2016, 16, p. 2.

menti analizzati. Sotto il profilo della responsabilità l'ordinamento che offre maggiori tutele al donante di cibo pare sia l'ordinamento canadese seppur nelle differenze tra i vari *statutes* provinciali considerati. La responsabilità del donante, in mancanza di giurisprudenza in materia, sembra attestarsi a un elevato livello di protezione, a difesa della funzione del *law of torts*, della sua funzione sociale e della sua capacità di bilanciare interessi contrastanti³⁴.

A ciò si aggiunge il profilo del credo religioso. Le confessioni religiose dovrebbero impegnarsi, in uno sforzo interculturale, a disinnescare le cariche antagoniste rinvenibili nei codici alimentari e a far emergere da questi le norme consentanee a tutelare i diritti fondamentali. Ciò condurrebbe a ottemperare alle esigenze di giustizia, soprattutto quella alimentare, vale a dire al perseguimento di un'alimentazione eticamente sostenibile. «Per trovar la Giustizia bisogna esserle fedeli: essa, come tutte le divinità, si manifesta a chi ci crede»³⁵.

³⁴ In tale direzione si vedano le osservazioni di A. BARAK, *The Codification of Civil Law and the Law of Torts*, 2016, p. 649.

³⁵ P. CALAMANDREI, *Elogio dei giudici scritto da un avvocato*, Firenze, 1999, p. 35.

ULTIMA CENA O ultima cena?

LAURA DE GREGORIO*

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. “Dacci oggi il nostro pane quotidiano”. – 3. La sostenibilità ambientale nella Dottrina sociale della Chiesa

1. *Premessa*

Il titolo provocatorio assegnato al contributo intende offrire al lettore fin dall'inizio la chiave di lettura di queste brevi riflessioni che proveranno a rispondere al seguente interrogativo: hanno/possono-devono avere voce le religioni nel dibattito sempre più attuale su alimentazione-sostenibilità ambientale? In particolare, possono il testo biblico e il pensiero proposto dalla Chiesa cattolica offrire un apporto alla questione della *sostenibilità* e della *cura del creato* attraverso le proprie *regole e norme alimentari*?

In senso negativo, tra la fine degli anni Settanta e l'inizio del decennio successivo, rispondeva alle domande l'antropologo americano Marvin Harris:

Il mio obiettivo è di mostrare il rapporto esistente tra benessere materiale e culturale e i costi-benefici di vari sistemi per aumentare la produzione e controllare la crescita demografica. [...] Pressione demografica, intensificazione della produzione e esaurimento delle risorse sembrano pertanto costituire la chiave per comprendere l'evoluzione dell'organizzazione familiare, dei rapporti di proprietà, dell'economia e delle credenze religiose comprese le preferenze e i tabù alimentari¹.

* Prof.ssa associata di Diritto e Religione – Dipartimento di Scienze Giuridiche Università degli Studi di Firenze.

¹ Cfr. M. HARRIS, *Cannibali e re. Le origini delle culture*, Feltrinelli, Milano, 2007, p. 11.

Nel suo volume *Buono da mangiare. Enigmi del gusto e consuetudini alimentari*, Harris proponeva una equiparazione tra *Buono da mangiare* e *Migliore da mangiare* così motivando:

I cibi preferiti, buoni da mangiare, sono cibi che fanno pendere la bilancia dalla parte dei benefici pratici, rispetto a quella dei costi, a differenza di quanto non avvenga nel caso dei cibi aborriti, vietati [cattivi] da mangiare [...]. Preferenze e avversioni in materia di cibo derivano da un bilancio attivo del calcolo dei concreti costi e benefici².

Giungeva quindi a sostenere:

Dire che un'abitudine alimentare rappresenta un'ottimizzazione dei costi e dei benefici non significa dire che si tratti di un'abitudine alimentare ottimale. Ottimizzazione non è la stessa cosa che ottimale³,

e a concludere:

Le religioni sono generalmente mutate per conformarsi alle esigenze di riduzione dei costi e massimizzazione dei benefici nella lotta per impedire la caduta dei livelli di vita; viceversa, casi in cui i sistemi di produzione si sono trasformati per conformarsi alle esigenze di mutati sistemi religiosi, indipendentemente da considerazioni di costi e benefici, non esistono o sono estremamente rari⁴.

È una interpretazione, quella dell'antropologo statunitense, sicuramente interessante che non appare, tuttavia, esaustiva.

In un precedente contributo⁵ si discorreva delle poche regole

² Cfr. M. HARRIS, *Buono da mangiare. Enigmi del gusto e consuetudini alimentari*, Einaudi, Torino, 1992, p. 5 e p. 7.

³ Cfr. M. HARRIS, *Buono da mangiare. Enigmi del gusto e consuetudini alimentari*, cit., p. 237.

⁴ Cfr. M. HARRIS, *Cannibali e re. Le origini delle culture*, cit., p. 153.

⁵ Cfr. L. DE GREGORIO, *Le regole alimentari nel diritto canonico*, in A. CHIZZONITI (a cura di), *Cibo, religione e diritto. Nutrimiento per il corpo e per l'anima*, Libellula Edizioni, Tricase (Le), 2015, pp. 81-99.

alimentari presenti nel Codice di Diritto Canonico del 1983⁶ che sembrerebbero escludere la possibilità di individuare in esse la risposta al quesito iniziale. Allargando lo sguardo da un lato al testo biblico e dall'altro alla Dottrina sociale della Chiesa⁷, la domanda di ricerca posta all'inizio sembra, invece, trovare una risposta.

E, soprattutto, una risposta positiva⁸.

2. "Dacci oggi il nostro pane quotidiano"⁹

È nella preghiera del Padre Nostro che può già ricavarsi un'indicazione fondamentale del pensiero cattolico in termini di sostenibilità alimentare: il riconoscimento di un Padre comune ("nostro"), l'affidamento ad Esso ("sia fatta la tua volontà") e la consapevolezza che il cibo non sia solo il frutto e il prodotto dell'attività dell'uomo ma dono di Dio a quest'ultimo¹⁰ si accompagnano (si de-

⁶ Nel CIC vigente – promulgato da Giovanni Paolo II con la Costituzione *Sacrae Disciplinae Leges* il 25 gennaio 1983 – le *regole alimentari* si limitano a quelle comprese nei canoni 1249-1253 in tema di astinenza e di digiuno (completate con le previsioni di cui ai canoni 1244 §2 e 1245) e nel canone 919 in materia di digiuno eucaristico.

⁷ "Con la sua Dottrina sociale la Chiesa 'si propone di assistere l'uomo sul cammino della salvezza': si tratta del suo fine precipuo ed unico. Non ci sono altri scopi tesi a surrogare o ad invadere compiti altrui, trascurando i propri, o a perseguire obiettivi estranei alla sua missione. Tale missione configura *il diritto e insieme il dovere della Chiesa* di elaborare una propria Dottrina sociale e di incidere con essa sulla società e sulle sue strutture, mediante le responsabilità e i compiti che questa Dottrina suscita". In questi termini PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004, §69.

⁸ Si veda A. FUCCILLO, *Il cibo degli dei. Diritto, religioni, mercati alimentari*, Giappichelli, Torino, 2015 e AA.VV. *L'etica ambientale e lo sviluppo sostenibile nel diritto delle religioni*, Giuffrè, Milano, 2023.

⁹ Sul tema si rinvia a L. DE GREGORIO, "Dacci oggi il nostro pane quotidiano": *Diritto all'alimentazione e ordinamento canonico*, in AA.VV. (a cura di), *Ambiente, Energia, Alimentazione. Modelli giuridici comparati per lo sviluppo sostenibile*, Fondazione CESIFIN Alberto Predieri, Firenze, 2016, Vol. 1, Tomo II, pp. 97-108.

¹⁰ Il che spiega, tra l'altro, perché all'assunzione del cibo si deve accompagna-

vono accompagnare) infatti alla richiesta del pane “quotidiano” (di quello cioè indispensabile, essenziale ogni giorno e non superfluo) da consumare (e non da accumulare) nei limiti del necessario¹¹.

Due altre prescrizioni sull'alimentazione sostenibile ricorrono di frequente nell'Antico e nel Nuovo Testamento: quella di condividere il cibo e quella di non sprecare quel cibo.

Con riguardo alla *condivisione*, se da un lato – nell'Antico Testamento – sono forse i racconti biblici di Elia e del suo successore Eliseo a ritornare con frequenza sul tema¹², quanto al Nuovo Testamento gli studi socio-culturali sul cristianesimo primitivo hanno mostrato la grande importanza della commensalità nell'esperienza di Gesù. In uno scritto del 2005 annotava in proposito Érico João Hammes:

Pane e Regno di Dio sono associati tra loro nell'esperienza di Ge-

re la preghiera di ringraziamento a Dio per il dono ricevuto.

¹¹ Nel messaggio per la prima Giornata mondiale dei poveri del 19 novembre 2017 così si esprimeva il pontefice a proposito della preghiera del Padre Nostro: “A fondamento delle tante iniziative concrete che si potranno realizzare in questa Giornata ci sia sempre la preghiera. Non dimentichiamo che il Padre Nostro è la preghiera dei poveri. La richiesta del pane, infatti, esprime l'affidamento a Dio per i bisogni primari della nostra vita. Quanto Gesù ci ha insegnato con questa preghiera esprime e raccoglie il grido di chi soffre per la precarietà dell'esistenza e per la mancanza del necessario. Ai discepoli che chiedevano a Gesù di insegnare loro a pregare, Egli ha risposto con le parole dei poveri che si rivolgono all'unico Padre in cui tutti si riconoscono come fratelli. Il Padre Nostro è una preghiera che si esprime al plurale: il pane che si chiede è nostro, e ciò comporta condivisione, partecipazione e responsabilità comune. In questa preghiera tutti riconosciamo l'esigenza di superare ogni forma di egoismo per accedere alla gioia dell'accoglienza reciproca”. Cfr. FRANCESCO, *Messaggio per la I Giornata mondiale dei poveri – Non amiamo a parole ma con i fatti*, 19 novembre 2017, §8, il cui testo integrale è consultabile sul sito www.vatican.va.

¹² In un testo pubblicato sulla rivista *Concilium*, dedicato a *Pane, fame, eucaristia*, Marie-Theres Wacker, soffermandosi sul ciclo di Elia (1Re, 17 e 2Re, 2), esplorava i tanti significati del cibo distinguendo: Cibo e nutrimento come segni della vicinanza di Dio; Cibo e nutrimento come segni della pienezza; Cibo e nutrimento come segni di resistenza; Cibo come anticipazione della fine dell'indigenza; Cibo dal cielo per una vita nuova. Cfr. M.T. WACKER, *Cibo in mezzo alla violenza. I racconti biblici su Elia*, in *Concilium*, 2, 2005, pp. 44-54.

sù, al punto che si può parlare della comunità di mensa con peccatrici e peccatori come di *acted parable* [“parabole recitate”] dell’attenzione divina verso i poveri. C’è una stretta relazione tra commensalità e Regno di Dio. Si possono riconoscere tre strutture fondamentali in questa relazione: il pane come tentazione, il pane come alimento e comunità di mensa, l’identificazione di Gesù come pane di vita. Sarà possibile partendo da questa constatazione pensare un significato cristologico o anche cristico del pane (alimento)? In questo caso, quali sono le ripercussioni della sua mancanza? Come leggere cristologicamente la fame? E come interpretare Gesù a partire dalla fame e dai pasti?¹³

Concentrandosi qui sulla convivialità di Gesù, è chiaro che lo stare insieme a tavola (Mt 26, 6-7 e Mc 14, 3 in casa di Simone il lebbroso; Mc 14, 18-26 durante l’Ultima Cena; Gv. 12, 1-2 nella dimora di Lazzaro con le sorelle Marta e Maria) e il prendere parte alla mensa altrui – sia essa la mensa semplice, quella solenne o ancora la mensa dei pubblicani e dei peccatori – diventa non solo un imperativo (mangiare con tutti) ma una prassi. I pasti non possono consumarsi solo con persone selezionate in base a criteri di censo e di prestigio, anche perché nella mensa e nel banchetto si anticipa il futuro messianico:

L’immagine del banchetto escatologico (Is 25, 6) fa parte della tradizione giudaica, così come dare il pane agli affamati integra la speranza del Signore (Sal 132, 15; 146, 7) che si prende cura dei suoi e garantisce loro il cibo a suo tempo (Sal 104, 27; 78, 24). Niente di più normale, quindi, nel contesto della predicazione e della prassi di Gesù, che includere il saziare la fame e la celebrazione in un banchetto come parte del Regno di Dio. La felicità degli affamati è vicina perché saranno saziati (Mt 5, 6 e Lc 6, 21)¹⁴.

¹³ Cfr. É.J. HAMMES, *Pietre trasformate in pane: perché no? Eucaristia – koinonia – diaconia*, in *Concilium*, 2, 2005, pp. 31-32. Nell’editoriale dello stesso numero della rivista si rileva come “il pane, il ‘cibo’ biblico, è allo stesso tempo la cosa più materiale, più corporea e più spirituale della spiritualità cristiana”. Cfr. C. BOUREUX, J.M. SOSKICE, L.C. SUSIN, *Editoriale*, in *Concilium*, 2, 2005, p. 13.

¹⁴ Cfr. É.J. HAMMES, *Pietre trasformate in pane: perché no? Eucaristia – koinonia – diaconia*, cit., p. 35.

Condividere il pane, dunque, condividere le relazioni, condividere la parola come insegnamenti non solo da apprendere, soprattutto da mettere in pratica. Accanto ad essi, si accennava sopra ad un altro monito fondamentale che emerge dal testo biblico: il *divieto di sprecare* il cibo, al tempo stesso atteggiamento di rispetto e dovere verso la natura e nei confronti di tutti gli altri esseri umani, fratelli al di là della fede religiosa. È emblematico che questo insegnamento si ricavi leggendo soprattutto i brani che parlano di abbondanza di cibo preceduta dalla sua mancanza. Sono le parabole della moltiplicazione dei pani e dei pesci, il racconto della pesca miracolosa e quello proposto nel secondo libro dei Re sul pane di primizie – i venti pani d’orzo e di grano novello – a rappresentare i punti di riferimento:

Ma colui che serviva disse: «Come posso mettere questo davanti a cento persone?» Quegli replicò: «Dallo da mangiare alla gente. Poiché così dice il Signore: Ne mangeranno e ne avvanzerà anche» (2Re 4, 43).

Tutti mangiarono e si sfamarono e portarono via dodici ceste piene di pezzi di pane e anche dei pesci (Mc 6, 42-43).

Così essi mangiarono e si saziarono e portarono via sette sporte di pezzi avanzati (Mc 8, 8).

Tutti mangiarono e furono saziati, e portarono via dodici ceste piene di pezzi avanzati (Mt. 14, 20).

Tutti mangiarono e furono saziati. Dei pezzi avanzati portarono via sette sporte piene (Mt. 15, 37).

Tutti mangiarono e si saziarono e delle parti loro avanzate furono portate via dodici ceste (Lc. 9, 17).

E quando furono saziati, disse ai discepoli: «Raccogliete i pezzi avanzati perché nulla vada perduto» (Gv. 6, 12).

Simile lo schema dei racconti: la fame della folla; il cibo insufficiente a sfamarla; l’invito ad offrire *quel* cibo a *quella* folla; la sazietà di tutti; l’imperativo di raccogliere e di non disperdere quanto

avanzato che si accompagna a due dati decisivi per la successiva comprensione del pensiero cristiano.

Da un lato quello del *dono*, della gratuità del pane:

Lo spazio aperto dalla fame provoca così due logiche: quella dello scambio e quella del dono. Una logica binaria, mercantile, e una logica ternaria, in cui si profila lo spazio trinitario nella sua dimensione di circolazione¹⁵.

Dall'altro quello della *responsabilità* dei discepoli che Gesù investe del ruolo di pastori verso persone in attesa non solo di pane, ma anche di una relazione. Il comando di dare da mangiare obbliga, infatti, i discepoli ad impegnarsi personalmente nel dono e a collaborare fra loro per offrire il dono:

Questo atteggiamento pastorale mette in risalto la differenza tra la reazione di Gesù e quella dei suoi discepoli: dinamica del dono da una parte; rassegnazione, impotenza e mancata assunzione di responsabilità dall'altra. Mentre i discepoli sono stati 'riconosciuti' dalla folla come pastori accanto a Gesù, Gesù li ristabilisce nella specificità della posizione di pastori tra le pecore, nella posizione del dono. È la gratuità, in contrasto assoluto con lo scambio, con l'aspetto mercantile¹⁶.

Le due dimensioni indicate – dono e responsabilità – consentono di proseguire con la riflessione qui affrontata e di andare oltre. È infatti a partire (anche) da esse che le successive elaborazioni e intuizioni della Dottrina sociale hanno spesso preso le mosse per procedere con ulteriori studi e approfondimenti. Dalla *Mater et magistra* alla *Pacem in terris*, dalla *Gaudium et spes* alla *Populorum progressio* e alla *Octogesima adveniens*; dalla *Sollicitudo rei socialis* alla *Centesimus annus*, dalla *Caritas in Veritate* alla *Evangelii gaudium*, alla *Laudato si*, alla *Querida Amazonia* e alla *Laudate Deum*¹⁷: la

¹⁵ Cfr. A. FORTIN-MELKEVIK, *Dalla profondità della fame*, in *Concilium*, 2, 2005, p. 57.

¹⁶ Cfr. A. FORTIN-MELKEVIK, *Dalla profondità della fame*, cit., p. 56.

¹⁷ In particolare: GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Mater et magistra sui re-*

lunga strada percorsa ha consentito (e consente ancora) di aggiungere ulteriori elementi per verificare ruolo e apporto – come si indicava all’inizio – della religione e del pensiero cattolici sul tema di ricerca qui investigato.

3. *La sostenibilità ambientale nella Dottrina sociale della Chiesa*

In molti Paesi poveri permane e rischia di accentuarsi l'estrema insicurezza di vita che è conseguenza della carenza di alimentazione: *la fame* miete ancora moltissime vittime tra i tanti Lazzaro ai quali non è consentito, come aveva auspicato Paolo VI, di sedersi alla mensa del ricco epulone. *Dare da mangiare agli affamati* [...] è un imperativo etico per la Chiesa universale, che risponde agli insegnamenti di solidarietà e di condivisione del suo Fondatore, il Signore Gesù. Inoltre, eliminare la fame nel mondo è divenuto, nell'era della globalizzazione, anche un traguardo da perseguire per salvaguardare la pace e la stabilità del pianeta. La fame non dipende tanto da scarsità materiale, quanto piuttosto da scarsità di risorse sociali, la più importante delle quali è di natura istituzionale. [...] Il problema dell'insicurezza alimentare va affrontato in una prospettiva di lungo periodo, eliminando le cause strutturali che lo provocano e promuovendo lo sviluppo agricolo dei Paesi più poveri [...].

centi sviluppi della questione sociale alla luce della dottrina cristiana, 15 maggio 1961; GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris sulla pace fra tutte le genti nella verità, nella giustizia, nell'amore, nella libertà*, 11 aprile 1963; PAOLO VI, Costituzione apostolica *Gaudium et spes sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, 7 dicembre 1965; PAOLO VI, Lettera enciclica *Populorum progressio*, 26 marzo 1967; PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima adveniens*, 14 maggio 1971; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis nel XX anniversario della Populorum progressio*, 30 dicembre 1987; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Centesimus annus nel centenario della Rerum novarum*, 1 maggio 1991; BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in Veritate sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità*, 29 giugno 2009; FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale*, 24 novembre 2013; FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si' sulla cura della casa comune*, 24 maggio 2015; FRANCESCO, Esortazione apostolica *postsinodale Querida Amazonia*, 2 febbraio 2020; FRANCESCO, Esortazione apostolica *Laudate Deum sulla crisi climatica*, 4 ottobre 2023. Tutti i documenti sono disponibili sul sito www.vatican.va.

Tutto ciò va realizzato coinvolgendo le comunità locali nelle scelte e nelle decisioni relative all'uso della terra coltivabile¹⁸.

La natura è a nostra disposizione non come «un mucchio di rifiuti sparsi a caso», bensì come un dono del Creatore che ne ha disegnato gli ordinamenti intrinseci, affinché l'uomo ne tragga gli orientamenti doverosi per «custodirla e coltivarla»¹⁹.

*La Chiesa ha una responsabilità per il creato e deve far valere questa responsabilità anche in pubblico. E facendolo deve difendere non solo la terra, l'acqua e l'aria come doni della creazione appartenenti a tutti. Deve proteggere soprattutto l'uomo contro la distruzione di sé stesso. È necessario che ci sia qualcosa come un'ecologia dell'uomo, intesa in senso giusto. Il degrado della natura è infatti strettamente connesso alla cultura che modella la convivenza umana: quando l'«ecologia umana» è rispettata dentro la società, anche l'ecologia ambientale ne trae beneficio. Come le virtù umane sono tra loro comunicanti, tanto che l'indebolimento di una espone a rischio anche le altre, così il sistema ecologico si regge sul rispetto di un progetto che riguarda sia la sana convivenza in società sia il buon rapporto con la natura*²⁰.

Gli incisi della Lettera enciclica *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI pubblicata nel giugno del 2009 e qui riportati, nel riprendere ed attualizzare alcuni principi essenziali della Dottrina sociale della Chiesa, rispondono positivamente alla domanda di ricerca da cui si è mossa l'indagine circa il ruolo delle religioni (in particolare quella cattolica) e dei loro insegnamenti (tratti non solo dal testo sacro) sul tema alimentazione e sostenibilità ambientale. Nessun dubbio, insomma, che il loro apporto sia di grande rilievo per il tema che qui interessa.

¹⁸ Cfr. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in Veritate sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità*, cit., §27.

¹⁹ Cfr. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in Veritate sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità*, cit., §48.

²⁰ Cfr. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in Veritate sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità*, cit., §51.

Quegli insegnamenti individuano, infatti, uno stile di vita da assumere (che rifiuta “quella cultura dello scarto che invece viene promossa”²¹); un *modus* per intercettare le criticità da affrontare e provare a risolvere²²; gli obiettivi a cui tendere: lo sviluppo umano integrale di singoli e di comunità senza escludere né persone né popoli e rispettando identità e cultura di ciascuno. In tale prospettiva significative appaiono le parole dell’*Evangelii gaudium* sul *popolo dai molti volti*, su quell’unico popolo di Dio cioè che “si incarna nei popoli della terra, ciascuno dei quali ha la propria cultura”²³, ciascuno dei quali è e deve essere “il creatore della propria cultura ed il protagonista della propria storia”²⁴ (anche alimentare ed ambientale).

²¹ Cfr. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium sull’annuncio del Vangelo nel mondo attuale*, cit., §53.

²² “In ogni discussione riguardante un’iniziativa imprenditoriale si dovrebbe porre una serie di domande per poter discernere se porterà ad un vero sviluppo integrale: Per quale scopo? Dove? Quando? In che modo? A chi è diretto? Quali sono i rischi? A quale costo? Chi paga le spese e come lo farà?” Così molto sinteticamente ma anche in modo semplice e chiaro si esprime papa Francesco nella enciclica *Laudato si*. Cfr. FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si sulla cura della casa comune*, cit., §185. Interessante la riflessione di Benedetto XVI laddove sostiene che “la cooperazione allo sviluppo non deve riguardare la sola dimensione economica; essa deve diventare una grande occasione di incontro culturale e umano. Se i soggetti della cooperazione dei paesi economicamente sviluppati non tengono conto, come talvolta avviene, della propria ed altrui identità culturale fatta di valori umani, non possono instaurare alcun dialogo profondo con i cittadini dei paesi poveri. Se questi ultimi, a loro volta, si aprono indifferentemente e senza discernimento a ogni proposta culturale, non sono in condizione di assumere la responsabilità del loro autentico sviluppo”. Cfr. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in Veritate sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità*, cit., §59.

²³ Cfr. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium sull’annuncio del Vangelo nel mondo attuale*, cit., §115.

²⁴ Cfr. FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium sull’annuncio del Vangelo nel mondo attuale*, cit., §122. Per Francesco “la nozione di cultura è uno strumento prezioso per comprendere le diverse espressioni della vita cristiana presenti nel Popolo di Dio. Si tratta dello stile di vita di una determinata società, del modo peculiare che hanno i suoi membri di relazionarsi tra loro, con le altre creature e con Dio” (§115). Ancora più incisivo al riguardo è il pontefice laddove afferma: “I nuovi processi in gestazione non possono essere sempre integrati entro modelli stabiliti dall’esterno ma provenienti dalla stessa cultura locale. Così

Parole importanti che non a caso ritornano qui e là nei messaggi dei pontefici per la Giornata mondiale della pace, per la Giornata mondiale dell'alimentazione e nei messaggi per le due giornate mondiali che ha inaugurato papa Francesco rispettivamente nel 2015 (Giornata mondiale di preghiera per la cura del creato²⁵) e nel 2017 (Giornata mondiale dei poveri²⁶).

come la vita e il mondo sono dinamici, la cura del mondo dev'essere flessibile e dinamica. Le soluzioni meramente tecniche corrono il rischio di prendere in considerazione sintomi che non corrispondono alle problematiche più profonde. È necessario assumere la prospettiva dei diritti dei popoli e delle culture e in tal modo comprendere che lo sviluppo di un gruppo sociale suppone un processo storico all'interno di un contesto culturale e richiede il costante protagonismo degli attori sociali locali *a partire dalla loro propria cultura*. Neppure la nozione di qualità della vita si può imporre, ma dev'essere compresa all'interno del mondo di simboli e consuetudini propri di ciascun gruppo umano". Cfr. FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si' sulla cura della casa comune*, cit., §144.

²⁵ Specificamente dedicato all'importanza della sostenibilità "sociale, economica e ambientale" che impone "di mangiare, viaggiare, spendere, investire e vivere in modo diverso, pensando non solo all'interesse e ai guadagni immediati, ma anche ai benefici futuri" è il messaggio congiunto per la cura del creato del 2021 firmato oltre che da Francesco, dal Patriarca Ecumenico Bartolomeo e dall'Arcivescovo di Canterbury. Cfr. PATRIARCA ECUMENICO BARTOLOMEO, PAPA FRANCESCO, ARCIVESCOVO DI CANTERBURY JUSTIN, *Messaggio congiunto per la cura del creato*, 1° settembre 2021, in www.vatican.va.

²⁶ Significativo il messaggio del 2018 dal titolo *Questo povero grida e il Signore lo ascolta* in cui al grido – tra gli altri – dell'affamato che spesso è "nelle discariche a raccogliere il frutto dello scarto e del superfluo" il Signore risponde. La "sua risposta, come viene attestato in tutta la storia della salvezza, è una partecipazione piena d'amore alla condizione del povero" e viene "confermata lungo tutto il cammino del popolo nel deserto quando sentiva i morsi della fame e della sete". Cfr. FRANCESCO, *Messaggio per la II Giornata Mondiale dei poveri – Questo povero grida e il Signore lo ascolta*, 18 novembre 2018, in www.vatican.va.

MESSAGGIO DEL SANTO PADRE FRANCESCO
IN OCCASIONE DELLA
GIORNATA MONDIALE DELL'ALIMENTAZIONE 2024:
TRA CONFERME E NOVITÀ

LAURA DE GREGORIO*

Il 15 ottobre 2024 papa Francesco, in occasione della Giornata Mondiale dell'alimentazione, rivolgeva il suo messaggio al Direttore Generale della Fao Qu Dongyu¹ proponendo, come di consueto, spunti di analisi che si possono tutti comprendere alla luce, oltre che dell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*² e delle due encicliche ecologiche³, anche dei suoi messaggi al Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede e del Compendio della Dottrina sociale della Chiesa del 2004⁴.

Ad una prima lettura nulla di nuovo – verrebbe da dire – si deve registrare quanto ai contenuti del messaggio dell'anno 2024. E, in effetti, è più che altro nel modo di presentare quei contenuti e di discuterne che può cogliersi una novità.

*- Prof.ssa associata di Diritto e Religione – Dipartimento di Scienze Giuridiche Università degli Studi di Firenze.

¹ Cfr. FRANCESCO, *Messaggio in occasione della Giornata Mondiale dell'alimentazione*, 15 ottobre 2024, il cui testo è consultabile sul sito ufficiale della Santa Sede www.vatican.va.

² Cfr. FRANCESCO, *Esortazione apostolica Evangelii gaudium sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale*, 24 novembre 2014, il cui testo è consultabile sul sito ufficiale della Santa Sede www.vatican.va.

³ Cfr. rispettivamente FRANCESCO, *Lettera enciclica Laudato si' sulla cura della casa comune*, 24 maggio 2015 e ID., *Esortazione apostolica Laudate Deum sulla crisi climatica*, 4 ottobre 2023. Il testo dei due documenti è consultabile sul sito ufficiale della Santa Sede www.vatican.va.

⁴ Cfr. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2004. Il testo del Compendio e quelli dei discorsi al Corpo Diplomatico sono consultabili sul sito ufficiale della Santa Sede www.vatican.va.

Sull'idea che «tutto è in relazione»⁵, che «tutto è connesso»⁶, il messaggio del 2024 invita a riflettere sul diritto al cibo⁷ per una vita e un futuro migliori. Lo fa a partire dalla dimensione intrinseca – sociale e culturale – dell'atto di alimentarsi; dalla «pluralità e varietà di alimenti nutrienti, accessibili, sani e sostenibili come mezzo per raggiungere la sicurezza alimentare»⁸; dal paradigma dell'ecologia integrale⁹. Soprattutto – e in questo si coglie l'originalità – dalla necessità di assegnare un senso più autentico alla cooperazione internazionale e specialmente all'intero sistema della diplomazia multilaterale perché diventi vera «diplomazia dei valori»¹⁰.

⁵ In questi termini si esprime l'enciclica *Laudato si* nei nn. 70, 92, 142.

⁶ L'espressione ricorre nei nn. 6, 16, 117, 138 sempre dell'enciclica *Laudato si*.

⁷ Già nella costituzione conciliare *Gaudium et spes* al n. 26 – rubricato «Promuovere il bene comune» – si accennava al diritto al cibo con un termine ormai quasi in disuso, quello di vitto: «Occorre perciò che sia reso accessibile all'uomo tutto ciò di cui ha bisogno per condurre una vita veramente umana, come il vitto, il vestito, l'abitazione, il diritto a scegliersi liberamente lo stato di vita e a fondare una famiglia, il diritto all'educazione, al lavoro, alla reputazione, al rispetto, alla necessaria informazione, alla possibilità di agire secondo il retto dettato della sua coscienza, alla salvaguardia della vita privata e alla giusta libertà anche in campo religioso. Cfr. PAOLO VI, *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo Gaudium et spes*, 7 dicembre 1965, il cui testo è consultabile sul sito ufficiale della Santa Sede www.vatican.va.

⁸ Nel recentissimo volume di Fernando Chica Arellano si indicano tra le priorità della FAO innanzitutto «la *sicurezza alimentare* (intesa come accesso individuale sufficiente, universale e permanente a una quantità di alimenti ritenuti “basilari”), la *sicurezza degli alimenti* (garanzia della salubrità e della qualità degli alimenti), lo *sviluppo sostenibile* (inteso nella sua molteplice dimensione: umana, sociale, ambientale ed economica), la *conservazione delle risorse genetiche* nel settore agricolo e alimentare». Cfr. F. CHICA ARELLANO, *Ecologia integrale e diplomazia dei valori. La Santa Sede per l'alimentazione dell'umanità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2024, p. 29.

⁹ Per un approfondimento e uno studio innovativo sul tema si rinvia a G. MAZZONI, *Ordinamento canonico e pensiero ecologico. La cura della casa comune tra magistero pontificio e sinodalità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2024.

¹⁰ È questa una parte del titolo del volume di Fernando Chica Arellano richiamato nella precedente nota 8. Nell'esortazione *Evangelii gaudium*, pur non riferendosi direttamente alla diplomazia, Francesco al n. 241 richiamava i principi cardine del dialogo con lo Stato e la società e affermava: «Nel dialogo con lo Stato e con la società, la Chiesa non dispone di soluzioni per tutte le questioni partico-

È un convinto sostenitore Francesco dell'importanza e del ruolo della diplomazia multilaterale, quella di cui Paolo VI – nel suo storico discorso all'Assemblea delle Nazioni Unite del 1965¹¹ – tracciava caratteri, responsabilità e finalità, individuando gli elementi comuni alla missione del successore di Pietro e a quella dell'ONU ed invitando ad una meditazione scandita da quattro momenti: il primato della giustizia e del diritto, la difesa dei più deboli, la necessità di essere ponte tra i popoli e costruttori della pace, la volontà di ripensare il destino comune¹².

In particolare Francesco è fermamente persuaso del significato e del valore della diplomazia multilaterale per costruire e consolidare la pace¹³, presupposto necessario, tra l'altro, per assicurare il diritto al cibo (e di più il diritto al *proprio* cibo). Quest'ultimo, infatti, non può essere considerato alla stregua di qualsiasi altra merce di scambio «dal momento che la sua estrema rilevanza è connessa allo stretto legame che sussiste tra l'alimentazione e il godimento effettivo del diritto alla vita»¹⁴, come è stato più volte richiamato dal

lari. Tuttavia, insieme con le diverse forze sociali, accompagna le proposte che meglio possono rispondere alla dignità della persona umana e al bene comune. Nel farlo, propone sempre con chiarezza i valori fondamentali dell'esistenza umana, per trasmettere convinzioni che poi possano tradursi in azioni politiche».

¹¹ Cfr. PAOLO VI, *Discorso all'Organizzazione delle Nazioni Unite*, New York, 4 ottobre 1965, il cui testo è consultabile sul sito ufficiale della Santa Sede www.vatican.va.

¹² Per un primo studio si rinvia a P. FERRARA, *Il mondo di Francesco. Bergoglio e la politica internazionale*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2016 e a LAURA DE GREGORIO, *L'itinerario di Francesco. Prime note sui discorsi al corpo diplomatico (2013-2024)*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 2/2024, pp. 465-475.

¹³ «Dalle ceneri della Grande Guerra – scriveva il pontefice nel 2018 – si possono ricavare due moniti: il primo monito è che vincere non significa mai umiliare l'avversario sconfitto. La pace non si costruisce come affermazione del potere del vincitore sul vinto. Non è la legge del timore che dissuade da future aggressioni bensì la forza della ragionevolezza mite che sprona al dialogo e alla reciproca comprensione per sanare le differenze. Da ciò deriva il secondo monito: la pace si consolida quando le nazioni possono confrontarsi in clima di parità». Cfr. FRANCESCO, *Discorso al Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede*, 8 gennaio 2018, il cui testo è consultabile sul sito ufficiale della Santa Sede www.vatican.va.

¹⁴ Cfr. F. CHICA ARELLANO, *Ecologia integrale e diplomazia dei valori*, cit., p. 57.

pontefice nei messaggi per la Giornata Internazionale della consapevolezza degli sprechi e le perdite alimentari istituita dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, su proposta della FAO, con la risoluzione n. 74/209 del 19 dicembre 2019¹⁵.

Ecco allora perchè in questi anni di pontificato, tra gli altri, la Santa Sede è diventata Osservatore extraregionale presso il Sistema de la Integracion Centroamericana e ha accreditato il proprio Osservatore permanente presso la Comunità economica degli Stati dell'Africa occidentale; ha assunto nuovi impegni depositando formalmente il 19 settembre 2016 lo strumento di adesione alla Convenzione delle Nazioni Unite contro la corruzione adottata dall'Assemblea Generale il 31 ottobre 2003; sul presupposto che la proliferazione delle armi nucleari sia da condannare con fermezza, ha firmato e ratificato – anche a nome e per conto dello Stato della Città del Vaticano – il Trattato sulla proibizione delle armi nucleari; ha poi ratificato la Convenzione regionale dell'UNESCO sul riconoscimento delle qualifiche dell'insegnamento superiore in Asia e nel Pacifico e ha aderito all'Accordo parziale allargato sugli itinerari culturali del Consiglio d'Europa, un'iniziativa che si prefigge di mostrare come la cultura e l'educazione siano al servizio della pace e rappresentino un fattore unificante delle diverse società europee in grado di accrescere la concordia tra i popoli. Ancora, la Santa Sede si è adoperata attivamente nei negoziati e per l'adozione dei due Global Compacts sui rifugiati e sulla migrazione sicura, ordinata e regolare, e ha deciso di accedere alla Convenzione quadro delle Nazioni Unite sui cambiamenti climatici così intendendo dare il proprio sostegno morale agli sforzi di tutti gli Stati per cooperare, in conformità con le loro responsabilità e rispettive capacità, ad una risposta efficace e adeguata alle sfide poste, promuovendo una conversione ecologica e una cultura della cura del creato.

¹⁵ Già nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium* papa Francesco, parlando delle sfide del mondo attuale, al n. 53 (rubricato *No a un'economia dell'esclusione*) così affermava: «Non si può più tollerare il fatto che si getti il cibo, quando c'è gente che soffre la fame. Questo è inequità». E ancora al n. 191: «Ci scandalizza il fatto di sapere che esiste cibo sufficiente per tutti e che la fame si deve alla cattiva distribuzione dei beni e del reddito».

Il sincero convincimento sulla bontà della funzione della diplomazia multilaterale, non esime Francesco dal rilevare – nel messaggio pensato per la giornata Mondiale dell'alimentazione 2024 – la crisi in cui essa versa, evidenziata dall'incapacità di offrire soluzioni efficaci a situazioni da tempo irrisolte e di affrontare le sfide del presente, quelle del cambiamento climatico, delle migrazioni e del diritto al cibo in primis. È per il pontefice argentino quella in essere una crisi di fiducia dovuta ad una ridotta credibilità dei sistemi sociali, governativi e intergovernativi perché – annotava già nel 2022 – «importanti risoluzioni, dichiarazioni e decisioni sono spesso adottate senza un vero negoziato nel quale tutti i paesi abbiano voce in capitolo»¹⁶, con conseguente disaffezione verso gli organismi internazionali da parte di molti Stati¹⁷. Di più, è una crisi che si origina in quell'accresciuta preponderanza nelle organizzazioni internazionali di poteri e gruppi di interesse che impongono le proprie visioni e idee innescando nuove «forme di colonizzazione ideologica»¹⁸ non di rado irrispettose delle identità, della dignità e della sensibilità dei popoli.

Alla *globalizzazione sferica* che livella le differenze e le specificità e in cui è facile il riemergere dei nazionalismi, Francesco privilegia una *globalizzazione poliedrica* che favorisca una tensione positiva

¹⁶ Cfr. FRANCESCO, *Discorso al Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede*, 10 gennaio 2022, il cui testo è consultabile sul sito ufficiale della Santa Sede www.vatican.va.

¹⁷ Rifletteva Bergoglio nel discorso al Corpo diplomatico del 2019: «Premessa indispensabile del successo della diplomazia multilaterale sono la buona volontà e la buona fede degli interlocutori, la disponibilità a un confronto leale e sincero e la volontà di accettare gli inevitabili compromessi che nascono dal confronto tra le Parti. Laddove anche uno solo di questi elementi viene a mancare, prevale la ricerca di soluzioni unilaterali e, in ultima istanza, la sopraffazione del più forte sul più debole. La Società delle Nazioni entrò in crisi proprio per questi motivi e, purtroppo, si nota che i medesimi atteggiamenti anche oggi stanno insidiando la tenuta delle principali Organizzazioni internazionali». Cfr. FRANCESCO, *Discorso al Corpo Diplomatico accreditato presso la Santa Sede*, 7 gennaio 2019, il cui testo è consultabile sul sito ufficiale della Santa Sede www.vatican.va.

¹⁸ Cfr. FRANCESCO, *Discorso al Corpo Diplomatico*, 10 gennaio 2022, cit.

tra l'identità di ciascun popolo e paese e la globalizzazione stessa secondo il principio che «il tutto è superiore alla parte»¹⁹.

È in questa prospettiva che il pontefice coglie severamente il deficit della diplomazia multilaterale – espressione di quella cultura dello scarto che fin dall'inizio ha segnato il suo messaggio al popolo di Dio – e, al tempo stesso, invita, anche nel messaggio di cui qui si sta dando conto, a proseguire sul cammino proprio di quel multilateralismo che è «la migliore rappresentazione della famiglia umana perché la individua nella sua dimensione universale»²⁰, assicurando l'incoraggiamento della Santa Sede e della Chiesa cattolica,

«che non cessano mai di dare il loro tenace contributo affinché tutti abbiano cibo in quantità e qualità adeguate per se stessi e per le proprie famiglie, affinché ogni persona possa condurre una vita dignitosa e affinché il doloroso flagello della miseria e la fame nel mondo siano definitivamente sconfitti»²¹.

¹⁹ Il principio *Il tutto è superiore alla parte* deve leggersi in relazione agli altri tre principi – indicati da Francesco nella sua esortazione *Evangelii gaudium* – *Il tempo è superiore allo spazio; L'unità prevale sul conflitto; La realtà è più importante dell'idea.* (cfr. nn. 221-237).

²⁰ Cfr. F. CHICA ARELLANO, *Ecologia integrale e diplomazia dei valori*, cit., p. 71.

²¹ Cfr. FRANCESCO, *Messaggio in occasione della Giornata Mondiale dell'alimentazione*, 15 ottobre 2024, cit.

MANGIARE ETICO: RELIGIONI, CIBO E TUTELA DELL'AMBIENTE

ANTONIO FUCCILLO*

SOMMARIO: 1. Il cibarsi sano come strumento di tutela dell'ambiente: il messaggio delle religioni. – 2. Cibo, religioni e clima. – 3. Territori, cibo e fe-
di.

1. Il cibarsi sano come strumento di tutela dell'ambiente: il messaggio delle religioni

Conservare e proteggere il pianeta vuole dire assicurare un futuro sostenibile alle prossime generazioni, dando un senso concreto (soprattutto per il messaggio religioso) alla perpetuazione della specie¹. Direttamente connesso al problema del cibo vi è quello ecologico. L'essere umano riacquista la sua centralità rispetto all'ambiente in cui vive, ove si leva forte il monito delle religioni contro la distruzione delle risorse. Il messaggio delle religioni è tradizionalmente rivolto al rispetto della natura e dei suoi prodotti dai quali potere trarre tutti il giusto nutrimento, nonché indirizzato verso la lotta agli sprechi. In tale guisa il prodotto dei diritti religiosi può rappresentare un efficace alleato degli ordinamenti giuridici civili contro la lotta immane a tali flagelli. Le normative confessionali sono infatti avvertite dal fedele come cogenti, la loro osservanza si caratterizza con il compimento di condotte compatibili con il proprio stato di fedele e poste in essere sulla base di convincimenti della propria coscienza frutto di abitudini radicate nel tempo e perciò ancora più granitiche.

È essenziale guardare le risorse del pianeta nella prospettiva del-

* Professore ordinario, Dipartimento di Giurisprudenza, Università degli Studi della Campania "L. Vanvitelli".

¹ Gran parte dei temi trattati nel presente lavoro sono stati anticipati in A. FUCCILLO, *Il cibo degli dei. Diritto, religioni, mercati alimentari*, Giappichelli, Torino, 2015.

la loro valorizzazione rispetto alle esigenze dei popoli, il che comporta la necessaria condivisione dei beni c.d. “comuni” (come acqua e cibo) e la loro fruibilità per tutti² ed una utilizzazione responsabile dei territori che impedisca gli scempi che causano diffusamente povertà e fame. Pane e pace sono, ad esempio, alcune delle principali preoccupazioni della Chiesa cattolica che ha tra i suoi moniti quello che un efficace servizio sociale assicuri “cibo sufficiente ai membri della famiglia umana, a tutti i membri della famiglia umana”³. Emblematiche sono le parole del Pontefice contro gli sprechi alimentari «questa cultura dello scarto ci ha resi insensibili anche agli sprechi e agli scarti alimentari, che sono ancora più deprecabili quando in ogni parte del mondo, purtroppo, molte persone e famiglie soffrono fame e malnutrizione»⁴.

Tali temi sono da sempre centrali negli insegnamenti delle religioni che hanno decisamente contribuito alla definizione dei concetti giuridici di “sostenibilità” e di “sviluppo”⁵, anche in contrasto alla globalizzazione insensibile ed indiscriminata. Sono ad esempio molteplici i precetti di matrice religiosa elaborati nell’ambito della dottrina sociale della Chiesa⁶, i quali, anche al fine di rendere più

² In prospettiva “laica”, cfr. U. MATTEI, *Beni comuni. Un manifesto*, LaTerza, Roma-Bari, 2011.

³ A. CASAROLI, *La battaglia del pane e della pace*, discorso tenuto a Piacenza il 5 novembre 1986, ora nel volume, AA.VV., *Rigore scientifico e calore del cuore. Il cardinale Agostino Casaroli in Università cattolica*, a cura di A.G. CHIZZONITI, Libellula Edizioni, Tricase, 2014, p. 74.

⁴ FRANCESCO, *Udienza generale del 5 giugno 2013*.

⁵ M.R. PICCINNI, *La tutela dell’ambiente nel diritto delle religioni*, Aracne, Roma, 2013, p. 46 ss.

⁶ Cfr. AA.VV., *Responsabilità sociale d’impresa e dottrina sociale della chiesa cattolica*, FrancoAngeli, Milano, 2010; D. CIRAVEGNA, *Per un nuovo umanesimo nell’economia. L’enciclica «Caritas in veritate» nella dottrina sociale della Chiesa*, Elledici, Torino, 2012; A. FAZIO, *Globalizzazione. Politica economica e dottrina sociale*, Tau, Perugia, 2008; G. MANZONE, *Il mercato. Teorie economiche e dottrina sociale della Chiesa*, Queriniana, Brescia, 2001; ID., *La responsabilità dell’impresa. Business ethics e dottrina sociale della Chiesa in dialogo*, Queriniana, Brescia, 2002; L. PASINETTI, *Dottrina sociale della Chiesa e teoria economica*, Vita e Pensiero, Milano, 2012; D. TETTAMANZI, *Etica e Capitale. Un’altra economia è davvero possibile?*, Mondadori, Milano, 2009.

umana la globalizzazione⁷, tendono a condizionare in modo significativo l'agire del fedele, traducendo nei vari contesti della vita sociale il principio evangelico della *caritas*, il cui principale deposito è rinvenibile nel principio di solidarietà e responsabilità verso il prossimo⁸.

I diritti confessionali, dunque, diventano in detta prospettiva preziosi alleati degli ordinamenti civili nel costruire argini alla distruzione delle risorse ambientali contribuendo a promuovere la protezione dei diritti delle generazioni future che hanno nella tutela dell'ambiente il loro archetipo. In materia ambientale occorre porsi sempre nella duplice prospettiva della verifica concreta delle conseguenze delle azioni che si compiono e dei danni prospettici che si provocano. Danneggiare le ricchezze naturali ha, come è evidente, diretti riflessi sulla catena alimentare e sulla disponibilità di "cibo", condizionandone usi e consumi. Le religioni possono fungere da efficace fattore di emancipazione contribuendo con i loro insegnamenti, tradotti in norme giuridiche vincolanti per i fedeli, ad un cambiamento comportamentale e ad un recupero delle "buone pratiche" che aiuti a coniugare lo sviluppo con la sostenibilità⁹, nel tentativo di raggiungere l'obiettivo di un benessere alimentare diffuso.

2. Cibo, religioni e clima

L'attenzione delle religioni è da sempre concentrata anche sul clima e sugli effetti di esso sul pianeta che abitiamo. Non è, infatti, recentissimo il dibattito scientifico¹⁰ circa il problema dei cambia-

⁷ Cfr. S. BERLINGÒ, *I vincoli etici nell'esperienza giuridica contemporanea. Alcune riflessioni introduttive*, in *Diritto e religioni*, 2, 2007, p. 31.

⁸ Cfr. ampiamente BENEDETTO XVI, Lettera enciclica sull'amore cristiano *Deus caritas est*, 25 dicembre 2005.

⁹ Cfr. M.R. PICCINNI, *La tutela dell'ambiente nel diritto delle religioni*, cit., p. 46 ss.

¹⁰ Cfr. B. BARRY, *Justice between generations*, in AA.VV., *Law, morality and society. Essays in honour of H.L.A. Hart*, a cura di M. HACKER, J. RAZ, Clarendon, Oxford, 1977, p. 283 ss., il quale ha evidenziato che le generazioni future hanno

menti climatici e la preoccupazione per un'adeguata tutela giuridica dell'ambiente a beneficio non soltanto di chi oggi esiste ma anche a vantaggio di chi verrà dopo di noi¹¹. È invece attualissimo dibattere sulla centralità del rapporto "uomo-ambiente"¹², e sul ruolo che l'essere umano avrebbe di preservarlo; funzione che, nelle principali interpretazioni religiose, gli sarebbe stata assegnata direttamente da Dio¹³. Tale dovere, tuttavia, deve assumere una sua connotazione propriamente giuridica, anche rispetto agli ordinamenti civili. Spetta, infatti, comunque al diritto (civile e confessionale) difendere tale principio e fare sì che si possa efficacemente parlare di «diritti delle generazioni future», cioè di posizioni giuridiche tutelabili da chi vive il presente a vantaggio di soggetti che non esistono ancora ma che certamente esisteranno¹⁴.

Tale necessità è stata avvertita dai legislatori nazionali e sovranazionali che hanno assunto l'obiettivo positivo di definire protocolli di regole al fine di "salvare" le generazioni attuali, in vista di

da sempre attirato l'attenzione della ricerca scientifica e filosofica in quanto il problema della tutela della loro esistenza chiama in gioco la determinazione di doveri morali che l'uomo riconosce non più e non solo verso i suoi contemporanei ma anche verso gli uomini futuri.

¹¹ Cfr. R. BIFULCO, A. D'ALOIA, *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Jovene, Napoli, 2008, p. 13 ss., i quali sottolineano che il panorama scientifico è alle prese con un nuovo diritto, il «diritto delle generazioni future».

¹² Cfr. E. FRUMENTO, *Lo stato ambientale e le generazioni future: per una tutela del diritto fondamentale all'ambiente*, in *Ambientediritto*, Rivista Telematica (www.ambientediritto.it), 2003, p. 1 ss., la quale rileva che la forte connessione tra uomo e ambiente trova riscontro nella produzione normativa nazionale, sovranazionale e nella giurisprudenza che, spesso, ha ribadito l'incompatibilità tra "salute" e vita in un ambiente insalubre.

¹³ Cfr. S. SANDRI, *Islam e ambiente: sguardo ai principi*, in *Rivista giuridica dell'ambiente*, 5, 2012, p. 651 ss., la quale, analizzando i precetti coranici in materia di ambiente, rileva che Dio ha conferito piena fiducia all'essere umano assegnandogli la missione di prendersi cura, in sua Vece, di quanto creato e dell'umanità.

¹⁴ Cfr. P. MADDALENA, *L'ambiente e le sue componenti come beni comuni in proprietà collettiva della presente e delle future generazioni*, in www.dirittoambiente.net, ed in *Federalismi.it. Rivista di diritto pubblico italiano, comunitario e comparato*, Rivista Telematica (www.federalismi.it), 25, 2011.

una possibile tutela anche per quelle future. Sul fronte internazionale, l'Assemblea generale delle Nazioni Unite ha affrontato il problema del cambiamento del clima già nel 1988, con la direttiva n. 43/53, dichiarando «preoccupazione comune dell'umanità» per la materia in esame e predisponendo dei principi base (precauzione-sviluppo sostenibile-rapporto ambiente e commercio), con l'intento di proteggere il sistema climatico a beneficio del genere umano presente e futuro. Il bisogno impellente di offrire garanzie (giuridiche) alle future generazioni in relazione alla tutela dell'ambiente è stato, tra l'altro, oggetto della Conferenza Generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura, riunitasi nel 1997 a Parigi, che ha proclamato la "Dichiarazione sulle responsabilità delle generazioni presenti verso le generazioni future". L'art. 5 della Dichiarazione in esame ha ad oggetto la protezione dell'ambiente, prevedendo che «affinché le generazioni future possano beneficiare della ricchezza offerta dagli ecosistemi della Terra, le generazioni presenti dovrebbero agire per uno sviluppo durevole e preservare le condizioni della vita e in particolare la qualità e l'integrità dell'ambiente (...) le generazioni presenti dovrebbero, prima di realizzare qualsiasi progetto di rilievo, prendere in considerazione le possibili conseguenze per le generazioni future». Dati gli scarsi risultati realizzati dalla Convenzione quadro dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite¹⁵, la Comunità Europea ha siglato il c.d. Protocollo di Kyoto nel 1998, proprio per dare forza agli obblighi previsti nella suddetta Convenzione¹⁶: l'obiettivo primario è stato quello di contenere le emissioni di gas responsabili dell'effetto serra per evitare ricadute pericolose sull'equilibrio cli-

¹⁵ Cfr. R. VERHEYEN, *Climate change damage and International law*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden, 2005, p. 80 ss., il quale sostiene che la Convenzione quadro in esame ha costituito nulla di più che una dichiarazione di intenti, ai quali non è stata data una concreta attuazione.

¹⁶ Cfr. M. MONTINI, *La risposta istituzionale al problema dei cambiamenti climatici*, in AA.VV., *Il Protocollo di Kyoto e il Clean Development Mechanism. Aspetti giuridici ed istituzionali*, a cura di M. MONTINI, Giuffrè, Milano, 2008, p. 73 ss., il quale presenta una panoramica sul sistema di regolazione internazionale per la lotta ai cambiamenti climatici.

matico del pianeta¹⁷. Il giurista positivo avverte però la sensazione di trovarsi dinanzi ad impianti normativi di scarsa attuazione pratica. Un successivo incontro si è tenuto a Copenaghen nel 2009 (Conferenza delle Nazioni Unite sui Cambiamenti Climatici) ed avrebbe dovuto costituire un momento fondamentale per disciplinare la lotta contro i cambiamenti del clima. Si è però rivelato poco incisivo e si è tradotto, di fatto, in un mero accordo politico che non ha previsto obblighi immediatamente vincolanti per gli Stati firmatari. Gli obiettivi ed intenti ivi espressi sono da verificare nel medio e lungo termine¹⁸, così come quello, tutt'altro che chiaro nella sua formulazione, di adottare «*quantified economy-wide emissions targets*» entro il 2020¹⁹. Nel 2015, i governi di numerosi Stati hanno scelto di compiere un importante sforzo collettivo per limitare il riscaldamento globale e hanno sottoscritto gli Accordi di Parigi. In base a tale trattato, ogni Paese firmatario deve presentare piani nazionali per ridurre le emissioni di gas serra e aggiornare gli impegni ogni cinque anni.

In questo contesto si inserisce anche l'Agenda 2030, un piano d'azione globale adottato dall'ONU nel 2015 per promuovere lo sviluppo sostenibile. Essa comprende 17 Obiettivi di Sviluppo So-

¹⁷ Cfr. D. CALDIROLA, *Energia, clima e generazioni future*, in *Amministrare*, 2009, p. 283 ss., la quale ricorda che l'Italia ha proceduto alla ratifica del Protocollo nel giugno 2002, con la legge n. 120, impegnandosi a ridurre le emissioni di gas in grado di alterare il clima nella misura del 6,5% rispetto ai livelli degli anni precedenti.

¹⁸ Cfr. M. MONTINI, *La Conferenza di Copenaghen sui cambiamenti climatici: riflessioni critiche*, in *Rivista giuridica dell'ambiente*, 3/4, 2010, p. 661 ss., il quale sottolinea che l'elemento forse più interessante dell'Accordo è rappresentato probabilmente dalle sue previsioni in materia di supporto alle azioni per la lotta ai cambiamenti climatici, prevedendo che i paesi più sviluppati mettano a disposizione dei quelli in via di sviluppo risorse finanziarie, nuove, addizionali, prevedibili ed adeguate.

¹⁹ Cfr. L. MASSAI, *L'Accordo di Copenaghen, il negoziato nel 2009 e il fallimento del sistema UNFCCC*, in *Rivista giuridica dell'ambiente*, 3/4, 2010, p. 653 ss., il quale precisa che non è definito il valore giuridico di tali impegni, né il significato del termine *economy-wide*, né i periodi e l'anno base di riferimento comuni o le modalità di monitoraggio, revisione e verifica, oltre alle conseguenze relative all'inadempimento.

stenibile (SDGs) che mirano a eliminare la povertà, ridurre le disuguaglianze e proteggere l'ambiente entro il 2030²⁰. Gli obiettivi riguardano ambiti come istruzione, salute, energia pulita, lavoro dignitoso e azione climatica. L'Agenda coinvolge governi, imprese e cittadini per un futuro equo e sostenibile. La sua attuazione richiede collaborazione internazionale e politiche concrete a livello locale e globale. Anche le confessioni religiose sostengono gli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile, vedendoli come un mezzo per promuovere il bene comune e la cura del Creato. Papa Francesco, ad esempio, con l'enciclica *Laudato Si'*, ha sottolineato l'importanza della sostenibilità e della responsabilità verso le generazioni future.

Tra i diversi modi per affrontare la questione del cambiamento climatico in vista di una possibile tutela per le generazioni future, la dottrina maggioritaria sottolinea l'importanza dello sviluppo delle tecnologie che utilizzano le energie rinnovabili²¹. L'obiettivo è di sostituire l'energia solare e quella eolica, ad esempio, al carbone e al petrolio, con la conseguente riduzione delle emissioni di anidride carbonica²². Altri autori, invece, fanno leva sul concetto di "sviluppo sostenibile", previsto dal legislatore italiano all'art. 3 *quater*, d.lgs. n. 152/2006²³, c.d. Codice dell'Ambiente, quale «chiave di volta del diritto ambientale» e «strumento realistico per garantire gli interessi della specie umana»²⁴.

La tutela dell'ambiente è importante a tal punto da essere stata inserita tra i principi fondamentali della nostra Carta costituzionale.

²⁰ Su tali temi si veda L. BATTAGLINI – I. ZUANAZZI (a cura di), *Religioni e sviluppo sostenibile*, Accademia University Press, Torino, 2021.

²¹ Cfr. M. CLARICH, *La tutela dell'ambiente attraverso il mercato*, in *Diritto pubblico*, 2, 2007, p. 219 ss., il quale parla di energie che innescano un meccanismo virtuoso sul piano climatico, sociale e soprattutto economico.

²² Cfr. V. CAVANNA, *Il cambiamento climatico globale: il Quinto Rapporto IPCC*, in *Rivista giuridica dell'ambiente*, 3/4, 2014, p. 429 ss.

²³ Il testo dell'articolo è stato novellato dal d.lgs. n. 4/2008, secondo cui: «Ogni attività umana giuridicamente rilevante ai sensi del presente codice deve conformarsi al principio dello sviluppo sostenibile, al fine di garantire che il soddisfacimento dei bisogni delle generazioni attuali non possa compromettere la qualità della vita e le possibilità delle generazioni future».

²⁴ Cfr. diffusamente F. FRACCHIA, *Sviluppo sostenibile e diritti delle generazioni future*, in *Rivista quadrimestrale di diritto dell'ambiente*, 1, 2010, p. 13 ss.

A norma dell'art. 9, così come modificato nel 2022, infatti, la Repubblica è chiamata a tutelare l'ambiente, la biodiversità e gli ecosistemi, anche nell'interesse delle future generazioni.

A ciò va necessariamente aggiunto che il problema della tutelabilità delle generazioni future in ordine ai cambiamenti climatici può essere affrontato solo se si garantisce in modo pieno ed incondizionato il rispetto e la tutela del diritto fondamentale alla salute che ne costituisce la premessa necessaria. L'art. 32 Cost. riconosce che la salute è un diritto essenziale dell'individuo, oltre che un preminente interesse della collettività. L'orientamento giurisprudenziale dominante da tempo è, infatti, a sostegno dell'idea che la salubrità dell'ambiente sia condizione necessaria affinché possa essere efficacemente tutelato il diritto alla salute dell'essere umano²⁵. Per l'ordinamento giuridico si è così qualificato l'ambiente come opportuna proiezione della salute della singola persona. In tale prospettiva si può affermare che ci si debba spingere verso radicali cambiamenti degli stili di vita ove incompatibili con la nuova sensibilità ambientale e contro gli sprechi alimentari.

Gli insegnamenti delle religioni si indirizzano in prevalenza verso queste nobili finalità. In tale direzione si può procedere con più efficacia verso una maggiore giustizia sociale, tesa al benessere di tutti e che produca effetti positivi sia rispetto la qualità della vita delle persone sia in termini di benefici alla reclamata salubrità ambientale²⁶. Una concreta attuazione degli impianti normativi nazionali e sovranazionali, infine, consentirà di ampliare tale prospettiva non solo agli effetti attuali che derivano dall'utilizzo "non consapevole" dell'ambiente ma anche, e soprattutto, a quelli delle generazioni che verranno. Il tutto nella convinzione che diversamente esse non godranno delle opportunità di sviluppo di cui, invece, altri hanno già goduto. Il rischio concreto è di negare alle stesse nuove

²⁵ Corte Cass., Sez. Unite, sentenza 6 ottobre 1979, n. 5172, ha qualificato il diritto alla salute come appartenente alla categoria dei diritti inviolabili di cui all'art. 2 Cost. e ha sottolineato il carattere sociale del bene salute.

²⁶ In tale senso i richiami delle religioni ad assumere stili di vita più rispettosi del "creato" sono molteplici, con effetti positivi anche sulla salute degli stessi fedeli.

generazioni l'esistenza di un qualsivoglia diritto all'ambiente e quindi ad una sana alimentazione²⁷.

Una volta ancora i precetti religiosi, assunti in chiave giuridica, possono venire in ausilio degli ordinamenti civili, nel difendere il pianeta di tutti, essendo da sempre le religioni schierate su tali posizioni di salvaguardia e di riequilibrio sociale, nonché sensibili alle questioni generazionali.

3. Territori, cibo e fedi

La varietà dell'esperienza religiosa è tradizionalmente ed indissolubilmente legata ai territori ed ai prodotti degli stessi; nonché alla diversità degli ambienti geografici ove le religioni sono nate e si sono inizialmente sviluppate. È evidente che ciò che nasce in un ambiente ostile sotto il profilo naturalistico (come un deserto) tende a sviluppare un'idea della creazione diversa da quella (religione) che cresce in un territorio ricco e rigoglioso come, ad esempio, una giungla tropicale²⁸. Le conseguenze di tali diversità si ripercuotono direttamente sulle prescrizioni alimentari religiose, «l'atrofia vegetativa del deserto impone un'integrazione animale della dieta e genera una morale che permette l'uccisione degli animali per il proprio sostentamento»²⁹. Si spiegherebbero anche così, secondo tale interpretazione "neo illuminista" del fenomeno religioso, le numerose prescrizioni alimentari di alcune religioni che consentono od addirittura suggeriscono il consumo di cibi animali, pur vietandone alcuni. La natura, invece, che ai tropici è variegata e generosa, consente lo sviluppo di diete vegetariane così come la diffusione di

²⁷ Cfr. R. BIFULCO, *Diritto e generazioni future. Problemi giuridici della responsabilità intergenerazionale*, FrancoAngeli, Milano, 2008, p. 27 ss., il quale ritiene che è improprio evocare un diritto in capo alle generazioni future, ma l'esigenza di garantire le stesse possibilità di chi oggi è presente a chi verrà potrebbe declinarsi nella sola formula del dovere delle generazioni presenti.

²⁸ P. ODIFREDDI, *Il vangelo secondo la scienza. Le religioni alla prova del nove*, Einaudi, Torino, 1999, p. 10 ss.

²⁹ P. ODIFREDDI, *Il vangelo secondo la scienza. Le religioni alla prova del nove*, cit., p. 11.

un'idea pacifista che è divenuta parte integrante dell'induismo e del buddhismo³⁰. Di qui anche la suggestiva (ed efficace) immagine dell'uomo del deserto che, stanco delle difficoltà della sua vita terrena, anela al "paradiso" ricco di acqua e cibo, mentre l'uomo dei tropici già si sente in paradiso favorito dall'ambiente che lo circonda³¹.

Il collegamento tra ambiente e religioni è tuttora indissolubile non solo nel mantenimento delle singole tradizioni alimentari, ma anche negli sforzi di tutela che le confessioni ed i gruppi religiosi si prefiggono nella consapevolezza che difendere il clima e la diversità ambientale si ripercuote direttamente sulla produzione del cibo e sulla sua equa distribuzione. Per tali finalità si prodiga, ad esempio, la *Alliance of Religions and Conservation* (Arc)³² che si definisce co-

³⁰ Cfr. P. ODIFREDDI, *Il vangelo secondo la scienza. Le religioni alla prova del nove*, cit., p. 11.

³¹ Cfr. P. ODIFREDDI, *Il vangelo secondo la scienza. Le religioni alla prova del nove*, cit., p. 12.

³² Scrive C. FANTI su *Audista.it*, n. 127 del 12 dicembre 2009, «Si richiameranno pure a Cieli diversi, ma le tradizioni religiose del mondo sanno bene che la Terra è una sola. Così, mentre alla vigilia del Vertice di Copenhagen sul cambiamento climatico, in programma dal 7 al 18 dicembre, le aspettative riguardo a un accordo serio e vincolante sul taglio delle emissioni di anidride carbonica restano piuttosto basse, un motivo di speranza, o di consolazione, viene dall'impegno crescente delle religioni del mondo nella lotta in difesa del pianeta. È quanto emerso, per esempio, da un incontro che, dal 2 al 4 novembre scorso, ha riunito nel castello di Windsor i leader delle diverse denominazioni cristiane, dell'islam, dell'ebraismo, del buddhismo, dell'induismo, del taoismo e di altre tradizioni religiose, invitati dal principe Filippo di Edimburgo, presidente della *Alliance of Religions and Conservation* (ARC) e dal segretario generale delle Nazioni Unite, Ban Ki-moon. Un incontro che ha prodotto una serie di impegni, *The Windsor Commitments*, con cui i rappresentanti di tutte le religioni si assumono il compito di educare i propri fedeli a prendersi cura della natura, proteggendola per il bene delle future generazioni: se è vero che, ha fatto notare Olaf Kjørven, assistente del segretario generale dell'ONU, l'85% della popolazione mondiale professa una religione, tale iniziativa potrebbe realmente diventare la maggiore mobilitazione mondiale in difesa del pianeta».

In casa cristiana, in particolare, la Conferenza delle Chiese europee (KEK) e il Consiglio delle Conferenze episcopali d'Europa (CCEE) hanno spedito lo scorso 6 novembre una lettera congiunta ai fedeli delle Chiese cristiane di tutta Euro-

me un'organizzazione che aiuta le religioni, nel rispetto dei loro insegnamenti, a sviluppare i loro programmi ambientali. L'importanza, quindi, delle religioni in tale settore è avvertita dai più e dalla stessa politica, così come se ne percepisce in modo netto la sua necessaria interconfessionalità, sfruttando la ricchezza di apporti tipica del pluralismo. Proprio sul presupposto della cooperazione tra fedi diverse sono nate e si sviluppano molte iniziative concrete che si prefiggono il nobile scopo di combattere, attraverso la tutela del pianeta, il flagello della fame e della povertà alimentare che affliggono una parte considerevole della popolazione mondiale. Una volta ancora si dimostra l'utilità delle prescrizioni comportamentali religiose per il raggiungimento di finalità iperindividuali e di utilità generale. Le religioni, infatti, rivolgono ai fedeli codici e regole di comportamento³³, capaci di generare vere e proprie prassi giuridi-

pa, invitandoli a modificare i propri stili di vita. Tra le iniziative previste per il Vertice sul cambiamento climatico, la più singolare è probabilmente la campagna dei «350 rintocchi di campana» lanciata dalle Chiese danesi: a Copenaghen, alle ore 15 del 13 dicembre, suoneranno 350 rintocchi dalle campane di tutte le chiese, a cui faranno eco quelle di tutto il mondo. «Abbiamo previsto – si legge nella lettera firmata dai segretari generali della Kek, Colin Williams, e del CCEE, p. Duarte da Cunha – una catena di rintocchi e preghiere che si estendano su un lungo fuso orario a partire dalle Isole Fiji, nel Sud Pacifico, che è la prima regione in cui sorge il sole, dove gli effetti negativi del cambiamento climatico si fanno già sentire, fino all'Europa settentrionale, passando per tutto il mondo».

Del cambiamento climatico e delle conseguenze devastanti che questo sta già producendo in alcune aree del pianeta, si è parlato anche a Chiang Mai, in Thailandia, dove, dal 2 al 6 novembre scorso, il Consiglio ecumenico delle chiese (CEC), la Conferenza cristiana dell'Asia e la Conferenza delle Chiese del Pacifico hanno convocato una Consultazione ecumenica su “Povertà, benessere ed ecologia in Asia e nel Pacifico”. Inserita nell'ambito del processo del CEC, denominato Agape (Alternativa globale, ambiente, pace, economia), la consultazione si è conclusa con l'approvazione della “Dichiarazione di Chiang Mai”, la quale, sottolineando lo stretto legame esistente tra crisi ecologica e ingiustizia economica, invita a «un radicale rinnovamento spirituale» fondato «sull'imperativo biblico dell'opzione preferenziale di Dio per i più piccoli (giustizia) e per la sacralità della creazione (sostenibilità)».

³³ Cfr. E.L. IDLER, *Religion as a Social Determinant of Public Health*, cit., 2014, p. 5, che definisce i gruppi religiosi come un eccellente esempio di organizzazione sociale che impone ai propri adepti regole rigide di comportamento.

che e che producono di conseguenza diritto di genesi fideistica e confessionale; a tali codici tendono (per obbligo o per scelta) a conformarsi i comportamenti dei fedeli. Si tratta di modelli ai quali si appartiene volontariamente oppure per provenienza culturale. Particolarmente efficaci in quanto condivisi dagli adepti negli scopi e dunque nella loro intrinseca doverosità³⁴. L'importanza, allora, dei precetti religiosi anche in tale settore è notevole; consigliando o imponendo condotte che hanno impatto positivo sul clima aiutano gli ordinamenti statali e sovranazionali nella difficile opera di conservazione del pianeta. Tale ausilio è tanto più importante se si tiene conto che «solo in epoca relativamente recente la protezione dell'ambiente è stata assunta tra i fini fondamentali degli ordinamenti positivi: nell'esperienza giuridica italiana come in quella degli altri paesi occidentali e nello stesso diritto internazionale e comunitario»³⁵. È invece fuori di dubbio che il rispetto della natura sia insito in quasi tutti i precetti confessionali delle grandi religioni tradizionali, così come di quelle orientali ed africane che, anzi, in molti casi si fondano sulla natura stessa e suoi elementi (c.d. religioni "ctonie")³⁶.

La tutela dell'ambiente, quindi, per le confessioni religiose è strettamente connessa anche allo sviluppo alimentare. Promuovere un "mangiare etico", infatti, vuol dire insegnare all'umanità a utilizzare bene le risorse del pianeta al fine di garantire a tutti un adeguato nutrimento. Avremo così una maggiore armonia del "creato" che è uno degli obiettivi da sempre di tutte le credenze religiose.

³⁴ M. RICCA, *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, cit., p. 26 ss.

³⁵ R. FERRARA, *Ambiente (dir. amm.)*, in *Il Diritto, Enciclopedia giuridica*, Vol. I, Il Sole 24 ore, Milano, 2007, p. 288.

³⁶ Riferimenti tra le religioni "ctonie" e le tradizioni giuridiche nell'importante lavoro di H.P. GLENN, *Tradizioni giuridiche nel mondo*, ed. it. con *Introduzione* di S. FERLITO, Il Mulino, Bologna, 2011, p. 115 ss.

AMBIENTE COME CREAZIONE: PROSPETTIVE DI TUTELA DAL DIRITTO CANONICO

FEDERICO GRAVINO*

SOMMARIO: 1. Ambiente, religioni e diritto: una pluralità di approcci a salvaguardia del bene comune. – 2. Il tema ambientale nel magistero della Chiesa cattolica. – 3. Tutela dell'ambiente, tutela del creato: l'ecologia tra peccato e conversione. – 4. L'ipotesi di un canone ecologico nel Codice di Diritto Canonico: un intervento normativo necessario?

1. *Ambiente, religioni e diritto: una pluralità di approcci a salvaguardia del bene comune*

La tutela dell'ambiente è un tema centrale per le religioni¹. I precetti di fede prescrivono l'adozione di comportamenti compatibili con il rispetto ambientale, contribuendo a definire strategie di protezione e valorizzazione dell'*habitat* dell'uomo². L'appartenenza ad un gruppo religioso orienta le azioni dei fedeli anche oltre l'esercizio degli atti di culto³ trasformando le regole interne alla comunità in norme giuridiche⁴. In tal senso la dimensione confessionale esercita una doppia funzione: nella sfera privata forma coscienze, nella sfera pubblica è strumento di connessione tra il fattore religioso e il sistema giuridico⁵. Pertanto, la tutela dell'ambiente

* PhD, Assegnista di Ricerca, Università degli Studi di Firenze.

¹ A. FUCCILLO, *Diritto, Religioni, Culture. Il fattore religioso nell'esperienza giuridica*, Giappichelli, Torino, 2025, p. 259 ss.

² F. SORVILLO, *Eco-fede. Uomo, natura, culture religiose*, in A. FUCCILLO (a cura di), *Esercizi di laicità interculturale e pluralismo religioso*, Giappichelli, Torino, 2014, p. 82 ss.

³ A. FUCCILLO, *Le proiezioni collettive della libertà religiosa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechurchese.it), 18, 2019, p. 3 ss.

⁴ P.H. GLENN, *Tradizioni giuridiche nel mondo. La sostenibilità della differenza*, Il Mulino, Bologna, 2011, p. 23 ss.

⁵ F. VÉRGEZ ALZAGA, *Per uno Stato della Città del Vaticano sostenibile*, in

si colloca a pieno titolo tra i punti di intersezione tra religione e diritto⁶.

La materia in analisi assume particolare rilevanza anche per le istituzioni nazionali ed internazionali⁷. La Risoluzione adottata

L'Osservatore romano, 18 giugno 2020, il cui testo integrale è consultabile sul sito www.osservatoreromano.va.

⁶ Circa la relazione tra diritto e religioni la bibliografia è assai vasta. *Ex plurimis*, F. ALICINO (a cura di), *Riconoscere la libertà religiosa. Tra normativa unilaterale e bilaterale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2024; G. BONI, A. ZANOTTI (a cura di), *Matrimonio e famiglia tra diritti religiosi e diritti secolari*, Zanichelli, Bologna, 2024; F. BOTTI, *L'edilizia di culto all'alba del XXI secolo. Tra vecchi problemi e nuove sfide*, Bologna University Press, Bologna, 2023; P. CONSORTI, *Diritto e religione. Basi e prospettive*, Laterza, Roma-Bari, 2023; A. NEGRI, G. RAGONE, M. TOSCANO, L.P. VANONI (a cura di), *I simboli religiosi nella società contemporanea*, Giappichelli, Torino, 2022; F. BALSAMO, *La protezione dei dati personali di natura religiosa*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza, 2021; L. DECIMO, *Templa Moderna: i luoghi di Dio. La disciplina giuridica degli edifici di culto*, ESI, Napoli, 2021; C. VENTRELLA MANCINI (a cura di), *Il diritto matrimoniale canonico, civile, concordatario: una lettura interdisciplinare. Lezioni di diritto matrimoniale canonico e concordatario*, ESI, Napoli, 2021; B. SERRA (a cura di), *Valetudo et religio: intersezioni fra diritto alla salute e fenomeno religioso*, Giappichelli, Torino, 2020; A. FUCCILLO, R. SANTORO, L. DECIMO, *Gli enti religiosi ETS. Tra diritto speciale e regole di mercato*, ESI, Napoli, 2019; G. DAMMACCO, *Fattore religioso, mercato e impresa*, Cacucci editore, Bari, 2018; G. CAROBENE, *Identità religiose e modelli di protezione dei minori. La kafala islamica*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017; M. PARISI, *Diritto pattizio e beni culturali d'interesse religioso. Sulla cooperazione tra Stato e Chiese nella tutela giuridica del patrimonio storico-artistico ecclesiastico*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2017; F. SORVILLO, *Economie & Religioni. L'agire per fede alla prova dei mercati*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza, 2016; A. FUCCILLO, *Il cibo degli dei. Diritto, religioni, mercati alimentari*, Giappichelli, Torino, 2015; M. RICCA, *Pantheon. Agenda della laicità interculturale*, Torri del vento, Palermo, 2012, p. 393 ss.; A. FUCCILLO (a cura di), *I mercanti nel tempo: economia, diritto e religione*, Giappichelli, Torino, 2011; F. BASILE, *Immigrazione e reati culturalmente orientati. Il diritto penale nelle società multiculturali*, Giuffrè, Milano, 2010; A.G. CHIZZONITI, *Profili giuridici dei beni culturali d'interesse religioso*, Libellula Edizioni, Bari, 2008.

⁷ *Ex plurimis*, si segnala l'Accordo di Parigi sui cambiamenti climatici sottoscritto il 12 dicembre 2015 ed entrato in vigore il 4 novembre 2016, il cui oggetto diventa essenziale per riflettere sulle emergenze dell'umanità e sulla necessità di garantire il diritto alla salute e alla sicurezza alimentare, i diritti delle popolazioni indigene, delle comunità locali, dei migranti, dei minori, delle persone con disabi-

dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nel 2015 “*Trasformare il nostro mondo. L'Agenda 2030 per lo sviluppo sostenibile*”⁸ annovera la sostenibilità ambientale tra le sfide sociali e ne rafforza la centralità con l'obiettivo di «rendere il pianeta una casa accogliente, prospera e pacifica per l'uomo e per gli altri esseri viventi»⁹. Tuttavia, tra gli interlocutori istituzionali chiamati a definire strategie di protezione per l'ambiente non sono state annoverate le confessioni religiose¹⁰: il riconoscimento formale della loro partecipazione favorirebbe l'individuazione di specifiche modalità di intervento concordate con le autorità civili¹¹ e consentirebbe all'Agenda 2030 di

lità e di quanti versano in situazioni di vulnerabilità. Il testo integrale dell'Accordo è consultabile sul sito eee.unfccc.int.

⁸ Il testo integrale del documento è consultabile sul sito www.agenziacoazione.gov.it. Per un commento si rinvia a L. CHIUSI CURZI, *The UN 2030 Agenda on Sustainable Development: Talking the Talk, Walking the Walk?*, in *La Comunità Internazionale*, 1, 2016, p. 49 ss.; N. ANNESI, P. GRAGNANI, M. BATTAGLIA, M. FREY, *Le cooperative e l'innovazione sostenibile: le nuove sfide dell'Agenda 2030*, in *Corporate Governance and Research & Development Studies*, 2, 2020, p. 77 ss.

⁹ ASSEMBLEA GENERALE DELLE NAZIONI UNITE, Risoluzione *Trasformare il nostro mondo. L'Agenda 2030 per lo sviluppo sostenibile*, Preambolo, 25 settembre 2015, il cui testo integrale è consultabile sul sito www.un.org.

La sfida della sostenibilità ambientale rappresenta una componente essenziale nel novero degli obiettivi dell'Agenda: porre fine alla fame, raggiungere la sicurezza alimentare, migliorare la nutrizione e promuovere un'agricoltura sostenibile (n. 2); garantire a tutti la disponibilità e la gestione sostenibile dell'acqua e delle strutture igienico-sanitarie (n. 6); assicurare a tutti l'accesso a sistemi di energia economici, affidabili, sostenibili e moderni (n. 7); costruire un'infrastruttura resiliente e promuovere l'innovazione ed una industrializzazione equa, responsabile e sostenibile (n. 9); garantire modelli sostenibili di produzione e di consumo (n. 12); promuovere azioni, a tutti i livelli, per combattere il cambiamento climatico (n. 13); conservare e utilizzare in modo durevole gli oceani, i mari e le risorse marine per uno sviluppo sostenibile (n. 14); proteggere, ripristinare e favorire un uso sostenibile dell'ecosistema terrestre (n. 15).

¹⁰ Circa il coinvolgimento delle confessioni religiose nella fase preliminare alla stesura del documento si rinvia diffusamente ad A. HEUSER, J. KOEHRSEN (a cura di), *Does Religion Make a Difference? Religious NGOs in International Development Collaboration*, Nomos, Baden-Baden, 2020.

¹¹ J. TATAY, *L'Agenda 2030 per lo sviluppo sostenibile e le religioni*, in *La Civiltà Cattolica*, 1, 2021, p. 106 ss.

soddisfare in concreto il requisito dell'inclusività che la contraddistingue¹².

La necessità di un'interazione è dimostrata dalle molteplici proposte di derivazione confessionale a tutela dell'ambiente¹³. La *Baha'i International Community*, ad esempio, ha fattivamente contribuito alla definizione di idee e piani di azione a sostegno dell'Agenda 2030 attraverso il documento "*Impegni di Bristol*" siglato nel 2015, evidenziando il ruolo vitale della religione nel successo degli Obiettivi per uno sviluppo sostenibile: «più dell'80 per cento delle persone del mondo è affiliato a una religione. Sapendo questo, è chiaro che l'ONU deve lavorare a stretto contatto con le comunità religiose nei prossimi 15 anni se i nuovi obiettivi globali per lo sviluppo sostenibile dovranno essere conseguiti»¹⁴.

Un notevole impulso è stato offerto anche dal Buddhismo, la cui proposta di contrasto al cambiamento climatico e di arresto del declino ambientale si è tradotta nella pubblicazione del documento "*Buddha sarebbe verde*", che sensibilizza i fedeli sulle tematiche ambientali nella prospettiva di una maggiore consapevolezza del rapporto uomo-natura e del rispetto e dell'amore da nutrire nei confronti di essa¹⁵. Il documento si fonda sulla prescrizione secondo la quale tutti gli esseri viventi sono chiamati ad eliminare la distanza che intercorre tra loro al fine di realizzare una sola unità che vada oltre le identità individuali¹⁶.

¹² R. ALUFFI, *Comunità umane solidali e inclusive. Il punto di vista islamico sugli obiettivi 4, 10, 11 e 16 dell'Agenda Onu 2030*, in I. ZUANAZZI, L. BATTAGLINI (a cura di), *Religioni e sviluppo sostenibile*, Accademia University Press, Torino, 2021, p. 194 ss.

¹³ Sul tema ecologico quale elemento rilevante degli ordinamenti giuridici confessionali si rinvia a G. MAZZONI, *La cura della casa comune: magistero ecologico e buone prassi nell'esperienza delle Conferenze Episcopali Europee*, in *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, XL, 2024, p. 631.

¹⁴ P. LADD, Discorso in occasione del Convegno "La fede nel futuro", Bristol, 8-9 settembre 2015, consultabile sul sito www.news.bahai.org.

¹⁵ A. AMINA BARBIERI, *Il Buddha verde: il monito del Dalai Lama*, 13 Novembre 2020, consultabile sul sito www.ecologica.online.

¹⁶ D. BILOTTI, *Sostenibilità ambientale e transizione ecologica: l'apporto giuridico buddhista*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoe.chiese.it), 18, 2022, p. 1 ss., rileva che dai precetti buddhisti sul tema

La corrente eco-teologica induista si fonda invece sulla divinizzazione del mondo vegetale. Questo è collocato sullo stesso piano dell'uomo in quanto il divino permea di sé tutto l'universo e ciò non consente all'uomo di dominare e sfruttare la natura e tutti gli altri esseri viventi¹⁷. Piuttosto egli è invitato ad assumere comportamenti di venerazione nei confronti degli elementi naturali e degli animali¹⁸. La religione induista può costituire un'opportunità di contrasto al degrado ambientale, se si assumono a titolo di esempio prassi di alcune popolazioni rurali, come l'obbligo di protezione di ogni forma di vita, il divieto di tagliare alberi, il divieto di uccidere capi di bestiame o quello di indossare indumenti di colore blu, in quanto la relativa tintura causa la distruzione di alcune particolari piante¹⁹.

La tematica ambientale è particolarmente avvertita nel Sikhismo. L'ambiente rappresenta il riflesso dello stato interiore degli uomini. Della mancata fertilità della terra è responsabile soltanto la povertà spirituale dell'uomo²⁰. Ciascun essere vivente è chiamato a raggiungere l'armonia con la terra²¹ ma la crisi ambientale dimostra l'allontanamento dell'uomo da quest'obiettivo²². Il piano di azione

della tutela ambientale emerge l'intima connessione che esiste tra la vita individuale degli esseri umani e la natura, chiamati ad operare insieme creativamente.

¹⁷ V. PEDANI, *Etica ecologica e principi religiosi*, in *Studi urbinati di scienze giuridiche, politiche ed economiche*, 3, 2000, p. 279 ss.

¹⁸ M. DHAVAMONY, *Essere umano e natura nell'induismo e nel buddismo*, in P.C. BELTRÃO (a cura di), *Ecologia umana e valori etico religiosi*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1985, p. 270 ss.

¹⁹ A. PELISSERO, *Elementi di sviluppo sostenibile nell'hinduismo*, in I. ZUANNAZZI, L. BATTAGLINI (a cura di), *Religioni e sviluppo sostenibile*, Accademia University Press, Torino, 2021, p. 87 ss.

²⁰ S.E. PRILL, *Sikhi and sustainability sikh approaches to environmental advocacy*, in *Sikh Formations*, 1-2, 2015, p. 223 ss.

²¹ Sulla stessa linea si colloca il Taoismo, per il quale la tutela dell'ambiente è frutto dell'equilibrio raggiunto quando il fedele si astiene dal porre in essere atti modificativi dell'ordine naturale. Per un approfondimento si rinvia a J. YOU GUO JIANG, *Taoismo ed ecologia*, in *La Civiltà Cattolica*, 1, 2019, p. 542 ss.

²² Sul punto si rinvia diffusamente a C. SHACKLE, A. MANDAIR (a cura di), *Teachings of the Sikh Gurus: Selections from the Sikh Scriptures*, Routledge, London-New York, 2005.

proposto dai Sikh è il ‘*Nuovo Ciclo della Creazione*’, un percorso della durata di 300 anni e inaugurato nel 1989 per riflettere sulla crisi ambientale²³. Tra le strategie concretamente poste in essere è da menzionare il progetto *EcoSikh* che ha individuato diverse aree tematiche (risorse, istruzione, media, gemellaggi ecologici e celebrazioni) intorno alle quali convogliare tutti le energie a difesa della protezione dell’ambiente²⁴.

La sensibilità per la tematica ambientale emerge con chiarezza anche dalle fonti ebraiche (Torah, Mishnà, Talmud). L’esaltazione della sacralità della terra di Israele²⁵ è lode alla grandezza di Dio che ha creato «una buona terra»²⁶. Quella terra, che è ‘promessa’, chiama l’uomo a custodire e coltivare l’armonia del cosmo²⁷. Egli è tenuto a rispettare il principio di *Bal Tashbit*, che vieta ogni forma di distruzione²⁸ e che lo coinvolge in quanto singolo e in quanto appartenente ad una comunità. L’osservanza del precetto motiva il fedele a conservare la qualità della vita e dell’ambiente in attuazione del principio di *tikkun olam*, il dovere di perfezionare il mondo²⁹, quale patto di alleanza tra Dio e l’uomo. In tale prospettiva è declinato anche il concetto di giustizia in relazione all’ecologia e all’ambiente³⁰: essa chiama i fedeli al raggiungimento di un equili-

²³ L. COLELLA, *Ambiente, religione e diritto al “tempo del creato”: prime note comparative tra i fondamenti ecologici della Chiesa cattolica e del sikhismo indiano*, in *AmbienteDiritto.it*, 4, 2019, p. 22, sottolinea che ogni anno il 14 marzo si celebra il *Sikh Environment Day*, che segna l’apertura del nuovo anno secondo il calendario Skikh.

²⁴ I contenuti completi del progetto sono consultabili sul sito www.ecosikh.org.

²⁵ Es. 3,5: «Togliti le scarpe, perché il terreno sul quale cammini è sacro».

²⁶ Gios. 24,13.

²⁷ M.R. PICCINNI, *La tutela dell’ambiente nel diritto delle religioni*, Aracne, Roma, 2013, p. 82 ss.

²⁸ Le declinazioni di questo principio sono ampiamente approfondite da E. BERNSTEIN, D. FINK, *Let the Earth teach you Torah, Shomrei Adamah*, Tch edition, New York, 1992.

²⁹ A. DERSHOWITZ, *Rights from Wrongs*, Codice edizioni, Torino, 2005, p. 20 ss.

³⁰ P.S. POZZI, *Il Creato: utilizzo consapevole di animali ed ambiente nell’Ebraismo*, in I. ZUANAZZI, L. BATTAGLINI (a cura di), *Religioni e sviluppo so-*

brio tra l'uso legittimo delle risorse ambientali e il controllo e i processi che disturbano o danneggiano la salute degli altri individui³¹.

L'*ethos* islamico³² si fonda sui precetti del Corano e della Sunna³³, definiti «serbatoi verdi pieni di principi e precetti legali»³⁴, finalizzati a «sintonizzare la legge con la natura»³⁵. L'ambiente, *mu-hit*, è il luogo creato da Dio in cui l'uomo vive e può godere dell'insieme dei beni donati³⁶ in qualità di custode fiduciario (*amanah*) e di responsabile (*achirah*)³⁷. Tuttavia, il suo desiderio di supremazia e di dominazione lo trasforma in amministratore, le cui azioni distruggono l'armonia della natura³⁸. Da ciò deriva il dovere della *Ummah* di tradurre in azioni i principi islamici, che invitano il

stenibile, Accademia University Press, Torino, 2021, p. 100 ss.

³¹ M.R. PICCINNI, *La tutela dell'ambiente nel diritto delle religioni*, cit., p. 111 ss.

³² I. ABDUL-MATIN, *Green Deen: What Islam Teaches about Protecting the Planet*, Berrett-Koehler Publishers, Oakland, 2013, p. 35 ss., definisce l'Islam come *Green Deen*, per evidenziare l'interazione tra fede ed ecologia secondo l'etica ambientale islamica; *contra*, S. IDLLALÈNE, *Rediscovery and Revival in Islamic Environmental Law: Back to the Future of Nature's Trust*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021, p. 31 ss., ritiene che non esiste un diritto ambientale islamico, in quanto il diritto islamico, benché proclamato come fonte del sistema giuridico nelle Costituzioni dei Paesi musulmani, non viene utilizzato ai fini della conservazione della natura.

³³ L. COLELLA, *Il diritto dell'ambiente nella prospettiva islamica del "Green Deen": il costituzionalismo ambientale del Marocco e della Tunisia*, in *DPCE online*, 2, 2023, p. 824 ss., evidenzia che nel Corano più di 300 versetti trattano direttamente dell'ambiente.

³⁴ Cfr. G. PODERATI, *Una prospettiva islamica della politica e del diritto ambientale*, in *Ambientediritto.it*, Rivista giuridica telematica di diritto pubblico (www.ambientediritto.it), XXI, 1, 2021, p. 1 ss.

³⁵ S. HOSSEIN NASR, *Islam, the Contemporary Islamic World, and the Environmental Crisis*, in R.C. FOLTZ, F.M. DENNY, A. BAHARUDDIN (eds), *Islam and Ecology, A Bestowed Trust*, Harvard University Press, Harvard, 2003.

³⁶ S. HOSSEIN NASR, *Sacred Science and the Environmental Crisis: An Islamic Perspective*, Taylor & Francis Group, Routledge, 1995.

³⁷ O. EL OMRANI, M. YASIR ESSAR, L. ALQODMANI, S. UAKKAS, M. EISSA, J. MAHMOOD, R. GUINTO, *The contribution of Islam to planetary health*, in *The Lancet Planetary Health*, 5, 2021, p. 333 ss.

³⁸ M.D. ABU SAYEM, *The Eco-Philosophy of Seyyed Hossein Nasr: Spiritual Crisis and Environmental Degradation*, in *Islamic Studies*, 2, 2019, p. 271 ss.

fedele ad assumere la responsabilità di proteggere il pianeta attraverso l'utilizzo sostenibile di risorse naturali da parte dell'uomo³⁹. In tal senso si parla di *Green Ummah*, la comunità di fedeli che si prende cura della Terra con politiche volte ad affrontare e arginare la crisi ambientale⁴⁰. L'agire islamico eco-sostenibile è dunque ispirato al principio di *mizan* (equilibrio)⁴¹, in forza del quale ciascun fedele deve sincronizzare il proprio modo di vivere con la natura e cooperare con essa⁴² perché «il raggiungimento dell'armonia tra l'umanità e gli ecosistemi costituisce una componente integrante della propria fede in Dio in grado di ispirare i fiorenti movimenti verdi nel mondo musulmano»⁴³.

La rassegna presentata evidenzia che progetti ed azioni di sostenibilità ambientale sono già concepite ed attuate dalle confessioni religiose in coerenza con i propri precetti⁴⁴. Sarebbe opportuno, pertanto, un loro coinvolgimento diretto da parte delle istituzioni nazionali ed internazionali al fine di attuare una 'conversione ecologica'⁴⁵ che si fondi su strategie condivise⁴⁶ capaci di «fare appello

³⁹ A.A. BAGADER, *Environmental Protection in Islam*, IUCN, Gland, Switzerland and Cambridge (UK), 1994, p. 89 ss.

⁴⁰ I. ABDUL-MATIN, *GreenDeen: What Islam Teaches About Protecting the Planet*, Berrett-Koehler Publishers, Oakland (USA), 2010, p. 63 ss.

⁴¹ Da questo principio è stato coniato il termine 'eco-Islam', che esorta il fedele a ricercare proprio nella religione i fondamenti per la protezione dell'ambiente, dello sviluppo sostenibile e per la lotta ai cambiamenti climatici. Sul punto si rinvia a D.S. OLAWUYI, *Environmental Law in Arab States*, Oxford University Press, Oxford, 2022, p. 10 ss.

⁴² S. HOSSEIN NASR, *Man and Nature*, Unwin Paperback, London, 1990, p. 35 ss.

⁴³ R. FOLTZ, *Is there an Islamic Environmentalism?*, in *Environmental Ethics*, 63, 2000, p. 72.

⁴⁴ Sull'approccio teologico che ha rappresentato una via decisiva per la questione della sostenibilità ambientale, anticipandone anche la lettura costituzionalmente orientata, C. VENTRELLA, S. ATTOLLINO, *Etica delle religioni, diritti dei popoli e dignità sostenibile*, in AA.VV., *L'etica ambientale e lo sviluppo sostenibile nel diritto delle religioni*, Giuffrè, Milano, 2023, p. 173 ss.

⁴⁵ F. SORVILLO, *L'art. 9 della Costituzione e il contributo delle religioni alla protezione ambientale*, in P. PALUMBO (a cura di), *Libertà religiosa e nuovi equilibri nelle relazioni tra Stato e confessioni religiose*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2019, p. 221, sostiene che la protezione dell'ambiente è al crocevia tra interesse

all'essere umano in tutta la sua complessità di mente, di cuore e di spirito»⁴⁷. In questa prospettiva l'impegno della Repubblica italiana di tutelare «l'ambiente, la biodiversità e gli ecosistemi, anche nell'interesse delle future generazioni» (art. 9 Cost.)⁴⁸ può essere assolto con più efficacia attraverso la collaborazione di gruppi ed associazioni che si impegnino per il perseguimento del bene comu-

dello Stato e delle confessioni religiose. Pertanto, la materia potrebbe potenzialmente ampliare il catalogo delle *res mixtae*.

⁴⁶ Sul ruolo delle confessioni religiose come alleate dello Stato e sulla funzione di questo come 'sistema di riferimento organizzante' si rinvia a M. FERRANTE, *Diritto, religione, cultura: verso una laicità inclusiva*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 35, 2017, p. 9 ss.

⁴⁷ H. KÜNG, *Perché un'etica mondiale? Religione ed etica in tempi di globalizzazione*, Queriniana, Brescia, 2004, p. 56.

⁴⁸ L'art. 9 Cost. è stato novellato dalla legge costituzionale 11 febbraio 2022, n. 1, recante *Modifiche agli artt. 9 e 41 della Costituzione in materia di ambiente*. La vigente disposizione rappresenta l'approdo di una serie di interventi giurisprudenziali che hanno riconosciuto il diritto all'ambiente quale valore costituzionale primario, come «diritto fondamentale della persona ed interesse fondamentale della collettività» (C. Cost., sent. n. 94 del 1985, sent. n. 167 del 1987, sent. 210 del 1987) e quale «centro di imputazione di una serie di valori non meramente naturalistici, ma anche culturali educativi e ricreativi in una corretta e moderna concezione» (C. Cost., sent. n. 302/1994). Per un approfondimento si rinvia a R. FATTIBENE, *Una lettura ecocentrica del novellato articolo 9 della Costituzione*, in *Nomos. Le attualità nel diritto*, 3, 2022, p. 1 ss.; G. PROFETA, G. TROTTA, *La giurisprudenza costituzionale in materia di ambiente: un itinerario*, in *Rivista quadrimestrale di diritto dell'ambiente*, 3, 2022, p. 90 ss.; D. DI PAOLA, G. TRENTA, *La valorizzazione costituzionale dell'ambiente (Articoli 9 e 41 Costituzione)*, Ambienteditto.it Editore, Tortorici (ME), 2023; C. TRIPODINA, *La tutela dell'ambiente nella Costituzione italiana: tra interessi delle generazioni future e responsabilità della generazione presente*, in *Rivista quadrimestrale di diritto dell'ambiente*, 1, 2023, p. 332 ss.; M. PETRACHI, *La tutela dell'ambiente nel prisma della transizione ecologica*, Giappichelli, Torino, 2023, p. 100 ss.; C. ATZENI, *L'etica ambientale tra diritto, crisi ecologica e libertà fondamentali: profili giuridico-filosofici*, in *federalismi.it*, 4, 2024, p. 1 ss.; C. DE FIORES, *L'ambiente in Costituzione: una revisione necessaria?*, in R. PRODOMO, F. MEOLA, A. MACCARO (a cura di), *Bioetica e biodiritto: il dibattito contemporaneo su autodeterminazione e sostenibilità*, Mimesis, Milano, 2024, p. 153 ss.; G. BAROZZI REGGIANI, *La "funzione sociale della tutela dell'ambiente" alla luce della revisione costituzionale del 2022 e del più recente quadro europeo*, in *federalismi.it*, 7, 2024, p. 47 ss.

ne⁴⁹, come le confessioni religiose i cui precetti possono introdurre pratiche di sviluppo sostenibile⁵⁰.

2. *Il tema ambientale nel magistero della Chiesa cattolica*

La prospettiva cattolica in materia di tutela dell'ambiente è certamente più strutturata⁵¹. Gli insegnamenti dei Pontefici⁵² rappresentano una continua esortazione per tutti gli uomini, a prescindere dallo *status* di battezzato, e incoraggiano l'instaurazione di buone prassi⁵³.

Le prime riflessioni⁵⁴, favorite dall'assise conciliare⁵⁵, sono pre-

⁴⁹ F. FRENI, *Ecologia integrale e pluralismo etico-religioso*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoe_chiese.it), 17, 2022, p. 70.

⁵⁰ A.P. TAVANI, *Le religioni e le nuove sfide di sviluppo sostenibile*, in I. ZUANNAZZI, L. BATTAGLINI (a cura di), *Religion e sviluppo sostenibile*, Accademia University Press, Torino, 2021, p. 16.

⁵¹ C. VENTRELLA, S. ATTOLLINO, *Etica delle religioni, diritti dei popoli e dignità sostenibile*, cit., p. 183 ss.

⁵² Per una rassegna del magistero cattolico sul punto, C.M. PETTINATO, *Il grido di Abacuc. La questione ecologica alla luce delle istanze del giusnaturalismo cristiano contemporaneo*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoe_chiese.it), ottobre 2014, p. 1 ss.

⁵³ Un esempio è offerto dallo sviluppo della pastorale del creato in Canada secondo la prospettiva della "Chiesa verde", una pratica ecclesiale che ha l'obiettivo di prendersi cura dell'ambiente attraverso l'azione e la sensibilizzazione e che permette di coltivare una spiritualità cristiana ecologica. Sul punto si rinvia a N. LÉVESQUE, *Farla finita con l'ecologia... oppure costruire delle "chiese verdi"?*, in *Concilium*, 2, 2015, p. 165 ss.

⁵⁴ Occorre precisare che è possibile individuare le basi per la formazione di una ecologia cattolica già nella Lettera enciclica *Rerum novarum* di Leone XIII del 1891. Il documento affermava la diversità dell'uomo dalle altre creature in quanto dotato di intelletto. Per questa ragione egli può dominare il mondo naturale (n. 5). La lettera leonina evidenziava altresì la responsabilità dell'uomo verso il creato fondata sul precetto che «la terra non è la sua patria, piuttosto un luogo di esilio» (n. 32) e annoverava i comportamenti antiecológicos tra i peccati. Per un approfondimento si rinvia a C.M. PETTINATO, *Aversio a Deo: l'origine della riflessione ecologica nel magistero papale da Leone XIII a Francesco*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoe_chiese.it), 17, 2022, p. 122 ss.

sentate nella Lettera enciclica di Paolo VI *Populorum Progressio* pubblicata nel 1967⁵⁶. Sul presupposto che «i beni della creazione devono equamente affluire nelle mani di tutti, secondo la regola della giustizia, che'è inseparabile dalla carità» (n. 22), il Pontefice evidenziava il principio della destinazione universale dei beni. In forza di questo, ricordava Paolo VI nella Lettera apostolica *Octogesima adveniens* del 1971, occorreva guardare alla tutela ambientale secondo «nuove prospettive, alle quali il cristiano deve dedicare la sua attenzione, per assumere, insieme con gli altri uomini, la responsabilità di un destino diventato ormai comune» (n. 21)⁵⁷. Merito del suo pontificato è stato altresì l'introduzione dell'espressione 'ecologia umana', che ha ampliato la prospettiva della tutela dell'ambiente in sé considerato a quella dell'uomo e dell'intera civiltà⁵⁸.

Giovanni Paolo II ha qualificato la crisi ambientale come uno dei gravi segni dei tempi con i quali gli uomini sono chiamati a confrontarsi⁵⁹. Nella Lettera enciclica *Redemptor Hominis* del 1979⁶⁰

⁵⁵ Spunti per la formazione di un magistero cattolico ecologico sono rinvenibili nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes* che analizza le trasformazioni generate dalle azioni dell'uomo come, ad esempio, l'atteggiamento di dominio sul creato fine a sé stesso. Il n. 37 afferma che «Redento da Cristo e diventato nuova creatura nello Spirito Santo, l'uomo, infatti, può e deve amare anche le cose che Dio ha creato. Da Dio le riceve: le vede come uscite dalle sue mani e le rispetta. Di esse ringrazia il divino benefattore e, usando e godendo delle creature in spirito di povertà e di libertà, viene introdotto nel vero possesso del mondo, come qualcuno che non ha niente e che possiede tutto».

⁵⁶ PAOLO VI, Lettera enciclica *Populorum progressio*, 26 marzo 1967, in *AAS*, 59, 1967, p. 257 ss. Per un approfondimento si rinvia a P. LAURENT, *Populorum progressio*, in *Aggiornamenti sociali*, marzo 2017, p. 250 ss.

⁵⁷ PAOLO VI, Lettera apostolica *Octogesima Adveniens*, scritta per l'80° anniversario della pubblicazione della *Rerum novarum*, 14 maggio 1971, in *AAS*, 63, 1971, p. 401 ss.

⁵⁸ PAOLO VI, *Udienza generale*, 7 novembre 1973, il cui testo integrale è consultabile sul sito www.vatican.va.

⁵⁹ Per un approfondimento del magistero di Giovanni Paolo II in materia ambientale si rinvia diffusamente a G. CURRÀ, *L'ecologia nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, Editoriale Progetto 2000, Cosenza, 1999.

⁶⁰ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Redemptor Hominis*, 4 marzo 1979, in *AAS*, 71, 1979, p. 257 ss.

ha evidenziato che «l'uomo sembra spesso non percepire altri significati del suo ambiente naturale, ma solamente quelli che servono ai fini di un immediato uso e consumo» (n. 15). I numerosi disastri ambientali verificatisi durante il suo ministero⁶¹ hanno sollecitato il Pontefice a pubblicare la Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis* del 1987⁶², con la quale da un lato ha invitato alla consapevolezza del limite delle risorse naturali e alle conseguenze di un loro cattivo utilizzo sulla qualità della vita; dall'altro, ha incentivato alla individuazione di «percorsi di sviluppo costruttivo nei confronti dell'ambiente basati sulla corresponsabilità dell'uomo, la transnazionalità e la solidarietà intergenerazionale» (n. 44)⁶³. Con la Lettera enciclica *Centesimus Annus* del 1991⁶⁴ è stata rilevata, invece, la necessità di una conversione ambientale capace di coinvolgere il singolo fedele e, in quanto membro del popolo di Dio, l'intera comunità di fedeli. Un ulteriore ammonimento è stato rivolto in occasione della pubblicazione del Catechismo della Chiesa Cattolica nel 1992: «agire cercando di sostituirsi al Creatore, dimenticando i limiti dati dalla legge naturale e causando la distruzione di ciò che esiste, è peccato» (n. 2415)⁶⁵.

Benedetto XVI ha concentrato l'attenzione sui diritti e doveri fondamentali che derivano dal rapporto dell'uomo con l'ambiente. Con la Lettera enciclica *Caritas in veritate* del 2009⁶⁶ il Pontefice emerito ha sottolineato la responsabilità dell'uomo, delle istituzioni e della Chiesa verso il creato, ritenendo necessaria un'alleanza tra uomo e ambiente che consenta di «consegnare la terra alle nuove

⁶¹ Il riferimento è all'avvelenamento del fiume Reno, agli incidenti con i gas tossici in India, allo scoppio del reattore di Chernobyl.

⁶² GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis* nel XX anniversario della *Populorum progressio*, 30 dicembre 1987, in *AAS*, 80, 1988, p. 513 ss.

⁶³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis* nel XX anniversario della *Populorum progressio*, cit., p. 524.

⁶⁴ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Centesimus annus* nel centenario della *Rerum novarum*, 01 maggio 1991, in *AAS*, 83, 1991, p. 793 ss.

⁶⁵ Il testo integrale è consultabile sul sito www.vatican.va.

⁶⁶ BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Caritas in veritate* sullo sviluppo umano integrale nella carità e nella verità, 29 giugno 2009, in *AAS*, 105, 2009, p. 1 ss.

generazioni in uno stato tale che anch'esse possano degnamente abitarla e ulteriormente coltivarla» (§§ 48-51). Perché ciò accada, occorre «rispettare le leggi interiori della creazione»⁶⁷. Il tema ecologico ricorre con frequenza nel ministero di Benedetto XVI, il quale ha evidenziato la relazione tra l'uomo, l'ambiente e la comunità: «accanto all'ecologia della natura c'è un'ecologia che potremo dire 'umana' la quale a sua volta richiede un'ecologia sociale. E ciò comporta che l'umanità, se ha a cuore la pace, debba tenere sempre più presenti le connessioni esistenti tra l'ecologia naturale, ossia il rispetto della natura, e l'ecologia umana. Sempre più chiaramente emerge un nesso inscindibile tra la pace con il creato e la pace tra gli uomini. L'una e l'altra presuppongono la pace con Dio»⁶⁸. In questa prospettiva sono emersi i primi germogli di quella ecologia integrale che sarà approfondita da Francesco e che in Benedetto XVI è sostenuta dall'invito costante ad assumere un nuovo stile di vita perché «attraverso lo sviluppo di una sensibilità ecologica l'uomo è in grado di avvicinarsi ancora di più al profondo significato espresso con la creazione, in cui egli non ha creato se stesso e la sua libertà ma è parte integrante del progetto di Dio nel quale deve agire riscoprendo la propria dignità nel cuore della meraviglia della creazione»⁶⁹.

Uno sviluppo notevole delle riflessioni sul tema è offerto da Francesco⁷⁰. La Lettera enciclica *Laudato si' sulla cura della cosa comune* del 2015⁷¹, l'Esortazione apostolica postsinodale *Querida*

⁶⁷ BENEDETTO XVI, *Incontro con il clero delle Diocesi di Belluno-Feltre e Treviso*, 24 luglio 2007, il cui testo integrale è consultabile sul sito www.vatican.va.

⁶⁸ BENEDETTO XVI, *Messaggio per la celebrazione della XL Giornata Mondiale della Pace*, 01 gennaio 2007, il cui testo integrale è consultabile sul sito www.vatican.va.

⁶⁹ BENEDETTO XVI, *Messaggio per la celebrazione della XLIII Giornata Mondiale della Pace*, 01 gennaio 2010, il cui testo integrale è consultabile sul sito www.vatican.va

⁷⁰ A.G. CHIZZONITI, A. GIANFREDA, *Una nuova sfida per il diritto canonico del Terzo millennio. La Laudato si' e il magistero pontificio*, in AA.VV., *Laudato si'. Risonanze. La cura della casa comune e l'Università Cattolica del Sacro Cuore*, Atti del convegno Piacenza, 2 marzo 2016, Educatt, Milano, 2016, p. 35 ss.

⁷¹ FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si' sulla cura della cosa comune*, 24 maggio 2015, in *AAS* 107, 2015, p. 847 ss.

Amazonia del 2020⁷², la Lettera apostolica *Fratelli tutti* sulla fraternità e l'amicizia sociale del 2020⁷³ e l'Esortazione apostolica *Laudate Deum* sul cambiamento climatico del 2023⁷⁴ sono rivolte a tutte le persone di buona volontà e a tutti gli esseri umani in qualità di abitanti della creazione.

In particolare, la *Laudato si'* si erge ad icona del magistero cattolico sulla questione ecologica⁷⁵. L'approccio del Pontefice è universale, rivolgendosi il documento non solo ai fedeli cattolici ma anche ad «ogni persona che abita questo pianeta» (n. 3). Il tema è sviluppato a partire dall'analisi della crisi ambientale fino a sottolineare l'esigenza di recuperare i «livelli di equilibrio ecologico», con la consapevolezza che la tutela non ha ad oggetto l'ambiente in sé stesso considerato ma l'intera creazione quale disegno di Dio⁷⁶.

⁷² FRANCESCO, Esortazione apostolica postsinodale *Querida Amazonia* al popolo di Dio e a tutte le persone di buona volontà, LEV, Città del Vaticano, 2020. Per un commento, G. BUFON, *Perché l'Amazonia ci salverà. Francesco, la Madre Terra e il futuro dell'Occidente*, Edizioni Terra Santa, Milano, 2019; S. BERLINGÒ, *L'esercizio episcopale dell'economia/dispensa e Querida Amazonia*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoe_chiese.it), 2, 2021, p. 1 ss.; C.A. NOBRE, I. NOBRE, M. KOCH-WESER, *Amazonia 4.0: un'innovativa socio-bioeconomia di foresta permanente*, in *Concilium*, 4, 2021, p. 25 ss.; C. PRAKASH, *Il dono dell'Amazonia: rimediare agli errori*, in *Concilium*, 4, 2021, p. 78 ss.; F. ROCA ALCÁZAR, *Un nuovo sguardo alla teologia della creazione a partire dall'Amazonia*, in *Concilium*, 4, 2021, p. 106 ss.; G. CÉSPEDAS, *Querida Amazonia: una finestra aperta su ecologia integrale e rinnovamento ecclesiale*, in *Concilium*, 3, 2021, p. 171 ss.

⁷³ FRANCESCO, Lettera apostolica *Fratelli tutti* sulla fraternità e l'amicizia sociale, 3 ottobre 2020, LEV, Città del Vaticano, 2020. Per un commento, A. SPREAFICO, *Cura del creato e fraternità universale*, in *Antonianum*, 2, 2021, p. 387 ss.

⁷⁴ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Laudate Deum* a tutte le persone di buona volontà sulla crisi climatica, 04 ottobre 2023, in *AAS* 115, 2023, p. 1041 ss.

⁷⁵ B. BIGNAMI, *L'enciclica Laudato Si' sulla cura della casa comune*, in E. SGRECCIA (a cura di), *Uomo, ambiente e lavoro: per un'ecologia integrale*, Cantagalli, Siena, 2017, p. 31 ss.

⁷⁶ L. DE GREGORIO, *Laudato si': per un'ecologia autenticamente cristiana*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoe_chiese.it), 41, 2016, p. 3 ss.; L. LARIVERA, *Le sfide aperte sulla "casa comune": l'enciclica oltre le critiche ideologiche*, in *La Civiltà Cattolica*, 2, 2015, p. 23 ss.

«Tutto è collegato tutto è connesso»⁷⁷, evidenzia Francesco per formare le coscienze ad una prospettiva che parte dall'ambiente ma non può fermarsi all'ambiente⁷⁸. In tal senso è individuata una stretta connessione tra sostenibilità ambientale e sostenibilità sociale⁷⁹, perché il valore di ogni creatura sia esaltato e si passi dalla cultura dello scarto all'economia dell'inclusione⁸⁰. Questa prospettiva trova completezza nell'Esortazione apostolica *Laudate Deum* sulla crisi climatica, con la quale il Pontefice evidenzia il legame inscindibile tra i valori della pace, della giustizia e del rispetto per il creato e per la terra, sul presupposto che l'impegno per la salvaguardia di tutto l'universo diventa l'opportunità di instaurare forme di dialogo, di collaborazione comune, di conoscenza reciproca e, soprattutto, di tutela della dignità della persona che è a immagine e somiglianza di Dio⁸¹.

La centralità della tematica nel pontificato di Francesco⁸² non si evince solo dal suo magistero ma anche dall'adozione di alcune riforme che hanno interessato la struttura ecclesiale. Il Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano integrale è stato istituito il 17 ago-

⁷⁷ FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* sulla cura della cosa comune, cit., n. 210.

⁷⁸ L. DE GREGORIO, *Ambiente, creato, sviluppo umano integrale: dimensione religiosa collettiva e prospettiva ecologica*, in P. CONSORTI (a cura di), *Costituzione, religione e cambiamenti nel diritto e nella società*, Pisa University Press, Pisa, 2019, p. 298 ss.

⁷⁹ Sul punto si rinvia diffusamente a H.M. YÁÑEZ (a cura di), *Laudato si'. Linee di lettura interdisciplinari per la cura della casa comune*, Gregorian Biblical Press, Roma, 2017.

⁸⁰ G. COSTA, P. FOGLIZZO, *L'ecologia integrale*, in *Aggiornamenti Sociali*, agosto-settembre, 2015, p. 542.

⁸¹ Per un approfondimento, G. MAZZONI, *Migrazioni, cambiamento climatico e dignità umana. L'azione della Chiesa cattolica a favore della tutela della libertà religiosa e della promozione dell'uomo*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2023, p. 661 ss.

⁸² FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti al Convegno promosso dal Dicastero per il servizio dello sviluppo umano integrale nel 50° anniversario della Populorum Progressio*, 4 aprile 2017, il cui testo integrale è consultabile sul sito www.vatican.va.

sto 2016⁸³. Tra gli obiettivi principali del Dicastero vi è «la sollecitudine della Santa Sede per quanto riguarda la cura del creato», affinché siano promossi i valori concernenti la giustizia e la pace⁸⁴. Inoltre con l'istituzione della Giornata mondiale di preghiera per la cura del creato⁸⁵ e la sottoscrizione del Documento sulla Fratellanza umana il Pontefice ha insistito sul legame inscindibile tra valori della pace, della giustizia e del rispetto per il creato e per la terra, considerando che l'impegno per la salvaguardia del creato e di tutto l'universo diventa l'opportunità di instaurare forme di dialogo, di collaborazione comune e di conoscenza reciproca⁸⁶.

L'approccio ecologico di Francesco sollecita a riflettere sugli attuali modelli di sviluppo, al fine di «creare una nuova mentalità che pensi in termini di comunità, di priorità della vita di tutti rispetto all'appropriazione dei beni da parte di alcuni», nonché obbliga a ripensare molti strumenti giuridici e a creare un nuovo diritto allo scopo di raggiungere «una adeguata amministrazione della casa comune che è il mondo intero»⁸⁷. In questo modo l'attenzione non è più concentrata sulle possibili azioni a difesa dell'ambiente ma sulla capacità dell'uomo di guarire nella sua sfera relazionale, in quanto creato da Dio e collocato nella creazione come custode⁸⁸.

⁸³ FRANCESCO, Lettera apostolica in forma di Motu Proprio *Humanam progressionem* con la quale si istituisce il Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale, 17 agosto 2016, in *AAS*, 108, 2016, p. 968.

⁸⁴ FRANCESCO, *Statuto del Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale*, 17 agosto 2016, in *AAS*, 108, 2016, p. 969 ss., art. 1. L'art. 4 § 5 dello Statuto prevede la costituzione di una Commissione per l'ecologia presieduta dal prefetto del Dicastero.

⁸⁵ FRANCESCO, *Lettera per l'istituzione della "Giornata mondiale di preghiera per la cura del creato"*, 01 settembre 2015, il cui testo integrale è consultabile sul sito www.vatican.va.

⁸⁶ FRANCESCO-AHMAD AL-TAYYEB, *Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune*, 4 febbraio 2019, il cui testo integrale è consultabile sul sito www.vatican.va.

⁸⁷ SEGRETARIATO PER LA GIUSTIZIA SOCIALE E L'ECOLOGIA DELLA CURIA GENERALIZIA DELLA COMPAGNIA DI GESÙ, *Rapporto speciale. Giustizia nell'economia globale. Costruire società sostenibili e inclusive*, in *Promotio Iustitiae*, 1, 2016, p. 1 ss.

⁸⁸ E. DI MARCO, *La crisi climatica: verso un'escatologia ecologica?*, in *Rivista*

L'incisività degli insegnamenti di Francesco trasforma affermazioni che potrebbero sembrare di mero principio in impegni concreti. In occasione dell'Atto Accademico della Pontificia Università Lateranense del 2021-2022 il Pontefice ha istituito il nuovo ciclo di studi in 'Ecologia e Ambiente', quale «punto di incontro per la riflessione sull'ecologia integrale, capace di raccogliere esperienze e pensieri differenti, coniugandoli attraverso il metodo proprio della ricerca scientifica. In tal modo l'*Universitas* si mostra non soltanto espressione dell'unità dei saperi, ma anche depositaria di un imperativo che non ha confini religiosi, né ideologici, né culturali: custodire la nostra casa comune, preservarla dalle azioni scellerate, magari ispirate da una politica, un'economia, e una formazione legate al risultato immediato, a vantaggio di pochi»⁸⁹. La finalità formativa è altresì sostenuta dal coinvolgimento delle istituzioni cattoliche agli accordi internazionali in materia di sostenibilità ambientale. In occasione del Convegno su "Resilience of People and Ecosystems under Climate Stress" del 13 luglio 2022⁹⁰ Francesco ha approvato che la Santa Sede, a nome e per conto dello Stato della Città del Vaticano, acceda alla Convenzione Quadro delle Nazioni Unite sui Cambiamenti Climatici e all'Accordo di Parigi, con la speranza che «mentre l'umanità del periodo post-industriale sarà forse ricordata come una delle più irresponsabili della storia, c'è da augurarsi che l'umanità degli inizi del XXI secolo possa essere ricordata per aver assunto con generosità le proprie gravi responsabilità»⁹¹.

La direzione interculturale scelta dal Pontefice non solo favorisce il confronto tra le religioni, ma incentiva anche un'interazione

teologica di Lugano, 2, 2020, p. 213 ss.

⁸⁹ FRANCESCO, *Discorso per l'istituzione del ciclo di studi sulla "Cura della nostra casa comune e tutela del creato" e della Cattedra UNESCO "On Futures of Education for Sustainability"*, 07 ottobre 2021, il cui testo integrale è consultabile sul sito www.vatican.va.

⁹⁰ FRANCESCO, *Messaggio ai partecipanti al convegno su "Resilience of people and ecosystems under climate stress"*, 13 luglio 2022, in *L'Osservatore Romano*, 13 luglio 2022, p. 7.

⁹¹ FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* sulla cura della cosa comune, cit., n. 165.

con le istituzioni nazionali ed internazionali⁹². Infatti, la prospettiva ecclesiale si pone nella stessa direzione di quella civile⁹³. L'Agenda 2030 delle Nazioni Unite è stata accolta con grande interesse dalla Chiesa cattolica⁹⁴, per la quale l'adozione del documento rappresenta «un importante segno di speranza»⁹⁵. La comunanza di intenti è data dal richiamo allo «sviluppo sostenibile» presente nella Risoluzione ONU e che è inteso dalla prospettiva ecclesiale come il «riconoscimento dei limiti delle risorse disponibili e delle necessità di rispettare l'integrità e i cicli della natura di ogni essere e della sua muta connessione in un sistema ordinato, che è appunto il cosmo»⁹⁶.

Punto comune di riflessione tra ordinamento statale e magistero cattolico è una visione solidaristica della tutela ambientale⁹⁷, che coinvolge il cittadino quale titolare di un diritto fondamentale e il fedele quale responsabile dell'ambiente come creazione di Dio⁹⁸.

⁹² Numerosi sono i protocolli d'intesa sottoscritti dalle autorità civili con la Chiesa cattolica. I documenti sono consultabili sul sito www.miur.gov.it.

⁹³ F. BALSAMO, *Enti religiosi e tutela dell'ambiente*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoeChiese.it), 7, 2015, p. 10 ss., rileva che l'impegno della Chiesa cattolica nella tutela dell'ambiente traduce il principio di collaborazione con lo Stato per il bene del Paese e per la promozione dell'uomo.

⁹⁴ Per un approfondimento si rinvia diffusamente a J. MARÍA LARRÙ (ed.), *Desarrollo humano integral y Agenda 2030: aportaciones del pensamiento social cristiano a los objetivos de desarrollo sostenible*, BAC, Madrid, 2020.

⁹⁵ DICASTERY FOR PROMOTING INTEGRAL HUMAN DEVELOPMENT, *Note of the Holy See regarding the 2030 Agenda for Sustainable Development*, LEV, Città del Vaticano, 2017, p. 5.

⁹⁶ DICASTERY FOR PROMOTING INTEGRAL HUMAN DEVELOPMENT, *Note of the Holy See regarding the 2030 Agenda for Sustainable Development*, cit., p. 8.

⁹⁷ F. BALSAMO, *Enti religiosi e tutela dell'ambiente*, cit., p. 8 ss.

⁹⁸ L. DE GREGORIO, *Ambiente, creato, sviluppo umano integrale: dimensione religiosa collettiva e prospettiva ecologica*, cit., p. 306 ss.

3. Tutela dell'ambiente, tutela del creato: l'ecologia tra peccato e conversione

La prospettiva teologica dell'ambiente contribuisce a rafforzare l'imperativo di tutela che emerge dal magistero ecclesiale.

«*In principio Dio creò il cielo e la terra*» (Gn. 1,1). Il testo sacro della Chiesa cattolica presenta Dio come creatore dell'universo, in cui ogni cosa è creata perché ritenuta 'cosa buona'. Anche l'uomo è frutto di quest'atto d'amore (Gn. 2,7), creato «ad immagine e somiglianza di Dio» (Gn. 1,26)⁹⁹ come custode e responsabile di tutto il creato con il compito di tutelarne l'armonia e lo sviluppo (Gn. 2,15). Egli non è chiamato a dominare ciò che Dio ha creato ma è delegato di Dio rispetto alla creazione, della quale deve avere cura «nella giustizia e nella santità»¹⁰⁰.

I riferimenti scritturistici evidenziano con chiarezza il cambiamento di prospettiva chiesto al *christifidelis*: se l'ambiente è creazione di Dio, occorre che egli maturi «una corretta concezione dell'ambiente che, mentre da una parte non può ridurre utilitaristicamente la natura a mero oggetto di manipolazione e sfruttamento, dall'altra non deve assolutizzarla e sovrapporla in dignità alla stessa persona umana»¹⁰¹. Natura e creazione sono dunque in posizioni prospettiche asimmetriche: la prima, diversa e distante dall'uomo, è inclusa nella seconda, in cui l'uomo è inserito grazie al progetto divino per cui ogni creatura ha il proprio valore e significato (LS, 76)¹⁰².

⁹⁹ W. NUER, *Dichiarazione di Salisburgo. La minaccia attuale alla creatura umana e il suo superamento. Vivere secondo la volontà di Dio creatore*, in *Rivista Teologica di Lugano*, 2, 2021, p. 13 ss.

¹⁰⁰ CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 07 dicembre 1965, in *AAS*, 58, 1966, n. 34, p. 1048.

¹⁰¹ PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA GIUSTIZIA E LA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano, 2004, n. 463.

¹⁰² L. BOFF, M. HATHAWAY, *L'ecologia e la teologia della natura*, in *Concilium*, 5, 2018, p. 60 ss.

La prospettiva fideistica della tutela dell'ambiente come tutela del creato¹⁰³ può direzionare l'agire ecologico dei fedeli in modo sempre più conforme agli insegnamenti della Chiesa cattolica.

Tale assunto è condiviso anche da altre confessioni religiose, assumendo efficaci proiezioni ecumeniche¹⁰⁴. In occasione della Giornata per la salvaguardia del creato del 1° settembre 2021, Francesco, il Patriarca ortodosso Bartolomeo e l'Arcivescovo di Canterbury Justin Welby hanno affermato che «l'attuale crisi climatica dice molto su chi siamo e su come vediamo e trattiamo il creato di Dio. Ci troviamo dinanzi a una giustizia severa: perdita di biodiversità, degrado ambientale e cambiamento climatico sono le conseguenze inevitabili delle nostre azioni, poiché abbiamo avidamente consumato più risorse della terra di quanto il pianeta possa sopportare... Ognuno di noi, individualmente, deve assumersi la responsabilità di come vengono usate le nostre risorse. Questo cammino esige una collaborazione sempre più stretta tra tutte le Chiese nel loro impegno di prendersi cura del creato... Prendersi cura del creato di Dio è un mandato spirituale che esige una risposta d'impegno. Questo è un momento critico. Ne va del futuro dei nostri figli e della nostra casa comune»¹⁰⁵.

Concepire l'ambiente come creazione offre la possibilità di leggerlo «come un dono che scaturisce dalla mano aperta del Padre di tutti, come una realtà illuminata dall'amore che ci convoca ad una comunione universale»¹⁰⁶. La natura rappresenta il punto di incontro tra umano e divino «nel più piccolo dettaglio della veste senza cuciture della creazione di Dio, persino nell'ultimo granello di polvere del nostro pianeta»¹⁰⁷.

¹⁰³ Sul punto si rinvia ampiamente a J. MOLTMANN, *Dios en la creación. Doctrina ecológica de la creación*, Sígueme, Salamanca 1987.

¹⁰⁴ BARTOLOMEO, *Eccelesiologia come ecologia: punti di vista ortodossi*, in *Concilium*, 5, 2018, p. 25 ss.

¹⁰⁵ BARTOLOMEO, FRANCESCO, JUSTIN WELBY, *Un messaggio congiunto per la cura del creato*, in *L'Osservatore Romano*, 7 settembre 2021, p. 8 ss.

¹⁰⁶ FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* sulla cura della cosa comune, cit., n. 76.

¹⁰⁷ FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'* sulla cura della cosa comune, cit., n. 11.

Gli insegnamenti neotestamentari confermano tale legame¹⁰⁸. Quei precetti diventano ‘norme’ nel momento in cui le azioni del Figlio prescrivono al fedele in che modo tutelare quanto creato dal Padre e vivere in coerenza la condizione di battezzato. Uomo-Ambiente/Fedele-Creazione sono le trame del discorso sulla sostenibilità ambientale in prospettiva cattolica, per cui l’attenzione chiesta all’uomo verso l’ambiente che lo circonda diventa per il fedele cura di quanto è stato creato per lui, proiettandolo in una dimensione di salvezza che può essere raggiunta solo rinnovando e tenendo fede al patto concluso con Dio¹⁰⁹.

In tal senso, la creazione sottende la relazione tra Dio e l’uomo, tra amore cosmico ed eucaristia¹¹⁰, per cui l’ambiente che lo circonda è di provenienza divina¹¹¹. Il creato, quale dono di Dio, può beneficiare di una tutela più attenta ed efficace in forza della prospettiva teologica per cui il fedele cattolico è chiamato ad agire nell’ottica della riconciliazione con Dio, con gli altri e con il creato¹¹².

Tuttavia, l’analisi della realtà evidenzia i limiti e i punti di rottura dell’alleanza tra Dio e l’uomo. Si configura il *peccato ecologico* in relazione a quei comportamenti dell’uomo che rompono le relazioni vitali con Dio, con il prossimo e con il creato «provocando danni non solo fuori, ma anche dentro di noi» (LS, n. 66). In occasione del Documento finale del Sinodo speciale per la Regione panamazzone del 2017, questo peccato è stato definito come «un’azione o

¹⁰⁸ L. GASPARRO, *Gesù e la creazione. Un punto di partenza cristologico*, in M. CICCARELLI, L. LEPORE (a cura di), *Il creato. Dalle mani di Dio alle mani dell’uomo*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2021, p. 103 ss.

¹⁰⁹ G. BUFFON, *La bellezza fa l’uomo buono: natura e ambiente nel Patto educativo*, in *Antonianum*, 4, 2020, p. 555 ss.; E. PEDERICK, *Sacrifice and creation: an ecotheological perspective*, in *Colloquium*, 1, 2019, p. 69 ss.

¹¹⁰ A.M. JERUMANIS, *Il contributo ecologico della fede*, in *Rivista teologica di Lugano*, 2, 2016, p. 221; F. ROCA ALCÁZAR, *Un nuovo sguardo alla teologia della creazione a partire dall’Amazzonia*, in *Concilium*, 4, 2021, p. 108 ss.

¹¹¹ G. DAMMACCO, *Ambiente e creato nel diritto canonico: la tutela dell’ambiente e le generazioni contro il degrado*, in G. DAMMACCO, C. VENTRELLA, *Cibo e ambiente. Manipolazioni e tutele nel diritto canonico*, Cacucci Editore, Bari, 2015, p. 77 ss.

¹¹² P. OTTÓ HARSÁNYI, *Ecologia integrale alla luce dell’Eucaristia*, in *Concilium*, 3, 2021, p. 623 ss.

un'omissione contro Dio, contro il prossimo, la comunità e l'ambiente. È un peccato contro le generazioni future e si manifesta in atti e abitudini di inquinamento e distruzione dell'armonia dell'ambiente, in trasgressioni contro i principi di interdipendenza e nella rottura delle reti di solidarietà tra le creature e in azioni contro la virtù della giustizia» (n. 82)¹¹³.

Non esistono strategie o sanzioni nei confronti di chi si macchia di un peccato simile se non una *conversione ecologica*, che si traduce nell'invito ad «esaminare le nostre vite e riconoscere in che modo offendiamo la creazione di Dio con le nostre azioni» (LS, n. 218). Il processo di conversione, che culmina nella riconciliazione¹¹⁴, deve «tradursi in atteggiamenti e comportamenti concreti più rispettosi del creato, come ad esempio fare un uso oculato della plastica e della carta, non sprecare acqua, cibo ed energia elettrica, differenziare i rifiuti, trattare con cura gli altri esseri viventi, utilizzare il trasporto pubblico e condividere un medesimo veicolo tra più persone»¹¹⁵. Convertirsi significa prendere coscienza dei peccati contro la natura e restituire i danni cagionati alla creazione, all'uomo e a Dio¹¹⁶.

Il passaggio dal peccato ecologico alla conversione ecologica consente all'uomo di riprendere possesso del ruolo che Dio gli ha dato al momento della creazione: custodire la natura¹¹⁷, amministrarla quale delegato del Creatore, al fine di promuoverla nel rispetto della stessa e della dignità umana¹¹⁸ e di ristabilire la relazione tra Dio e il creato.

¹¹³ Il testo integrale del documento è consultabile sul sito www.vatican.va.

¹¹⁴ M. CARBAJO NUÑEZ, *Peccato ecologico e riconciliazione sacramentale*, in A.V. AMARANTE, F. SACCO (a cura di), *Riconciliazione sacramentale. Morale e prassi pastorale*, Edizioni Messaggero, Padova, 2019, p. 217 ss.

¹¹⁵ FRANCESCO, *Messaggio per la celebrazione della Giornata mondiale di preghiera per la cura del creato*, 01 settembre 2021, il cui testo integrale è consultabile sul sito www.vatican.va.

¹¹⁶ C. PALMER, K. MCSHANE, R. SANDLER, *Environmental Ethics*, in *Annual Review of Environment and Resources*, 39, 2014, p. 425 ss.

¹¹⁷ A. LA VERGATA, *Considerazioni sull'enciclica di Papa Francesco Laudato si'*, in *Atti della Società dei Naturalisti e Matematici di Modena*, 148, 2017, p. 362 ss.

¹¹⁸ E. MALNATI, *L'ecologia cristiana nel Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, in *Rivista Teologica di Lugano*, 1, 2015, p. 134 ss.

4. L'ipotesi di un canone ecologico nel Codice di Diritto Canonico: un intervento normativo necessario?

La tutela dell'ambiente rappresenta una sfida di evangelizzazione per la Chiesa cattolica¹¹⁹. La sua azione missionaria è ordinata alla salvezza di tutto l'uomo, tenendo conto della sua personalità, dignità e salvezza integrale. L'individuazione di buone prassi per la salvaguardia del creato, come già proposte dalla Dottrina Sociale della Chiesa¹²⁰, non ha tuttavia impedito il perpetrarsi di comportamenti nocivi per l'ambiente e il verificarsi di ulteriori disastri ambientali, né ha circoscritto la cultura dello spreco e dello scarto tanto contrastata dal magistero di Francesco¹²¹.

La relazione creazione-uomo-ambiente necessita di tradursi in un «programma ecosistemico, che comprenda l'uomo non disgiunto dal resto del creato e che tenda a realizzare una gestione virtuosa dei beni comuni mediante la riscoperta del valore della qualità della vita»¹²². In tal senso, occorre riflettere sull'opportunità di interventi normativi specifici volti a disciplinare nuove fattispecie rilevanti per il diritto canonico. Lo stesso Pontefice ha affermato che «si rende indispensabile creare un sistema normativo che includa limiti inviolabili e assicuri la protezione degli ecosistemi, prima che le nuove forme di potere derivate dal paradigma tecno-economico finiscano per distruggere non solo la politica ma anche la libertà e la giustizia» (LS, n. 53).

La tematica ambientale non è estranea al diritto canonico¹²³. Il

¹¹⁹ In tal senso si rinvia ampiamente a G. MAZZONI, *Ordinamento canonico e pensiero ecologico. La cura della casa comune tra magistero pontificio e sinodalità*, Rubbettino editore, Soveria Mannelli, 2024.

¹²⁰ Per un approfondimento, A. ANDREOTTI, *La tutela dell'ambiente nella dottrina sociale della Chiesa*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoeChiese.it), 9, 2023, p. 11 ss.

¹²¹ A. PANICO, *Editoriale. Sostenibilità ambientale e sociale nella Laudato si': tra tutela del territorio e custodia del creato*, in *Esperienze Sociali*, 1, 2016, p. 11 ss., il cui testo integrale è consultabile sul sito www.esperienzesociali.org.

¹²² U. MATTEI, F. CAPRA, *Ecologia del diritto. Scienza, politica e beni comuni*, Aboca Edizioni, Sansepolcro (AR), 2017, p. 89.

¹²³ R. MÍGUEZ NÚÑEZ, *La vocazione giuridica di un'enciclica ecologica: note ci-*

can. 747 § 2 *c.j.c.* affida alla Chiesa il compito di «annunciare sempre e dovunque i principi morali anche circa l'ordine sociale, e così pure pronunciare il giudizio su qualsiasi realtà umana, in quanto lo esigono i diritti fondamentali della persona umana o la salvezza delle anime». Si afferma infatti che rientrano nella sua competenza «tutti gli eventi e le realtà umane riguardanti i diritti fondamentali della persona o la salvezza delle anime»¹²⁴, tra i quali va ricompresa anche la tutela dell'ambiente in tutte le sue componenti.

In questa prospettiva, il rispetto del principio di sostenibilità ambientale potrebbe essere ottenuto, come sostenuto in altre occasioni¹²⁵, introducendo tra i diritti e i doveri del *christifidelis* anche quello di “tutelare e promuovere l'ambiente nel quale si vive”. In questa direzione si segnala la proposta di introdurre un canone ecologico a tutela dell'ambiente, secondo cui «Ogni fedele cristiano, memore che il creato è la casa comune, ha il grave dovere non solo di non danneggiare, bensì anche di migliorare, sia con il normale comportamento, sia con specifiche iniziative, l'ambiente naturale nel quale ciascuna persona è chiamata a vivere»¹²⁶.

La riforma del libro VI del Codice di Diritto Canonico¹²⁷, realizzata da Francesco con la Costituzione apostolica *Pascite gregem Dei* del 23 maggio 2021 ed entrata in vigore l'8 dicembre 2021¹²⁸,

vilistiche a proposito della Laudato si', in *Politica del diritto*, 1, 2017, p. 267 ss.

¹²⁴ M. MOSCONI, *Commento al can. 747*, in REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE (a cura di), *Codice di Diritto canonico Commentato*, Ancora, Milano, 2019, p. 629 ss.

¹²⁵ In merito si rinvia diffusamente ad A. STOCCHIERO (a cura di), *La guida per comunità e parrocchie sull'ecologia integrale*, FOCSIV, Roma, 2020.

¹²⁶ La proposta è del Card. Francesco Coccopalmerio ed è consultabile sul sito www.lastampa.it/vatican-insider.it, 18 luglio 2018.

¹²⁷ D.G. ASTIGUETA, *Una prima lettura del nuovo Libro VI del Codice come strumento della carità pastorale*, in *Periodica de re canonica*, 110, 4, 2021, p. 351 ss.; J.I. IGNACIO ARRIETA, *Il nuovo diritto penale canonico. Motivazioni della riforma, criteri e sintesi dei lavori. Le principali novità del Libro VI CIC*, in L. SABBARESE (a cura di), *Legalità e pena nel diritto penale canonico*, UUP, Città del Vaticano, 2021, p. 35 ss.

¹²⁸ FRANCESCO, Costituzione apostolica *Pascite gregem Dei* con cui viene riformato il Libro VI del Codice di Diritto Canonico, 23 maggio 2021, il cui testo completo è consultabile sul sito www.osservatoreromano.va.

avrebbe potuto prevedere un canone specifico in materia ambientale.

Seppur in assenza di una normativa specifica, si ritiene che un atto contrario all'ordine sociale della Chiesa ed idoneo a mettere in pericolo la pacifica convivenza¹²⁹ può essere in ogni caso soggetto alla potestà coattiva dell'autorità ecclesiastica¹³⁰. Il Legislatore universale ha previsto infatti la possibilità di applicare giuste pene «oltre i casi stabiliti da questa o da altre leggi». La previsione del can. 1399 *c.j.c.*¹³¹ non deroga il principio di legalità della pena sancito dal can. 221 *c.j.c.*, per cui «*nullum crimen sine lege poenali praevia*»¹³², ma è finalizzata unicamente a provvedere a casi di particolare gravità ed urgenza¹³³.

Considerato «polmone che ossigena la serie delle norme codificate»¹³⁴, questa norma «permette di punire un'azione che previamente non è stata espressamente provvista di una pena, ossia si permette che la decisione dell'autorità competente di punire una

¹²⁹ V. DE PAOLIS, *Sanzioni penali, rimedi penali e penitenze nell'ordinamento canonico*, in D. CITO (ed.), *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, Giuffrè, Milano, 2005, p. 188 ss.

¹³⁰ G. MICHELIS, *De delictis et poenis. Commentarius Libri V Codicis Iuris Canonici*, vol. I, *De delictis. Canones 2195-2213*, Universitas Catholica-De Bievre, Lublin-Brasschaat, 1934, p. 67 ss.

¹³¹ Can. 1399 *c.j.c.*: «Oltre i casi stabiliti da questa o da altre leggi, la violazione esterna di una legge divina o canonica può essere punita con giusta pena, solo quando la speciale gravità della violazione esige una punizione e urge la necessità di prevenire o riparare gli scandali».

¹³² W. AYMANS, K. MÖRSORF, L. MÜLLER, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. Band IV. Vermögensrecht, Sanktionsrecht und Prozessrecht*, F. Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich, 2013, p. 248 ss.; *contra*, G. DALLA TORRE, *Qualche considerazione sul principio di legalità nel diritto penale canonico*, in *Angelicum*, 1, 2008, p. 268 ss.; R.E. JENKINS, *Nullum crimen, nulla poena sine lege: the principle of legality in modern canonical theory*, in R.J. KASLYN (ed.), *Essays in Honor of McDermott*, CUA, Washington DC, 2010, p. 380 ss.

¹³³ L. CHIAPPETTA, *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale. Supplemento (2011-2024)*, a cura di F. CATOZZELLA, A. CATTÀ, C. IZZI, L. SABBARESE, Dehoniane, Bologna, 2024, p. 98.

¹³⁴ P. FEDELE, *Il principio «nullum crimen sine lege» e il diritto penale canonico*, in *Rivista Italiana di Diritto Penale*, 9, 1937, p. 504.

certa azione antiggiuridica sia presa non prima, ma dopo la sua realizzazione»¹³⁵. Ai fini della sua applicazione sono necessarie due condizioni: la speciale gravità della violazione e l'urgente necessità di prevenire o riparare gli scandali¹³⁶. Queste potrebbero sussistere anche in presenza di comportamenti che ledono gravemente l'ambiente oppure che, seppur di minore entità, creano pregiudizio ad una certa collettività ed occorre porre riparo allo scandalo, come già rilevato in materia di illeciti finanziari¹³⁷ e di pubblicazione di vignette satiriche offensive del sentimento religioso cattolico¹³⁸. Il can. 1399 *c.j.c.*¹³⁹ potrebbe svolgere dunque una funzione suppletiva nella repressione di delitti ambientali.

La previsione di una fattispecie penale del genere avrebbe una notevole capacità deterrente sul fedele il quale, consapevole della sanzione legata ad una determinata condotta¹⁴⁰, sarebbe incentivato ad assumere comportamenti conformi alla legge religiosa. Indirettamente la previsione normativa coinvolgerebbe anche chi non appartiene al popolo di Dio ma entra in relazione con un battezzato cattolico, se ad esempio le tecniche di produzione dei beni immessi sul mercato o di utilizzo delle risorse naturali disponibili non fossero conformi alle norme giuridiche. In questo caso, l'intervento della Chiesa cattolica in tema di sostenibilità ambientale può essere declinato nella duplice prospettiva di osservanza della legge canonica, per chi è fedele, e di rivoluzione antropologia circa la corretta ripar-

¹³⁵ J. SANCHIS, *La legge penale e il precetto penale*, Milano, Giuffrè, 1993, p. 93.

¹³⁶ J. SANCHIS, *Commento al can. 1399*, in Á. MARZOA, J. MIRAS, R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (edd.), *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. IV/1, Eunsa, Pamplona, 2002, p. 596.

¹³⁷ A. FUCCILLO, *Potestà punitiva della Chiesa Cattolica e illeciti finanziari: la pena canonica in ausilio agli ordinamenti civili*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 6 luglio 2015, p. 14 ss.

¹³⁸ R. SANTORO, *Satira, tutela del sentimento religioso e possibile funzione di deterrenza delle sanzioni canoniche*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2016, p. 54.

¹³⁹ A. D'AURIA, *Principio di legalità e sistema penale canonico. Esame del can. 1399*, in A.P. BOSSO, E.B.O. OKONKWO (a cura di), *"Quis custodiet ipsos custodet?"*. *Scritti in onore di Giacomo Incitti*, UUP, Città del Vaticano, 2021, p. 527 ss.

¹⁴⁰ F.X. WERNZ, P. VIDAL, *Ius canonicum*, t. 7, *Ius poenale ecclesiasticum*, PUG, Roma, 1951, p. 31 ss.

tizione e il corretto utilizzo delle risorse, per il non credente¹⁴¹. L'immagine dell'ambiente come 'creato' potrebbe così essere ulteriormente valorizzata: il compimento di un'azione idonea a ledere l'ordine morale renderebbe il reo colpevole dinanzi a Dio¹⁴².

Il contributo positivo del diritto canonico alle dinamiche di tutela dell'ambiente può coinvolgere anche l'amministrazione del patrimonio ecclesiastico, promuovendo forme di utilizzo sostenibile dei beni in proprietà degli enti ecclesiastici cattolici e anche l'eventuale conversione ecosostenibile degli edifici di culto¹⁴³. In merito è intervenuta la Conferenza Episcopale Italiana circa l'attività di costruzione e ristrutturazione degli edifici di culto. Essa ha individuato criteri e modalità di lavoro compatibili con la tutela dell'ambiente, dalla scelta di spazi eco-compatibili e dei materiali da utilizzare agli interventi di restauro e di adeguamento energetico¹⁴⁴.

I fedeli cattolici sono dunque invitati a maturare una sapienza ecologica¹⁴⁵, che si fondi sulla capacità dell'essere umano di entrare in relazione. L'agire della Chiesa cattolica, in senso pastorale e giuridico, può diventare più efficace se alla base del principio di sostenibilità ambientale si pone la concezione di peccato ecologico¹⁴⁶,

¹⁴¹ O. AIME, *La natura non spenta. Religioni e sostenibilità*, in I. ZUANAZZI, L. BATTAGLINI (a cura di), *Religioni e sviluppo sostenibile*, Accademia University Press, Torino, 2021, p. 9 ss.

¹⁴² A. D'AURIA, *Il principio di legalità nel sistema penale canonico*, in L. SABBARESE (a cura di), *Legalità e pena nel diritto penale canonico*, UUP, Città del Vaticano, 2021, p. 91 ss.

¹⁴³ A. FUCCILLO, *Il cibo degli dei. Diritto, religioni, mercati alimentari*, cit., p. 29 ss.

¹⁴⁴ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Decreto *Istituzione dell'Ufficio Nazionale per i beni culturali ecclesiastici e l'edilizia di culto e del Comitato per la valutazione dei progetti di intervento a favore dei beni culturali ecclesiastici e dell'edilizia di culto*, 05 ottobre 2016, il cui testo integrale è consultabile sul sito www.bce.chiesacattolica.it. Per un approfondimento si rinvia a L. DECIMO, *Templa Moderna: i luoghi di Dio. La disciplina giuridica degli edifici di culto*, cit., p. 108 ss.

¹⁴⁵ L. BOFF, M. HATHAWAY, *L'ecologia e la teologia della natura*, in *Concilium*, 5, 2018, p. 60 ss.

¹⁴⁶ M. FIGUEROA, *Cause e rimedi del peccato ecologico. Per una giustizia socio-*

inteso come un'azione od omissione contro Dio, il prossimo, la comunità e l'ambiente, che rompe il patto con Dio, oltre a danneggiare le persone e la comunità. In tal senso occorre definire atteggiamenti personali, collettivi e un nuovo progetto di società.

Le riflessioni sull'opportunità di introdurre un riferimento normativo specifico non possono prescindere dal dovere di curare i processi educativi¹⁴⁷, in quanto l'educazione passa inevitabilmente attraverso una specifica relazione con l'ambiente¹⁴⁸. Tra la tutela del creato ed il fattore educativo vi è una stretta connessione, poiché «non è concepibile prendersi cura del creato senza essere educati a farlo; ma neppure può darsi un'educazione integrale della persona a prescindere dai legami che la uniscono al Creatore, agli altri esseri umani e al resto del creato»¹⁴⁹.

Pertanto, risulta centrale la persona nella sua interezza, in quanto dalla sua formazione scaturisce la cura per sé stessa, per gli altri e per la realtà che la circonda¹⁵⁰ quale chiave di volta per una effettiva e duratura conversione ecologica.

ambientale, in *L'Osservatore Romano*, 12 agosto 2020, il cui testo integrale è consultabile sul sito www.osservatoreromano.va.

¹⁴⁷ C. MINELLI, *Cura del creato ed educazione dei giovani. L'eco del diritto canonico*, in *Ephemerides Iuris Canonici*, 1, 2021, p. 173 ss.

¹⁴⁸ I. COLAGÉ, *Educazione integrale tra ecologia e antropologia: prospettive bioculturali*, in *Antonianum*, 1, 2020, p. 51 ss.

¹⁴⁹ FRANCESCO, *Messaggio per la celebrazione della Giornata mondiale di preghiera per la cura del creato*, 01 settembre 2020, il cui testo integrale è consultabile sul sito www.vatican.va.

¹⁵⁰ FRANCESCO, *Videomessaggio in occasione dell'incontro promosso e organizzato dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica Global Compact on Education. Together to look beyond*, 15 ottobre 2020, il cui testo integrale è consultabile sul sito www.vatican.va.

I PELLEGRINAGGI RELIGIOSI E LA SOSTENIBILITÀ AMBIENTALE. LA VIA ITALIANA

MARIA CRISTINA IVALDI*

SOMMARIO: 1. Rilievi introduttivi. – 2. Religioni ed ecologia – 3. Le diverse tipologie di mobilità umana religiosamente motivata. – 4. Pellegrinaggi e sostenibilità ambientale: un binomio pieno di contraddizioni. – 5. Uno sguardo al contesto nazionale. I parchi culturali ecclesiali e i cammini religiosi come esempi di pratiche ecologicamente compatibili. – 6 Considerazioni interlocutorie.

1. *Rilievi introduttivi*

Tra le facoltà riconducibili al diritto di libertà religiosa si possono sicuramente annoverare – come ribadito peraltro di recente da autorevole dottrina – la libertà di circolazione, la libertà di pellegrinaggio e quella di riunirsi con i propri correligionari anche all'estero¹.

Del pari, tra le risalenti forme di mobilità nella storia dell'umanità vi è da registrare proprio lo stesso pellegrinaggio che si istituzionalizza con l'avvento delle grandi religioni, fino a poter essere considerato quale archetipo dei primi spostamenti *latu sensu* turistici dell'uomo². Stante la estrema differenziazione nei modelli e nelle modalità riscontrabili nelle diverse religioni – a partire dal poter essere prescritti come su base meramente volontaria oppure obbligatoria³ – ai fini dell'indagine *de qua*, pare sufficiente ascrivere –

* Professore ordinario di Diritto ecclesiastico e canonico, Dipartimento di Scienze Politiche, Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli.

¹ Cfr. A. PIN, J. WITTE JR., *Libertà religiosa e diritti umani. Origini e futuro tra Europa e Stati Uniti*, il Mulino, Bologna, 2024, pp. 20 e 41.

² Così A. HAMLING, *Introduzione*, in A. HAMLING (a cura di), *Women on the Pilgrimage to Peace*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2024, p. IX e s.

³ Come è il caso dell'*Hajj* – uno dei cinque pilastri dell'Islam – che il fedele mu-

in via di prima approssimazione – alla categoria dei pellegrinaggi tutti quei “viaggi”, intrapresi per motivi devozionali o penitenziali, che prevedano il compimento di specifici riti e siano dotati di un accompagnamento spirituale.

Rimane poi aperta la questione di come e in quale misura sia opportuno e funzionale – almeno secondo una prospettiva mondana – evidenziarne la distinzione con il turismo religioso⁴, da intendersi come una forma di mobilità in cui le motivazioni e le attività poste in essere dai singoli, siano di natura più secolare che sacrale. A tal riguardo, i diritti religiosi ma anche quelli civili, potrebbero sicuramente fornire ulteriori indicazioni che però probabilmente non sarebbero esaustive e comunque tali da poter permettere una riconduzione a sistema⁵.

Certo è che, anche a livello internazionale⁶, è sempre più evidente l'importanza di un fenomeno rilevante sotto diversi punti di vista anche se soprattutto di tipo economico e anche di sviluppo, più o meno sostenibile, dei territori interessati.

In ogni caso, va altresì evidenziato come le stesse religioni possano interessarsi del turismo *tout court* considerato, ovvero anche quando privo di una qualsiasi connotazione spirituale. Si può, infatti, fare l'esempio della Chiesa cattolica la cui attenzione per le pratiche turistiche si evince pure dalla creazione di organismi che si occupano del fenomeno in chiave pastorale, a livello delle singole

sulmano deve compiere, nel periodo a esso dedicato (dall'8 al 12 di *Dbū l-Hijja*, ultimo mese del calendario lunare musulmano) almeno una volta nella vita, se in grado fisicamente ed economicamente. Si distingue dall'*Umrab* o pellegrinaggio minore che può essere effettuato in qualsiasi periodo dell'anno. Sul punto, tra gli altri, v. i saggi contenuti nel volume di E. TAGLIACCOZZO, S.M. TOORAWA (a cura di), *The Hajj. Pilgrimage in Islam*, Cambridge University Press, New York, 2016, *passim*.

⁴ *Amplius infra* par. 3.

⁵ Per fare un esempio, nel *codex iuris canonici* vigente non vi sono riferimenti espressi al pellegrinaggio se non mediatamente nel can. 1230 per il quale “Con il nome di santuario si intendono la chiesa o altro luogo sacro ove i fedeli, per un peculiare motivo di pietà, si recano numerosi in pellegrinaggio con l'approvazione dell'Ordinario del luogo”. Per una ricostruzione in chiave storico-giuridica v. M.L. LO GIACCO, *Pellegrini, romei e palmieri. Il pellegrinaggio tra diritto e religione*, Cacucci, Bari, 2008, *passim*.

⁶ Tra le tante iniziative scientifiche v. *infra* nt. 31.

confessioni episcopali nazionali⁷. Pastorale che deve illuminare questo fenomeno con la dottrina sociale della Chiesa, “promuovendo una cultura di un turismo etico e responsabile, in modo che giunga a essere rispettoso della dignità delle persone e dei popoli, accessibile a tutti, giusto sostenibile ed ecologico”⁸.

Analogamente, occorre menzionare, le questioni connesse alla domanda di compatibilità religiosa dei servizi offerti anche rispetto alle forme più mondane di turismo come è il caso, di quello che sempre più di frequente viene indicato come turismo *halal*⁹ o *kosher*¹⁰ così come quello dell’esercizio di forme di ospitalità da parte di entità religiose non commerciali¹¹, in concorrenza con gli operatori economici tradizionali¹².

⁷ Per la Conferenza episcopale italiana v. l’Ufficio per la pastorale del tempo libero, turismo e sport, istituito nella sessione permanente della CEI, del 9-12 novembre 1987 (<https://turismo.chiesacattolica.it>).

⁸ BENEDETTO XVI, Messaggio del 18 aprile 2012, in occasione del VII Congresso mondiale sulla pastorale del turismo di Cancun (www.vatican.va/content/benedict-xvi/it.html sub “Messaggi”).

⁹ Sul punto, v. M. BATTOUR, M.N. ISMAIL, *Halal tourism. Concepts, practises, challenges and future*, in *Tourism Management Perspectives*, 19, 2016, pp. 150-154; AA.VV., *Islamic Tourism. Mangement of Travel Destinations*, CABI, Wallingford, 2018, *passim*; T. RASUL, *The trends, opportunities and challenges of halal tourism: A systematic literature review*, in *Tourism Recreation Research*, 44 (4), 2019, pp. 434-450 nonché il *Global Muslim Travel Index 2023* (ww.crescentrating.com/reports/global-muslim-travel-index-2023.html).

¹⁰ Si tratta di un fenomeno di minor rilevanza numerica. Per un approccio al tema, v. D. MYLONOPOULOS, P. VASILOPOULU, *Food Consumption during Vacation: The Case of Kosher Tourism*, in *International Journal of Research in Tourism and Hospitality*, vol. 1, n. 1, 2015, pp. 9-22. Per il contesto nazionale v. la presentazione del Progetto kosher Italia ai *tour operator* del 13 luglio 2013, in www.kosheritaly.it/presentazione-del-progetto-kosher-italia-ai-tour-operator/.

¹¹ V. il portale dedicato gestito dall’Associazione Ospitalità Religiosa Italiana (<https://ospitalitareligiosa.it/>) che ha lo scopo di promuovere la conoscenza e l’uso dell’accoglienza religiosa – per un totale di più di 90.000 posti letto – facilitando l’incontro tra la domanda e l’offerta. Il portale collabora attivamente e costantemente con l’Ufficio nazionale per la pastorale del tempo libero, turismo e sport della CEI e con il *network* <https://dormireincammino.it/>.

¹² Per tutti, v. G. D’ANGELO, *Il favor fiscale dell’ente ecclesiastico-religioso “imprenditore sociale” nella prospettiva del divieto europeo di aiuti di Stato: conferme problematiche dalla recente giurisprudenza UE in tema di esenzione*

2. Religioni ed ecologia

La questione della sostenibilità ambientale della mobilità umana religiosamente orientata consente di richiamare anche un altro profilo di indagine che si dimostra particolarmente rilevante e centrale all'interno delle diverse denominazioni religiose.

Certo gli importanti avvenimenti che hanno o stanno ancora caratterizzando la vita sul nostro pianeta quali pandemie¹³, conflitti armati¹⁴ e cambiamenti climatici¹⁵ contribuiscono a catalizzare l'interesse sul tema della ormai non più procrastinabile urgenza di proteggere la terra e tutelare dell'ambiente.

Si tratta di un ambito nel quale le religioni – e non solo le tre religioni del libro ovvero l'ebraismo il cristianesimo e l'islam – hanno molto da dire. Innumerevoli sono, infatti, i riferimenti e le prescrizioni in materia contenuti nei testi sacri o nelle teologie e dottrine religiose che si incentrano sulla tutela della casa comune dell'umanità o, meglio, per utilizzare una terminologia religiosa, la salvaguardia del creato¹⁶.

Tralasciando di entrare nel merito dei diversi orientamenti ascrivi-

ICI/IMU, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 3, 2016, pp. 661-682.

¹³ Da ultimo ci si riferisce alla pandemia da SARS-CoV-2 diffusasi a livello mondiale, a partire dal mercato di Wuhan in Cina, nel dicembre 2019. Pandemia peraltro preconizzata dalla stessa *World Health Organization* (WHO), agenzia delle Nazioni Unite, fondata nel 1948 (*amplius* www.who.int).

¹⁴ Tra questi vanno, senz'altro ricordati, se non altro per ragioni di prossimità, quello scaturito dall'invasione dell'Ucraina da parte della Federazione russa del 2022 e il conflitto israelo-palestinese che ha visto una recrudescenza, da ultimo originata dall'attacco terroristico di Hamas, del 7 ottobre 2023, cui è seguita una violenta controffensiva israeliana. Per un sempre aggiornato approfondimento si rinvia al portale dell'Istituto per gli studi di politica internazionale, di cui all'indirizzo www.ispionline.it.

¹⁵ È un trinomio che mostra delle profonde interrelazioni tra i suoi componenti che, insieme, evidenziano lo stato di policrisi in cui si trova umanità.

¹⁶ La centralità della questione è stata anche all'origine della presentazione, a cura della scrivente, di un *panel* intitolato "The sacred ecologies. The religious-based approaches to the safeguard of the Earth" alla *EuARe Conference 2023* di St Andrews in Scozia (UK), cui hanno partecipato studiosi affrontando il tema sotto diverse prospettive.

bili alle singole denominazioni¹⁷, va rilevato che quello ecologico è uno degli argomenti sul quale – unitamente a quello della pace – si incentra maggiormente il dialogo e la collaborazione tra le religioni¹⁸; dialogo che si traduce oltre che nella elaborazione di documenti congiunti altresì mediante iniziative concrete.

Per quanto riguarda il contesto cristiano si può esemplificativamente ricordare, a partire dal 2006, l'istituzione della Giornata ecumenica per la custodia del creato preceduta da un particolare attivismo delle chiese che fanno capo alla *Conference of European Churches*¹⁹ e, in particola-

¹⁷ Per la Chiesa cattolica, quanto ai documenti pontifici, v. FRANCESCO, *Lettera enciclica Laudato Si'*, 24 maggio 2015, in *Acta Apostolicae Sedis*, (107), 2015, n. 9, p. 847 – nella quale emerge una visione di ecologia che implica “anche la cura delle ricchezze culturali dell'umanità” (LS 143) – nonché ID., *Esortazione apostolica Laudate Deum*, 4 ottobre 2023, in www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html. Si v., inoltre, FRANCESCO, *Lettera enciclica Fratelli tutti*, 3 ottobre 2020, in *Acta Apostolicae Sedis*, (112), 2020, n. 11, p. 969, la quale in più parti presenta richiami al tema ecologico, come al n. 17 dove, partendo dall'affermare che “prendersi cura del mondo che ci circonda e ci sostiene significa prendersi cura di noi stessi”, evidenzia come, a tal fine, «abbiamo bisogno di costituirci in un “noi” che abita la Casa comune».

Per una ricostruzione di talune tappe fondamentali della Dottrina sociale della Chiesa in relazione all'emergere di una sensibilità sui temi della questione ambientale v. C.M. PETTINATO, *Aversio a Deo: l'origine della riflessione ecologica nel magistero papale da Leone XIII a Francesco*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 17, 2022, p. 111 e ss. Più in generale, v. M.R. PICCINNI, *La tutela dell'ambiente nel diritto delle religioni*, Aracne, Roma, 2013, *passim* e, più di recente, AA.VV., *L'etica ambientale e lo sviluppo sostenibile nel diritto delle religioni*, Giuffrè, Milano, 2023, *passim*.

¹⁸ A livello meramente esemplificativo, v. lo *Yale Forum on Religion and Ecology* (<https://fore.yale.edu/>), progetto multireligioso internazionale che contribuisce a creare un nuovo campo accademico impegnato nell'ambientalismo religioso, allo scopo di contribuire alle soluzioni ambientali insieme alla scienza, alla politica, alla legge, all'economia e alle tecnologie appropriate.

¹⁹ Cfr. <https://ceceurope.org/>. Ne sono membri 114 chiese europee di tradizione ortodossa, protestante e anglicana, comprese le chiese vetero-cattoliche dell'Unione di Utrecht, parte della comunione anglicana dagli Accordi di Bonn del 2 luglio 1931.

re, dalla fine degli anni Ottanta del secolo scorso, della Chiesa ortodossa²⁰.

Del pari, quella ambientale, è stata vista costantemente – in ambito cristiano e non solo – come non disgiunta dalle altre crisi che affliggono l'umanità, *in primis* l'assenza di pace e le ingiustizie sociali ed economiche.

A livello interreligioso, sono senz'altro da menzionare le *Declarations on Nature from Buddhism, Christianity, Hinduism, Islam and Judaism* rese ad Assisi nel 1986²¹. Su scala locale, ma nondimeno segno di una collaborazione fattiva può, inoltre, menzionarsi la sottoscrizione il 13 marzo 2023²² di un patto tra la Pontificia Universi-

²⁰ Non è un caso che la giornata si svolga il 1° settembre, in coincidenza con l'inizio dell'anno liturgico ortodosso, nel quale si celebra tradizionalmente la creazione. Proprio il patriarca ecumenico di Costantinopoli Dimitrios I, in occasione del messaggio del 1989, – segnalando i pericoli insiti nel deterioramento degli ecosistemi e la responsabilità della Chiesa nei confronti dell'opera di Dio – fissava in quella data, ogni anno, il giorno di protezione dell'ambiente, in cui offrire preghiere e suppliche sia come ringraziamento per il grande dono della creazione sia per la sua salvaguardia, esortando “all the faithful in the world to admonish themselves and their children to respect and protect the natural environment, and on the other hand all those who are entrusted with the responsibility of governing the nations to act without delay taking all necessary measures for the protection and preservation of the natural creation” (inciso tratto dalla versione in inglese disponibile all'indirizzo www.goarch.org/it/society-articles/-/asset_publisher/zg5D5ENaCTK9/content/message-on-the-day-of-prayer-for-creation-1989).

²¹ Si tratta di dichiarazioni rese in occasione di un incontro tenutosi ad Assisi su iniziativa dell'allora presidente del WWF International, il Principe Filippo, Duca di Edimburgo (testi disponibili su www.arcworld.org/downloads/THE%20ASSISI%20DECLARATIONS.pdf). Di seguito è stato sviluppato un programma di collaborazione articolato in progetti di conservazione che ha condotto lo stesso Principe Filippo a istituire nel 1995 una organizzazione indipendente ovvero l'*Alliance of Religions and Conservation* (www.arcworld.org) che ha visto aggiungersi al gruppo originario bahaisti, taoisti, giainisti e sikh. L'organismo si chiude nel 2019 per raggiungimento dell'obiettivo prefissato ovvero quello di evidenziare l'importanza delle religioni nei programmi ambientali e di conservazione. Tra le pubblicazioni si segnala M. PALMER, V. FINLAY, *Faith in Conservation. New Approaches to Religions and the Environment*, The International Bank for Reconstruction and Development, Washington, 2003, XVIII-166 pp.

²² Significativamente il giorno della ricorrenza dei 10 anni di elezione al soglio

tà Antonianum e il Centro islamico culturale²³, che sovrintende la Grande Moschea di Roma, diretto alla creazione della prima comunità energetica interreligiosa d'Italia e alla conseguente produzione di energia rinnovabile mediante pannelli solari, a favore dei soggetti coinvolti e da immettere nella rete pubblica per la parte prodotta in eccesso.

Ma ancor più rilevante è il fatto che, gli stessi organismi internazionali abbiano costantemente riconosciuto l'importanza e il contributo fondamentale che le religioni possono dare alla crisi ambientale e alla soluzione della questione climatica, rendendo un servizio all'intera umanità. Di conseguenza, la salvaguardia della terra, si presta a essere pertanto indagata pure secondo una prospettiva più propriamente giuridica, sia sotto il profilo del diritto o dei precetti interni alle diverse religioni, sia sotto quelli del diritto nazionale, sovranazionale e internazionale²⁴.

Sicuramente, tra le fattispecie più significative, si può rinviare anche alle diverse iniziative prese in ambito ONU – a far data dagli ultimi decenni del Novecento – a partire dalla *United Nation Fra-*

di Pietro di Papa Francesco.

²³ Per una attestazione del dialogo tra cattolicesimo e islam v., *in primis*, il Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune firmato ad Abu Dhabi il 4 febbraio 2019 da Papa Francesco e il Grande Imam di Al-Azhar Ahmad Al Tayyeb (visionabile in www.vatican.va/content/francesco/it/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html). A commento, v. A. MELLONI, *Il documento di Abu Dhabi sulla fraternità umana, 4 febbraio 2019. Contesto, portata e scelte di un gesto di pace*, in *Cristianesimo nella storia*, n. 2/2023, pp. 537-570.

²⁴ Si segnala, incidentalmente, altresì la *partnership* tra fedi e il mondo economico per promuovere tra l'altro la protezione dell'ambiente come si è verificato nel caso dell'accordo intervenuto tra la *World Evangelical Alliance* (<https://worldea.org>) e l'organizzazione non governativa internazionale *Faith Invest* (www.faitinvest.org) il 17 febbraio 2023 (<https://worldea.org/news/21731/world-evangelical-alliance-and-faithinvest-to-work-together-to-grow-faith-consistent-investing-for-a-just-and-sustainable-world>). WEA della quale si segnala il contributo fondamentale nella redazione del *report*, rilasciato il 17 gennaio 2024 dal *World Economic Forum* (www.weforum.org), dal titolo *Faith in Action. Religion and Spirituality in the Polycrisis*, (www3.weforum.org/docs/WEF_Faith_in_Action_2024.pdf), 40 pp.

mework Convention on Climate Change, nota altresì come Accordo di Rio nel 1992 (UNFCCC). Proprio per monitorare l'andamento della convenzione e delle singole conferenze siglate sulla base della medesima – come, per esempio, il celeberrimo Protocollo di Kyoto del 1997 – si svolge annualmente un incontro informale tra i firmatari denominato *UN Climate Change Conference*, meglio noto con la sigla COP (*Conferences of the Parties*) cui segue il numero progressivo dell'incontro²⁵.

Particolarmente significativa appare la circostanza che, proprio in occasione della COP 21 del 2015, il *World Council of Churches* (WCC)²⁶ si sia tra l'altro mobilitato per la realizzazione di una serie di pellegrinaggi per la giustizia climatica che, dall'Europa e dall'Africa, hanno avuto come meta Parigi, sede della *Conference* di quell'anno²⁷.

²⁵ L'ultimo incontro si è tenuto tra il 30 novembre e 12 dicembre 2023 a Dubai, negli Emirati Arabi Uniti (www.cop28.com). Si tratta della conferenza sul clima delle Nazioni Unite che ha ospitato il primo *Faith Pavilion* che, oltre a promuovere il dialogo interreligioso, dà conto dell'importante ruolo delle religioni nella sfida al cambiamento climatico.

La COP 28 è stata preceduto dal *Global Faith Summit on Climate Action* – in programma il 6-7 novembre 2023 ad Abu Dhabi – che ha riunito le principali personalità religiose e si è concluso con la firma di una dichiarazione che può leggersi in https://faithatcop28.com/wp-content/uploads/2023/11/GFLS_Interfaith-Statement-for-COP28_EN.pdf.

²⁶ Istituzione che raccoglie a livello mondiale i membri dalle principali tradizioni cristiane di fede protestante, anglicana e ortodossa. Non ne è parte la Chiesa cattolica che però partecipa a un gruppo di lavoro congiunto (www.oikoumene.org).

²⁷ Nel contesto musulmano v. *The Islamic Declaration on Global Climate Change* concordata il 18 agosto 2015 nell'ambito dell'*International Islamic Climate Change Symposium* di Istanbul, proprio in vista della COP 21 che si sarebbe tenuta di lì a poco. Versione in italiano disponibile all'indirizzo www.ifees.org.uk/about/islamicdeclaration.

Cfr., inoltre, il recente documento *Al-Mizan. A Covenant for the Earth*, presentato nel corso di un incontro a margine della VI Sessione della *United Nation Environment Assembly* (UNEA-6) – svoltasi a Nairobi in Kenya, dal 26 febbraio al 1° marzo 2024. Il documento (V-99 pp.) – che rappresenta il frutto di un lavoro di un gruppo di studiosi musulmani guidati da *Islamic World Educational, Scientific and Cultural Organization* (ICESCO), *Islamic Foundation for Ecology and En-*

Se lo stesso percorso umano sulla terra si presta a essere definito come un pellegrinaggio, che può essere declinato anche in termini per così dire laici, è altrettanto vero che forme di mobilità umana che si rifanno agli antichi cammini religiosi sono intrapresi da attivisti in luoghi particolarmente a rischio di guerre, abusi e speculazioni, proprio per sensibilizzare l'opinione pubblica sul pericolo per le generazioni future della reiterazione di condotte che non tengono conto della protezione dell'ambiente.

Al di là dalle singole e peculiari modalità di approccio, in ogni caso, dal punto di vista giuridico, sembra corretto guardare alla protezione dell'ambiente e alla salvaguardia della terra come a un diritto globale e trasversale che è in sé, in qualche modo, riconducibile al diritto alla vita e alla stessa dignità della persona che, in quanto tale, trascende le frontiere. Persona alla quale dovrebbe essere assicurata la possibilità di condurre una esistenza in un contesto non degradato, da tutelare adeguatamente anche per l'umanità di domani. Il tutto altresì conformemente ai 17 *Sustainable Development Goals* delle Nazioni Unite²⁸.

È questo l'orientamento che sembra aver sposato il legislatore italiano, per esempio, con la recente riforma costituzionale dell'art. 9²⁹, la quale ha posto accanto alla tutela di paesaggio e patrimonio storico e artistico quella dell'ambiente, della biodiversità e degli ecosistemi, anche nell'interesse delle future generazioni. Statuizione che assurge a principio fondamentale dell'ordinamento³⁰.

vironmental Sciences (IFEES), le università di Uskudar e Hamad, il *Quranic Botanic Garden Anaq el-Ard*, con il sostegno della *UNEP's Faith for Earth Coalition* – è stato approvato dal *Muslim Council of Elders* e analizzato da oltre 300 organizzazioni islamiche e internazionali (v., *amplius*, www.almizan-earth dove è scaricabile anche la versione inglese del testo).

²⁸ Cfr. <https://sdgs.un.org>. Per la dottrina v. C. SCHIESSER, *On the significance of religion for the SDGs. An Introduction*, Routledge, Abingdon – New York, 2023, 156 pp.

²⁹ Legge costituzionale, 11 febbraio 2022, n. 1 recante “Modifiche agli articoli 9 e 41 della Costituzione in materia di tutela dell'ambiente”.

³⁰ Per un commento v. E. DI SALVATORE, *Brevi osservazioni sulla revisione degli articoli 9 e 41 della Costituzione*, in *Costituzionalismo.it* (www.costituzionalismo.it/wp-content/uploads/1-2022-1.-di-salvatore.pdf), n. 1, 2022, p. 1 e ss.

3. *Le diverse tipologie di mobilità umana religiosamente motivata*

Come accennato in apertura, plurime e fra loro diversificate risultano le tipologie di mobilità che hanno interessato la comunità umana sin dai suoi albori.

Nondimeno in questo contesto ci si riferisce a quella particolare tipologia di viaggio – il pellegrinaggio – ancorato a motivazioni spirituali o religiose che si è andata a stratificare nei secoli, sia pure secondo diverse declinazioni.

Ciò posto, non è certo privo di utilità ribadire la definizione che vede il pellegrinaggio come un insieme di atti e riti religiosamente motivati da ragioni devozionali, penitenziali o comunque trascendenti, previsti a vario titolo da precetti religiosi. Questo tema, come quello concernente la forma più ampia del turismo religioso – come in una sorta di rapporto di *genus ad speciem* – è molto indagato dalla più recente letteratura scientifica economica, etnografica, storica, geografica, etc.³¹ ma non ancora, almeno in maniera significativa, da quella giuridica, la quale guardi oltre che al diritto “secolare”, altresì alle norme interne delle diverse denominazioni religiose.

³¹ R. RAJ, N.D. GRIFFIN (a cura di), *Religious Tourism and Pilgrimage Management: An International Perspective*, CABI, Wallingford, 2007, VII-227 pp., cui è seguita una seconda edizione nel 2015, curata da R. Raj e K. Griffin, che ha dato origine alla CABI *Religious Tourism and Pilgrimage Series* che, al momento del rilascio del presente contributo, conta altri 16 titoli. Raj e Griffin sono anche responsabili scientifici della rivista *open access The International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage* (<https://arrow.tudublin.ie/ijrtp/>), il cui volume inaugurale è del 2013.

Sempre in questa prospettiva v., inoltre, l'*International Religious Tourism and Pilgrimage Conference* (<https://irtp.co.uk/>) che vede la quattordicesima edizione in Finlandia i giorni 26-29 giugno 2024.

Per la dottrina v., altresì, H. EL-GOHARY, D.J. EDWARDS, R. EID (a cura di), *Global perspective on Religious Tourism and Pilgrimage*, IGI Global, Hershey (PA), 2018, 236 pp.; A. ALBERA, J. EADE (a cura di), *International Perspective on Pilgrimage Studies. Itineraries, Gaps and Obstacles*, Routledge, Abingdon – New York, 2015, 226 pp. nonché, degli stessi curatori, *New Pathways in Pilgrimage Studies: Global Perspectives*, Routledge, Abingdon – New York, 2017, 228 pp. Entrambi i volumi sono pubblicati nella *Routledge Series in Religion, Travel and Tourism*.

Non è certo facile tracciare – come anticipato in apertura³² – una linea di demarcazione netta tra i due fenomeni né questo è il contesto più appropriato per cercare di farlo. Nondimeno, in prima approssimazione si può ritenere fondata la affermazione che distingue i due tipi di viaggio in funzione del diverso grado di coinvolgimento del soggetto con l'aspetto religioso del viaggio medesimo³³. È, del pari, di tutta evidenza come un luogo possa essere visitato in quanto meta di un pellegrinaggio oppure per un più lato interesse religioso e culturale che non implichi necessariamente atti di culto, preghiera, devozione e penitenza.

Se il paradigma naturale di riferimento, per uno studioso europeo che indaga le interazioni tra il diritto e la religione, è senz'altro quello rappresentato dal pellegrinaggio cristiano, lo è altrettanto che uno sguardo attento si debba allargare alle analoghe pratiche che hanno contraddistinto e caratterizzano ancora le altre religioni del libro, *in primis* l'Hajj musulmano alla Mecca, da effettuarsi obbligatoriamente almeno una volta nella vita³⁴. Sguardo che deve ricomprendere pure i pellegrinaggi propri ad altre e più lontane tradizioni religiose come quelle buddhiste e induiste, per il contesto asiatico³⁵.

Il tema – *in re ipsa* non privo di ricadute in ambito ambientale – evoca altresì una questione altrettanto complessa come è quella della tutela internazionale dei luoghi sacri, in quanto parte del patrimonio materiale dell'umanità, protetti dall'*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*³⁶.

³² *Supra* par. 1.

³³ In ordine alle tante interazioni tra la religione e il turismo v. D.H. OLSEN, D.J. THIMOTHY (a cura di), *The Routledge Handbook of Religion and Spiritual Tourism*, Routledge, Abingdon – New York, 2021, *passim*, spec. il saggio di K.A. SHINDE, *The Environmental impacts of religions and spiritual tourism*, p. 315.

³⁴ V. *supra* par. 1 e *infra* par. 4.

³⁵ A proposito delle significative problematiche ambientali alle quali danno atto v. *infra* par. 4.

³⁶ Il pensiero corre, tra l'altro, alla distruzione nel 2012 di dieci luoghi sacri a Timbuktu (nove mausolei e una moschea), alcuni dei quali presenti nella lista UNESCO – travolti dalla furia iconoclasta del miliziano islamista tuareg Ahmad Al Faqi Al Madhi – alla quale è, tuttavia, seguita la prima sentenza con cui la Cor-

Occorre infatti evidenziare come, fin dalla stessa convenzione del 1972 *concerning the Protection of World Cultural and Natural Heritage*³⁷, la salvaguardia del patrimonio culturale e di quello naturale – individuati rispettivamente dagli artt. 1 e 2 dell’articolato – siano legate indissolubilmente.

Ciò, come è ovvio, non implica solo una mera protezione fisica di luoghi ed edifici in quanto tali, bensì pure quella della serie di beni ascrivibili al patrimonio immateriale (cultura, tradizione, riti, musiche e contesti ambientali) – che peraltro si possono contestualizzare anche nei predetti spazi fisici³⁸. Patrimonio immateriale, protetto dalla successiva convenzione UNESCO del 2003³⁹. Non a caso, nella *Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity*, figurano diversi pellegrinaggi come quello al monastero di San Taddeo in Iran⁴⁰ e quello al Mausoleo di Sidi’ Abd el-Qader Ben Mohammad in Algeria⁴¹.

Sul fronte continentale, il Consiglio d’Europa, lancia nel 1987

te penale internazionale (27 settembre 2016, icc-01/12-01/15), ha condannato l’imputato, qualificando la distruzione del patrimonio culturale religioso come crimine di guerra. Per la *case information sheet* v. www.icc-cpi.int/sites/default/files/CaseInformationSheets/Al-MahdiEng.pdf.

³⁷ UNESCO, GENERAL CONFERENCE, *Convention concerning the Protection of World Cultural and Natural Heritage*, 16 novembre 1972, visionabile in <https://whc.unesco.org/archive/convention-en.pdf>.

³⁸ Quanto alle inscindibili connessioni tra patrimonio culturale religioso materiale e immateriale v. C. FRANCESCHINI, *Intangible Religious Heritage: UNESCO’s Nominations Processes, Uncharted Sites and Legal Issues*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 3, 2023, p. 91 e ss.

³⁹ Cfr. UNESCO, GENERAL CONFERENCE, *Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*, 17 ottobre 2003, disponibile all’indirizzo <https://ich.unesco.org/en/convention>.

⁴⁰ Iscritto nel 2020 (<https://ich.unesco.org/en/RL/pilgrimage-to-the-sthaddeus-apostle-monastery-01571#identification>).

⁴¹ Iscritto nel 2013 (<https://ich.unesco.org/en/RL/annual-pilgrimage-to-the-mausoleum-of-sidi-abd-el-qader-ben-mohammed-sidi-cheikh-00660#identification>). Sempre in territorio algerino v. l’inserimento nella *Representative List* nel 2015 del pellegrinaggio a Sidi El Hadj Belkacem (<https://ich.unesco.org/en/RL/sbua-annual-pilgrimage-to-the-zawiya-of-sidi-el-hadj-belkacem-in-gourara-00667>).

un programma – proprio con la dichiarazione di Santiago di Compostela, che riconosce la prima *cultural route*⁴² – allo scopo di valorizzare il patrimonio culturale comune, in sintonia con i valori della stessa istituzione sovranazionale, rappresentati da diritti umani, diversità culturale, dialogo e scambio interculturale⁴³. Tra gli itinerari riconosciuti molti hanno una radice religiosa o sono connessi al patrimonio culturale di una religione⁴⁴. Ci si riferisce alla via Francigena (1994), all’itinerario del patrimonio Al-Andalus (1997); all’itinerario europeo del patrimonio ebraico (2004); all’itinerario di San Martino di Tours (2005), ai siti cluniacensi in Europa (2005), all’itinerario dei cammini di Sant’Olav (2010), alle strade degli ugonotti e dei valdesi (2013), alle vie della Riforma (2019) e, infine, all’itinerario di Cirillo e Metodio (2021)⁴⁵.

4. Pellegrinaggi e sostenibilità ambientale: un binomio pieno di contraddizioni

È ovvio che ogni attività di viaggio e soggiorno – a prescindere dalle motivazioni sottostanti – sia attenzionata dalle istituzioni, soprattutto ma non solo, internazionali che si occupano del settore e, *in primis*, dall’Organizzazione mondiale del turismo, agenzia delle Nazioni Unite dedicata al “responsible, sustainable and universally accessible tourism”⁴⁶. Tra le sue priorità, centrale è, proprio, la sostenibilità e quindi il supporto a tutte quelle politiche che facciano

⁴² Visionabile all’indirizzo www.coe.int/it/web/cultural-routes/reference-texts-and-conventions.

⁴³ Cfr. www.coe.int/it/web/cultural-routes/about.

⁴⁴ Elenco disponibile in www.coe.int/it/web/cultural-routes/by-theme.

⁴⁵ Si tratta di una certificazione soggetta a verifiche periodiche (*amplius* in www.coe.int/it/web/cultural-routes/certification). Per un esempio di ritiro v. il caso dell’itinerario europeo delle abbazie cistercensi che, nel corso di una valutazione eccezionale, si è vista ritirare nel 2023 la certificazione ottenuta nel 2010, in virtù della mancata ottemperanza ai criteri indicati nella Risoluzione CM/Res(2013)67 (cfr. www.coe.int/it/web/cultural-routes/-/the-council-of-europe-renews-the-certification-of-13-cultural-routes).

⁴⁶ V. www.unwto.org.

un uso ottimale delle risorse ambientali, rispettino le comunità ospitanti e producano benefici socio-economici per tutti⁴⁷. Del resto, alquanto significativa appare la stessa *Glasgow Declaration on Climate Action in Tourism*⁴⁸, lanciata nel corso della COP 26, firmata in quella sede da 300 organizzazioni che si sono impegnate a sostenere gli obiettivi globali di dimezzare le emissioni entro il 2030 e di raggiungere lo zero netto il più rapidamente possibile entro il 2050. Firmatari diventati al dicembre 2023, 869⁴⁹.

È di tutta evidenza che ancora oggi i flussi “turistici” maggiormente consistenti in termini numerici rimangono quelli religiosi che *naturaliter* presentano maggiori criticità in termini di impatto ambientale⁵⁰. Basti pensare, esemplificativamente a quello che possono sortire pellegrinaggi quali l'induista *Kumbh Mela*⁵¹, il già richiamato

⁴⁷ Tra le iniziative a questo scopo v. il simposio internazionale sul turismo verde 2023, intitolato “A challenge toward environmentally friendly tourism for prosperous communities”, svoltosi a Tokio il 10 febbraio 2023 (www.unwto.org/international-symposium-on-green-tourism-2023).

⁴⁸ ONE PLANET SUSTAINABLE TOURISM PROGRAMME, *Glasgow Declaration on Climate Action in Tourism*, UNWTO, Madrid, 2021, *online* in www.unwto.org/the-glasgow-declaration-on-climate-action-in-tourism.

⁴⁹ Cfr. UNWTO, *Glasgow Declaration Implementation Report 2023. Advancing Climate Action*, UNWTO, Madrid 2024, 61 pp., *online* nella *eLibrary* dell'Istituzione all'indirizzo www.e-unwto.org/doi/epdf/10.18111/9789284425242.

⁵⁰ Cfr. AA.VV., *Religious Tourism and the Environment*, CABI, Wallingford, 2020, *passim*.

⁵¹ Rappresenta il più imponente pellegrinaggio al mondo nel corso del quale i fedeli – decine di milioni – si radunano e il cui momento di maggior rilievo è costituito dalla abluzione rituale in un fiume sacro. Nella forma completa del *Purna Kumbh Mela* si celebra ogni tre anni, a rotazione in uno dei quattro luoghi indù più sacri ovvero Allahabad (che dal 2018 si chiama ufficialmente Prayagraj), Haridwar, Ujjain e Nashik. Viceversa, nella forma intermedia dell'*Ardb Kumbh Mela*, si svolge ogni sei anni in uno dei due centri di Haridwar e Prayag. La grande *Maha Kumbh Mela* si compie, invece, a Prayagraj dopo 4 *Purna Kumbh Mela*, di conseguenza ogni 12 anni. L'ultimo si è tenuto nel 2019 e ha visto la partecipazione di 120 milioni di persone. A tal riguardo v. S.K. SINGH, A. BISHT, *Environmental management in mass gatherings: A case study of Maha Kumbh Mela 2013 at Prayag, in India*, in *International Journal for Innovative Research in Science and Technology*, vol., n. 1, 2014, pp. 107-115. Per un ulteriore di esempio di pellegrini-

Hajj alla Mecca⁵² e le altre forme di mobilità religiosa e spirituale contrassegnate dallo spostamento di migliaia e migliaia di persone⁵³.

Tali viaggi religiosi di massa pongono rilevanti problemi di sostenibilità sotto diversi punti di vista, a partire da quelli correlati ai mezzi di trasporto utilizzati per raggiungere i luoghi di destinazione, dove peraltro è piuttosto difficile distinguere il pellegrino dal mero turista religioso. Oltre allo spostamento – sovente da un capo all’altro del pianeta, quindi quasi mai ecologicamente compatibile – basti pensare all’incidenza delle ulteriori problematiche connesse, relative al consumo di risorse idriche e alimentari di un certo territorio nonché alla produzione di rifiuti di vario tipo, da smaltire a cura delle comunità locali.

Sono circostanze in cui la tutela del creato e una visione ecologica integrale sono messe potenzialmente in discussione. Se sembra davvero difficile ipotizzare una piena conformità ecologica di questo tipo di viaggi religiosi – salvo il caso in cui siano messe in campo significative contromisure⁵⁴ – tuttavia si potrebbe almeno utilizzare l’occasione pure per diffondere una cultura del rispetto del territo-

naggio che solleva imponenti questioni ambientali v. il caso del santuario della grotta di Amarnath, situato nel Kashmir himalaiano (www.jksasb.nic.in/index.html), quindi in una zona caratterizzata da un particolarmente delicato ecosistema. Sul punto v. JAMMU KASHMIR COALITION OF CIVIC SOCIETY (JKCCS), EQUATIONS, *Amarnath Yatra: A Militarized Pilgrimage*, National Printing Press, Bengaluru, 2017, 212 pp. (disponibile anche *online* in <https://jkccs.files.wordpress.com/2017/05/amarnath-report-2017.pdf>).

In generale, a proposito del contesto induista, v. R.P.B. SINGH, *Hindu Tradition of Pilgrimage. Sacred Space and System*, Dev Publisher & Distributors, New Delhi, 2013, XIV-400 pp.

⁵² *Supra* par. 1 nonché A. ABONOMI, T. DE LACY, J. PYKE, *Environmental Impact of the Hajj*, in *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, vol. 10, n. 1, 2022, pp. 133-151.

⁵³ Per l’ambito buddhista v. D. GEARY, K. SHINDE, *Buddhist Pilgrimage and the Ritual Ecology of Sacred Sites in the Indo-Gangetic Region*, in *Religions*, (12), 2021, pp. 1-21.

⁵⁴ Come sembrerebbe essere la politica tendenzialmente accolta da paesi quali l’Italia e la Arabia Saudita soprattutto, rispettivamente rispetto ai pellegrinaggi giubilari e a quelli obbligatori alla Mecca.

rio e delle risorse naturali.

Tra i pellegrinaggi, viceversa, quelli che si risolvono nella pratica antica del cammino, sembrano dimostrarsi *ictu oculi* come quelli maggiormente ecologicamente compatibili⁵⁵.

Gli europei hanno sicuramente bene in mente le grandi vie dei pellegrinaggi che portavano e portano tuttora al raggiungimento a piedi di mete come Santiago di Compostela o Roma⁵⁶.

Si tratta di pellegrinaggi che consentono di esprimere al meglio la simbiosi tra una risalente pratica devozionale o penitenziale e l'ambiente nel quale si svolge che peraltro, probabilmente anche per questa possibilità di dare spazio al silenzio e alla contemplazione della natura, affascina anche le persone non religiosi alla ricerca di una risposta alle domande di senso circa la propria esistenza. La stessa consapevolezza del fatto che certi percorsi sono rimasti pressoché invariati nel tempo contribuisce a esercitare una sempre nuova attrattiva.

Nondimeno resta ferma la necessità di continuare a riservare una particolare attenzione alla conservazione e tutela degli stessi. Si tratta, in altre parole, di far sì che anche nei singoli contesti nazionali siano tutelati i luoghi sacri non solo quali beni materiali – e quindi proteggendoli pure dalla possibile distruzione recata per esempio da azioni belliche o terroristiche – ma altresì per il loro valore immateriale in quanto espressioni di cultura e tradizione.

⁵⁵ Riguardo alla compatibilità ecologica di un certo tipo di mobilità religiosa, in Italia, v. A. CHIZZONITI, A. GIANFREDA, *Il turismo religioso: nuove dimensioni per la valorizzazione del patrimonio culturale*, in *Aedon*, n. 2, 2020, p. 1 e ss. (<https://aedon.mulino.it/archivio/2020/2/index220.htm>), spec. il par. 3 dedicato alle “Nuove dimensioni per il turismo religioso del terzo millennio. Itinerari, parchi, beni immateriali ed ecologia: tra pastorale e valorizzazione del patrimonio culturale religioso”. Cfr., inoltre, M.L. LO GIACCO, *Il turismo religioso: un esempio di turismo sostenibile*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 2, 2020, pp. 513-524 nonché A. CUGINI, *Religious Tourism and Sustainability. From Devotion to Spiritual Experience in Tourism*, in F. GRASSO, B.S. SERGI (a cura di), *Tourism in the Mediterranean Sea. An Italian Perspective*, Emerald Publishing, Leeds, 2021, pp. 55-73.

⁵⁶ Mete le quali individuano pellegrinaggi che, come osservato nel paragrafo precedente, sono considerate *cultural routes* in ambito COE.

5. *Uno sguardo al contesto nazionale. I parchi culturali ecclesiali e i cammini religiosi come esempi di pratiche ecologicamente compatibili*

Oltre alla osservata valorizzazione a livello di istituzioni internazionali ed europee di pellegrinaggi e itinerari culturali⁵⁷ si va affermando sempre più una promozione anche nazionale e regionale del turismo religioso⁵⁸ nonché di percorsi e insieme di spazi (fisici, naturali e culturali) nei quali la connotazione religiosa costituisce la caratterizzazione rilevante ai fini del riconoscimento di una valenza tale da attrarre interventi di cura e sostegno. Fattispecie che sembrano rispondere in modo più adeguato a una corretta interazione tra gli elementi di cui al binomio del titolo di questo contributo e che implicano, tra l'altro, una collaborazione – anche a livello locale – tra istituzioni civili e religiose⁵⁹.

Il pensiero va ai parchi e reti culturali ecclesiastici nonché ai cammini religiosi.

Quanto ai primi, l'idea trova il suo perfezionamento da parte della Conferenza episcopale italiana (CEI), per il tramite dell'Uf-

⁵⁷ *Supra* par. 3.

⁵⁸ A.G. CHIZZONITI, *Il turismo religioso tra normativa statale e normativa regionale*, in A.G. CHIZZONITI (a cura di), *Codice del turismo religioso*, Giuffrè, Milano, 1999, p. 1 e ss. nonché V. RESTA, *La legislazione regionale sul turismo dopo la riforma del 2001*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, n. 2, 2006, p. 491 e ss.

⁵⁹ V., per esempio il Protocollo di intesa del 6 luglio 2017 tra la Conferenza delle regioni e delle Province autonome di Trento e Bolzano e la Conferenza Episcopale Italiana il quale prevede – come specificato all'art. 1 – l'istituzione di un tavolo stabile che ha tra i fini anche quello di definire politiche e iniziative concertate finalizzate allo sviluppo di un turismo religioso che sia sostenibile, competitivo e di qualità (<https://bce.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/25/2017.07.06-Protocollo-Intesa-CEI-Firmato.pdf>). Si tratta di una iniziativa sviluppata – dal punto di vista canonistico – anche a livello decentrato. Per un esempio v. il Protocollo di intesa siglato a tale scopo dalla Regione Abruzzo e dalla Conferenza episcopale abruzzese-molisana (CUAM), il 3 maggio 2019 e la conseguente istituzione di un tavolo, con determinazione della Giunta regionale del 27 agosto 2019 (disponibile su <https://trasparenza.regione.abruzzo.it/determinazione-dir/determinazione-dirigenziale-n-dph002105-del-27062019>).

ficio nazionale per la pastorale del tempo libero, turismo e sport, mediante il documento “Bellezza e Speranza per Tutti” del 2018⁶⁰, che ha proprio lo scopo di delineare le prospettive pastorali e le linee guida del progetto dei “Parchi o Reti Culturali ecclesiali”⁶¹, teso a “sostenere, incoraggiare e valorizzare la capacità progettuale, organizzativa e operativa nei settori della cultura, della custodia del creato e del turismo sostenibile”⁶².

In sostanza, il progetto mira a riconoscere il protagonismo delle chiese locali diocesane e, quindi, a sostenere fattivamente quelle iniziative della c.d. chiesa in uscita che testimoniano un impegno “per la crescita umana e sociale in sintonia con l’ambiente, attraverso l’integrazione dei beni culturali e dei patrimoni materiali e immateriali, finalizzato a creare opportunità di benessere individuale e collettivo”⁶³. Al momento del rilascio del presente contributo i P.A.C.E. riconosciuti – che talvolta includono pure cammini⁶⁴ – ri-

⁶⁰ CEI. UFFICIO PER LA PASTORALE DEL TEMPO LIBERO, TURISMO E SPORT, *Bellezza e Speranza per Tutti. Parchi e Reti Culturali Ecclesiali: quando il Turismo diventa via di vita buona e speranza concreta*, 2018, 49 pp. (https://turismo.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/24/2018/09/13/Bellezza_e_Speranza.pdf). Documento di cui è disponibile una seconda edizione del 2023 (https://turismo.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/24/2018/09/13/Bellezza-Speranza-_2a-ediz-2023.pdf) nonché le Linee guida/Procedure di riconoscimento 2023 (<https://turismo.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/24/2018/09/13/Nuove-linee-guida-Bellezza-e-speranza-per-tutti-presentazione-14-settembre-2023.pdf>). Per il logo del progetto – ove significativamente appare la scritta “Locus Lucis” – e la relativa spiegazione v. https://turismo.chiesacattolica.it/cpt_pt/logo/.

⁶¹ Cfr. <https://turismo.chiesacattolica.it/parchi-culturali-ecclesiali/>. Sul punto v. M. TIGANO, *Turismo sostenibile e nuove strategie per la valorizzazione e la fruizione dei beni culturali di interesse religioso: i Parchi culturali ecclesiali*, in *Aedon*, n. 1, 2022 (<https://aedon.mulino.it/archivio/2022/1/tigano.htm#4>).

⁶² Cfr. https://turismo.chiesacattolica.it/cpt_pt/il-progetto/.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Come è il caso del parco ecclesiale i “Cammini di Leuca” costituito nella primavera del 2020 (https://turismo.chiesacattolica.it/cpt_pt/ugento-cammini-di-leuca/).

sultano undici⁶⁵, la quasi totalità dei quali istituiti a iniziativa di diocesi siciliane⁶⁶.

In secondo luogo, per la loro intrinseca compatibilità ambientale, in quanto rappresentazione di un turismo lento ed ecologicamente compatibile, vanno senz'altro menzionati i cammini religiosi, molti dei quali di recente costituzione nonostante si richiama a luoghi e pratiche devozionali risalenti nel tempo⁶⁷.

Già il Ministero per i beni e le attività culturali e per il turismo (MiBAC) nel 2016 prevedeva la valorizzazione dei cammini – storici, naturalistici, culturali e religiosi – anche tramite la creazione di un atlante⁶⁸, in forza del riconoscimento di questo di tipo di turismo come diffuso, sostenibile e destagionalizzato e quindi quale turismo di qualità⁶⁹.

Sia pure nell'alternanza dei governi, si può fondatamente osservare la costante attenzione riservata alla materia. Ne è prova la successiva iniziativa, nata con la legge relativa al bilancio di previsione per il 2022⁷⁰, al cui art. 1, comma primo, viene prevista l'istituzione di un fondo «per il rilancio e la promozione dei percorsi cosiddetti “cammini religiosi” e il recupero e la valorizzazione degli immobili che li caratterizzano», radicandone la competenza in capo al Mini-

⁶⁵ L'elenco – con i rispettivi *link* – è disponibile alla sopra evocata pagina iniziale del progetto.

⁶⁶ Solo tre afferiscono ad altri territori comunque localizzati nel centro-sud Italia. Ci si riferisce, in ordine di riconoscimento, oltre al già evocato “Cammini di Leuca” (2020, www.camminidileuca.it), ai parchi culturali ecclesiali “Terre di Florentia” (2022, <https://terrediflorentia.it>) e “Terre di pietra e di acqua”, (2023, pagine ospitate nell'*hub* “territori intraprendenti” all'indirizzo <https://cascia.territorintraprendenti.it/benvenuti-nelle-terre-di-pietra-e-dacqua-il-parco-culturale-ecclesiale-dellarchidiocesi-di-spoletto-norcia/>).

⁶⁷ Circa la possibile riconducibilità funzionale degli itinerari turistici religiosi al settore dei beni culturali v. A.G. CHIZZONITI, *Gli itinerari turistico-religiosi tra turismo e cultura*, in *Aedon*, n. 1, 1999 (<https://aedon.mulino.it/archivio/1999/1/achizz.htm#4>), spec. par. 4.

⁶⁸ Notizia in <https://camminiditalia.cultura.gov.it/home-camminiditalia/atlante-dei-cammini/>.

⁶⁹ V. <https://www.beniculturali.it/comunicato/sottosegretario-cesaro-con-la-via-francigena-turismo-sostenibile-e-destagionalizzato>.

⁷⁰ Legge 30 dicembre 2021, n. 234.

stero del turismo⁷¹. Proprio l'art. 1, comma secondo, del d.m. 23 giugno 2022⁷², ne fornisce una definizione, statuendo che, ai fini del provvedimento ci si riferisce agli "itinerari escursionistici a tema religioso o spirituale, percorribili esclusivamente o prevalentemente a piedi o con altre forme di turismo lento e sostenibile, di livello interregionale e regionale".

Sul presupposto della necessità di una puntuale individuazione dei cammini religiosi, si è provveduto, con avviso pubblico⁷³, alla costituzione di un catalogo⁷⁴ nonché alla identificazione dei requisiti di ammissibilità per l'inserimento nel medesimo⁷⁵.

⁷¹ Dotazione originariamente prevista di 3 milioni di euro per il 2022. Il fondo predetto è stato rifinanziato anche nella successiva legge di bilancio 20 dicembre 2023, n. 213, per un importo pari a 5 milioni di euro per ogni anno del triennio 2024-2026 (cfr. www.ministeroturismo.gov.it/wp-content/uploads/2023/12/Legge-di-Bilancio-2024-Interventi-Turimo_Def.pdf).

⁷² Disponibile, unitamente alle altre misure inerenti la materia *de qua*, menzionate di seguito, all'indirizzo [www.ministeroturismo.gov.it/cammini-ditalia/ sub](http://www.ministeroturismo.gov.it/cammini-ditalia/sub) "Normative e avvisi".

⁷³ Avviso pubblico disponibile all'indirizzo www.ministeroturismo.gov.it/wp-content/uploads/2022/11/DVPT_Avviso-pubblico-CATALOGO-CAMMINI-RELIGIOSI_v1_28.11.pdf. Si tratta di un documento privo di data ma la cui pubblicazione è riconducibile al 20 ottobre 2022, come si desume dal relativo decreto di approvazione del Direttore generale della valorizzazione e della promozione del 16 novembre 2022.

Va, altresì, evidenziato come lo stesso preambolo dell'avviso pubblico (cpv. 7), sottolinei la correlazione tra la misura di attuazione di cui all'art. 5, comma primo, lettera a) d.m. 23 giugno 2022 cit. – ovvero la necessità di qualificare e mettere a sistema le iniziative di promozione dei cammini religiosi – e le celebrazioni per il Giubileo 2025 e i conseguenti flussi di pellegrini che interesseranno l'Italia.

⁷⁴ Catalogo, che è stato istituito con decreto del Direttore generale della valorizzazione e della promozione 23 marzo 2023, cui sono seguiti diversi provvedimenti di aggiornamento e integrazione, è visionabile all'indirizzo www.ministeroturismo.gov.it/catalogo-dei-cammini-religiosi-italiani/.

⁷⁵ Ai sensi dell'art. 2 (Requisiti di ammissibilità per l'inserimento nel Catalogo dei Cammini religiosi), "1. Sono ammessi al Catalogo di cui all'articolo 1, comma 3, del presente avviso pubblico i cammini religiosi che, alla data di invio della domanda di inserimento nel predetto Catalogo, risultino in possesso di almeno tre dei seguenti requisiti: a. presenza di un tracciato pedonale definito e pienamente percorribile che privilegi strade inibite al traffico veicolare o a scarso traffico vei-

Destinatari dell'avviso sono, per espressa previsione⁷⁶, soggetti pubblici e privati, enti del terzo settore ed enti religiosi civilmente riconosciuti che svolgano determinate attività connesse a uno o più cammini religiosi⁷⁷.

6. Considerazioni interlocutorie

Parchi ecclesiali e cammini religiosi – almeno dal punto di vista che pone in correlazione la mobilità cristiano-cattolica con la tutela dell'ambiente – appaiono strumenti di sintesi ideale anche perché promuovono, come osservato, forme di turismo lento e stagionalizzato. È una tipologia di turismo che può essere meglio organizzata altresì in virtù della possibile fruizione anticipata o contestuale del patrimonio culturale della Chiesa cattolica attraverso modalità telematiche, come è il caso del portale BeWeB, che mette in rete i beni ecclesiastici architettonici, storici, artistici, librari e archivistici,

colare; b. georeferenziazione del percorso; c. presenza di un logo del cammino che ne caratterizzi gli strumenti di comunicazione, informazione e segnaletica, nonché ogni altro supporto, anche digitale, utile all'esperienza di viaggio; d. presenza di segnaletica direzionale e informativa dedicata al cammino; e. disponibilità di un sito internet dedicato al cammino; f. presenza di servizi di supporto al turista/viandante/pellegrino, compresi ristoro e alloggio; g. possibilità per il turista/viandante/pellegrino di acquisire e utilizzare uno o più documenti (anche in forma digitale) che certifichino l'avvenuto pellegrinaggio per l'intero percorso o per parte di esso (c.d. *testimonium* e credenziale del pellegrino); h. presenza di uno o più soggetti che svolgano attività di *destination management*, di promozione del cammino e della sua manutenzione, di gestione e aggiornamento del sito internet dedicato al cammino, nonché del rilascio e gestione di credenziale e *testimonium*.

⁷⁶ Così si esprime l'art. 3, Avviso pubblico, 20 ottobre 2022, cit. Lo stesso documento prevede che i suddetti proponenti (art. 6) possano contribuire ad aggiornare e alimentare i contenuti relativi ai cammini religiosi su www.italia.it, l'*hub* digitale del turismo nazionale.

⁷⁷ Ovvero “attività di *destination management*, di promozione del cammino e della sua manutenzione, nonché di rilascio e gestione di credenziale e *testimonium* (come definite all'articolo 2, comma 1, lett. g)”.

di cui sono protagoniste le diocesi e gli istituti culturali⁷⁸; portale ove sono disponibili visite virtuali⁷⁹, percorsi e approfondimenti⁸⁰.

I parchi ecclesiali e i cammini religiosi, infatti, – oltre a rappresentare forme di mobilità e fruizione del territorio che hanno, almeno in linea teorica, un minore impatto sull’ambiente – possiedono il merito di rispondere anche ad altri interessi ritenuti meritevoli dalle istituzioni nazionali, regionali e locali. Istituzioni che in questo modo possono favorire, allo stesso tempo, la scoperta di luoghi – quali i borghi, di cui è ricco il Paese – e il loro conseguente sviluppo economico nonché sortire l’ulteriore effetto di invertire il *trend* di spopolamento delle aree interne.

Un’analisi di compatibilità ecologica più attenta va invece riservata a eventi di massa quali quelli giubilari che comunemente si svolgono ogni 25 anni, salvo i casi di indizione di giubilei straordinari⁸¹. Il giudizio deve, infatti, rimanere più cauto e articolato qualora si pensi per esempio che, secondo i dati stimati⁸², per il Giubileo della Speranza del 2025 sono attesi a Roma 32 milioni di pellegrini, molti dei quali raggiungeranno l’Italia con mezzi di trasporto non certo ecologici quali i veicoli su ruote e quelli aerei.

Il programma di interventi statali e delle istituzioni territoriali, che si articola secondo cinque linee⁸³, nondimeno ne dedica espres-

⁷⁸ Cfr. <https://beweb.chiesacattolica.it/>.

⁷⁹ Sul punto v. <https://beweb.chiesacattolica.it/visite-virtuali/>.

⁸⁰ V. <https://beweb.chiesacattolica.it/percorsi/>.

⁸¹ Come è stato il Giubileo straordinario della misericordia indetto da Papa Francesco per mezzo della bolla pontificia *Misericordiae Vultus* dell’11 aprile 2025 (www.vatican.va/content/francesco/it/apost_letters/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html) che ha avuto inizio l’8 dicembre 2015, solennità dell’Immacolata concezione – anticipato il 29 novembre 2015 dall’apertura della porta santa da parte di Papa Francesco a Bangui, nella Repubblica centrafricana – e si concluso il 20 novembre 2016, nella solennità liturgica di Gesù Cristo Signore dell’universo.

⁸² V. www.agensir.it/quotidiano/2024/1/23/giubileo-2025-mons-fischella-attesi-32-milioni-di-pellegrini-cantieri-renderanno-la-citta-di-roma-piu-bella-e-fruibile/.

⁸³ Cfr. PRESIDENZA DEL CONSIGLIO DEI MINISTRI. COMMISSARIO STRAORDINARIO PER IL GIUBILEO 2025, *Programma degli interventi essenziali e indifferibili nella città di Roma in preparazione del Giubileo 2025*, gennaio 2023, 119 pp., visionabile in www.governo.it/sites/governo.it/files/Giubileo2025_programma_interventi.pdf.

samente una ad “Ambiente e territorio. Riqualficazione e attivazione di interventi di cura del territorio, con particolare attenzione alle vie d’acqua e alle vie verdi della città”, nell’affermato l’obiettivo di prendersi cura di quella che il testo definisce “casa comune”⁸⁴. Cura della casa comune che si definisce – in modo singolare vista la collocazione in un documento statale come – “espressione essenziale della fede e in quanto tale principio cardine per la preparazione del Giubileo”⁸⁵.

Certo la possibilità di delocalizzare l’indulgenza giubilare mediante il passaggio attraverso le tante porte sante disseminate nelle diocesi del mondo, a partire dal Giubileo straordinario della Misericordia, può sortire una sorta di contingentamento indiretto allo spostamento dei pellegrini⁸⁶, che si auspica sia ripetuto in occasione del Giubileo 2025⁸⁷.

Contingentamento che, in generale, potrebbe rappresentare una delle vie per rendere maggiormente *eco-friendly* gli eventi religiosi di massa, unitamente all’ausilio di nuove tecnologie che consentano visite virtuali, a prescindere da ogni considerazione circa la possibilità concreta di adempiere realmente a un precetto religioso mediante tali modalità⁸⁸.

⁸⁴ *Ivi*, p. 80 nonché p. 82-107 per le schede di dettaglio degli interventi ambientali. In un’ottica di maggiore *compliance* con la tutela dell’ambiente, v. inoltre il previsto potenziamento della rete dei trasporti su ferro, contemplato tra le azioni.

⁸⁵ *Ivi*, p. 5.

⁸⁶ Basti considerare che, nel caso di specie, si sono registrati oltre 900-950 milioni di fedeli nel mondo – soprattutto nei santuari di Cracovia, Santiago di Compostela e di Guadalupe – e più di 22 milioni nella sola Roma. Così si è espresso mons. Fisichella nel corso della conferenza stampa a conclusione dell’evento giubilare il 21 novembre 2016 (<https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/11/21/0840/01871.html>).

⁸⁷ Si prevede che la relativa bolla di indizione sarà emanata l’8 maggio 2024.

⁸⁸ Si tratta di sperimentazioni che si sono registrate da parte di alcune religioni proprio per ovviare ai limiti posti alla circolazione degli individui in costanza di pandemia da Covid-19. A proposito dell’*Hajj* v. T. MEO, *Il pellegrinaggio alla Mecca nel metaverso fa già discutere*, 9 febbraio 2022, in <https://www.wired.it/article/pellegrinaggio-mecca-metaverso-polemiche/>.

SANTA SEDE, ALGORETICA
E INTELLIGENZA ARTIFICIALE:
LE FRONTIERE DIGITALI
DEL DIALOGO INTERRELIGIOSO

RAFFAELE SANTORO*

SOMMARIO: 1. Chiesa cattolica, tecnologie digitali e sviluppo umano integrale.
– 2. Santa Sede, intelligenza artificiale e bene comune interculturale: la *Rome Call for AI Ethics*. – 3. Intelligenza artificiale, algoretica e dialogo interreligioso.

1. *Chiesa cattolica, tecnologie digitali e sviluppo umano integrale*

Il progresso digitale connesso allo sviluppo di internet nelle sue molteplici applicazioni ha coinvolto ogni aspetto della vita¹, innescando una profonda evoluzione della stessa antropologia umana².

La costante espansione della «tecnosfera»³ e lo sviluppo dell'intelligenza artificiale «stanno mettendo in discussione la distinzione tra “mezzo-fine” ovvero “agente-strumento” nella definizione dei comportamenti e delle relazioni», tanto da prospettare una possibile «mutazione della tecnologia da strumento a soggetto»⁴. Tutto ciò sollecita a riflettere sul futuro dell'*homo sapiens* nell'era delle intelligenze artificiali e sulla possibilità di «rimanere

* Professore associato di diritto ecclesiastico ed interculturale, Dipartimento di Giurisprudenza, Università degli Studi della Campania Luigi Vanvitelli.

¹Cfr. A. FUCCILLO, *Il paradiso digitale. Diritto e religioni nell'iperuranio del web*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2023, p. 11 ss.

²Cfr. Y. NOAH HARARI, *21 lezioni per il XXI secolo*, Bompiani, Milano-Firenze, 2018, p. 138.

³H. KISSINGER, E. SCHMIDT, D. HUTTENLOCHER, *L'era dell'Intelligenza artificiale. Il futuro dell'identità umana*, Mondadori, Milano, 2023, p. 109.

⁴A. SIMONCINI, *L'algoritmo incostituzionale: intelligenza artificiale e il futuro delle libertà*, in A. D'ALOIA (a cura di), *Intelligenza artificiale e diritto. Come regolare un mondo nuovo*, Franco Angeli, Milano, 2021, p. 173 ss.

pienamente umani e orientare verso il bene il cambiamento culturale in atto»⁵.

L'evoluzione di questa «macchina sociale»⁶ tende a marginalizzare la dimensione umana⁷, «passando da una visione antropocentrica a una datocentrica»⁸, in grado di condizionare profondamente gli stessi androritmi dell'uomo⁹ con il «rischio di consegnare la vita alla logica dei dispositivi che ne decidono il valore»¹⁰.

La genesi di una possibile «dittatura tecnologica»¹¹ sollecita molteplici interrogativi di matrice etica¹² e spinge ad interrogarsi «se sia possibile ripristinare un ordine che abbiamo turbato, se si possono “manipolare le manipolazioni” per ritrovare equilibri perduti»¹³. Del resto, come è stato opportunamente evidenziato, attraverso la «“fede nel progresso”», quale «forma di religiosità super-

⁵ FRANCESCO, *Messaggio per la LVIII Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali. Intelligenza artificiale e sapienza del cuore: per una comunicazione pienamente umana*, 24 gennaio 2024, p. 1, il cui testo integrale è edito nel sito ufficiale della Santa Sede (www.vatican.va).

⁶ F. INTROINI, *Cartografare la fruizione di internet. I significati sociali nelle pratiche d'uso della rete*, in F. PASQUALI, B. SCIFO (a cura di), *Consumare la rete. La fruizione di internet e la navigazione nel web*, Vita e Pensiero, Milano, 2004, p. 40.

⁷ Cfr. B.C. HAN, *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*, Einaudi, Torino, 2022, p. 70.

⁸ Y. NOAH HARARI, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Bompiani, Milano-Firenze, 2018, p. 476.

⁹ Cfr. L. FLORIDI, F. CABITZA, *Intelligenza artificiale. L'uso delle nuove macchine*, Bompiani, Milano, 2021, p. 79 ss.

¹⁰ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti all'Assemblea Plenaria della Pontificia Accademia per la Vita*, 25 febbraio 2019, p. 2, il cui testo integrale è edito nel sito ufficiale della Santa Sede (www.vatican.va).

¹¹ FRANCESCO, *Messaggio per la LVII Giornata Mondiale della Pace. Intelligenza artificiale e pace*, 1° gennaio 2024, n. 4, il cui testo integrale è edito nel sito ufficiale della Santa Sede (www.vatican.va).

¹² Cfr. A. PATRONI GRIFFI, *Bioetica, diritti e intelligenza artificiale: una relazione da costruire*, in A. PATRONI GRIFFI (a cura di), *Bioetica, diritti e intelligenza artificiale*, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2023, p. 29.

¹³ G. ZAGREBELSKY, *Tempi difficili per la Costituzione. Gli smarrimenti dei costituzionalisti*, Laterza, Bari-Roma, 2023, p. 94.

stiziosa»¹⁴ che si incarna anche nel datismo¹⁵, «ci stiamo autoespropriando delle nostre capacità comprensive e le stiamo conferendo alle macchine e all'intelligenza artificiale»¹⁶.

All'interno della sfida antropologica posta dall'intelligenza artificiale e dal fragile equilibrio tra rischi e benefici¹⁷ le religioni stanno esercitando un ruolo attivo per la costruzione di uno sviluppo sostenibile sotto il profilo etico e ambientale¹⁸, affinché le tecnolo-

¹⁴ S. FERLITO, *Tradizioni religiose e ordine sociale. Alle origini dell'immaginario giuridico*, Carocci, Roma, 2022, p. 80.

¹⁵ Cfr. G. FILORAMO, *Sui sentieri del sacro. Processi di sacralizzazione nella società contemporanea*, Franco Angeli, Milano, 2022, p. 62 ss.

¹⁶ S. FERLITO, *Tradizioni religiose e ordine sociale. Alle origini dell'immaginario giuridico*, cit., p. 80.

¹⁷ Cfr. A. D'ALOIA, *Ripensare il diritto al tempo dell'intelligenza artificiale*, in G. CERRINA FERONI, C. FONTANA, E.C. RAFFIOTTA (a cura di), *AI Anthology. Profili giuridici, economici e sociali dell'intelligenza artificiale*, il Mulino, Bologna, 2022, p. 101.

¹⁸ Cfr. F. ABBONDANTE, *Internet e libertà religiosa: un Giano bifronte fra nuove opportunità e inedite insidie*, in *Diritto e Religioni*, 2, 2017, p. 744 ss.; P. AROLDI, B. SCIFO (a cura di), *Internet e l'esperienza religiosa in rete*, Vita e Pensiero, Milano, 2002; F. BALSAMO, *Apps religiose e intelligenza artificiale generativa: problematiche giuridiche*, in *Diritto e religioni*, 2, 2023, p. 116 ss.; F. CIOTTI, G. RONCAGLIA, *Il mondo digitale. Introduzione ai nuovi media*, Laterza, Bari, 2010; G. CUCCI, *Internet e cultura. Nuove opportunità e nuove insidie*, Ancora, Milano, 2016; M. d'ARIENZO, *Diritto e religioni nell'era digitale. Zuckerberg ci salverà? I nuovi paradigmi ermeneutici della libertà di coscienza tra verità, errore e falsità delle informazioni*, in *I-Lex*, Rivista telematica (www.i-lex.it), dicembre 2019, p. 245 ss.; ID., *Zuckerberg e le nuove dimensioni del rapporto tra diritto e religione. A proposito di libertà di coscienza nell'era digitale*, in *Diritto e Religioni*, 1, 2019, p. 384 ss.; J.P. FOLEY, *Chiesa e Internet*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2002; A. FUCCILLO, *Diritto, religioni, culture. Il fattore religioso nell'esperienza giuridica*, Giappichelli, Torino, 2022, p. 355 ss.; C. HELLAND, *Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet*, in *Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 17, 2005, p. 1 ss.; R. MARCHETTI, *La Chiesa in Internet. La sfida dei media digitali*, Carocci, Roma, 2015; V. PACILLO, «Alexa, Dio esiste?». *Robotica, intelligenza artificiale e fenomeno religioso*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1, 2021, p. 77 ss.; E. PACE, G. GIORDAN, *La religione come comunicazione nell'era digitale*, in *Humanitas*, 5-6, 2011, p. 763 ss.; F. VECOLI, *La religione ai tempi del web*, Laterza, Roma-Bari, 2013.

gie digitali possano «essere impiegate in modo da contribuire al servizio dell'umanità e alla protezione della nostra casa comune invece che per l'esatto opposto, come purtroppo prevedono alcune stime»¹⁹.

Il diritto nativo della Chiesa cattolica di annunciare sempre e dovunque i princìpi morali anche circa l'ordine sociale, e così pure pronunciare il giudizio su qualsiasi realtà umana, in quanto lo esigono i diritti fondamentali della persona umana o la salvezza delle anime (can. 747 § 2 CIC)²⁰, ha coinvolto negli ultimi tempi anche l'intelligenza artificiale in ragione dei molteplici interrogativi etici ad essa connessi²¹.

Notevole è l'incidenza dello sviluppo digitale sulla costituzione ontologica dell'uomo, con possibile fioritura non solo di nuove fragilità²², ma anche di ulteriori diseguaglianze connesse alla natura stessa dell'algoritmo²³. Si tratta infatti di uno strumento tecnologico non neutro²⁴, poiché «se un sistema di machine-learning viene ad-

¹⁹ FRANCESCO, *Messaggio al presidente esecutivo del "World Economic Forum"*, 12 gennaio 2018, p. 2, il cui testo integrale è edito nel sito ufficiale della Santa Sede (www.vatican.va).

²⁰ Cfr. D. SALACHAS, *Il magistero e l'evangelizzazione dei popoli nei Codici latino e orientale. Studio teologico-giuridico comparativo*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2001, p. 15 ss.; R. SANTORO, *I diritti umani nella dottrina sociale della Chiesa*, in *Quaerite*, 1, 2011, p. 136 ss.; A. G. URRU, *La funzione di insegnare della chiesa nella legislazione attuale*, Vivere In, Roma, 2001, p. 28 ss.

²¹ Cfr. C. CASALONE, *Una ricerca etica condivisa nell'era digitale*, in *La Civiltà Cattolica*, 2, 2020, p. 30 ss.; V. GRIENTI, *Chiesa e Internet. Messaggio evangelico e cultura digitale*, Academia Universa Press, Firenze, 2010; R. MARCHETTI, *La Chiesa in Internet. La sfida dei media digitali*, Carocci, Roma, 2015; A. SPADARO, P. TWOMEY, *Intelligenza artificiale e giustizia sociale. Una sfida per la Chiesa*, in *La Civiltà Cattolica*, 1, 2020, p. 121 ss.

²² Cfr. FRANCESCO, *Discorso in occasione dell'incontro con il mondo universitario e della cultura*, 30 aprile 2023, p. 2, il cui testo integrale è edito nel sito ufficiale della Santa Sede (www.vatican.va).

²³ Cfr. A. FUCILLO, *Il paradiso digitale. Diritto e religioni nell'iperuranio del web*, cit., p. 68.

²⁴ Cfr. A. DE FELICE, *Intelligenza artificiale e processi decisionali automatizzati: GDPR ed ethics by design come avamposto per la tutela dei diritti umani*, in D'ALOIA (a cura di), *Intelligenza artificiale e diritto. Come regolare un mondo nuovo*, Franco Angeli, Milano, 2020, p. 419.

destrato su dati distorti dal pregiudizio, i risultati che genera rifletteranno quel pregiudizio»²⁵ e pertanto potranno replicare una serie di discriminazioni già presenti all'interno della società²⁶.

La possibile genesi di una «discriminazione algoritmica»²⁷ è in grado di riflettersi negativamente su molteplici diritti fondamentali²⁸, sollecitando la definizione di impianti normativi in grado di garantire, anche per il bene delle future generazioni, la costruzione di una «*intelligenza artificiale sostenibile*»²⁹ rispettosa della dignità umana³⁰.

Proprio a tale riguardo, Francesco ha evidenziato che «è necessario agire preventivamente, proponendo modelli di regolamentazione etica per arginare i risvolti dannosi e discriminatori, socialmente ingiusti, dei sistemi di intelligenza artificiale e per contrastare

²⁵ A. MCAFEE, D. ROCK, E. BRYNJOLFSSON, *Come sfruttare al meglio l'IA generativa*, in *Harvard Business Review*, novembre 2023, p. 24.

²⁶ Cfr. FRANCESCO, *Messaggio per la LVII Giornata Mondiale della Pace. Intelligenza artificiale e pace*, cit., n. 4.

²⁷ T.E. FROSINI, *L'orizzonte giuridico dell'intelligenza artificiale*, in A. PATRONI GRIFFI (a cura di), *Bioetica, diritti e intelligenza artificiale*, cit., p. 206.

²⁸ In merito si rinvia ampiamente a D. COLUMBRO, *Quando i dati discriminano. Bias e pregiudizi in grafici, statistiche e algoritmi*, Il Margine, Trento, 2024; A. D'ALOIA, M.C. ERRIGO (a cura di), *Neuroscience and Law. Complicated crossings and new perspectives*, Springer, Cham, 2020; A. D'ALOIA, (a cura di), *Intelligenza artificiale e diritto. Come regolare un mondo nuovo*, cit.; V.E. FALSITTA, *Tassidermia giuridica e reincarnazione. Riflessioni su tecnica, ordinamento giuridico, fisco*, Giuffrè, Milano, 2022; R. FATTIBENE, *La tensione delle garanzie di libertà e diritti là dove il potenziamento cognitivo incontra l'intelligenza artificiale*, in *Federalismi*, 5 ottobre 2022, p. 1 ss.; S. NATALE, *Macchine ingannevoli. Comunicazione, tecnologia, intelligenza artificiale*, RCS, Milano, 2023; F. PIZZETTI (a cura di), *Intelligenza artificiale, protezione dei dati personali e regolamentazione*, Giappichelli, Torino, 2018; U. RUFFOLO (a cura di), *Intelligenza artificiale. Il diritto, i diritti, l'etica*, Giuffrè, Milano, 2020; A. SIMONCINI, S. SUWEWIS, *Il cambio di paradigma nell'intelligenza artificiale e il suo impatto sul diritto costituzionale*, in *Rivista di Filosofia del Diritto*, 1, 2019, p. 87 ss.

²⁹ G. RAZZANO, *Il primato dell'essere umano nell'era dell'intelligenza artificiale*, in A. PATRONI GRIFFI (a cura di), *Bioetica, diritti e intelligenza artificiale*, cit., p. 112.

³⁰ In merito, si rinvia ampiamente a G. ALPA, *L'intelligenza artificiale. Il contesto giuridico*, Mucchi, Modena, 2021.

il loro utilizzo nella riduzione del pluralismo, nella polarizzazione dell'opinione pubblica o nella costruzione di un pensiero unico»³¹, per poi esortare «la Comunità delle nazioni a lavorare unita al fine di adottare un trattato internazionale vincolante, che regoli lo sviluppo e l'uso dell'intelligenza artificiale nelle sue molteplici forme»³².

In questo contesto, inoltre, la narrazione degli operatori del settore digitale è contraddistinta da un lessico che induce nell'immaginario collettivo una falsa rappresentazione di sostenibilità ambientale di una tecnologia composta solo apparentemente da “nuvole” (*cloud*) eteree. In realtà, il web imprime sul pianeta una profonda impronta ecologica attraverso le complesse infrastrutture materiali che lo compongono, il cui funzionamento è contraddistinto da una logica fortemente estrattiva di energia, acqua e “terre rare”³³, oltre che di dati digitali.

Non è un caso che Francesco nell'Esortazione apostolica *Laudate Deum* sulla crisi climatica evidenzi che «l'intelligenza artificiale e i recenti sviluppi tecnologici si basano sull'idea di un essere umano senza limiti, le cui capacità e possibilità si potrebbero estendere all'infinito grazie alla tecnologia»³⁴, per poi aggiungere che «le risorse naturali necessarie per la tecnologia, come il litio, il silicio e tante altre, non sono certo illimitate, ma il problema più grande è l'ideologia che sottende un'ossessione: accrescere oltre ogni imma-

³¹ FRANCESCO, *Messaggio per la LVIII Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali. Intelligenza artificiale e sapienza del cuore: per una comunicazione pienamente umana*, cit., p. 3.

³² FRANCESCO, *Messaggio per la LVII Giornata Mondiale della Pace. Intelligenza artificiale e pace*, cit., n. 8.

³³ Cfr. K. CRAWFORD, *Né intelligente né artificiale. Il lato oscuro dell'IA*, RCS, Milano, 2023, p. 49 ss.; G. PITRON, *Inferno digitale. Perché internet, smartphone e social network stanno distruggendo il nostro pianeta*, Luiss University Press, Roma, 2022.

³⁴ FRANCESCO, *Esortazione apostolica Laudate Deum* a tutte le persone di buona volontà sulla crisi climatica, 4 ottobre 2023, n. 21, il cui testo integrale è edito nel sito ufficiale della Santa Sede (www.vatican.va).

ginazione il potere dell'uomo, per il quale la realtà non umana è una mera risorsa al suo servizio»³⁵.

In questo ambito cruciale per uno «sviluppo umano integrale»³⁶ per la Chiesa cattolica è urgente la costruzione di una algoretica, elaborata anche con il positivo contributo delle confessioni religiose, che possa contrapporsi ad una algocrazia³⁷ lesiva di molteplici diritti fondamentali della persona³⁸. In materia, il Dicastero per la Dottrina della Fede, nella Dichiarazione *Dignitas infinita* del 2 aprile 2024, ha evidenziato che «il progresso delle tecnologie digitali, che pure offrono molte possibilità per promuovere la dignità umana, inclina sempre più alla creazione di un mondo in cui crescono lo sfruttamento, l'esclusione e la violenza, che possono arrivare a ledere la dignità della persona umana»³⁹.

Proprio a tale riguardo Francesco ha ribadito che

«Il concetto di dignità umana – questo è il centro – ci impone di riconoscere e rispettare il fatto che il valore fondamentale di una persona non può essere misurato da un complesso di dati. Nei processi decisionali sociali ed economici, dobbiamo essere cauti nell'affidare i giudizi ad algoritmi che elaborano dati raccolti, spesso in modo surrettizio, sugli individui e sulle loro caratteristiche e sui loro comportamenti passati. Tali dati possono essere contaminati da pregiudizi e preconcetti sociali. Tanto più che il comportamento passato di un individuo non dovrebbe essere usato per negargli l'opportunità di cambiare, di crescere e di contribuire alla società. Non possiamo permettere che gli algoritmi limitino o condizionino il rispetto della dignità

³⁵ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Laudate Deum* a tutte le persone di buona volontà sulla crisi climatica, cit., n. 21.

³⁶ FRANCESCO Lettera enciclica *Laudato si'* sulla cura della casa comune, 14 maggio 2015, n. 109, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2015, p. 101.

³⁷ Cfr. S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2015, p. 33.

³⁸ Cfr. L. CHIEFFI, *Spunti per una riflessione intorno ad una "bioetica pratica"*, in L. CHIEFFI (a cura di), *Bioetica pratica e cause di esclusione sociale*, Mimesis, Milano-Udine, 2012, p. 12 ss.

³⁹ DICASTERO PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Dichiarazione *Dignitas infinita* circa la dignità umana, 2 aprile 2024, n. 61, il cui testo integrale è edito nel sito ufficiale della Santa Sede (www.vatican.va).

umana, né che escludano la compassione, la misericordia, il perdono e, soprattutto, l'apertura alla speranza di un cambiamento della persona»⁴⁰.

In questa prospettiva, per Francesco «il rispetto fondamentale per la dignità umana postula di rifiutare che l'unicità della persona venga identificata con un insieme di dati»⁴¹, la cui erosione è indotta anche dalla «riduzione delle relazioni umane ad algoritmi»⁴² e dal rischio di dipendenze e fragilità in grado di ostacolare lo sviluppo di autentiche relazioni interpersonali⁴³.

Le religioni, attraverso nuove forme di dialogo interreligioso possono promuovere un rinascimento digitale realmente umano, inclusivo e proiettato a promuovere il bene comune che «non si accontenta del principio utilitaristico del “maggior benessere per il maggior numero”, ma richiede che non si dimentichi di nessuno e non si scarti nessuno»⁴⁴. Del resto, il progresso tecnologico può apportare enormi benefici all'umanità e promuovere una società giusta, coesa e solidare solo qualora «accompagnato da un'etica fondata su una visione del bene comune, un'etica di libertà, responsabilità e fraternità, capace di favorire il pieno sviluppo delle persone in relazione con gli altri e con il creato»⁴⁵.

⁴⁰ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti all'incontro dei “Minerva dialogues” promosso dal Dicastero per la Cultura e l'Educazione*, 27 marzo 2023, p. 3, il cui testo integrale è edito nel sito ufficiale della Santa Sede (www.vatican.va).

⁴¹ FRANCESCO, *Messaggio per la LVII Giornata Mondiale della Pace. Intelligenza artificiale e pace*, cit., n. 4.

⁴² FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti al 14° Incontro annuale dell'International Catholic Legislators Network*, 26 agosto 2023, p. 2, il cui testo integrale è edito nel sito ufficiale della Santa Sede (www.vatican.va).

⁴³ Francesco, Lettera enciclica *Fratelli tutti* sulla fraternità e l'amicizia sociale, 3 ottobre 2020, n. 43, il cui testo integrale è edito nel sito ufficiale della Santa Sede (www.vatican.va).

⁴⁴ J. L. MARTINEZ, *Rivisitare il bene comune nell'era digitale*, in *La Civiltà Cattolica*, 2, 2020, p. 335.

⁴⁵ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti al seminario “Il bene comune nell'era digitale”, promosso dal Pontificio Consiglio della Cultura e dal Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale*, 27 settembre 2019, p. 3, il cui testo integrale è edito nel sito ufficiale della Santa Sede (www.vatican.va).

2. Santa Sede, intelligenza artificiale e bene comune interculturale: la Rome Call for AI Ethics

Nella scia dei molteplici interventi di Francesco per la costruzione di una algoretica posta a presidio della intangibile dignità umana⁴⁶, la Santa Sede ha promosso la *Rome Call for AI Ethics*.

Il documento è stato sottoscritto il 28 febbraio 2020 dalla Pontificia Accademia per la Vita, unitamente a Microsoft, IBM e FAO. Tra le prime parti aderenti si annovera anche il Ministero dell’Innovazione del Governo italiano. Il documento è finalizzato a innescare la genesi di un movimento globale intergenerazionale teso a coinvolgere molteplici soggetti attivi nei diversi campi del sapere⁴⁷.

Nella *Rome Call for AI Ethics* le parti firmatarie hanno espresso formalmente la volontà e l’impegno di «promuovere la diffusione di un approccio etico allo sviluppo dell’intelligenza artificiale»⁴⁸. In ragione delle dinamiche che contraddistinguono il mondo del web, è significativo che in questo caso, come è stato opportunamente rilevato, «ponendosi al di fuori delle ordinarie dinamiche concordatarie, nel documento intervengono quali “parti” principali non gli Stati ma gli operatori del settore, in ragione della maggiore efficacia di una loro autoregolamentazione interna rispetto a possibili – e in ogni caso auspicabili – interventi legislativi sia nazionali che sovranazionali»⁴⁹.

In questa prospettiva, la Chiesa cattolica, accanto alle proprie attività di diffusione di valori etici nel mondo digitale legata alla

⁴⁶ FRANCESCO, *Messaggio per la LVII Giornata Mondiale della Pace. Intelligenza artificiale e pace*, cit., n. 6.

⁴⁷ Cfr. P. BENANTI, *La necessità di una algoretica*, in *L’Osservatore Romano* (www.osservatoreromano.va), 20 dicembre 2021, p. 1 ss.; V. POSSENTI, *Filosofia. L’Intelligenza artificiale ci obbliga a “pensare” la tecnica*, in *Avvenire* (www.avvenire.it), 29 luglio 2023, p. 1 ss.

⁴⁸ A. FUCCILLO, *Il paradiso digitale. Diritto e religioni nell’iperuranio del web*, cit., p. 67.

⁴⁹ A. FUCCILLO, *Il paradiso digitale. Diritto e religioni nell’iperuranio del web*, cit., p. 67.

funzione di insegnare⁵⁰, con la *Rome Call for AI Ethics* realizza uno slancio ulteriore, poiché «rinnova la tradizione dei concordati con gli stati attraverso un “concordato sui generis” con le multinazionali del digitale»⁵¹.

Del resto, il possibile innesto di valori etici nel campo delle tecnologie digitali deve necessariamente coinvolgere le società del settore, le quali «sono non solo tenute a rispettare le leggi, ma anche a preoccuparsi delle direzioni in cui si muove lo sviluppo tecnologico e sociale da loro promosso e provocato, perché tale sviluppo precede di fatto le stesse leggi che cercano di regolarlo»⁵². Il continente digitale tende infatti a diventare sempre più uno «spazio libero e privo di leggi che erode la sovranità, ignora i confini, abolisce la privacy e pone forse i rischi più seri alla sicurezza globale»⁵³, in presenza di una attività umana «sempre più “datizzata” e parte di un unico sistema “quantificabile e analizzabile»⁵⁴.

La *Rome Call for AI Ethics*, dunque, ha lo scopo di realizzare uno sviluppo etico dell’intelligenza artificiale attraverso un «senso di responsabilità condivisa tra organizzazioni internazionali, governi, istituzioni e aziende tecnologiche nel tentativo di creare un futuro in cui l’innovazione digitale e il progresso tecnologico riconoscano all’uomo la sua centralità»⁵⁵. Nel documento, infatti, le parti si impegnano a promuovere uno «sviluppo di un’intelligenza artificiale che serva ogni persona e l’umanità nel suo insieme; che rispetti la dignità della persona umana, in modo che ogni individuo possa beneficiare dei progressi della tecnologia; e che non ha come unico

⁵⁰ Cfr. R. SANTORO, F. GRAVINO, *Internet, culture e religioni. Spinti di riflessione per un web interculturale*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 20, 2020, p. 104 ss.

⁵¹ M. VENTURA, *Nelle mani di Dio. La super-religione del mondo che verrà*, il Mulino, Bologna, 2021, p. 175.

⁵² FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti al congresso “Child dignity in the digital world”*, 14 novembre 2019, p. 4, il cui testo integrale è edito nel sito ufficiale della Santa Sede (www.vatican.va).

⁵³ Y. NOAH HARARI, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, cit., 2018, p. 457 ss.

⁵⁴ H. KISSINGER, *Ordine mondiale*, Corriere della Sera, Milano, 2022, p. 310.

⁵⁵ *Rome Call for AI Ethics*, Introduction.

obiettivo il maggior profitto o il graduale ricambio delle persone nei luoghi di lavoro»⁵⁶.

Proprio a tale riguardo Francesco evidenzia che «la ricerca della verità non può essere piegata a un'ottica commerciale, agli interessi dei potenti, ai grandi interessi economici», poiché «essere *insieme per la verità* significa anche cercare un antidoto agli algoritmi progettati per massimizzare la redditività commerciale, significa promuovere una società informata, sana e sostenibile»⁵⁷.

Nella parte dedicata alla dimensione etica, le parti aderenti affermano che:

«All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of fellowship (cf. Art. 1, Univ. Dec. Human Rights). This fundamental condition of freedom and dignity must also be protected and guaranteed when producing and using AI systems. This must be done by safeguarding the rights and the freedom of individuals so that they are not discriminated against by algorithms due to their “race, color, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status” (Art. 2, Univ. Dec. Human Rights).

AI systems must be conceived, designed and implemented to serve and protect human beings and the environment in which they live. This fundamental outlook must translate into a commitment to create living conditions (both social and personal) that allow both groups and individual members to strive to fully express themselves where possible.

In order for technological advancement to align with true progress for the human race and respect for the planet, it must meet three requirements. It must include every human being, discriminating against no one; it must have the good of humankind and the good of every human being at its heart; finally, it must be mindful of the complex reality of our ecosystem and be characterized by the way in which it cares for

⁵⁶ Rome Call for AI Ethics, Introduction.

⁵⁷ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti all'incontro promosso dal consorzio internazionale di media cattolici “Catholic fact-checking”*, 28 gennaio 2022, p. 3, il cui testo integrale è edito nel sito ufficiale della Santa Sede (www.vatican.va).

and protects the planet (our “common and shared home”) with a highly sustainable approach, which also includes the use of artificial intelligence in ensuring sustainable food systems in the future. Furthermore, each person must be aware when he or she is interacting with a machine.

AI-based technology must never be used to exploit people in any way, especially those who are most vulnerable. Instead, it must be used to help people develop their abilities (empowerment/enablement) and to support the planet»⁵⁸.

Il delicato e cruciale tema del rapporto tra intelligenza artificiale ed educazione delle nuove generazioni⁵⁹ è stato sviluppato nella seconda parte della *Rome Call for AI Ethics*, al cui interno le parti firmataria hanno dichiarato che:

«Transforming the world through the innovation of AI means undertaking to build a future for and with younger generations. This undertaking must be reflected in a commitment to education, developing specific curricula that span different disciplines in the humanities, science and technology, and taking responsibility for educating younger generations. This commitment means working to improve the quality of education that young people receive; this must be delivered via methods that are accessible to all, that do not discriminate and that can offer equality of opportunity and treatment. Universal access to education must be achieved through principles of solidarity and fairness.

Access to lifelong learning must be guaranteed also for the elderly, who must be offered the opportunity to access off-line services during the digital and technological transition. Moreover, these technologies can prove enormously useful in helping people with disabilities to learn and become more independent: inclusive education therefore also means using AI to support and integrate each and every person, offering help and opportunities for social participation (e.g. remote working for those with

⁵⁸ *Rome Call for AI Ethics*, Ethics.

⁵⁹ Circa i possibili rischi sulle giovani generazioni, si rinvia ampiamente a M. SPITZER, *Demenza digitale. Come la nuova tecnologia ci rende stupidi*, Corbaccio, Milano, 2022.

limited mobility, technological support for those with cognitive disabilities, etc.).

The impact of the transformations brought about by AI in society, work and education has made it essential to overhaul school curricula in order to make the educational motto “no one left behind” a reality. In the education sector, reforms are needed in order to establish high and objective standards that can improve individual results. These standards should not be limited to the development of digital skills but should focus instead on making sure that each person can fully express their capabilities and on working for the good of the community, even when there is no personal benefit to be gained from this.

As we design and plan for the society of tomorrow, the use of AI must follow forms of action that are socially oriented, creative, connective, productive, responsible, and capable of having a positive impact on the personal and social life of younger generations. The social and ethical impact of AI must be also at the core of educational activities of AI.

The main aim of this education must be to raise awareness of the opportunities and also the possible critical issues posed by AI from the perspective of social inclusion and individual respect»⁶⁰.

La dimensione educativa deve essere posta al centro di una possibile architettura etica dell'intelligenza artificiale. Ciò tuttavia non può limitarsi ad una educazione al corretto uso delle tecnologie digitali poiché, per Francesco, «c'è bisogno di un'azione educativa più ampia» che porti, attraverso una prospettiva interdisciplinare e interculturale, a «maturare motivazioni forti per perseverare nella ricerca del bene comune, anche quando non ne deriva un immediato resoconto»⁶¹. Si evidenzia dunque la necessità di «andare oltre gli approcci tecnologici o economici a breve termine e tenere pienamente conto della dimensione etica nel cercare soluzioni ai problemi attuali o proporre iniziative per il futuro»⁶².

⁶⁰ *Rome Call for AI Ethics, Education.*

⁶¹ FRANCESCO, *Discorso in occasione dell'incontro con i partecipanti alla Plenaria della Pontificia Accademia per la Vita*, 28 febbraio 2020, p. 2, il cui testo integrale è edito nel sito ufficiale della Santa Sede (www.vatican.va).

⁶² FRANCESCO, *Messaggio al “World Economic Forum”*, 15 gennaio 2020, p. 2,

L'ultima sezione del documento, nel definire i fattori strutturali di uno sviluppo etico e sostenibile delle tecnologie digitali⁶³, è dedicata ai diritti della persona, stabilendo che:

«The development of AI in the service of humankind and the planet must be reflected in regulations and principles that protect people – particularly the weak and the underprivileged – and natural environments. The ethical commitment of all the stakeholders involved is a crucial starting point; to make this future a reality, values, principles, and in some cases, legal regulations, are absolutely indispensable in order to support, structure and guide this process.

To develop and implement AI systems that benefit humanity and the planet while acting as tools to build and maintain international peace, the development of AI must go hand in hand with robust digital security measures.

In order for AI to act as a tool for the good of humanity and the planet, we must put the topic of protecting human rights in the digital era at the heart of public debate. The time has come to question whether new forms of automation and algorithmic activity necessitate the development of stronger responsibilities. In particular, it will be essential to consider some form of “duty of explanation”: we must think about making not only the decision-making criteria of AI-based algorithmic agents understandable, but also their purpose and objectives. These devices must be able to offer individuals information on the logic behind the algorithms used to make decisions. This will increase transparency, traceability and responsibility, making the computer-aided decision-making process more valid.

New forms of regulation must be encouraged to promote transparency and compliance with ethical principles, especially for advanced technologies that have a higher risk of impacting human rights, such as facial recognition.

To achieve these objectives, we must set out from the very beginning of each algorithm's development with an “algor-ethical” vision, i.e. an

il cui testo integrale è edito in *L'Osservatore Romano*, CIX, 16, 22 gennaio 2020.

⁶³ Cfr. F. SORVILLO, *Diritto, religioni e metaverso*, in A. FUCCILLO, V. NUZZO, M. RUBINO DE RITIS, *Diritto e universi paralleli. I diritti costituzionali nel metaverso*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2023, p. 306 ss.; M. ABU SALEM, *La Chiesa e i nuovi mezzi di comunicazione sociale*, ivi, p. 348.

approach of ethics by design. Designing and planning AI systems that we can trust involves seeking a consensus among political decision-makers, UN system agencies and other intergovernmental organizations, researchers, the world of academia and representatives of non-governmental organizations regarding the ethical principles that should be built into these technologies. For this reason, the sponsors of the call express their desire to work together, in this context and at a national and international level, to promote “algor-ethics”, namely the ethical use of AI as defined by the following principles:

- *Transparency: in principle, AI systems must be explainable;*
- *Inclusion: the needs of all human beings must be taken into consideration so that everyone can benefit and all individuals can be offered the best possible conditions to express themselves and develop;*
- *Responsibility: those who design and deploy the use of AI must proceed with responsibility and transparency;*
- *Impartiality: do not create or act according to bias, thus safeguarding fairness and human dignity;*
- *Reliability: AI systems must be able to work reliably;*
- *Security and privacy: AI systems must work securely and respect the privacy of users»⁶⁴.*

È emblematico che il primo principio enunciato sia la trasparenza, la quale non coinvolge solo la costruzione degli algoritmi, ma anche il relativo utilizzo, in ragione della necessità che ciò «si svolga nel pieno rispetto della dignità della persona e del suo bagaglio di valori»⁶⁵. Si tratta, infatti, di una tecnologia caratterizzata da una evidente asimmetria informativa alimentata dalla “opacità” dei modelli matematici di funzionamento degli algoritmi⁶⁶, rigidamente protetti dal segreto industriale⁶⁷.

⁶⁴ *Rome Call for AI Ethics, Rights.*

⁶⁵ A. FUCCILLO, *Il paradiso digitale. Diritto e religioni nell'iperuranio del web*, cit., p. 72.

⁶⁶ Cfr. M. MINAFRA, *Nuove tecnologie e giusto processo: erosioni all'orizzonte?*, in A. PATRONI GRIFFI (a cura di), *Bioetica, diritti e intelligenza artificiale*, cit., p. 383 ss.

⁶⁷ Cfr. T. NUMERICO, *Dobbiamo ripensare l'intelligenza artificiale*, in *Limes – Rivista italiana di geopolitica*, 12, 2022, p. 77 ss.

In questo contesto contraddistinto da una inarrestabile evoluzione, che sollecita il passaggio «dal dominio della tecnica a quello della tecnologia informatica»⁶⁸, per Francesco la *Rome Call for AI Ethics* rappresenta un «utile strumento per un dialogo comune tra tutti, al fine di favorire uno sviluppo umano delle nuove tecnologie», facendo registrare un numero sempre maggiore di adesioni, le quali «sono un passo significativo per promuovere un'antropologia digitale, con tre coordinate fondamentali: l'etica, l'educazione e il diritto»⁶⁹.

A tale riguardo, si pongono in diretta connessione con il testo della *Rome Call for AI Ethics* una serie interventi di regolamentazione interna delle multinazionali che operano in questo settore, come nel caso dei *Principles for Trust and Transparency* di IBM e degli *AI Principles Progress Update 2023* elaborati da Google:

1. *Be socially beneficial;*
2. *Avoid creating or reinforcing unfair bias;*
3. *Be built and tested for safety;*
4. *Be accountable to people;*
5. *Incorporate privacy design principles;*
6. *Uphold high standards of scientific excellence;*
7. *Be made available for uses that accord with these principles*⁷⁰.

Significativo è inoltre l'intervento dell'UNESCO realizzato attraverso la pubblicazione nel settembre 2023 della *Guida per l'intelligenza artificiale generativa nell'educazione e nella ricerca*⁷¹, con l'obiettivo di fornire agli Stati membri un supporto per realizzare azioni immediate e programmare politiche di lungo termine in grado di assicurare uno sviluppo di questa tecnologia digitale incentrato sull'uomo.

All'interno della *Guida* è stato tracciato un possibile percorso per giungere ad una efficace regolamentazione degli strumenti di

⁶⁸ C. FANTAPPIÈ, *Per un cambio di paradigma. Diritto canonico, teologia e riforme nella Chiesa*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2019, p. 156.

⁶⁹ FRANCESCO, *Discorso ai partecipanti all'incontro "Rome call" promosso dalla Fondazione Renaissance*, 10 gennaio 2023, p. 2, il cui testo integrale è edito nel sito ufficiale della Santa Sede (www.vatican.va).

⁷⁰ Il testo integrale di questo documento è edito in www.ia.google.com.

⁷¹ Il testo integrale di questo documento è edito in www.unesco.it.

intelligenza artificiale generativa, ancorato alla esigenza di proteggere i dati personali e stabilire un limite minimo di età per l'utilizzo di piattaforme che impiegano questa tecnologia. In ragione della necessità di usare adeguatamente questi strumenti nei settori dell'educazione e della ricerca scientifica, l'UNESCO propone un approccio ancorato alla validazione etica e a responsabili processi di progettazione pedagogica, trattandosi di fatto di un intervento in materia di educazione e ricerca.

Organismi internazionali e operatori del settore, alcuni dei quali aderenti alla *Rome Call for AI Ethics*, sono dunque consapevoli che l'implementazione di questa tecnologia digitale deve necessariamente tradursi in uno «strumento di maggiore benessere per la vita dell'uomo, ma nella piena garanzia dei diritti e delle libertà fondamentali»⁷².

Questa necessità è stata evidenziata dalla Commissione Europea per l'Efficienza della Giustizia nella *Carta etica europea sull'utilizzo dell'intelligenza artificiale nei sistemi giudiziari e negli ambiti connessi* facendo emergere ancora una volta l'importanza di introdurre una regolamentazione sovranazionale di questa complessa tecnologia digitale⁷³.

A tale riguardo, il Parlamento Europeo, con l'adozione dell'*Artificial Intelligence Act* del 13 marzo 2024, ha definito un primo quadro normativo in materia finalizzato a garantire l'immissione nel mercato europeo di sistemi di intelligenza artificiale sicuri e rispettosi dei diritti e dei valori fondamentali dell'Unione Europea.

⁷² A. PATRONI GRIFFI, *Bioetica, diritti e intelligenza artificiale: una relazione da costruire*, cit., p. 29 ss. In merito, si veda anche M. PALAZZO, D. BUZZELLI (a cura di), *Intelligenza artificiale e diritti della persona*, Pacini, Pisa, 2022.

⁷³ Cfr. C. BARBARO, *Uso dell'intelligenza artificiale nei sistemi giudiziari: verso la definizione dei principi etici condivisi a livello europeo?*, in *Questione Giustizia*, Rivista telematica (www.questionegiustizia.it), 4, 2018, p. 189 ss.; D. ONORI, *Intelligenza artificiale e giustizia. I principi della "Carta Etica Europe"*, in *Centro Studi Livatino* (ww.centrostudilivatino.it), 30 marzo 2022, p. 1 ss.

3. *Intelligenza artificiale, algoretica e dialogo interreligioso*

Per la promozione di uno sviluppo etico dell'economia digitale, le religioni «trasmettono all'agire economico e alle compagini societarie una scala di valori diversa da quella del mero profitto, contribuendo a modificare in senso sociale gli indicatori del benessere economico di una popolazione»⁷⁴. Anche in rapporto con la data-sfera, nella scia di quanto avviene nel campo economico⁷⁵, le religioni orientano positivamente l'agire del fedele, sia esso imprenditore che consumatore, «imponendo, vietando o almeno suggerendo o sconsigliando, il compimento di atti assai più vasti e numerosi di quelli che siamo soliti considerare come atti di culto»⁷⁶.

L'impegno per uno sviluppo etico dell'intelligenza artificiale assunto nella *Rome Call for AI Ethics*, su impulso della Fondazione *RenAIssange*⁷⁷, si è proiettato oltre i confini della Chiesa cattolica con l'adesione di altre confessioni religiose, assumendo una decli-

⁷⁴ A. FUCCILLO, *La libertà religiosa come fattore di inclusione sociale*, in A. FUCCILLO, P. PALUMBO (a cura di), *Pluralismo confessionale e dinamiche interculturali. Le best practices per una società inclusiva*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2023, p. 28.

⁷⁵ In merito, si rinvia ampiamente a S. FERLITO, *Il volto beffardo del diritto. Ragione economica e giustizia*, Mimesis, Milano, 2016; A. FUCCILLO (a cura di), *I mercanti nel tempio. Economia, diritto e religione*, Giappichelli, Torino, 2011; ID., *Legal-economic Koinè and the Religious Nomopotesis*, in *Calumet – Intercultural law and humanities review*, Rivista telematica (www.calumet-review.it), aprile 2018, p. 1 ss.; ID., *Religious freedom and objectives for economic intercultural development*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), marzo 2013, p. 1 ss.; F. SORVILLO, *Economie e Religioni. L'agire per fede alla prova dei mercati*, Pellegrini, Cosenza, 2016.

⁷⁶ S. FERLITO, *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005, p. 72.

⁷⁷ La Fondazione *RenAIssange* è stata istituita nell'aprile 2021 da Francesco con rescritto *ex audientia*, attribuendole personalità giuridica canonica pubblica con sede legale nello Stato della Città del Vaticano presso la Pontificia Accademia per la Vita. È un ente che non ha scopo di lucro e ha l'obiettivo di sostenere la riflessione antropologica ed etica delle nuove tecnologie sulla vita umana, promossa dal predetto Dicastero della Curia Romana di cui ne costituisce un ente strumentale. La Fondazione è iscritta nel Registro delle persone giuridiche presso il Governatorato dello Stato della Città del Vaticano.

nazione interculturale in ragione del pluralismo religioso che contraddistingue la società contemporanea⁷⁸.

Nel mese di gennaio 2023 la *Rome Call for AI Ethics* è stata sottoscritta anche da un rappresentante del Forum per la Pace di Abu Dhabi e da un componente della Commissione per le Relazioni Interreligiose del Gran Rabbinate di Israele, «traducendosi di fatto in un positivo esempio di dialogo interreligioso su un tema centrale per il futuro dell'uomo»⁷⁹.

La riflessione sulla sostenibilità etica dei sistemi di intelligenza artificiale ha coinvolto anche le comunità musulmane.

In occasione del XXXIV Congresso Internazionale Islamico (Cairo 9-11 settembre 2023), promosso dal Ministro degli Affari Religiosi della Repubblica Araba d'Egitto, si sono riuniti oltre 200 rappresentanti musulmani provenienti da tutto il mondo per confrontarsi sullo sviluppo della comunicazione religiosa e sulle sfide poste dalle derive cibernetiche.

Tra le molteplici raccomandazioni e conclusioni è stata evidenziata anche la necessità di:

1) utilizzare i sistemi di intelligenza artificiale come strumento e non come fine, come valore aggiunto e non come possibilità di sostituire l'intelligenza umana;

2) sostenere lo sviluppo intellettuale, culturale e morale come possibile argine e correttivo alle derive e all'abuso dell'intelligenza artificiale;

3) rafforzare il ruolo centrale della famiglia per accompagnare le nuove generazioni ad un uso consapevole e proficuo dei social media;

4) promuovere la collaborazione tra istituzioni religiose e culturali sull'utilizzo consapevole dell'intelligenza artificiale e diffondere un approccio volto all'equilibrio e alla moderazione per poter contrastare le ideologie estremiste e la conseguenziale strumentalizzazione della comunicazione digitale.

⁷⁸ Cfr. A. FUCCILLO, *Il paradiso digitale. Diritto e religioni nell'iperuranio del web*, cit., p. 72.

⁷⁹ A. FUCCILLO, *Il paradiso digitale. Diritto e religioni nell'iperuranio del web*, cit., p. 73.

Anche l'Unione Buddhista Italiana è intervenuta in materia promuovendo il Simposio Internazionale sul tema “*Prospettive buddhiste su coscienza, evoluzione e Intelligenza Artificiale*” (17 novembre 2023), in occasione del quale è stato evidenziato che anche i modelli di intelligenza artificiale devono essere elaborati per promuovere lo sviluppo di un'umanità in grado di vivere in equilibrio.

In questo contesto, anche le culture e le religioni orientali possono fornire un positivo contributo per la promozione di un utilizzo sostenibile delle tecnologie digitali che sia anche in grado di contrastare l'esigenza indotta di sentirsi «perennemente altrove»⁸⁰ attraverso il rafforzamento della capacità di stare nel “qui e ora”, promossa anche dalla tradizione buddhista⁸¹.

Nella medesima scia, il Taoismo annovera tra gli scopi della pratica personale il contatto con la propria dimensione spirituale e la protezione della natura⁸², nell'orizzonte di una auspicata armonia sociale quale «cardine del pensiero taoista»⁸³.

Le principali tradizioni filosofiche e religiose orientali possono apportare un significativo contributo poiché, nonostante la presenza di molteplici diversità tra loro, «convergono sull'importanza di riflettere su di sé e su una vita morale che si ponga al servizio della comunità, per quanto diversamente intesa» e «riflettono sulle relazioni interpersonali e sul senso della vita»⁸⁴. Le tecnologie digitali del resto minano anche l'assetto valoriale promosso dalle religioni orientali, basato sulla coltivazione di molteplici virtù, tra le quali la pazienza, l'autocontrollo e il discernimento⁸⁵.

Emerge anche in questo caso, un «consenso per intersezione»⁸⁶

⁸⁰ P. CREPET, *Prendetevi la luna*, Mondadori, Milano, 2023, p. 13.

⁸¹ In merito, si rinvia a D. GOLEMAN, *La forza del bene. Il messaggio del Dalai Lama per una nuova visione del mondo*, Rizzoli, Milano, 2015.

⁸² Cfr. V. DI IESO, *Taoismo in uno sguardo*, Giuseppe Voza Editore, Caserta, 2012, p. 54.

⁸³ V. DI IESO, *Taoismo in uno sguardo*, cit., p. 79.

⁸⁴ A. SPADARO, T. BANCHOFF, *Intelligenza artificiale e persona umana. Prospettive cinesi e occidentali*, in *La Civiltà Cattolica*, 2, 2019, p. 433.

⁸⁵ Cfr. A. SPADARO, T. BANCHOFF, *Intelligenza artificiale e persona umana. Prospettive cinesi e occidentali*, cit., p. 438.

⁸⁶ J. MACLURE, C. TAYLOR, *La scommessa del laico*, Laterza, Roma-Bari, 2018, p. 28.

su una serie di principi etici che possono rappresentare un valido antidoto contro la diffusa bulimia digitale riabilitando nelle persone la capacità di coltivare se stesse e di vivere pienamente l'interazione interpersonale quale fondamento per una vita "buona"⁸⁷.

Proprio per questo motivo, è da auspicare che la *Rome Call for AI Ethics* possa registrare l'adesione di altre confessioni religiose in un orizzonte di universalità dell'impegno di promuovere uno sviluppo delle tecnologie digitali sostenibile e pienamente rispettoso dell'intangibile dignità umana⁸⁸.

Il campo dell'intelligenza artificiale può dunque rappresentare il laboratorio nel quale le nuove rotte del dialogo interreligioso possono approdare alla fioritura di un «umanesimo digitale»⁸⁹ all'interno del quale la persona preservi l'assetto assiologico della propria umanità⁹⁰, nella consapevolezza che «un essere umano che pretende di sostituirsi a Dio diventa il peggior pericolo di sé stesso»⁹¹.

⁸⁷ Cfr. A. SPADARO, T. BANCHOFF, *Intelligenza artificiale e persona umana. Prospettive cinesi e occidentali*, cit., p. 433 ss.

⁸⁸ Cfr. M. ABU SALEM, *La Chiesa e i nuovi mezzi di comunicazione sociale*, cit., p. 348.

⁸⁹ G. CUCCI, *Per un umanesimo digitale*, in *La Civiltà Cattolica*, 1, 2020, p. 40.

⁹⁰ Cfr. S. GUERRA, *L'intelligenza artificiale tra sperimentazioni normative e limiti etici nel mercato globale*, in *Tigor – Rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica*, 2, 2022, p. 107.

⁹¹ FRANCESCO, *Esortazione apostolica Laudate Deum a tutte le persone di buona volontà sulla crisi climatica*, cit., n. 73.

LE SFIDE DELLA SOSTENIBILITÀ: CARNE COLTIVATA E TEOLOGIA ALIMENTARE

LIVIA SAPORITO*

SOMMARIO: 1. *De gustibus disputandum est*. Nuovi alimenti e proteine alternative. – 2. Il “discorso” sulla carne coltivata tra dilemmi etici ed evidenza scientifica. – 3. Teologia alimentare e carne “in vitro”: il punto di vista delle religioni. – 4. Carne coltivata, religioni, culture nella percezione del consumatore.

1. *De gustibus disputandum est*. Nuovi alimenti e proteine alternative

Il tema dell’impiego della carne “coltivata” (o “in vitro”) è oggi al centro delle agende politiche mondiali. E non è mera questione di gusti. Il dibattito, oltre a coinvolgere plurimi attori – allevatori di bestiame, consumatori, imprese, mondo accademico e scientifico, comunità religiose si innesta su più ampie riflessioni che hanno riguardo al cambiamento climatico, all’impiego delle nuove tecnologie in campo alimentare e al mutato rapporto tra uomo e cibo. Il settore dell’allevamento di animali si colloca, invero, in un ideale crocevia, in cui si intersecano la crescente domanda proteica nel mondo, l’iper sfruttamento delle risorse terrestri, il fenomeno del *global warming* e una richiesta di cibo viepiù sofisticata.

Le previsioni circa l’aumento demografico nel nostro pianeta ed il conseguente incremento del fabbisogno alimentare pongono i *decision makers* di tutti i paesi del mondo al cospetto di inedite sfide. Sfamare più di nove miliardi di persone – questa la stima della *Food and Agriculture Organization* (FAO) per il 2050¹ – implica un au-

* Professore ordinario di Diritto privato comparato, Dipartimento di Giurisprudenza, Università degli Studi della Campania “L. Vanvitelli”.

¹ Food Agriculture Organization (2011). *World Livestock 2011- Livestock in Food Security* – Rome. Negli stessi termini anche United Nations, *Growing at a Slower Pace, World Population Is Expected to Reach 9,7 Billion in 2050 and Could*

mento esponenziale della domanda di cibo, che si traduce, per un verso, nell'intensificazione della produzione alimentare dal punto di vista quantitativo; e, per altro verso, nella differenziazione della offerta, onde soddisfare una richiesta sempre più esigente nelle aree più ricche del pianeta. Il problema è, all'evidenza, duplice, dovendosi non soltanto fare i conti con la ridotta capacità delle risorse terrestri attualmente disponibili, spinte al limite con circa il 50% dei terreni abitabili già impiegati in agricoltura e con il superamento di ben quattro dei massimi livelli di interferenza dell'attività umana sui processi di regolazione dell'ecosistema (cc.dd. *planetary boundaries*)², ma anche con la necessità di conciliare una proposta ricca con una domanda via via più ricercata³: cibo salutare, cibo ricco in proteine e nutrienti, cibo etnico e cibo culturalmente orientato. Una di queste sfide è rappresentata dai *novel food*⁴, – secondo una opinione diffusa la vera novità di questo secolo –, i quali si propongono di coniugare progresso e tradizione alimentare, di raggiungere un apprezzabile punto di equilibrio tra ambiente, consumo e risorse, in conformità agli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile (SDGs) definiti dall'ONU. Indirizzare i consumi nel senso dell'ab-

Peak at Nearly 11 Billion around 2100, Washington, United Nations, Department of Economic Affairs, 2019.

² Come osservano M. IANNANTUONI e L. DE NARDO, *I Novel Food. Una possibile transizione del sistema alimentare*, in *Equilibri*, 2020, fasc. 1, p. 145: «il superamento di tali limiti potrebbe scatenare un cambiamento non lineare e improvviso su scala globale e, già oggi, tre dei quattro *planetary boundaries* influenzati dall'agricoltura (cambiamento dell'uso dei terreni, flussi biochimici, integrità della biosfera, uso di acqua dolce) sono stati oltrepassati»

³ C. GOUEL e H. GUIMBARD, *Nutrition Transition and the Structure of Global Food Demand*, in *American Journal of Agricultural Economics*, vol. 101, n. 2, 2019, pp. 383-403.

⁴ La locuzione *novel food* è in astratto riferibile anche ai prodotti alimentari che siano frutto di un processo scientifico volto a introdurre nei cibi aspetti desiderabili o, all'opposto, ad eliminare quelli indesiderati. Per un inquadramento del tema degli alimenti geneticamente modificati si rinvia all'interessante contributo di S.J. MACLAUGHLIN, *Food for the Twenty-First Century: an Analysis of Regulations for Genetically Engineered Food in the United States, Canada, and the European Union*, in *Ind. Int'l & Comp. L. Rev.*, 2003, vol. 14, p. 375 ss.

bandono dei cibi critici a favore di una dieta diversa⁵, ancorché rispettosa delle culture dei popoli, è invero la scommessa dei nuovi alimenti.

Come è noto, i *novel food* possono essere alimenti di nuova concezione; alimenti prodotti utilizzando nuove tecnologie e nuovi processi di produzione ed alimenti che sono o sono stati tradizionalmente consumati al di fuori dell'UE. L'innovazione può, dunque, riguardare il prodotto in sé – cibi nuovi *by design* o importati dalle culture alimentari di altri mercati – o il processo di produzione. L'individuazione dei nuovi cibi è affidata ad un criterio temporale – alimento non utilizzato in misura significativa per il consumo umano nell'Unione prima del 15 maggio 1997, a prescindere dalla data di adesione all'Unione degli Stati membri – cui si cumula un criterio di natura sostanziale, fissato dal nuovo Regolamento 2015/2283⁶, che ha riguardo ai requisiti indispensabili affinché un nuovo alimento possa essere immesso in commercio.

Tra i *novel food*, un posto di spicco è occupato dalle “proteine alternative”, categoria eterogenea che ricomprende le proteine vegetali (*plant-based*), le proteine da fermentazione (*single cell*), le proteine da tessuti cellulari (*cultured*) e gli insetti, il cui minimo comun denominatore è dato dalla loro funzione sostitutiva delle proteine animali nella dieta umana⁷. In particolare, i prodotti *plant*

⁵ Un invito ai paesi ricchi, i soli in grado di sostenere i costi delle nuove tecnologie, a rivoluzionare la propria alimentazione proviene da Bill Gates, *How to avoid a climate disaster*, a cui avviso il consumo di manzo sintetico e di prodotti alternativi a base vegetale potrebbe contribuire ad evitare un disastro ambientale potrebbero tradursi in un incremento del rischio di catastrofi naturali, carestie e migrazioni di massa.

⁶ Il regolamento del 2015 sui *novel food* modifica il regolamento (UE) n. 1169/2011 del Parlamento europeo e del Consiglio relativo alla fornitura di informazioni sugli alimenti ai consumatori ed abroga il regolamento (CE) n. 258/97 del Parlamento europeo e del Consiglio e il regolamento (CE) n. 1852/2001 della Commissione.

⁷ Come dimostrano studi di settore, mentre la carne di manzo da allevamento industriale ha un'efficienza calorica di circa il 15% – rapporto tra le calorie apportate al consumatore rispetto a quelle contenute nel mangime utilizzato per allevare l'animale –, tale valore raggiunge il 70-75% nel caso delle proteine alterna-

based sono composti da ingredienti completamente vegetali, in genere legumi, cereali e semi, e sono presentati sotto le mentite spoglie di hamburger, nugget, crocchette, carne trita o sfilacciata. Essi simulano, in fase di produzione, la *texture* della carne o del pesce attraverso l'estrazione e l'idrolizzazione di concentrati proteici di precisi vegetali, opportunamente addizionati e modellati onde ottenere un determinato profilo organolettico e nutrizionale. I *single cell* sono organismi monocellulari come alghe, funghi, lieviti e batteri⁸ per la produzione di composti da integrare in prodotti assimilabili ai cibi *plant-based*, ma, a differenza di questi ultimi, non necessitano di suolo fertile, potendo essere ricavati da materie prime a basso costo come i rifiuti organici. I *cultured* sono, infine, prodotti a base animale ottenuti in laboratorio mediante processi e tecnologie propri della medicina rigenerativa⁹. Tra questi, come testimonia la recente vicenda che ha visto protagonista il Governo italiano¹⁰, il quale ne ha vietato la produzione e l'immissione nel mercato ancor

tive (in argomento cfr. S. BILLING e H. SPURRELL, *New Protein Sources*, in *Sight and Life*, vol. 32, n. 1, 2018, p. 35 ss.).

⁸ Emblematici i casi della "soleina" di *Solar Foods*, start up finlandese che nel 2017 ha presentato il suo composto proteico derivato da anidride carbonica, acqua, nutrienti ed elettricità solare, e della *Air Protein*, americana del 2019, ispirata a un vecchio progetto NASA.

⁹ Per *novel food* si intendono gli alimenti non utilizzati in misura significativa per il consumo umano nell'Unione europea prima del 15 maggio 1997 e rientranti in almeno una delle dieci categorie dettagliatamente elencate all'art. 3, par 2, lett. A) del Regolamento (UE) 2015/2283.

¹⁰ Con DDL 651 S/2023, l'Italia aveva vietato la produzione e l'immissione sul mercato di «alimenti e mangimi costituiti, isolati o prodotti a partire da colture cellulari o di tessuti derivanti da animali vertebrati», nonché l'utilizzo del termine "carne" per indicare «prodotti trasformati contenenti proteine vegetali» per ragioni di tutela della salute umana e del patrimonio agroalimentare. A tal riguardo, la Commissione europea aveva aperto la procedura "Tris" tesa a verificare la violazione del diritto europeo da parte dell'Italia in relazione all'art. 6 della direttiva UE 2015/ 1535 che impone di sottoporre agli stati membri un disegno di legge considerato non in linea con il mercato unico europeo. Posto che il Governo italiano ha ritirato il provvedimento prima che il Parlamento lo approvasse, la Commissione ha chiuso in anticipo la procedura Tris, chiedendo una rendicontazione sugli sviluppi del disegno di legge.

prima che l'EFSA si pronunciasse sulla sicurezza del prodotto, la carne cresciuta in laboratorio occupa un ruolo di primo piano.

L'intempestivo intervento del legislatore italiano è sintomatico di una preconcetta fobia del consumatore avverso alimenti non aventi una antica storia di consumo, come dimostra, *inter alia*, la comune, ed impropria, definizione di questo nuovo cibo quale carne "sintetica", laddove in laboratorio non viene effettuata alcun tipo di "sintesi", bensì una vera e propria coltivazione. La carne è, infatti, ricavata mercè l'impiego di tecniche innovative come la coltura cellulare, la modellazione dei tessuti e la fermentazione di precisione. Più precisamente, l'ingegneria cellulare e tissutale, alla stregua di quanto avviene in medicina per rigenerare cellule danneggiate o malate, consente di coltivare cellule e tessuti in assenza dell'organismo intero, attraverso il prelievo di poche cellule da un muscolo o da altro organo dell'animale, che verranno fatte crescere su un terreno ricco di nutrienti all'interno di bioreattori. Al termine della "coltivazione", le cellule andranno a comporre i tessuti della carne, dando vita al prodotto desiderato. In altri termini, le cellule staminali estratte crescono e si sviluppano così come farebbero all'interno di un organismo ed il prodotto finale del processo è carne a tutti gli effetti, simile a quella proveniente dagli allevamenti tradizionali, con la differenza che l'utilizzo di queste tecnologie consente di ricavare, come è stato entusiasticamente osservato, «175 milioni di hamburger da una mucca viva»!¹¹. Rifuggendo dalla tentazione di cedere a slogan o a facili proclami, il *legal discourse* intorno alla carne coltivata merita una più approfondita analisi dei numerosi profili connessi ad un alimento che, sulla carta, si presenta come una ottimale alternativa per il consumatore che, senza cambiare drasticamente la propria dieta, voglia assumere comportamenti alimentari maggiormente responsabili, ma che non è, allo stato, estraneo a profili di incertezza relativi ad inattesi meccanismi biologici che potrebbero verificarsi nel processo produttivo e a dubbi circa la salubrità per l'uomo. Se è vero che la *clean meat* è una tecnologia che promette, di qui a qualche anno, di rivoluziona-

¹¹ Testualmente, in una intervista a Libération, Nathalie Rolland, figlia e nipote di allevatori, fondatrice dell'associazione *Agriculture cellulaire*.

re il mercato alimentare, proponendosi come possibile soluzione al *global meat complex*, è altresì necessario indagare sull'impatto sociale di questa innovazione, giacché l'accettazione da parte del consumatore¹² dipende da una serie di fattori, di ordine etico, economico, giuridico e, non ultimo, religioso.

2. Il "discorso" sulla carne coltivata tra dilemmi etici ed evidenza scientifica

Nel 2013, a Londra, il professore Mark Post presenta ai media il primo hamburger nato in laboratorio¹³, scatenando una vera e propria tempesta nell'opinione pubblica. A distanza di due lustri, e a dispetto della copiosa letteratura formatasi sull'argomento, la questione della produzione e del consumo della carne cresciuta in laboratorio è lungi dall'essere approdata ad una soluzione condivisa¹⁴.

Le argomentazioni a favore della carne coltivata fanno leva, in primo luogo, sulla pretesa, maggiore sostenibilità ambientale di questo alimento: l'ingegneria e la coltivazione cellulare consentirebbero di ridurre sensibilmente gli allevamenti intensivi, responsabili dello sfruttamento del suolo, dell'acqua e delle emissioni di gas serra, dovuti alla ingente richiesta di carne, pesce e latticini nel mondo occidentale e nei paesi in via di sviluppo che vedono innal-

¹² In argomento cfr. C. BRYANT, J. BARNETT, *Consumer acceptance of cultured meat: A systematic review*, in *Meat Science*, 2018 vol. 143, p. 8 ss.

¹³ M.J. POST, *An alternative animal protein source: cultured beef*. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 2014, 1328, p. 29 ss.; C. MATTICK, B. ALLENBY, *The future of meat*, in *Issues Sci. Technol.*, 2013, p. 64 ss.; C. MATTICK, A.E. LANDIS, B.R. ALLENBY, N.J. GENOVESE, *Anticipatory Life Cycle Analysis of In Vitro Biomass Cultivation for Cultured Meat Production in the United States*, in *Environmental Science & Technology*, 2015, vol. 49, p. 11941 ss.

¹⁴ La carne coltivata è prodotta in laboratorio: a seguito di un prelievo da un animale vivo, le cellule dell'animale vengono nutrite in un brodo di coltura e quindi sottoposte a stimolazione fino all'ottenimento di fibre muscolari.

zarsi il reddito pro-capite¹⁵. Nonostante la crescente efficienza ambientale del settore zootecnico, l'allevamento intensivo è considerato attualmente la causa di circa il 14,5% delle emissioni totali di gas metano; percentuale destinata ad aumentare nel tempo, con ulteriore aggravio per le risorse naturali. Di questo avviso è la Commissione europea, secondo la quale la tecnologia delle colture cellulari può contribuire a far raggiungere gli obiettivi della strategia «Dal produttore al consumatore» dell'UE per sistemi alimentari equi, sicuri, sani e sostenibili, attivando logiche di economia circolare che accompagnino la transizione verso un sistema e un consumo agroalimentare maggiormente rispettosi dell'ambiente. Ottimismo condiviso anche oltre oceano, dove proliferano iniziative di studio e progetti di ricerca volti ad incentivare l'impiego delle *climate-friendly proteins* e a migliorare la resilienza del sistema alimentare¹⁶.

Tuttavia, come si è detto, la carne coltivata non è ancora stata autorizzata quale nuovo alimento nel mercato europeo e non è dato, ad oggi, presagire le determinazioni dell'EFSA circa la sicurezza del prodotto, né la tempistica relativa alla sua immissione in commercio. Sono, invero, ancora in corso verifiche tese a quantificare gli effettivi benefici ecologici derivanti dalla produzione di carne in vitro rispetto all'allevamento convenzionale. Mentre i primi risultati sembravano indicare una significativa riduzione di uso del suolo (99%), dell'impiego di acqua (90%) e del consumo di energia (40%), alcuni studi hanno, di recente, ridimensionato tali dati¹⁷.

¹⁵ Sono dell'opinione che la carne coltivata sia una valida alternativa all'allevamento intensivo e costituisca una possibile soluzione per far fronte alla domanda globale di carne H.L. TUOMISTO, M.J. TEIXEIRA DE MATTOS, *Environmental impacts of cultured meat production*, in *Environ. Sci. Technol.*, 2011, vol. 45, p. 6117 ss.

¹⁶ Cfr. USDA Hands out Funding for National Institute for Cellular Agriculture 2021.

¹⁷ C. MATTICK, B. ALLENBY, *The future of meat*, in *Issues Sci. Technol.*, 2013, vol. 30, p. 64 ss., hanno confrontato l'impatto ambientale della produzione della carne coltivata rispetto alla carne ottenuta secondo le tecniche intensive convenzionali, per diverse tipologie di carne, concludendo che la produzione di carne coltivata produce un footprint inferiore per la carne bovina ed emissioni di gas serra minori per la carne di pollo, di maiale e di manzo ma un consumo di energia maggiore per la carne di maiale e di pollo. Critiche le conclusioni cui pervengono

Alle preoccupazioni di ordine ecologico si aggiungono quelle di tipo economico/sociale, relative al potenziale impatto della carne coltivata sull'occupazione nel settore dell'allevamento tradizionale; al rischio della creazione di oligopoli in capo alle grandi imprese alimentari ed all'aumento del gap tra paesi ricchi e paesi poveri¹⁸. È di tutta evidenza che la produzione di carne coltivata richiede competenze ed abilità che, di norma, i lavoratori agricoli tradizionali non posseggono, restando esposti alla concreta eventualità dell'inoccupazione¹⁹. È altresì innegabile che mezzi, capitali e forza lavoro qualificata da impiegare nel mercato della carne coltivata si concentrano nelle aree più opulente del pianeta, esacerbando le già esistenti diseguaglianze rispetto ai paesi in via di sviluppo. Per converso, non si può sottacere che nei paesi più ricchi la percentuale di impiego nel settore agricolo è alquanto modesta – in Europa è il 4,4%²⁰ – e che, verosimilmente, il mercato dei *novel food* genererà nuovi posti di lavoro, che andranno a rimpiazzare quelli perduti, rendendo, di riflesso, possibile il consumo di proteine nelle aree del globo afflitte dal problema della denutrizione²¹.

J. LYNCH, R. PIERREHUMBERT, *Climate Impacts of Cultured Meat and Beef Cattle*, in *Front. Sustain. Food Syst.*, 19 February 2019.

¹⁸ Si interrogano sui rischi conseguenti alla sostituzione delle nuove tecnologie al tradizionale allevamento del bestiame M. WILKS, C. J. C. PHILLIPS, K. FIELDING, M. J. HORNSEY, *Testing potential psychological predictors of attitudes towards cultured meat*, in *Appetite*, 2019, p. 136 ss.

¹⁹ Drastica la soluzione indicata da Bonny et al. (2015), ad avviso dei quali gli allevatori di animali dovrebbero rivolgere la propria attenzione ad una nicchia di mercato, facendo ricorso all'agroecologia per migliorare la sostenibilità ed alle biotecnologie come clonazione e modificazione genetica.

²⁰ Eurostat. 2017. Archive: farmers in the EU – Statistics Explained; M. ROSER, 2019. Employment in agriculture. Our World in Data; C. KURRER, C. LAWRIE, *What if all our meat were grown in a lab?*, European Parliamentary Research Service, 2018.

²¹ S.P. BONNY, G.E. GARDNER, D.W. PETHICK, J. F. HOCQUETTE, *What is artificial meat and what does it mean for the future of the meat industry?*, in *Jour. Integr. Agric.*, 2015, vol. 14, p. 255 ss.

In diversa prospettiva, v'è chi attribuisce alla produzione di carne coltivata benefici di carattere sanitario e nutrizionale²². Secondo questo fronte di ricerca, la carne in vitro determinerebbe una sensibile riduzione delle interazioni uomo-animale e, di conseguenza, del rischio di zoonosi o di altre malattie²³, grazie ad un processo di produzione sottoposto a rigidi controlli; avrebbe, inoltre, effetti positivi sulla dieta dei carnivori in virtù dell'apporto di elementi nutritivi come, ad esempio, gli acidi grassi Omega-3. In senso contrario, si obietta che l'impossibilità di riprodurre in laboratorio tutte le caratteristiche organolettiche della carne tradizionale potrebbe favorire l'impiego di aromi e di sostanze additive per esaltarne il sapore e che, sul piano nutrizionale, la carne coltivata sarebbe carente in proteine, vitamine e sali minerali, salvo l'utilizzo di integratori specifici.

Una ulteriore linea di indagine collega il consumo della carne "in vitro" alla questione del benessere animale, particolarmente avvertita in alcune religioni come quella ebraica²⁴, attribuendo ad essa il vantaggio di eliminare la cruenta pratica della macellazione. Di là dalle suggestioni di ordine etico che evoca il tema delle "bistecche morali", anche questo dato necessita, tuttavia, di una attenta valutazione poiché, allo stato, non è possibile considerare il metodo della coltivazione cellulare completamente *cruelty free*, né è chiaro se la produzione e il consumo di carne coltivata siano coerenti con il divieto europeo di macellare animali clonati e di vendere carni trattate con ormoni.

²² Parafrasando T. DILWORTH, A. MCGREGOR, *Moral Steaks? Ethical Discourses of In Vitro Meat in Academia and Australia*, in *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 2015, vol. 28, p. 85 ss.

²³ In argomento v. A.G. MATHEW, R. CISSELL, S. LIAMTHONG, *Antibiotic resistance in bacteria associated with food animals: a United States perspective of live-stock production*, in *Foodborne Pathog. Dis.*, 2007, 4, p. 115 ss.; S.P. OLIVER, S.E. MURINDA, B.M. JAYARAO, *Impact of antibiotic use in adult dairy cows on antimicrobial resistance of veterinary and human pathogens: a comprehensive review*, in *Foodborne Pathog. Dis.*, 2011, 8, p. 337 ss.

²⁴ Cfr., ad esempio, M. LERCIER, *Legal protection of animals in Israel*, in *Journal of Animal & Natural Resource Law*, 2019, vol. XV, p. 121 ss.

Le incertezze che, a vario titolo, circondano la *clean meat* minano le certezze dell'opinione pubblica e dello stesso decisore europeo. Nell'UE, l'immissione sul mercato di un *novel food* soggiace, come noto, ad una procedura fortemente centralizzata, che fa capo alla Commissione europea e che non prevede, diversamente da quanto avviene ad esempio negli USA²⁵, meccanismi di preconsultazione con gli stati membri. Su richiesta della Commissione, l'EFSA effettua una valutazione scientifica dei rischi connessi alla sicurezza del prodotto, esaminando i dati sulla composizione e sulle caratteristiche nutrizionali, tossicologiche e allergeniche del nuovo alimento, nonché le informazioni relative ai processi produttivi, agli usi ed ai livelli di utilizzo proposti. Nel caso della carne coltivata, la Commissione non ha ricevuto, ad oggi, alcuna richiesta di autorizzazione a commercializzare e produrre il nuovo alimento nel mercato europeo, ancorché essa sia stata destinataria di una nota con la quale Italia, Francia e Austria, con il sostegno di altri nove stati membri, hanno chiesto che siano valutate «le questioni etiche, economiche, sociali e ambientali, oltre che nutrizionali, di sovranità alimentare e di benessere animale» connesse all'eventuale liberalizzazione di questo prodotto. Per parte sua l'EFSA, pur non formalmente investita della questione, ha commissionato studi volti a raccogliere opinioni da parte di personalità scientifiche, rappresentanti di agenzie europee ed internazionali, aziende tecnologiche, operatori del settore alimentare e gruppi di consumatori, al fine di realizzare un compiuto *risk assessment*.

²⁵ Negli Stati Uniti, il quadro normativo si differenzia rispetto all'UE per la presenza di un meccanismo di *pre-market consultation* e per il riparto di competenze esistente tra la Food and Drug Administration (FDA) ed il Dipartimento dell'Agricoltura (USDA). In linea di massima, la FDA controlla la fase della pre-raccolta dei prodotti e il processo di produzione, mentre l'USDA coordina la fase post-raccolta, compresi monitoraggio ed etichettatura. L'accordo tra questi organismi è tuttavia suscettibile di assumere differenti assetti, anche alla luce della disciplina adottata dai singoli stati federati. Manca, allo stato, una disciplina normativa dei *novel food*.

Trattasi dunque di una partita ancora tutta da giocare, come dimostra, peraltro, il dato che in Europa – così come negli Usa²⁶ – è dubbio se la carne coltivata in laboratorio possa essere considerata carne a tutti gli effetti alla luce della legislazione esistente.

3. Teologia alimentare e carne coltivata: il punto di vista delle religioni

Le religioni seguono regole e consuetudini precise in fatto di consumo di carne, orientando, di fatto, le scelte dei fedeli/consumatori. Partiamo da qualche dato: ebrei e cristiani sono essenzialmente carnivori; induisti e buddhisti per la stragrande maggioranza vegetariani; ebrei ortodossi e mussulmani non consumano carne di maiale. Se pensiamo che nel mondo vi sono quasi due miliardi di mussulmani, oltre due miliardi di cristiani, più di un miliardo di induisti, mezzo miliardo di buddhisti e più di dieci milioni di ebrei, è lecito affermare che il dibattito sulla carne coltivata all'interno delle comunità religiose interessa, in astratto, oltre la metà della popolazione del globo²⁷. Nel dicembre 2018, la carne “in vitro” è stata annoverata tra le dieci tecnologie emergenti a livello planetario, attirando cospicui investimenti nella ricerca da parte di privati ed aziende e sollecitando l'intervento delle massime autorità religiose, da sempre attente alle connessioni esistenti tra fede, mon-

²⁶ Nel caso degli Usa, tenuto conto del fatto che non è stata emanata una legge federale omologa alla disciplina europea sui novel food, la dottrina avanza dubbi circa la possibilità di considerare la carne coltivata carne ai sensi del *Federal Meat Inspection Act* (FMIA), posto che tale legge qualifica carne il prodotto che derivi, in tutto o in parte, dalla “carcassa” di bovini, ovini, suini o caprini (21 U.S.C. § 601). In argomento cfr. D. BOLER, D. WOERNER, *What is meat? A perspective from the American Meat Science Association*, in *Animal Frontiers*, 2017, vol. 7, p. 8 ss.

²⁷ P.D. HOPKINS, *Cultured meat in western media: The disproportionate coverage of vegetarian reactions, demographic realities, and implications for cultured meat marketing*, in *Journal of Integrative Agriculture*, 2015, vol. 14, p. 264 ss.

do animale e progresso tecnologico²⁸. Il nesso è particolarmente indagato nelle grandi religioni monoteiste – cristianesimo, ebraismo e islamismo –, le quali si interrogano se siano leciti, ciascuna secondo le proprie prescrizioni ed i propri dogmi, produzione e consumo della carne coltivata; mentre a est nel mondo, nelle religioni dharmaiche, il dibattito (scientifico) appare meno vivace, a dispetto della cruciale importanza che rivestono gli animali – si pensi alle pratiche rituali nell’induismo o al principio della tutela di tutti gli esseri senzienti nel buddhismo – e delle drammatiche proporzioni che ha assunto il fenomeno della denutrizione in queste aree della terra, cui la novella tecnologia cellulare potrebbe fornire rimedio.

Nel cristianesimo, caratterizzato da una tendenziale libertà alimentare, non si rinvencono specifiche restrizioni²⁹ relative al consumo di carne o latticini, stante l’insegnamento della Bibbia secondo cui Dio ha il governo degli uomini, mentre gli uomini hanno il governo degli animali. In questa religione non si ravvisano regole o specifici divieti, salvo generici richiami alla moderazione, che hanno la valenza di suggerimenti, e non di imposizioni. Prescrizioni di ordine dietetico compaiono solo nel diritto canonico a proposito di digiuno e di astinenza – per la Chiesa ortodossa il digiuno è propeudeutico alla comunione con Dio; in occasione di speciali periodi liturgici, come la Quaresima, si sconsiglia il consumo di carne – e, tra i testi sacri, nel Levitico, nel quale v’è un elenco di cibi vietati poiché considerati empì. Nell’ebraismo e – con dei distinguo –

²⁸ Ad avviso di J. STOLOW, *Deus In Machina: Religion, Technology, and the Things in Between*, New York, 2013, religione e tecnologia non possono essere considerate «ontologically distinct areas of experience, knowledge, and action»; similmente A. KRON, *Religion, Animals, and Technology*, in *Religions*, 2002, 13, p. 457, osserva: «all meat is animals plus technology, though the technologies and even the meaning of “animal” may differ».

²⁹ M. STEFON, Y.A. COHEN, *Dietary Law. Christianity*, in *Encyclopædia Britannica*, 2018; G.J. GATWARD, *Livestock ethics*, Lincoln, 2001, p. 310. Alla regola si sottrae la Scuola avventista del settimo giorno, ai cui seguaci è fatto divieto di consumare caffeina, alcolici carne e latticini (sul punto cfr. E. SZÜCS, R. GEERS, T. JEZIERSKI, E.N. SOSSIDOU, D.M. BROOM, *Animal welfare in different human cultures, traditions and religious faiths*, in *Asian-Australas J. Anim. Sci.*, 2012, 25, p. 307).

nell'islamismo, l'alimentazione assume un ruolo più pregnante; in entrambi i mondi gastro-religiosi, il singolo e la comunità dei fedeli sono chiamati all'osservanza di un dettagliato codice di condotta avente ad oggetto il cibo, le sue virtù, le sue proibizioni, il regime nutrizionale lecito, sino agli usi ed alle norme di educazione da osservare durante i pasti³⁰. Prescrizioni di carattere positivo, atte ad orientare le scelte alimentari dei credenti, si accompagnano dunque a vere e proprie misure interdittive.

Nel giudaismo, l'interrogativo che aleggia intorno alle speculazioni sul possibile impiego della carne in vitro può essere così sintetizzato: la carne coltivata è *kosher*³¹? Al riguardo la dottrina ha espresso una vasta gamma di opinioni, nessuna delle quali, come si dirà, capace di imporsi come ufficiale. Ciò per un duplice ordine di ragioni. In primo luogo, la produzione di carne coltivata su larga scala appare ancora un obiettivo futuristico, tenuto conto degli ingenti costi del processo e delle numerose incognite legate alle tecnologie impiegate, vuoi perché ancora in fase di sviluppo, vuoi perché coperte da segreto industriale. In seconda istanza, non si rinvencono nella legge ebraica indicazioni utili, fatta eccezione per il riferimento alla carne "non convenzionale" contenuto nel *Midrashic*, un antico testo non giuridico, per un racconto del *Talmud* – "il miracolo della carne" –, che narra di carne caduta dal Paradiso, senza essere stata ritualmente macellata e per alcuni commenti della

³⁰ Le regole alimentari religiose non si sostanziano unicamente nel divieto di consumare determinati alimenti, bensì anche in indicazioni sulla preparazione dei cibi e sull'uso rituale degli alimenti (in argomento cfr. A. G. CHIZZONITI, *La tutela della diversità: cibo, diritto e religione*, in *Cibo e religioni. Diritto e diritti*, a cura di A. CHIZZONITI e M. TALLACHINI, Università Cattolica del Sacro Cuore sede di Piacenza, *Quaderni del Dipartimento di Scienze Giuridiche*, Tricase (LE), 2010, p. 19.

³¹ Nel diritto ebraico, l'accettazione da parte dell'uomo dell'ordine posto da Dio nella creazione del mondo implica la distinzione tra cibo *koshèr* (ammesso, adatto, valido), preparato e consumato conformemente agli insegnamenti della Torah (il Pentateuco, cioè i primi cinque libri di quello che i cristiani chiamano Antico Testamento), e cibo *taréf* (proibito). In argomento cfr. S.H. DRESNER, S. SIEGEL, *The Jewish dietary laws. Their Meaning For Our Time & A Guide To Observance*, New York, 1966.

Torah, che descrivono la creazione di animali destinati al consumo, ugualmente non sottoposti a macellazione³².

Malgrado taluni abbiano suggerito di utilizzare tali fonti come precedenti, onde annoverare anche la carne coltivata tra gli alimenti permessi³³, è opportuno sfrondare il tema dell'agricoltura cellulare da profili, per così dire, mistici e ricondurlo sul terreno dei precetti (*mitzvot*) della religione ebraica. In questa prospettiva, sebbene la carne "in vitro" appaia, *prima facie*, conforme a taluni dei principi ispiratori del giudaismo, come il rispetto dell'ambiente circostante o il benessere animale³⁴, la sua qualificazione in termini di cibo *kosher* non può essere data per scontata. Posto che tale status compete, a rigore, alla sola carne derivata da animali permessi secondo la *Torah* e macellati ritualmente (*Shechita*), la possibilità di considerare permessa la carne coltivata dipende in ampia misura dalla natura che si voglia attribuire a questo alimento – derivato delle cellule staminali o nuova e diversa entità – e, a monte, alle stesse cellule staminali, le quali, pur essendo biologicamente identiche al tessuto dal quale sono estrapolate, appaiono, a rigore, distinguibili dal muscolo dell'animale.

Invero, sia che si conferisca alla carne cresciuta in laboratorio la medesima essenza della carne tradizionale, sia che il *novel food* venga rappresentato come qualcosa di ontologicamente distinto da essa, non sembra che il riconoscimento della sua conformità alla *kasherut* possa essere frutto di automatismi. Ove le cellule staminali utilizzate per la coltivazione vengano considerate alla stregua della carne, o di derivati della carne, il fatto che l'estrazione avvenga da animali permessi e macellati nel rispetto dei precetti religiosi non è di per sé garanzia di conformità: le attuali metodologie in uso nell'agricoltura cellulare optano sovente per l'estrazione (non

³² M. LEIBUSH, *The Torah and the Mitzvab: A Commentary on Bereisbit*, 1971, Jerusalem.

³³ È di questo avviso Z. RYZMAN, *Meat from stem cells*, 2014, *Tehumin*, 34, p. 99

³⁴ M. LERCIER, *Legal protection of animals in Israel*, in *Journ. Animal & Nat. Resource*, 2019, vol. 15, p. 121 ss.

cruenta) di cellule staminali da animali vivi³⁵; ciò che rappresenta un ostacolo insormontabile ai fini della qualificazione della carne in vitro come *kosher*, per mancanza dell'infedibile presupposto della macellazione rituale (e a tacer del fatto che nella religione ebraica vige il divieto di mangiare animali vivi).

Qualificando le cellule staminali in termini di entità a sé stanti, distinte cioè dal tessuto muscolare da cui sono ricavate, parimenti non sembra lecito concludere, *sic et simpliciter*, che la carne in vitro è *kosher* anche laddove la carne tradizionale non lo sarebbe³⁶, al punto da rendere lecita persino l'assunzione del maiale coltivato. In questa evenienza si va, comunque, incontro a precisi divieti. Il Talmud recita: "ciò che deriva da una specie impura è da considerarsi impuro". In applicazione di questo principio, la letteratura rabbinica considera proibiti cibi come uova e latte – che sono derivati dall'animale, ma non dalla sua carne – e gli animali *kosher* nati da genitori non appartenenti a specie *kosher*. In questa prospettiva, una cellula derivata da un animale non *kosher* sarebbe comunque proibita, a meno di considerarla priva di una sua autonomia, irrilevante, insignificante, al pari dei batteri³⁷.

³⁵ Nella legge ebraica vige l'assoluto divieto di mangiare carne proveniente da animali vivi (Maimonide, *Laws of forbidden foods* 5:2).

³⁶ Una parte della dottrina che la carne coltivata, derivate da animali permessi e macellata ritualmente, resta pur sempre carne, non una diversa entità: in questi termini S. CHRIKI, J.F. HOCQUETTE, *The Myth of Cultured Meat: A Review*, in *Frontiers in Nutrition*, 2020, 7; R. KRAUTWIRTH, *Will Lab-Grown Meat Find It's Way to Your Table?*, *The Yeshiva University Observer*, 20 maggio 2018.

³⁷ È di questo avviso Z. RYZMAN, *Meat from stem cells*, in *Tebumin*, 2014, 34, p. 99 ss., il quale si appella al principio del diritto ebraico secondo cui non si può credere a ciò che non si possa discernere ad occhio nudo. Le cellule, in quanto "*insignificant food*" o "*non substance food*", possono essere parificate ai microrganismi e, dunque, essere consumati anche se non presentano i segni della loro appartenenza *kosher*. Pertanto, qualunque entità che derivi da loro sarà permessa indipendentemente dalla sua fonte. In senso contrario è stato, tuttavia, obiettato che mentre i batteri sono invisibili all'occhio umano durante la loro intera esistenza, le cellule staminali sono microscopiche solo all'inizio, per poi aumentare vistosamente le proprie proporzioni (J. BLEICH, *Survey of recent halakhic periodical literature*, in *Tradition*, 2013, 46, p. 48 ss.).

Sebbene prevalga in dottrina, con il conforto del Rabbinato, l'opinione favorevole a considerare *kosher* la carne in vitro derivata da cellule staminali estratte da specie animali lecite e ritualmente macellate³⁸, residuano delle perplessità imputabili alle sostanziali differenze che si registrano tra le diverse aziende impegnate nell'agricoltura cellulare e nei metodi di produzione. I maggiori dubbi attengono al tipo di animali dai quali estrarre le cellule staminali e alla tipologia di cellule estratte. Le aziende utilizzano promiscuamente mucche, pollame, anatre, pesci, da cui prelevano tanto cellule staminali embrionali – le quali proliferano più celermente, ma sono resistenti alla differenziazione – quanto cellule staminali adulte, che, al contrario, possono essere agevolmente differenziate, ma presentano una ridotta capacità di proliferazione. Entrambi i profili hanno un peso specifico nell'ebraismo. Nel citato caso dell'hamburger presentato dal Professor Post, le cellule utilizzate erano di tipo miosatellite, la cui origine è da rinvenirsi nella biomassa commestibile del tessuto muscolare. Nella legge ebraica, vigendo il divieto di cuocere insieme carne e latte, si distingue tra parti commestibili e non commestibili dell'animale. Di qui l'interrogativo se questa regola valga anche per le cellule staminali.

A causa di queste incertezze, stenta ad affermarsi nel giudaismo una posizione ufficiale sulla carne in vitro, il cui consumo è tuttora da taluni riguardato come un espediente a disposizione del fedele per sottrarsi alle regole dietetiche. In particolare, v'è chi teme che la carne coltivata, ancorché munita del vaglio della certificazione, possa servire ad aggirare il divieto di mangiare animali proibiti – come nel su menzionato caso del maiale³⁹ – o quello di consumare carne

³⁸ J. KENIGSBURG, A. ZIVOTOFKY, *A Jewish religious perspective on cellular agriculture*, in *Front. Sustain. Food System*, 22 gennaio 2020.

³⁹ Secondo un recente sondaggio condotto da C. BRYANT, K. SZEJDA, V. DESHPANDE, N. PAREKH, B. TSE, *A survey of consumer perceptions of plant-based and clean meat in the USA, India and China*, in *Front. Sustain. Food Syst.*, vol. 3, 27 Febbraio 2019, gli ebrei ortodossi sarebbero contrari al consumo di maiale coltivato in quanto la carne di questo animale, se pur cresciuta in laboratorio, resterebbe pur sempre carne di maiale. Ma v'è pure chi è propenso al suo consumo, facendo leva sul dato che la tecnica della coltivazione fa perdere al prodotto originario la propria identità originaria di carne.

unitamente ai latticini. È, infatti, ancora controverso se la coltivazione e l'ingegneria tissutale modifichino soltanto o eliminino radicalmente lo status delle cellule originarie.

Se la carne in vitro possa essere considerata, dal punto di vista squisitamente religioso, carne a tutti gli effetti o sia qualcosa di differente non è peraltro domanda meramente teorica ove si consideri che numerose aziende impegnate nello sviluppo dell'agricoltura cellulare hanno sede in Israele e che il mercato *kosher*, pur rivolgendosi ad uno specifico segmento della popolazione, gli ebrei ortodossi, contribuisce in maniera significativa al consumo globale di carne. Nel Regno Unito, ad esempio, dove vive una delle cinque comunità ebraiche più numerose al mondo, si stima⁴⁰ che annualmente siano macellati secondo le rigide regole della *kashrut* 90,000 bovini, 90,000 ovini e un milione e mezzo di polli. In Israele, il consumo pro capite di carne è più elevato di quello che si registra nei paesi occidentali, complice, anche, il generoso consumo di questo alimento in occasione delle festività ebraiche come lo *Sabbat*. La macellazione rituale è, tuttavia, particolarmente onerosa e postula l'impiego di personale esperto: non tutte le specie animali sono macellabili e non tutte le parti dell'animale macellato sono idonee al consumo secondo le prescrizioni halachiche. Di riflesso, il prezzo della carne *kosher* è circa il doppio di quella non-*kosher*. Motivazioni di carattere economico si aggiungono, dunque, a quelle di carattere etico ed ecologico, alimentando il *favor* per il consumo di carne in vitro da parte degli ebrei ortodossi. La questione si sposta dal profilo dogmatico diremmo a quello della percezione che il consumatore/fedele rispetto ad un cibo nuovo.

In termini non dissimili, in un'altra grande religione monoteista, l'Islam, la questione principale che aleggia intorno al consumo della carne coltivata è se questo nuovo alimento possa essere annoverato tra i cibi leciti⁴¹. Secondo le fonti, talune delle rivelazioni al profeta

⁴⁰ In mancanza di dati ufficiali sulla macellazione kosher, la stima è fornita dalla Humane Slaughter Association (2019).

⁴¹ M.N. HAMDAN, M. J. POST, M.A. RAMLI, A.R. MUSTAFA, *Cultured meat in Islamic perspective*, in *Journ. Relig. Health*, 2018, vol. 57, p. 2193 ss.; M.S. HOSS-

Maometto attengono all'origine ed al significato del cibo, il quale non è soltanto indispensabile a garantire il benessere fisico, ma è anche uno strumento necessario per adorare Allah; di qui la previsione di cibi permessi e cibi vietati e la minuziosa regolamentazione della carne in conformità alle prescrizioni del Corano.

Secondo un orientamento minoritario, il processo di produzione della carne coltivata si pone in insanabile contrasto con le leggi naturali e, in particolare, con il divieto rivolto al buon mussulmano di “giocare a fare Dio” (in arabo, *taghyir khalqillah*), manomettendo la creazione umana e animale voluta da Allah⁴². In questa prospettiva, la carne in vitro si traduce in un esperimento con la natura da cui non deriva alcun vantaggio, alla stregua di attività come la clonazione umana o la chirurgia estetica non fondata su prescrizioni mediche. Prevale, tuttavia, in dottrina la tesi secondo cui è lecita la carne ricavata dalle cellule di animali permessi e macellati secondo i dettami di questa religione, nonché munita di certificazione. Più precisamente, la carne coltivata è *halal* se le cellule staminali sono derivate da un animale permesso, macellato senza previo stordimento e fino a totale dissanguamento⁴³, e se nel processo di produzione non sono stati utilizzati sangue o siero animale. Ciò significa che il mezzo di coltura normalmente impiegato nel processo di coltivazione, il siero – estratto dal sangue animale attraverso la centrifugazione, che consente di separare cellule del sangue, piastrine

AIN, *Consumption of stem cell meat: an Islamic perspective*, in *IIUM Law Journ.*, 2019, vol. 27, 1, p. 233 ss..

⁴² Nel Corano capitolo IV, versetto 119 si legge «e li sedurrà e li assorbirà in vani desideri, e io comanderò loro e loro taglieranno le orecchie del bestiame, e io li comanderò e sfigureranno la creazione di Allah. Colui che ha preso Satana piuttosto che Allah come suo tutore ha subito una perdita palese». Questo passo è generalmente inteso come un esempio di alterazione della creazione voluta da Dio ed è alla base della tesi incline a considerare la carne coltivata un esperimento con la natura che non porta ad alcun beneficio (in tal senso M.S. HOSSAIN, *Consumption of Stem Cell Meat: An Islamic Perspective*, in *IIUM L. Journ.*, 2019, vol. 27, p. 233 ss.).

⁴³ M.N. HAMDAN, M.J. POST, M.A. RAMLI, M. K. KAMARUDINA, M.F. MD ARIFFIN, N. MOHD FARID ZAMAN HURI, *Cultured Meat: Islamic and Other Religious Perspectives*, in *International Journal of Islamic and Civilizational Studies*, 2021, p. 14.

e fattori della coagulazione – non soddisfa i dettami del Corano per essere impuro, generando, di conseguenza, un prodotto, la carne coltivata, anch'essa impura. Se, però, il terreno di coltura è a base vegetale, ad esempio un estratto di funghi, o è costituito da una miscela di terreno chimico artificiale, la carne in vitro sarà considerata *halal* poiché il terreno a base vegetale o il mezzo chimico, sempre che non siano tossici o dannosi per la salute umana, non sono considerati ingredienti impuri⁴⁴.

In conseguenza della centralità che riveste l'origine delle cellule staminali ai fini della qualificazione come *halal* del prodotto finale, essa non compete alla carne derivata dal maiale o da altri animali vietati. Del resto i sondaggi rivelano che i mussulmani sono in linea di principio favorevoli al consumo di carne in vitro bovina, ovina o di pollo, ma non anche suina⁴⁵. Ancora, il bestiame non macellato ritualmente verrà catalogato come “carcassa” e sarà vietato al consumo⁴⁶; pertanto, cellule staminali derivate da carcasse o da animali ancora vivi non potranno generare una carne coltivata pulita.

La certificazione come *halal* della carne coltivata ad opera di organismi ufficiali costituisce, inoltre, un fattore di forte incentivo, anche dal punto di vista psicologico, all'acquisto di questo nuovo alimento poiché rafforza la fiducia della comunità dei fedeli/consumatori nel mercato delle proteine alternative, cui si riconnettono indubbi benefici in termini di tutela dell'ambiente, di rispetto del mondo animale e di strumento perequativo capace di contribuire in maniera significativa ad arginare il fenomeno

⁴⁴ M.N. HAMDAN, M.J. POST, M.A. RAMLI, A.R. MUSTAFA, *Cultured meat in Islamic perspective*, in *Journ. Relig. Health*, 2021, vol. 8, n. 2, p. 11 ss.

⁴⁵ C. BRYANT, K. SZEJDA, V. DESHPANDE, N. PAREKH, B. TSE, *A survey of consumer perceptions of plant-based and clean meat in the USA, India and China*, cit.

⁴⁶ «In verità, {Allah} v'ha proibito le bestie morte {senza essere state macellate}, il sangue, la carne di maiale e ciò {la bestia} su cui sia stato invocato altro nome che quello di Allah {al momento d'essere macellata}. E chi sarà costretto {a cibarsi di tali cose}, se non lo farà per disubbidienza e non supererà i limiti, non farà peccato: in verità, Allah è clemente e benevolo» (Corano, capitolo II, versetto 173).

dell'accesso alle proteine animali della carne nelle aree più povere del mondo⁴⁷.

Il cibo ricopre un ruolo fortemente simbolico anche nelle religioni dharmiche (induismo, sikhismo, buddhismo jainismo), accomunate dai concetti di *dharmā*, *karma* e reincarnazione. In particolare, nell'induismo (*Sanātana dharmā*), le scritture reputano il cibo responsabile non soltanto della nascita e dello sviluppo corporale dell'individuo, ma anche del suo temperamento. Le "tre qualità" (*triguna*) da cui dipendono i tratti fisionomici ed il carattere dell'uomo sono infatti strettamente legati al cibo che viene consumato. Pertanto, gli alimenti di tipo "sattvico" – il latte e i cibi derivati dalle piante – producono calma e serenità mentale; quelli di tipo "rajasico" – cibi piccanti, acidi e amari – generano energia; mentre quelli di tipo "tamsico" – come carne ed alcool – opacizzano la mente e sono a fondamento della degenerazione della natura umana⁴⁸. Mangiare carne, ad esempio, significa assorbire vibrazioni negative che alterano il sistema nervoso ed amplificano sentimenti come paura, rabbia, gelosia, nocivi per la salute. L'uccisione di animali innocenti al fine di «riempire lo stomaco» è inoltre contraria al *karma* (*mida neged mida*) ed è fonte di conseguenze dannose per l'uomo per il male che questi ha inflitto all'animale⁴⁹.

Sulla scorta di tali rilievi, il principio della non violenza (*ahimsā*), uno dei pilastri delle religioni orientali, viene generalmente interpretato – non è superfluo precisare che le scritture inducino sul punto⁵⁰ – come sinonimo di vegetarianismo. In senso contra-

⁴⁷ Per questi rilievi cfr. Y.A. AZIZ, N.V. CHOK, *The Role of Halal Awareness, Halal Certification, and Marketing Components in Determining Halal Purchase Intention Among Non-Muslims in Malaysia: A Structural Equation Modeling Approach*, in *Jour. of International Food & Agribusiness Marketing*, 2013, vol. 25, p. 1 ss.; S. JAMEEL, *Climate change, food systems and the Islamic perspective on alternative proteins*, in *Trends in Food Science & Technology*, (2023) p. 480 ss.

⁴⁸ S.A. JACOBS, *Life in Balance: Sattvic Food and the Art of Living Foundation*, in *Religions*, 2018, vol. 10, 1, p. 2 ss.

⁴⁹ E. SZÜCS, R. GEERS, T. JEZERSKI, E.N. SOSSIDOU, D.M. BROOM, *Animal welfare in different human cultures, traditions and religious faiths*, in *Asian-Australas J. Anim. Sci.*, 2012, vol. 25, 11, p. 1499 ss.

⁵⁰ S.G. DUDEK, *Nutrition essentials for nursing practice*, Philadelphia, 2013.

rio, deve, tuttavia, osservarsi che tale pratica non può considerarsi esclusiva dell'induismo, convivendo con (almeno) altre due diete: la latte-vegetariana e la non-vegetariana. I regimi vegetariano e latte-vegetariano meglio esemplificano la regola della "compassione" verso gli animali e del rispetto verso ogni forma di vita; conseguentemente la maggior parte degli induisti⁵¹ si astiene dal consumo di carne bovina – la mucca, come noto, è un animale sacro –, di derivati della carne e, nel caso dei latte vegetariani, anche di uova. La dottrina si dichiara tendenzialmente contraria al consumo di carne coltivata giacché ravvisa nell'impiego delle cellule staminali animali un esempio dell'arroganza umana⁵² o, comunque, un prodotto non adatto alla dieta vegetariana⁵³. La realtà tuttavia sembra sconfessare tali declamazioni, atteso che, in base a sondaggi effettuati in India, paese a maggioranza induista, il settanta per cento della popolazione non osserva una rigorosa dieta vegetariana, salvo sporadiche occasioni⁵⁴.

Analoghe considerazioni valgono per le altre religioni dharmiche, come il sikhismo, il buddhismo ed il jainismo, maggiormente rispettose, all'apparenza – specie nella versione jainista⁵⁵ – dei dettami della dieta vegetariana. Nei fatti, non si registra in queste religioni un totale ostracismo avverso un *novel food* quale la carne col-

⁵¹ J. McCAFFREE, *Dietary Restrictions of Other Religions*, in *Journ. of the American Dietetic Association*, 2002, vol. 102, 7, p. 912 ss.; M.S.Y.A. COHEN, *Dietary Law. Hinduism*, in *Britannica. Encyclopædia Britannica*, 2018.

⁵² R. GROSS, *How will religious authorities deal with lab-grown meat?*, in *Genetic Literacy Project*, Settembre 2014. In termini analoghi, facendo leva sul principio della non violenza, anche C.S. MATTICK, A.E. LANDIS, B.R. ALLENBY, N.J. GENOVESE, *Anticipatory Life Cycle Analysis of In Vitro Biomass Cultivation for Cultured Meat Production in the United States*, in *Environmental Science & Technology*, 2015, 49(19)

⁵³ In tal senso v., per tutti, C.J. BRYANT, *Culture, meat, and cultured meat*, in *Journal of Animal Science*, 2020, vol. 98, 8, p. 1 ss. *Contra*, P. JAGADEESAN, S. SALEM, *Religious and Regulatory concerns of animal free meat and milk*, in *Science Open Preprints*, 16 dicembre 2020.

⁵⁴ M.N. HAMDAN, M.J. POST, M.A. RAMLI, A.R. MUSTAFA, *Cultured meat in Islamic perspective*, cit., p. 16.

⁵⁵ J. RESSE, *The Expanding Moral Circle. In The End of Animal Farming*, 2018, 1, 14. Massachusetts.

tivata. Invero, i *sibks* non disdegnano il consumo di carne ricavata da animali uccisi istantaneamente (*Jhatka meat*); conseguentemente sembrerebbe ammissibile la carne in vitro ricavata dalle cellule staminali estratte da questo tipo di carne. Nel buddhismo, dove pure il cibo riveste una importanza centrale in quanto canale privilegiato di comunione con dio, si registra un certo disinteresse della letteratura per il tema della carne coltivata. Anche in questa religione si coglie uno scarto tra declamazione e realtà fattuale: sebbene i monaci dichiarino di astenersi dal consumo di proteine animali, solo l'1.4% dei buddhisti (per lo più residenti in Cina) è effettivamente vegetariano o vegano. In dottrina, per di più, va rafforzandosi la convinzione che questo nuovo alimento sia conforme ai principi della dieta *Shojin Ryori*⁵⁶, la quale prevede la totale assenza di carne, pesce e derivati del mondo animale per poter conseguire l'illuminazione e vivere in armonia con il mondo. Tanto a dimostrazione del fatto che, almeno in astratto, l'ingresso della carne in vitro nelle diete dei fedeli del sud est del mondo non incontra ostacoli di ordine dogmatico o pratico.

4. Carne coltivata, religioni, culture nella percezione del consumatore

Il cibarsi non è un atto neutro, banale o privo di implicazioni pratiche. Il cibo riveste valori etico-sociali, religiosi, simbolici, esistenziali che vanno oltre il mero nutrimento: se è vero che in assenza di cibo il corpo deperisce e muore – il che dovrebbe indurci a pensare all'attività dell'alimentarsi in termini pragmatici ed utilitaristici –, è altresì innegabile che gli esseri umani non mangiano tutte le stesse cose o mangiano allo stesso modo; al contrario essi operano precise scelte di ordine dietetico.

Tali preferenze sono, invero, frutto di un processo culturale⁵⁷ giacché il sistema alimentare nel suo complesso non si limita ad utilizzare quanto esistente *in rerum natura*, ma trasforma ed elabora il

⁵⁶ B. AMBROS, *Partaking of Life: Buddhism, Meat-Eating, and Sacrificial Discourses of Gratitude in Contemporary Japan. Religions*, 2019, vol. 10, 4, p. 279.

⁵⁷ M. MONTANARI, *Il cibo come cultura*, Roma-Bari, 2004, p. XI.

cibo attraverso tecniche e strumenti (agricoltura, allevamento, processi industriali, tecnologie) che hanno nel tempo scandito «il passaggio da un'economia di predazione a quella di produzione»⁵⁸. Il rapporto con il cibo peraltro è oggi più complesso rispetto al passato: non più un semplice bisogno alimentare, e neppure un mero piacere; il cibo si carica di nuove aspettative e di novelli significati. Esso diviene funzionale alla salute e alla soddisfazione di specifici bisogni. La richiesta di autenticità da parte dell'uomo nella definizione della sua dieta chiama l'industria alimentare ad assumersi specifiche responsabilità in termini di sostenibilità, rispetto dell'ambiente, tutela del consumatore. Il dilemma dell'onnivoro⁵⁹, nella sua versione contemporanea, sta ad indicare la difficoltà dell'uomo – l'onnivoro per eccellenza – nel selezionare cosa mangiare tra i tanti alimenti astrattamente disponibili. La cultura codifica, in maniera quasi manichea, cibi buoni e cibi cattivi attraverso tabù, rituali, ricette, regole. Ogni cultura sceglie, all'interno di una vasta gamma di prodotti nutrienti, quelli destinati alla consumazione⁶⁰. La valenza culturale del cibo è ancor più amplificata se esso è calato nella dimensione religiosa, all'interno della quale non è dato rinvenire un modello unitario di rapporto fedele/cibo, ma molteplici sue declinazioni, secondo le singole attitudini alimentari. Il panorama gastro-religioso si presenta dunque frastagliato e plurale: diverso è

⁵⁸ Testualmente L. SCOPEL, *Le prescrizioni alimentari di carattere religioso*, Trieste, 2016, p. 7, la quale osserva che la scoperta del fuoco, l'agricoltura, la pastorizia hanno consentito alle società umane di rendersi indipendenti rispetto alle risorse naturali, producendo artificialmente il proprio cibo.

⁵⁹ Il concetto di dilemma dell'onnivoro, già presente negli scritti di Rousseau, è stato ripreso da P. ROZIN, *The Selection of Food by Rats, Humans and Other Animals*, 1976, psicologo dell'università della Pennsylvania, secondo il quale gli onnivori, diversamente dagli animali che hanno una alimentazione specializzata e che non impiegano alcuna attività sensoriale per capire cosa mangiare, hanno una alimentazione generalista, che li costringe a selezionare i cibi tra quelli esistenti in natura. Sulla sua scia M. POLLAN, *Il dilemma dell'onnivoro*, Milano, 2006, afferma che l'uomo, in quanto dotato di una propensione onnivora fuori dal comune, deve attivare tutti i suoi strumenti cognitivi e sensoriali per distinguere gli alimenti sicuri da mangiare.

⁶⁰ C. FISCHLER, *Foods Habits, Social Change and the Nature/Culture Dilemma*, in *Social Science Information*, XIX, 6, 1980, p. 973 ss.

il grado di coerenza delle regole dietetiche in ciascuna religione e diverso è anche il grado di adesione ad esse da parte dei singoli fedeli. Di là dalla forma che assumono le regole alimentari confessionali – veri e propri precetti⁶¹ nel giudaismo, prescrizioni sguarnite di sanzione nell'islamismo, meri suggerimenti o consigli nelle religioni dharmiche e nel cristianesimo -, discriminante è l'accettazione del credente/consumatore, le cui scelte restano pur sempre influenzate dalla legge della domanda e dell'offerta⁶².

Come evidenziato, v'è uno scarto tra regole dietetiche religiose e scelte operate dagli *stakeholders* del mercato alimentare, come dimostrano il proliferare di start up (la prima, denominata *Mosa Meat* è stata fondata dal professor Post) dedicate alla carne coltivata ed il crescente interesse degli investitori, allettati dalla prospettiva di un mercato in espansione⁶³. Tanto con l'avallo delle religioni più votate all'ortodossia alimentare, le quali appaiono disposte a sacrificare talune, almeno, delle proprie prescrizioni in materia di ci-

⁶¹ L'ebraismo è una "ortoprassi" che si caratterizza per lo sforzo di regolamentare, attraverso precetti positivi e negativi, permessi e divieti, ogni aspetto pratico della vita del fedele. L'etica ebraica è una forma di vita in cui, prima ancora della intima adesione al precetto divino, riveste carattere preminente l'attuazione delle *mitzvòt* ed il rispetto incondizionato di una legge eteronoma, dunque l'agire, il fare (sia consentito il rinvio a L. SAPORITO, *I consumatori del ghetto: cibo religiosamente orientato e mercati alimentari*, in *Comparazione e diritto civile*, 2021, p. 17). Per tale ragione, anche le regole della *kashèrut* costituiscono «una forma concreta e attuale di adesione e sottomissione alla volontà salvifica di Dio, un modo attraverso cui realizzare un ideale di sacralità e santità non solo personale, ma comunitario» (testualmente S. DAZZETTI, *Le regole alimentari nella tradizione ebraica*, in *Cibo e religioni. Diritto e diritti*, a cura di A. CHIZZONITI e M. TALLACHINI, Università Cattolica del Sacro Cuore sede di Piacenza, *Quaderni del Dipartimento di Scienze Giuridiche*, Tricase (LE), 2010, p. 89).

⁶² «Consumer acceptance remains the wild card in making any technology successful and costing appears to be the prime most factor for food purchases which is influenced by demand and supply» (in questi termini P. JAGADEESAN, S. SALEM, *Religious and Regulatory concerns of animal free meat and milk*, cit., p. 13).

⁶³ N. STEPHENS, L. DI SILVIO, I. DUNSFORD, M. ELLIS, A. GLENCROSS, A. SEXTON, *Bringing cultured meat to market: technical, socio-political, and regulatory challenges in cellular agriculture*, in *Trends Food Sci Technol.*, 2018, vol. 78, p. 155 ss.

bo, sull'altare del progresso tecnologico, della ricerca di nuove sostanze nutrienti, della sicurezza alimentare e della tutela ambiente o, più prosaicamente, in nome del business. Studi di settore dimostrano che aumenta nel consumatore – in genere giovane, altamente istruito e sensibile ai temi del benessere animale e della salvaguardia dell'ambiente – la propensione all'acquisto di proteine alternative, a condizione, tuttavia, di poter contare su precise rassicurazioni circa la sicurezza ed il “gusto” dei nuovi alimenti⁶⁴. Accanto alla denominazione del prodotto⁶⁵, determinante sul piano psicologico, gioca un ruolo decisivo nella percezione⁶⁶ di questo *novel food* da parte del consumatore una informazione il più possibile completa e veritiera relativa a caratteristiche nutrizionali, benefici e svantaggi del prodotto, modalità del processo di produzione, viepiù in ragione del fatto che trattasi di un alimento ancora non immesso nel mercato.

Nel corso della storia nuovi tipi di alimenti, di ingredienti e nuove modalità di produzione hanno fatto il loro ingresso in Europa da tutti gli angoli del globo; si pensi a banane, pomodori, pasta, frutti tropicali, mais, riso, alle spezie e, più di recente, a semi di chia, agli alimenti a base di alghe, al frutto del baobab. L'idea di ricavare carne da cellule e tessuti muscolari – peraltro già vagheggiata nella letteratura fantascientifica dell'età vittoriana – è solo l'ultima, in ordine di tempo, delle rivoluzioni alimentari nell'umanità. Limitandosi al mondo occidentale, sul finire del XIX secolo, per far fronte ad una devastante carestia dovuta al divario tra una popolazione in rapido aumento e in via di urbanizzazione ed il livellamen-

⁶⁴ W. VERBEKE, A. MARCU, P. RUTSAERT, R. GASPAR, B. SEIBT, D. FLETCHER, 'Would you eat cultured meat?': consumers' reactions and attitude formation in Belgium, Portugal and the United Kingdom, in *Meat Sci.*, 2015, vol. 102, p. ss.

⁶⁵ Ad avviso di C.J. BRYANT, J.C. BARNETT, *What's in a name? Consumer perceptions of in vitro meat under different names*, in *Appetite*, 2019, vol. 137, p. 134 ss. il nome attribuito al prodotto – carne cresciuta in laboratorio, carne sintetica, carne pulita, carne coltivata – gioca un ruolo decisivo ai fini della sua accettazione da parte del consumatore.

⁶⁶ M. SIEGRIST, B. SÜTTERLIN, C. HARTMANN, *Perceived naturalness and evoked disgust influence acceptance of cultured meat*, in *Meat Sci.*, 2018, vol. 139, p. 213 ss.

to della produzione nazionale di carne, gli inglesi concepirono una avveniristica tecnologia di conservazione e di trasporto di questo alimento derivato da bestiame allevato, macellato e lavorato nelle Americhe e in Australasia. Per effetto di questa antesignana forma di globalizzazione del mercato della carne – ripresa nel 1932 da Winston Churchill⁶⁷ – prodotti come carne refrigerata e in scatola, montone congelato ed estratti di carne tra cui Bovril e Oxo divennero alimenti base in tutte le case britanniche. In questa prospettiva, non è irrealistico pensare che la carne coltivata possa presto comparire sulle nostre mense, complice una crescente educazione ecologica del consumatore ed una maggiore sensibilità al fenomeno del *global meat complex*. Naturalmente, come ogni rivoluzione, anche questa ha un costo: psicologico, in termini di persuasione del consumatore all'accettazione di nuovo cibo; economico, in ragione degli ingenti investimenti richiesti al comparto alimentare; sociale, se pensiamo all'inevitabile contraccolpo che patirà il settore dell'allevamento tradizionale. A tal ultimo riguardo, Tanner⁶⁸ racconta che ad un economista in visita ad un edificio in costruzione, sorpreso del fatto che i lavoratori impegnati nel progetto utilizzassero vanghe in luogo di moderni macchinari, fu risposto che ciò serviva ad impiegare un maggior numero di persone. L'economista rispose che se l'obiettivo era creare maggiore occupazione e non terminare la costruzione, meglio sarebbe stato togliere ai lavoratori le vanghe e dare loro un cucchiaino da the.

⁶⁷ W. CHURCHILL, *Thoughts and Adventures*, London, 1932.

⁶⁸ M. TANNER, *Who would not favor economic growth?*, Cato Institute, 2015.

EDUCARE ALLA CUSTODIA DEL CREATO: IL RUOLO DELLE RELIGIONI NELLA REGIONE CAMPANIA

FRANCESCO SORVILLO*

SOMMARIO: 1. Ecomafie e crimini ambientali. Un triste primato per la regione Campania – 2. Educare alla custodia del creato: l’impegno delle fedi in “Terra di Lavoro”.

1. Ecomafie e crimini ambientali. Un triste primato per la regione Campania.

Tra i “record” non certo invidiabili di cui la Campania si può fregiare, vi è il primo posto tra le regioni italiane per numero di reati ambientali. Un triste primato confermato da report sia indipendenti sia istituzionali, tra i quali il *Rapporto Ecomafia 2024* di Legambiente o la *Relazione di Monitoraggio*¹ della Direzione Generale degli Affari Interni del Ministero di Giustizia.

Stando al primo dei due documenti la Campania si conferma al vertice delle classifiche per numero di reati che ammontano a 4.952 unità (pari al 14,0% del totale nazionale), per persone denunciate (4.643), sequestri effettuati (1241) e sanzioni amministrative comminate (7.134); seguita dalla Sicilia con 3.922 reati e dalla Puglia con 3.643 reati. Al quarto posto la Calabria che con 2.912 reati “scavalca” Toscana e Lazio (rispettivamente in 5^a e 6^a posizione, con 2.318 e 2.200 reati), mentre la Lombardia, ottava con 1.974 infrazioni penali, si colloca prima tra le regioni del Nord.

Sempre per Legambiente non c’è da star sereni nemmeno leggendo i dati su scala nazionale. I numeri, infatti, confermano una

* Professore associato di Diritto e religioni nell’Università della Campania Luigi Vanvitelli.

¹ Relazione redatta ex Decreto legislativo 3 aprile 2006, n. 152, legge 6 febbraio 2014, n. 6, e legge 22 maggio 2015, n. 68.

crescita sia di crimini ambientali che di illeciti amministrativi², cosicché addizionando le due fattispecie si sfiora la ragguardevole cifra di circa 100.000 contestazioni effettuate dalle autorità di pubblica sicurezza (precisamente 99.359), con una media di circa 300 illeciti al giorno, ovvero più di 11 ogni ora!

L'affresco che i dati restituiscono non è poi confortante nemmeno se si prende in esame la gamma di violazioni commesse.

Quelle prevalenti interessano il ciclo illegale del cemento, i reati contro la fauna, il ciclo dei rifiuti, e crescono vertiginosamente i reati legati a roghi dolosi, colposi e generici. Questi ultimi, si sa, producono danni spesso irreparabili che pregiudicano il “patrimonio verde” a disposizione delle generazioni future³, arrecando danni che influiscono negativamente anche sulla qualità dell'aria.

La situazione, come anticipato, non migliora se si analizzano alcuni dei dati diffusi dagli organi di governo suddivisi per singole fattispecie di reato⁴: discarica non autorizzata (art. 256, comma 3,

² I dati diffusi dal Ministero hanno fatto registrare un deciso incremento a livello nazionale, tanto che con legge 10 maggio 2023, n. 53, si è prevista la “Istituzione di una Commissione parlamentare di inchiesta sulle attività illecite connesse al ciclo dei rifiuti e su altri illeciti ambientali e agroalimentari”.

³ In merito, cfr. ROLLI R., *Le “variabili” nella disciplina ambientale*, in *Dike, Kai, Nomos. Quaderni di cultura e politica giuridica*, Anno I, n. 2, Falco Editore, Cosenza, 2012, p. 63.

⁴ Come è stato evidenziato dal Ministero della Giustizia nella Presentazione del Monitoraggio dei reati ambientali «La Legge 22 maggio 2015, n. 68 recante “Disposizioni in materia di delitti contro l'ambiente”, ha significativamente innovato il sistema di tutela penale dell'ambiente, introducendo nel codice penale il “Titolo VI-bis”, specificamente dedicato ai “Delitti contro l'ambiente”. Superando l'approccio della legislazione preesistente, quasi esclusivamente basato su reati di pericolo astratto e perciò articolato in incriminazioni di natura prevalentemente contravvenzionale, la Legge 22 maggio 2015, n. 68 introduce due nuove fattispecie delittuose con evento di danno: il delitto di inquinamento ambientale e quello di disastro ambientale, conferendo maggiore determinatezza a istanze di effettività della tutela penale, finora soddisfatte dalla giurisprudenza attraverso l'adattamento di fattispecie (come il disastro innominato, previsto dall'art. 434 c.p., o il danneggiamento di cui all'art. 635 c.p.) e orientate alla salvaguardia di beni giuridici diversi e perciò incapaci di esaurire il rilievo e l'autonomia acquisita negli ultimi decenni dal ‘bene ambiente’. (...) Tra le ragioni ispiratrici dell'intervento normativo in parola, deve poi annoverarsi il positivo impatto pra-

c.a.), combustione illecita di rifiuti (art. 256, bis, c.a.), bonifica dei siti inquinati (art. 257, c.a.), spedizione illecita di rifiuti (art. 259, c.a.), inquinamento ambientale (art. 452, bis, c.p.).

Su quest'ultimo versante la proiezione storica per gli anni 2021-2023 della *Relazione di Monitoraggio* del Ministero di Giustizia certifica che i procedimenti penali terminati con una sentenza di condanna sono progressivamente aumentati nel triennio di riferimento⁵. Tale ultimo dato, in particolare, appare ancor più allarmante in quanto mostra che la crescita degli illeciti non è frenata nemmeno dall'inasprimento dell'azione repressiva delle istituzioni statali. A livello normativo, infatti, la legge 9 ottobre 2023, n. 137 di conversione in legge, con modificazioni, del decreto-legge 10 agosto 2023,

tico delle due fattispecie delittuose specificamente dedicate alla materia negli ultimi anni: il delitto di "Attività organizzate per il traffico illecito di rifiuti", introdotto nell'anno 2001 e oggi riprodotto nell'art. 260 del Decreto legislativo 3 aprile 2006, n. 152, e il delitto di "Combustione illecita dei rifiuti" introdotto nel Decreto legislativo 3 aprile 2006, n. 152, dal Decreto legge 10 dicembre 2013, n. 136, convertito con modificazioni dalla legge 6 febbraio 2014, n. 6. Assurgono alla dignità di delitto nella nuova legge anche le fattispecie di "Traffico e abbandono di materiale ad alta radioattività" (art. 452-sexies c.p.), che finora non trovava adeguata tutela penale quando non si trattasse di materiale etichettabile come rifiuto, e quella di "Omessa bonifica" (art. 452-terdecies c.p.), con la quale si è voluto restituire effettività agli obblighi di bonifica previsti a carico dei responsabili dell'inquinamento o dei soggetti che vantano una posizione di controllo sulla fonte della contaminazione. Apposite aggravanti stigmatizzano il disvalore "aggiuntivo" dei reati associativi (comuni e mafiosi) orientati alla commissione seriale dei delitti ambientali e al controllo criminale dei mercati protetti della "green economy", ovvero finalizzati alla stabilizzazione di rapporti corruttivi con i pubblici agenti incaricati delle procedure autorizzative e dei controlli amministrativi su questo settore (art. 452-octies c.p.); così come trova consacrazione specifica, in una fattispecie ricalcata sul modello dell'art. 586 c.p., il caso nel quale alla compromissione delle matrici ambientali segua, "quale conseguenza non voluta dal reo", la morte o la lesione di uno o più soggetti (art. 452-ter c.p.).». In merito, https://www.giustizia.it/giustizia/it/mg_1_12_1.page?contentId=SPS386803.

⁵ Secondo la rilevazione, ad esempio, le sentenze di condanna per attività illecite compiute nella gestione del ciclo dei rifiuti, sono passate da 83 del 2021 a 123 del 2023 per la fattispecie prevista al comma 1, dell'art. 256 del Codice dell'ambiente, mentre, rispettivamente da 34 a 44 e da 148 a 174 per le fattispecie contemplate ai commi 2 e 3 del medesimo articolo.

n. 105, recante “Disposizioni urgenti in materia di processo penale, di processo civile, di contrasto agli incendi boschivi, di recupero dalle tossicodipendenze, di salute e di cultura, nonché in materia di personale della magistratura e della pubblica amministrazione”, all’art. 6 detta disposizioni in materia di repressione degli incendi boschivi, con l’intento di rafforzare il complessivo sistema di prevenzione e contrasto dei delitti che comportano il danneggiamento di beni giuridici protetti quali l’ambiente, la biodiversità e gli ecosistemi, così come sancito all’art. 9, comma 2, della Carta costituzionale⁶.

⁶ Con tale normativa si è intervenuti sul delitto di “Incendio boschivo” previsto dall’articolo 423-bis c.p., intanto modificando la rubrica ed estendendo le relative disposizioni anche alle “zone di interfaccia urbane” e innalzando altresì la pena edittale minima prevista per l’ipotesi di incendio doloso da quattro anni a sei anni di reclusione e la sanzione edittale minima per l’ipotesi di incendio colposo da uno a due anni di reclusione. Si è prevista, inoltre, una nuova circostanza aggravante ad effetto speciale, con aumento da un terzo alla metà della pena prevista per l’incendio doloso, quando il fatto è commesso con abuso dei poteri o con violazione dei doveri inerenti allo svolgimento di servizi nell’ambito della prevenzione e della lotta attiva contro gli incendi boschivi o al fine di trarne profitto per sé o per altri. Si è infine aggiunta all’articolo 423-ter c.p. dedicato alle pene accessorie, la previsione della pena accessoria della interdizione dai pubblici uffici e dell’incapacità di contrattare con la pubblica amministrazione, salvo che per ottenere prestazioni di un pubblico servizio, per la durata di cinque anni, sopprimendo, di conseguenza, dall’articolo 32-quater del codice penale, il riferimento all’articolo 423-bis, primo comma.

L’articolo 6-bis, inserito durante l’esame alla Camera introduce, invece, una sanzione penale di natura contravvenzionale per chi abbatte, cattura o detiene orsi bruni marsicani, mediante l’inserimento al comma 1 dell’articolo 30 della legge n. 157 del 1992, recante sanzioni penali a protezione della fauna selvatica, della lettera c-bis) che prevede congiuntamente l’arresto da 6 mesi a 2 anni e l’ammenda da 4.000 a 10.000 euro.

L’articolo 6-ter, a sua volta, reca modifiche al d.lgs. 152/2006 (cd. codice dell’ambiente), trasformando in reati contravvenzionali taluni illeciti amministrativi in materia di rifiuti; al d.lgs. 231/2001, estendendo i reati presupposto della responsabilità amministrativa degli enti, non soltanto ad ulteriori tipologie di reati ambientali ma anche al delitto di cui all’articolo 612-bis.

La legge, infine, interviene sulle norme del Codice penale ampliando il ventaglio dei reati ambientali che consentono la confisca di cui all’art. 240-bis, inaspren-

Da quest'ultimo punto di vista, si può osservare che la scelta del governo di potenziare l'impianto sanzionatorio ricalca la politica avviata dalle istituzioni comunitarie, le quali hanno inteso ampliare la gamma delle fattispecie repressive alla luce delle segnalazioni dell'Interpol e del Programma ambientale ONU che documentano il vertiginoso aumento del volume d'affari delle ecomafie a livello mondiale⁷. Difatti, secondo una recente stima delle due istituzioni internazionali i reati ambientali sarebbero la quarta attività criminale al mondo con un tasso di crescita compreso tra il 5% e il 7% annuo, rappresentando così una delle principali fonti di profitto per la criminalità organizzata assieme ai proventi derivanti dal traffico di droga, armi e dalla tratta di esseri umani⁸.

La progressiva rilevanza acquisita dalla tutela penale dell'ambiente negli ordinamenti giuridici moderni, impone di aggiornare il catalogo normativo sin qui delineato con le disposizioni recentemente varate dall'UE in sostituzione delle direttive 2008/99/CE e 2009/123/CE sulla tutela penale dell'ambiente. E precisamente, le norme introdotte con la direttiva 2024/1203/UE la quale ha aumentato il numero delle fattispecie penalmente sanzionabili contemplando il reato di "Ecocidio", nonché i nuovi reati di commercio illegale di legname, esaurimento di risorse idriche, gravi violazioni della legislazione UE in materia di sostanze chimiche e reati di inquinamento provocato da navi (artt. 3 e 4). Si è regolato inoltre il principio del "*Nature Restoration Law*", ovvero l'obbligo di ripristino dell'ambiente naturale successivamente alla sua alterazione, fissando altresì obiettivi di ripristino degli ecosistemi, con un

do il trattamento sanzionatorio anche nel caso di delitti contro l'ambiente compiuti in aree protette o ai danni di specie animali o vegetati tutelate.

⁷ Per ciò che concerne la politica dell'UE, si consulti il *Briefing document* concernente la revisione della Direttiva 2008/99/EC intitolato "*Protection of the environment through criminal law*", che è integralmente visionabile al sito https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/ip_21_6744.

⁸ Si veda in proposito il "*Report on Eurojust's Casework on Environmental Crime*" redatto nel gennaio 2021 dalla *European Union Agency for Criminal Justice Cooperation*, reso disponibile in versione completa al sito internet https://www.eurojust.europa.eu/sites/default/files/assets/report_environmental_crime.pdf.

invito rivolto agli Stati membri a ricostituire almeno il 30% delle torbiere prosciugate entro il 2030 e a progredire sugli indicatori della biodiversità agricola, compreso l'aumento della popolazione di farfalle, delle praterie e degli uccelli da allevamento. Si esprime così la volontà di attuare misure concrete per l'ambiente, esigendo dagli stati membri un atteggiamento proattivo per difendere quei beni giuridici ritenuti indispensabili per la vita e il godimento di altri diritti e libertà fondamentali.

Una attitudine di cui è invece apparso privo lo stato italiano, che con la sua inerzia non ha fermato il "biocidio" che per anni si è consumato nei territori identificati dall'oramai famoso topos: "Terra dei fuochi"⁹.

Con la sentenza 30 gennaio 2025, emessa nell'ambito del procedimento *Cannavacciuolo e altri c. Italia* (Ricorso n. 51567/14 + 3), la prima Sezione della Corte europea dei diritti dell'uomo, ha sancito all'unanimità che l'Italia ha violato l'art. 2 CEDU, per aver omesso di adottare le misure necessarie a tutelare la vita dei ricorrenti, in relazione alla diffusa pratica dello sversamento, interrimento e combustione illegale di rifiuti perpetrata in numerose aree della Regione Campania.

Ciò detto, l'aver preso coscienza che l'inasprimento delle politiche repressive non è sempre in grado di ostacolare gli illeciti ambientali, obbliga gli operatori del diritto a percorrere strade inedite per la prevenzione e il contrasto di tali fenomeni. Le soluzioni, infatti, non possono prescindere da una *multilevel governance*¹⁰ atta a rafforzare l'*engagement* degli attori che per *mission* o vocazione hanno a cuore le sorti dell'ambiente naturale¹¹. Tra questi, com'è

⁹ In merito a tale definizione E.V. ALLIEGRO, *Simboli e processi di costruzione simbolica. La "Terra dei fuochi" in Campania*, in *EtnoAntropologia*, n. 5, vol. II, 2017, pp. 175-239

¹⁰ Per la *multilevel governance*, anche a livello ambientale cfr. E. CHITI, A. DI MARTINO, G. PALOMBELLA, *L'era dell'interlegalità*, Il Mulino, Bologna, 2021, e in part. il contributo di T. ZUNUSSOVA, *Human rights and the environment before the Inter-American Court of Human Rights*, pp. 465-497.

¹¹ Su questi temi sia consentito un rinvio a F. SORVILLO, *L'art. 9 della Costituzione e il contributo delle religioni alla protezione ambientale*, in P. PALUMBO (a cura di), *Libertà religiosa e nuovi equilibri nelle relazioni tra Stato e confessioni re-*

facile immaginare, spiccano le confessioni religiose che con le loro articolazioni territoriali lavorano alacremente anche nel contesto del “Terzo settore”. In proposito è stato, infatti, osservato che «tra gli enti di struttura meritano specifica attenzione le diocesi, le quali attraverso gli Uffici diocesani per la Salvaguardia del Creato [...] recitano il ruolo di precursori nell’affermazione di una democrazia ambientale inclusiva delle istanze di un ambientalismo religiosamente ispirato»¹². Si evidenzia così che la sfida ecologica va vinta «soprattutto a livello locale, ove i fedeli, al contempo cittadini, risiedono, lavorano, tessono relazioni sociali in sinergia con le imprese, le associazioni e gli enti territoriali»¹³, e dove confessioni e associazioni religiose assolvono un ruolo fondamentale per la difesa e la custodia del creato¹⁴.

Le istituzioni e le amministrazioni comunali, di conseguenza, potranno trovare nelle fedi preziosi alleati per affrontare questioni estremamente pratiche: dai problemi legati all’esercizio della libertà religiosa a quelli connessi all’apertura dei luoghi di culto; dall’ordine pubblico in occasione di eventi di massa alla partecipazione a programmi interculturali e interreligiosi e, non ultimi, quelli legati

ligiose, Editoriale Scientifica, Napoli, 2019, pp. 211-226; ID., *Eco-fede. Uomo, natura, culture religiose*, in A. FUCCILLO (a cura di), *Esercizi di laicità interculturale e pluralismo religioso*, Giappichelli, Torino, 2014, pp. 79-119. Per i profili legati al diritto delle religioni si veda invece M.R. PICCINNI, *La tutela dell’ambiente nel diritto delle religioni*, Aracne, Roma, 2013.

¹² In tal senso F. BALSAMO, *Enti religiosi e tutela dell’ambiente*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 7/2015, p. 15; ID., *La Chiesa della Terra dei fuochi contro le mafie*, in *Diritto e religioni*, n. 1/, 2014, pp. 348-365.

¹³ S. ATTOLINO, *Le religioni nell’era della transizione ecologica*, in A. FUCCILLO, P. PALUMBO (a cura di), *Pluralismo confessionale e dinamiche interculturali. Le ‘best practices’ per una società inclusiva*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2023, p. 1005 ss.

¹⁴ A.P. TAVANI, *Frate sole e il fotovoltaico. Il ruolo della parrocchia e la tutela dell’ambiente tra normativa statale e magistero della Chiesa cattolica*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, rivista telematica (www.statoechiese.it), novembre 2011.

alla tutela ambientale¹⁵. In tale prospettiva le religioni assumono il tratto caratteristico di fedi “in uscita”, cioè di istituzioni che si muovono nelle società per intercettarne i problemi ed essere protagoniste nel dibattito concernente i diritti in generale e il diritto all’ambiente in particolare¹⁶. Consapevoli dello straordinario ruolo educativo che esse possono esercitare nei processi di costruzione di identità aperte a una visione umanistica integrale, che guarda all’uomo e ai suoi bisogni in maniera onnicomprensiva e non più relegata negli angusti confini della sua dimensione eminentemente spirituale.

2. *Educare alla custodia del creato: l’impegno delle fedi in “Terra di Lavoro”*

In tali contesti «l’impegno che le confessioni religiose dimostrano nei confronti delle comunità, è attuato mediante il coinvolgimento diretto di tutti verso un cambiamento effettivo e responsabile per le future generazioni.»¹⁷. Ne sono un segnale le numerose iniziative dedicate alla cultura ecologica intraprese dalla Conferenza Episcopale Campana¹⁸ e dalla Diocesi di Caserta. Culminate in

¹⁵ In merito si veda il Vademecum del Dipartimento per le libertà civili e l’immigrazione, Direzione Centrale degli Affari dei Culti del Ministero dell’Interno dal titolo “*Religioni, dialogo, integrazione*”, redatto a cura della Com. Nuovi Tempi e IDOS, e scaricabile dal sito del Ministero www.interno.gov.it.

¹⁶ G. MAZZONI, *Ordinamento canonico e pensiero ecologico. La cura della casa comune tra magistero pontificio e sinodalità*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2024.

¹⁷ S. ATTOLINO, *ult. Op. cit.*, p. 1005; mentre sui profili concernenti la solidarietà intergenerazionale cfr. F. MENGA, *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2017.

¹⁸ La Conferenza Episcopale Campana è stata l’organizzatrice di una importante conferenza presso il Museo Nazionale Ferroviario di Pietrarsa sul tema “*Rieducare noi, per custodire il domani*”, incentrata sul delicato tema della tutela del Creato. All’incontro di studi è seguita l’emanazione di un Bando per il finanziamento di progetti di sensibilizzazione ambientale, rivolto alle parrocchie, alle associazioni e ai gruppi di persone interessate alle tematiche ecologiche ed ambientali. L’iniziativa dei vescovi campani, che ha come bussola la *Laudato Si’* e il magistero sociale di Papa Francesco, muove dall’esigenza di attivare processi di

“Terra di Lavoro”¹⁹ con una serie di incontri organizzati nell’ambito del Festival “*Laudato si*” dalle Chiese di Capua e Caserta sul tema “*Creare la speranza*”²⁰. Alle suddette iniziative è poi seguita la promulgazione del documento “*Da Campo di Marte a Campo della Pace*”, Manifesto ufficiale con il quale il Vescovo della Città di Caserta ha voluto disporre un vero e proprio progetto di recupero territoriale per l’area comunale oggi nota come area ex Ma.CRI.Co²¹. Al punto n. 4 del Manifesto, rubricato “*Parco urbano, polo sociale e culturale*” si legge infatti che l’intento della Chiesa è quello di «aprire l’area alla città [...]. Rifuggendo da ogni logica di speculazione edilizia, intendendo dare con questo gesto risposte concrete al bisogno di spazi verdi, accessibili, attrezzati e organizzati secondo i criteri della sostenibilità ambientale, perché questi pos-

educazione alla cura degli spazi verdi, nonché suggerire azioni a tutela degli ecosistemi naturali e della biodiversità, e all’uso più responsabile delle risorse idriche ed energetiche del territorio regionale.

¹⁹ Com’è noto, la *Terra di Lavoro* identifica una vasta regione storico-geografica comprendente la gran parte della Campania antica, oltre ad alcune zone del Lazio meridionale, del Sannio e del Molise. Cfr. A. LEPRE, *Terra di Lavoro*, in «*Storia del Mezzogiorno*» a cura di G. GALASSO e R. ROMEO, vol. V, Edizioni del Sole, Napoli 1987.

²⁰ In occasione del Seminario di studi su “*Enti religiosi, solidarietà e tutela del Creato*” che si è tenuto il 10 ottobre 2024 presso l’ISSR “Ss. Apostoli Pietro e Paolo” di Capua nell’ambito del *Festival Laudato Si*, è stato presentato il Centro di Ricerca Universitario “*Osservatorio su enti religiosi, patrimonio ecclesiastico e organizzazioni non profit*” che opera presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell’Università della Campania Luigi Vanvitelli, che assieme all’Ateneo campano risulta anche tra i principali promotori delle iniziative culturali intraprese nella provincia di Caserta.

²¹ L’area cosiddetta ex “Ma.CRI.Co” (Magazzino Centrale Ricambi mezzi Corazzati) è una superficie di 324.533 mq. posta al centro della Città di Caserta, recentemente dismessa dal Ministero della Difesa. L’area di proprietà dell’Istituto Diocesano per il Sostentamento del Clero, è una zona in gran parte coperta da alberature di medio ed alto fusto che presenta un interesse, oltre che urbanistico e ambientale, anche di carattere storico-artistico: si tratta infatti del cosiddetto “Campo di Marte”, ovvero lo spazio destinato alle esercitazioni militari dell’esercito borbonico, già pertinenza dell’antico edificio vescovile (nel corso del XVII sec.), che nel dopoguerra iniziò ad essere utilizzata come Caserma militare (Caserma Sacchi) dalle Forze Armate italiane.

sano assolvere anche un compito di riequilibrio eco-biologico, costituire un'attrazione turistica, svolgere le funzioni classiche proprie del parco urbano e nello stesso tempo essere vero polo multifunzionale a destinazione sociale e culturale [...]»²².

Sotto un profilo squisitamente giuridico è interessante invece notare che la Diocesi campana per poter compiere l'importante operazione di recupero del bene immobile di Caserta ha appositamente predisposto la costituzione di un Ente del Terzo Settore denominato Fondazione Casa Fratelli Tutti ETS. L'Ente, infatti, contempla tra i propri scopi sociali il perseguimento di finalità civiche, solidaristiche e di utilità sociale, nonché attività di interesse generale tra le quali spiccano quelle preordinate «alla salvaguardia e al miglioramento delle condizioni dell'ambiente e all'utilizzazione accorta e razionale delle risorse naturali, con esclusione dell'attività, esercitata abitualmente, di raccolta e riciclaggio dei rifiuti urbani, speciali e pericolosi» (art. 3, lett. d), dello Statuto)²³.

Il ricorso a siffatta forma organizzativa mette in evidenza che il prestigio di cui le religioni godono nella società, dipende molto dalle attività che i loro enti svolgono. Di conseguenza, esse prediligono il ricorso a forme organizzative più duttili come quelle che il legislatore ha inteso disciplinare con la riforma del Terzo settore (D.Lgs. 117/2017).

Ritornando, invece, alle azioni intraprese dagli enti religiosi a supporto della “causa ambientalista”, un altro gruppo molto impegnato su questo fronte è la Chiesa Taoista d'Italia (CTI). Quest'ultima, com'è noto, attraverso la redazione di uno Statuto depositato per atto pubblico²⁴, si è recentemente dotata di regole di

²² Il testo integrale del Manifesto è scaricabile all'indirizzo: https://www.campolaudatosicaserta.it/wp-content/uploads/2023/09/apr_2022_il-poliedro-Manifesto-Macrico.pdf

²³ Lo Statuto della Fondazione Casa Fratelli Tutti ETS, è consultabile al sito: <https://www.fondazionecft.it/wp-content/uploads/2022/08/FCFT-STATUTO.pdf>

²⁴ Il testo dello Statuto della “Chiesa Taoista d'Italia” è stato depositato in data 14 novembre 2013, e registrato a Latina il 19 novembre 2013 al n. 12678 - Rep. n. 23.756. Il testo è disponibile al portale www.daoitaly.org.

funzionamento interno e di una struttura che le ha consentito la definitiva riconoscibilità nell'ordinamento italiano²⁵.

Attraverso l'opera dell'attuale Prefetto Generale e vice presidente della Federazione Taoista Mondiale (WFD), la CTI ha quindi aderito a molteplici iniziative dedicate ai temi della pace, del dialogo interculturale, interreligioso e alla salvaguardia del creato. Tra queste, la partecipazione nel mese di settembre 2024 agli Incontri annuali di pratica contemplativa “*I cammini del silenzio*” organizzati dalla Congregazione degli Eremiti Camaldolesi della Toscana nell'eremo di Poppi, con il quale si è dato risalto ai percorsi contemplativi esistenti in numerose tradizioni religiose, predisponendo anche ampi spazi per l'esperienza pratica all'interno di siti naturalistici, nonché l'approccio alla pratica meditativa condivisa, e alla cucina vegetariana²⁶. Una iniziativa quest'ultima, astrattamente legata a un'altra tendenza che si sta affermando nella regione Campania che è quella dei cosiddetti “Cammini della spiritualità”, cioè itinerari di cammino turistico immersi tra natura, meditazione e spiritualità²⁷.

Infine, ma non per ultime, vanno poi ricordate le azioni intraprese dalle comunità musulmane che attraverso l'attivismo della

²⁵ In merito al processo di istituzionalizzazione che ha favorito “l'epifania sociale” di una confessione religiosa cfr. A. FUCCILLO, *Lo statuto della Chiesa Taoista d'Italia e l'art. 8, comma II, della Carta costituzionale: epifania sociale di una confessione religiosa*, in *Diritto e Religioni*, n. 2, 2013, p. 493-515. Nella medesima collocazione editoriale si veda anche F. SORVILLO, *Lo Statuto della Chiesa Taoista d'Italia alla prova della Costituzione*, in *Diritto e Religioni*, n. 2, 2013, p. 517-524.

²⁶ Per un approfondimento sull'alimentazione un rinvio esemplificativo è a F.C. ARELLANO, *Ecologia integrale e diplomazia dei valori. La Santa Sede per l'alimentazione dell'umanità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2024; A. FUCCILLO, *Il cibo degli Dei. Diritto, religioni, mercati alimentari*, Giappichelli, Torino, 2015; AA.VV., *Cibo, religione e diritto. Nutrimento per il corpo e per l'anima*, a cura di A.G. CHIZZONITI, Libellula edizioni, Tricase, 2015.

²⁷ Su questo tema M.L. LOGIACCO, *Pellegrini, romei e palmieri. Il pellegrinaggio fra diritto e religione*, Cacucci, Bari, 2008; ed anche ID., *Il pellegrinaggio: profili giuridici*, in G. DAMMACCO, G. OTRANTO (a cura di), *Profili giuridici e storia dei santuari cristiani in Italia*, Edipuglia, Bari, 2004, pp. 87-110. Più recentemente, si veda il focus paper di S. COGLIEVINA, intitolato *Cammini religiosi italiani e itinerari sostenibili: le nuove frontiere del turismo “dello spirito”*, al sito www.olir.it.

Federazione Islamica Campana²⁸ hanno partecipato al dialogo delle fedi sull'ambiente e sui temi della tutela del creato. Va inclusa in tale ottica la partecipazione alla conferenza promossa a Loppiano dall'Ufficio Nazionale per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso della CEI, dal titolo "*Passi significativi: Ambiente e Cura del Creato*", che ha avuto come argomento principale l'ambiente ed è stata, in realtà, una straordinaria occasione di crescita per il dialogo islamo-cristiano a partire da sfide comuni qual è, appunto, quella concernente la cura del creato.

Per concludere, va quindi ribadito non solo l'importantissimo ruolo che le fedi assolvono all'interno delle comunità locali, ma anche e soprattutto la rilevanza dell'elemento culturale quale fattore determinante per orientare efficacemente le scelte ecologiche di credenti e non credenti. Nell'ottica di una ecologia integrale, infatti, lo sviluppo di una dimensione sostenibile nel rapporto uomo-natura deve necessariamente fondersi con la ridefinizione delle coordinate etico-morali che ne sono alla base²⁹. In tale processo il contributo delle religioni è imprescindibile e il pieno sostegno da parte delle istituzioni laiche è una scelta strategica che in futuro potrebbe rivelarsi non soltanto efficace, ma per certi versi addirittura vincente³⁰.

²⁸ La Federazione Islamica Campana è attualmente affiliata alla Confederazione Islamica Italiana (CII), che è attualmente una delle associazioni maggiormente rappresentative dell'Islam italiano.

²⁹ In tal senso AA.VV., *L'etica ambientale e lo sviluppo sostenibile nel diritto delle religioni*, Giuffrè, Milano, 2023.

³⁰ Si consultino, in proposito, i due report del World Economic Forum intitolati "*Faith in Action: Religion and Spirituality in the Polycrisis*" e "*The Role of Faith in Systemic Global Challenges*", entrambi scaricabili al sito www3.weforum.org.

Finito di stampare nel mese di dicembre 2024
Presso la *Grafica Elettronica* Napoli

€ 18,00

ISBN 979-12-235-0165-8



9 791223 501658