

UNIVERSITA' CATTOLICA DEL SACRO CUORE - SEDE DI PIACENZA
DIPARTIMENTO DI SCIENZE GIURIDICHE



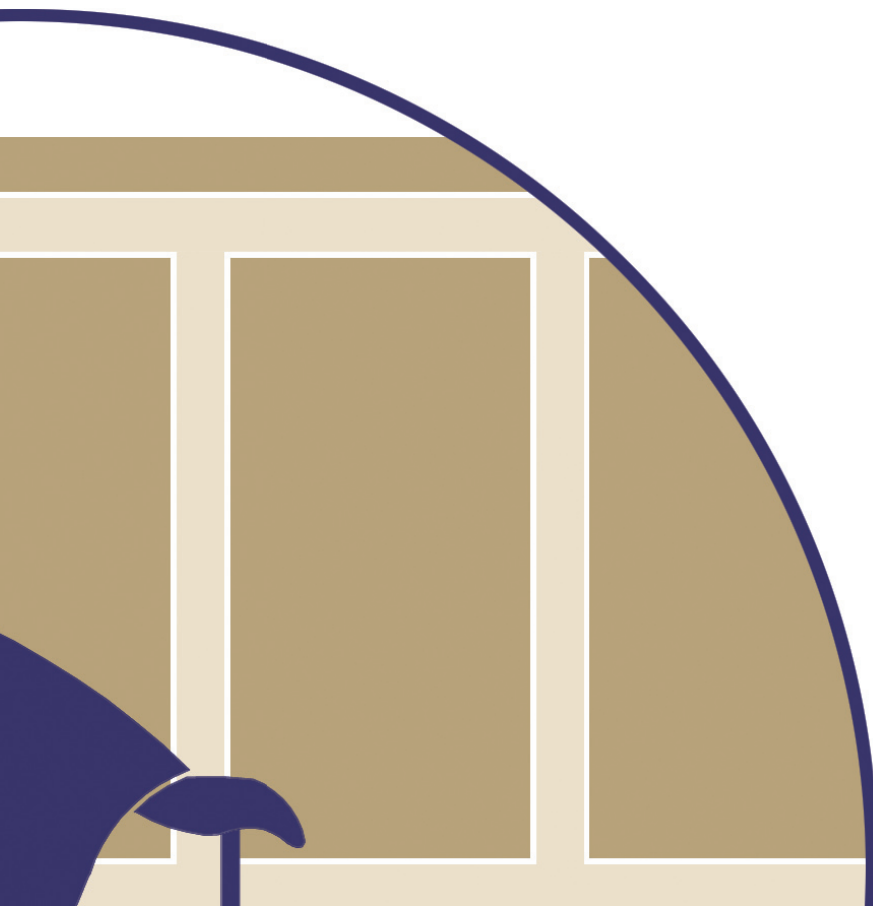
QUADERNI DEL DIPARTIMENTO DI SCIENZE GIURIDICHE



CIBO E RELIGIONE: DIRITTO E DIRITTI

a cura di

Antonio G. Chizzoniti e Mariachiara Tallacchini



dignità umana e relazioni giuridiche



UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL S. CUORE - SEDE DI PIACENZA
QUADERNI DEL DIPARTIMENTO DI SCIENZE GIURIDICHE

CIBO E RELIGIONE: DIRITTO E DIRITTI

a cura di

Antonio G. Chizzoniti e Mariachiara Tallacchini

Quaderno 1, 2010

Libellula Edizioni

Borè s.r.l via Roma 73, 73039 Tricase (Le)

www.libellulaedizioni.com

email: info@libellulaedizioni.com

isbn: 978 88 9681 8091

INDICE

<i>Presentazione della ricerca</i>	5
<i>Introduzione</i>	7

Parte I. Libertà religiosa e prescrizioni alimentari

Antonio G. Chizzoniti, <i>La tutela della diversità: cibo, diritto e religione</i>	19
Laura De Gregorio, <i>Alimentazione e religione: la prospettiva cristiano-cattolica</i>	47
Lorenzo Ascanio, <i>Le regole alimentari nel diritto musulmano</i>	63
Stefania Dazzetti, <i>Le regole alimentari nella tradizione ebraica</i>	87
Maria Rosaria Piccinni, <i>Il rapporto tra alimentazione e religione nella tradizione cristiano-ortodossa</i>	111
Tiziano Rimoldi, <i>Gli avventisti del 7° giorno: la Chiesa della Health Reform</i>	123
Fernando Leonini, <i>La certificazione del rispetto delle regole alimentari confessionali: norme statuali e libertà religiosa</i>	143
Anna Gianfreda, <i>La tutela delle prescrizioni alimentari religiose nella normativa del Regno Unito</i>	155
Stella Coglievina, <i>La tutela delle diversità alimentari religiose in Spagna</i>	193

Parte II. Macellazione rituale e benessere animale: prospettive di tutela.

Diego Fonda, <i>Dolore, perdita di coscienza e benessere animale nella macellazione convenzionale e rituale</i>	225
Franco Pezza e Paola Fossati, <i>Le macellazioni rituali nella storia normativa</i>	245
Paola Fossati, <i>La macellazione rituale, questione etica nella normativa</i> ...	261
Rossella Bottoni, <i>La macellazione rituale nell'Unione europea e nei paesi membri: profili giuridici</i>	273
Mariachiara Tallacchini, <i>Dignità, etica science-based, democrazia: la tutela animale nella società europea della conoscenza</i>	297
<i>Introduction</i>	i
<i>Authors and Abstracts</i>	iii

PRESENTAZIONE DELLA RICERCA

La collana dei “Quaderni del Dipartimento di Scienze giuridiche” della sede piacentina dell'Università Cattolica del Sacro Cuore nasce con lo scopo primario di costituire il “contenitore naturale” per i lavori di ricerca condotti, su varie tematiche e nell'ambito delle attività del Dipartimento, dagli studiosi afferenti al medesimo.

La collana prende il via con la contemporanea pubblicazione di tre quaderni, mediante i quali si intende dare visibilità esterna a una ricerca di respiro collettivo, promossa dal Dipartimento e finanziata dall'Università Cattolica del Sacro Cuore in quanto reputata di rilevante interesse di ateneo, in tema di “dignità umana e relazioni giuridiche”.

In questo contesto, con un approccio spiccatamente multidisciplinare, ci si è interrogati su quale attuazione la dignità umana - comunemente ritenuta uno dei pilastri fondativi della modernità giuridica occidentale - trovi oggi nelle relazioni giuridiche.

In particolare, ci si è chiesti se tale concetto abbia effettiva attitudine a porsi come sostrato comune ai diritti umani, zoccolo duro del principio di uguaglianza, oppure riesca a trovare affermazione solo in termini generici e con risvolti giuridici oltremodo limitati.

I risultati della ricerca sono stati raccolti, per quanto possibile, per aree tematiche e vengono oggi, come si è detto, pubblicati in tre volumi – “Cibo e religione: diritto e diritti”, “Dignità e diritto: prospettive interdisciplinari”, “Dignità e diritto nei rapporti economico-sociali” - che costituiscono però un tutt'uno e così vanno letti, come le forti connessioni reciproche confermano (alla ricerca dei fili rossi presenti).

Antonella Sciarrone Alibrandi
Direttore del Dipartimento di Scienze giuridiche

INTRODUZIONE

Antonio G. Chizzoniti e Mariachiara Tallacchini

Mangiare è una discriminante seria tra la vita e la morte, lo sa bene quella gran parte dell'umanità che lotta ogni giorno "per il pane quotidiano". Forse anche per questo, per il suo essere legato alle cose prime e a quelle ultime, il cibo ha avuto e continua a possedere un ruolo importante per gran parte delle religioni, che non mancano di ricorrere anche a metafore alimentari quando, ad esempio, parlano di nutrimento dell'anima o di cibo spirituale. Siamo abituati a convivere e nutrirci con le "nostre regole alimentari religiose", e gli ordinamenti giuridici delle società tradizionalmente monoconfessionali (non necessariamente confessioniste) spesso hanno finito col far proprie (magari secolarizzandole) prescrizioni alimentari religiose. In molti casi si è tenuto sottotraccia un potenziale elemento di conflitto tra visioni alimentari diverse, sottovalutando il significato che consumo, produzione e distribuzione del cibo possono avere per le diverse religioni quando si trovino a convivere (se non a competere) sul medesimo territorio.

Conflitti sociali e diversità religiose hanno riportato in superficie una delle questioni con le quali le società multiculturali sono obbligate a confrontarsi: governare le richieste di adeguare i propri comportamenti alimentari alle regole dettate in questo settore dalle confessioni religiose. Garantire a tutti questa possibilità, senza generare conflitti o forme di discriminazione, è diventato così una nuova sfida per la nostra società. L'esempio più controverso, in tal senso, concerne il trattamento degli animali rispetto a specifici usi alimentari a sfondo religioso.

Quali possono essere gli strumenti utili per trovare una soluzione equilibrata che tenga conto allo stesso tempo dell'esigenza di garantire questa forma di esercizio del diritto di libertà religiosa senza contraddire, da un lato, principi portanti delle odierne democrazie —quali quello di distinzione degli ordini (religioso e temporale), di uguaglianza e di laicità— ed evitando, dall'altro, di intaccare la sempre più forte e consapevole sensibilità rispetto alle esigenze di benessere degli animali in quanto esseri senzienti?

Questo è stato il principale interrogativo che ci siamo posti e che abbiamo rivolto ad un gruppo nutrito di studiosi di diversa formazione, con i quali abbiamo predisposto un percorso di analisi che, partito da una descrizione delle problematiche generali, si è concentrato sulla ricostruzione dei principali complessi normativi confessionali in tema di prescrizioni alimentari. Il passaggio successivo è stato naturalmente quello della verifica dell'impatto di queste disposizioni di natura religiosa sugli ordinamenti giuridici civili: quello italiano e quelli di due realtà giuridiche distinte come sono gli ordinamenti spagnolo e inglese. Infine, l'attenzione è stata focalizzata sullo specifico tema della macellazione rituale, questione che consente di mettere in evidenza i problemi che le regole alimentari religiose pongono relativamente sia al diritto di libertà religiosa e di uguaglianza, sia alla tutela del benessere animale.

Il volume si apre con il contributo di Antonio G. Chizzoniti, che ha individuato le tematiche generali che cibo, diritto e religione generano nel loro reciproco relazionarsi, così da consentire un disegno delle principali questioni derivanti dalla necessità di individuare forme di tutela del fedele compatibili con i principi paradigmatici del diritto ecclesiastico italiano. La ricostruzione delle principali disposizioni che fino ad ora hanno interessato il tema delle regole alimentari religiose è così servita non solo per comprendere lo stato dell'arte in questo settore dell'ordinamento giuridico, ma anche per individuare possibili sviluppi futuri tanto dal punto di vista sostanziale (garanzia di nuovi diritti), quanto da quello formale (scelta degli strumenti normativi maggiormente adeguati).

Un consistente numero di studi è stato dedicato alla ricognizione delle disposizioni confessionali delle principali religioni presenti sul territorio italiano: sistemi normativi che pur nel loro essere esterni all'ordinamento civile, stanno alla base di ogni possibile intervento statutale.

Laura De Gregorio, esaminando l'ordinamento canonico, ha evidenziato come la "libertà alimentare" che caratterizza la visione cristiano-cattolica (mangiare tutto-mangiare con tutti) non esclude la presenza in esso di una sia pur limitata normativa. L'analisi del diritto canonico universale e particolare in tema di astinenza e di digiuno (con la specificità del digiuno eucaristico) attribuisce, tuttavia, un peculiare significato alle disposizioni esistenti, che va oltre il profilo puramente alimentare per collocarsi nel quadro del cammino di comunione dell'uomo verso Dio. Proprio alla luce del significato così individuato (il "senso cristiano") delle norme vigenti si colloca il tentativo di lettura di alcune recenti scelte ecclesiali, nonché dell'adozione di alcuni provvedimenti da parte dell'autorità politica.

Le regole fondamentali della legislazione alimentare islamica, con particolare attenzione al rapporto tra il carattere religioso delle società musulmane e la forza obbligatoria della legge Sacra, sono state analizzate da Lorenzo Ascanio attraverso lo studio delle fonti della legge islamica (il Corano e la Sunna del Profeta) riguardanti le pratiche e i precetti alimentari. La distinzione e il conflitto tra illecito (*haram*) e lecito (*halal*) è stato il filo conduttore del lavoro, nel quadro delle azioni umane sotto la *Shari'a* e la dimensione etica del cibo nell'Islam. Oltre alle preferenze e alla dieta del Profeta, lo studio si è soffermato sulle più importanti prescrizioni legate ai cibi, descrivendo le regole e le tecniche della macellazione islamica, delle carni permesse, e lo scopo e le ragioni della proibizione delle bevande alcoliche.

Insieme a quelle islamiche, le regole alimentari proposte dal diritto ebraico sono senza dubbio quelle di maggiore impatto per il nostro ordinamento. Stefania Dazzetti ricorda nel suo scritto come il termine ebraico *kaschér* evocò l'idoneità degli alimenti alla consumazione o la conformità della loro preparazione alle leggi alimentari – il complesso delle quali è di solito definito *kascherùt*. Nella tradizione religiosa ebraica, il cibo è sia uno strumento di elevazione religiosa, che consente ad ogni persona di conformare la propria vita ai precetti biblici e di condividere con la comunità il progetto di 'santità' (*qedushàh*), cui il popolo di Israele è chiamato, sia un rilevante fattore di identità, che ha aiutato il popolo ebraico a preservare il legame con le proprie radici. Oltre ad analizzare i principi fondamentali della dieta ebraica, a partire da una classificazione degli animali vietati e di quelli autorizzati, una particolare attenzione è stata riservata alla macellazione rituale (*shechità*) e all'origine, caratteristiche e scopo dei principali divieti alimentari.

Meno tradizionale, ma di grande interesse per l'attuale assetto della società italiana, è il rapporto tra alimentazione e religione nella tradizione cristiano-ortodossa. I fedeli ortodossi sono attualmente, infatti, la seconda comunità religiosa per presenze, ma diventano la prima qualora il computo venga effettuato sui soli immigrati regolari, una comunità comunque in forte espansione anche in ragione dell'apertura ai nuovi cittadini dell'UE provenienti dai paesi dell'Europa dell'Est. Come osservato da Maria Rosaria Piccinni, il digiuno è un aspetto essenziale della dottrina della Chiesa ortodossa, ed è inteso come preparazione spirituale per una esperienza di profonda comunione con Dio: una corretta dieta spirituale e una disciplina di digiuno vanno insieme e si rafforzano a vicenda. La regola

del digiuno, che dipende dal ciclo della Chiesa di feste e digiuni, è contenuta nella Typicon della Chiesa, soprattutto nei capitoli 32 e 33, ed è ripetuta in appositi spazi nei libri delle liturgie Divine, il Menaia e Triodion. In generale, i giorni di digiuno per i cristiani ortodossi sono tutti i mercoledì e venerdì per tutto l'anno (in ricordo del tradimento di Cristo e della sua crocifissione e morte), i quattro periodi canonici del digiuno della Grande Quaresima, il digiuno della Natività, il Digiuno degli Apostoli, il digiuno della Dormizione e pochi altri giorni particolari.

Esperienza assolutamente peculiare è quella della Chiesa cristiana avventista del 7° giorno, definita da Tiziano Rimoldi la Chiesa della Health Reform, una Chiesa protestante nata negli USA durante la rinascita del Secondo Grande Risveglio (XIX secolo). I suoi capi fondatori, Joseph Bates e James ed Ellen G. White, hanno ispirato lo sviluppo di una dottrina particolare, sulla responsabilità verso Dio di ciascun credente rispetto al proprio corpo, cosa che promuove l'adozione di uno stile di vita sano e una forte responsabilità cristiana in tal senso. Essa prevede l'adozione di una dieta specifica: astensione dalle bevande alcoliche e di "cibi impuri", vietati dal capitolo 11 del Levitico, e l'attuazione di una dieta vegetariana. Lo zelo per la "riforma sanitaria" ha spinto i leader della SDA ad aprire istituti medici, alcuni dei quali divenuti famosi, come il Battle Creek Sanitarium, guidato da J.H. Kellogg, dove sono stati inventati il burro di arachidi e i corn flakes.

Lo schema classificatorio delle regole alimentari religiose, proposto in apertura da Chizzoniti, ha posto in evidenza le implicazioni economiche derivanti dalla operatività di esse nella società civile. La produzione e commercializzazione di cibo conforme alle prescrizioni religiose mette in luce l'esigenza di una qualche forma di certificazione di conformità. Nel suo contributo, Fernando Leonini ha affrontato uno dei temi più controversi in tale senso, ovvero quello della tutela dei marchi alimentari di origine religiosa nell'ordinamento italiano. L'uso in commercio dei termini *halal* e *kosher* per i prodotti alimentari che rispettano le regole da essi richiamate, è funzionale alla pratica della fede e ne è espressione, in quanto fornisce indicazioni descrittive di una caratteristica dei prodotti, la loro conformità alle regole religiose. Questa esigenza impone di rispondere ad alcuni preliminari quesiti: chi può registrare un marchio che contiene un simbolo od un segno religioso? Che condizioni deve soddisfare un marchio per poter contenere un simbolo od un segno religioso? Se la possibilità di registrare marchi contenenti termini indicativi del rispetto di prescrizioni religiose offre una via agli imprenditori per segnalare in modo evidente la conformità

dei prodotti a dette prescrizioni, essa di per sé non garantisce al consumatore la corrispondenza al vero di quanto vantato dal produttore con l'apposizione del marchio. Una via promettente per la soluzione di questo inconveniente è l'utilizzazione del modello dei marchi collettivi, i quali per le loro caratteristiche sono gli strumenti più idonei per rispondere all'esigenza dei fedeli di sicurezza della conformità dei prodotti alimentari alle regole religiose, nel contemporaneo rispetto dell'autonomia delle confessioni religiose.

Uno sguardo alle esperienze maturate in altri paesi europei è stato quindi proposto da Anna Gianfreda, che si è occupata delle prescrizioni alimentari religiose nella normativa del Regno Unito, e da Stella Cogliervina, che ha affrontato le questioni di tutela delle diversità alimentari religiose in Spagna. Due esperienze decisamente diverse, condizionate dai distinti sistemi giuridici adottati nei due paesi europei.

Anna Gianfreda ha analizzato le norme sulle pratiche alimentari religiose emanate dall'ordinamento britannico, come la macellazione rituale, la dieta religiosa negli ospedali, nelle carceri, nelle mense scolastiche. E' emerso con evidenza come in ciascuna di queste aree, le attività finalizzate a proteggere le esigenze alimentari religiose degli utenti e dei lavoratori pongano una serie di questioni correlate all'esistenza di altri e concorrenti interessi. Le misure adottate dalla legislazione britannica si caratterizzano proprio per il tentativo di bilanciare questi molteplici interessi, valorizzando sia l'elemento della identità religiosa che quello della dignità dei fedeli che possono rispettare le proprie regole alimentari religiose. Il metodo adottato è un costante dialogo tra istituzioni, fornitori di servizi e leaders religiosi locali. Questa osservazione emerge da entrambi i tipi di fonti normative che si occupano di queste questioni: la cosiddetta *Secondary Legislation* (come i *Prison Service Orders* e le *Instructions*) e i codici di condotta, che spesso contengono informazioni sulle consuetudini religiose dei potenziali utenti del settore. La cooperazione tra la dimensione politico-amministrativa e quella religiosa, in assenza di accordi formali tra Stato e Chiese, funziona attraverso prassi informali in grado di orientare la legislazione che ne è il risultato. In tale contesto, perciò, la collaborazione con i rappresentanti delle confessioni è percepita come un elemento essenziale per la comprensione delle regole alimentari religiose, ma anche per stabilire ed instaurare fiducia tra "gli utenti fedeli", le istituzioni e i fornitori di servizi che assicurano la distribuzione dei cibi e l'organizzazione di mense.

Quanto alla legislazione spagnola sulla libertà religiosa, lo studio di Stella Cogliervina è focalizzato sulle disposizioni relative alle pratiche religiose sui cibi e le diete. Gli accordi (*acuerdos*) tra lo Stato e le comunità ebraiche ed islamiche includono, infatti, norme concernenti il diritto di effettuare la macellazione rituale, di usare marchi *halal* e *kosher* e di osservare le norme alimentari religiose nelle istituzioni pubbliche (scuole, ospedali, prigioni). Sono presenti anche disposizioni statuali unilaterali concernenti i rapporti tra libertà religiosa e norme alimentari. Sia gli *acuerdos* che la legislazione unilaterale statale, adottati qualche decennio fa, danno spazio a buoni strumenti per rispondere alle esigenze proprie di questo ambito; tuttavia, l'analisi dell'implementazione della legislazione spagnola pone in rilievo le carenze del sistema attuale. La Spagna, come altri paesi europei, si è infatti trovata dinanzi allo sviluppo di una società multiculturale, con una presenza crescente di differenti comunità religiose e di nuove esigenze per la protezione della diversità culturale e religiosa. L'attuazione delle norme esistenti non sempre è sufficiente per governare tali fenomeni e nuovi accordi (ad esempio, gli accordi tra gli enti locali e gruppi religiosi) si sono dimostrati necessari, al fine di garantire una migliore tutela della libertà religiosa e la sistemazione delle diversità.

La seconda parte del volume, come già si è accennato, esplora alcuni aspetti di uno specifico problema all'interno dei rapporti tra cibo e religioni. Si tratta del contrasto tra il crescente rispetto tributato dagli ordinamenti giuridici occidentali, e in particolare europei, al benessere degli animali e le pratiche di macellazione rituale ebraiche e islamiche.

Da un lato, infatti, il contributo delle neuroscienze è stato decisivo nella definizione e comprensione dei fenomeni connessi a sofferenza, dolore e angoscia anche negli animali; mentre la sensibilità etica e sociale sempre più diffusa rispetto al trattamento dei non-umani nelle società contemporanee preme per la minimizzazione o l'eliminazione di pratiche inutilmente dolorose per gli animali e apparentemente ancillari rispetto a ciò che è percepita come espressione accettabile del diritto di libertà religiosa. Dall'altro, invece, il multiculturalismo e multiconfessionalismo ancora poco stabilizzato in numerosi paesi europei ha dato maggiore visibilità alle pratiche di macellazione rituale, generando situazioni di conflittualità. Si trovano così di fronte e in discussione scienza e pratiche religiose, etica e religione, etiche laiche e religiose, diritti umani riconosciuti e prospettici diritti animali, dignità umana e animale, concezioni differenti della dignità.

Il primo contributo della seconda parte prende le mosse proprio dalle basi scientifiche, e in particolare neurologiche, della sofferenza delle specie

animali coinvolte nella macellazione per iugulazione. Nella sua chiara ed estesa analisi, Diego Fonda illustra i fondamenti fisici del dolore e spiega perché, pur riconoscendo che il contenimento dell'animale sia un fattore decisivo rispetto alla nocicezione, le tecniche di sgozzamento siano comunque da considerarsi più dolorose di quelle di stordimento e uccisione con proiettile captivo.

Poiché l'intero processo della macellazione costituisce un evento inaspettato e doloroso, si dovrebbe abbreviare il più possibile l'intervallo tra inflizione del dolore e perdita di coscienza attraverso l'effetto sorpresa. Mentre i dati derivati da alcuni indicatori di perdita della coscienza (EEG, potenziali evocati) sono parzialmente disponibili, mancano ancora i dati scientifici relativi alla sensibilità animale al dolore durante la macellazione con stordimento o per dissanguamento (*halal*, *shechita*). L'effetto sorpresa dovrebbe avvenire durante la fase di contenimento che precede la macellazione, e ci si dovrebbe poi prendere cura dell'animale fino al momento finale.

Il discorso entra poi nel vivo delle questioni giuridiche, in particolare delle diverse concezioni del rapporto tra umani e non-umani sotteso alla storia del diritto. Nel loro contributo congiunto – ma che si conclude con posizioni e voci distinte –, Franco Pezza e Paola Fossati illustrano, con un breve *excursus* storico, i complessi ruoli rivestiti dagli animali nei percorsi culturali umani, con particolare riferimento al più recente riconoscimento degli stessi quali “esseri senzienti” e alle ripercussioni sulla professione veterinaria. L'analisi affronta poi la pratica della macellazione, presentandone gli aspetti tecnico-sanitari che sono alla base dei principi di igiene pubblica e protezione animale, come pure valutandone le interazioni con i principi di matrice religiosa nell'ambito dell'inquadramento giuridico settoriale, passato e vigente.

Paola Fossati approfondisce ulteriormente il tema, proponendo una valutazione critica della conciliabilità tra la macellazione rituale, la sensibilità sviluppata dalla società occidentale nei confronti degli animali e i principi giuridici che ne garantiscono la protezione. In particolare, Fossati esamina le possibilità di sintesi tra i diversi interessi in gioco ed i limiti entro i quali le regole umane possono accordarsi con il rispetto del mondo non-umano. L'individuazione dello *status* da riconoscere agli animali non-umani è indicata come il discrimine per il bilanciamento delle diverse esigenze e per la salvaguardia del valore della vita animale.

L'analisi delle diverse modalità con cui si declina la legislazione europea sulla macellazione è il tema dell'articolo di Rossella Bottoni, che si propone un duplice obiettivo. In primo luogo, l'autrice intende presentare alcuni risultati di un progetto di ricerca finanziato dall'Unione Europea, Dialrel, al quale studiosi di discipline diverse (dal diritto alla medicina veterinaria, dalla sociologia alla scienza alimentare) hanno partecipato al fine non solo di affrontare i problemi della macellazione religiosa, proponendo alcune osservazioni sulla legislazione negli Stati membri dell'UE ma anche di incoraggiare un dialogo tra le parti interessate. In secondo luogo, Bottoni esamina il Regolamento del Consiglio dell'Unione Europea sulla protezione degli animali al momento dell'abbattimento, adottato il 22 giugno 2009 e che entrerà in vigore nel 2013, al fine di evidenziare analogie e differenze con le norme vincolanti dell'UE attualmente in vigore in materia di macellazione religiosa.

Nell'ultimo dei contributi dedicati alla sofferenza animale e alla tutela degli interessi animali, Mariachiara Tallacchini propone, infine, una lettura complessiva delle linee europee di policy sul benessere animale, alla luce dell'inserimento degli interessi animali nel Trattato sul funzionamento dell'Unione europea e dell'autodefinizione adottata dall'Europa comunitaria quale "società fondata sulla conoscenza". Dopo una sintetica esplorazione delle principali filosofie e discipline scientifiche che oggi fondano il dovere di rispetto dovuto agli animali, e un rapido excursus nell'esistente legislazione europea sugli animali, lo scritto si concentra sulle potenziali implicazioni che l'autoqualificazione dell'UE come *knowledge-based society* e l'inquadramento normativo degli animali come "esseri senzienti" nel Trattato sul funzionamento dell'Unione europea producono in relazione alla protezione del benessere animale. In particolare, la valutazione dei comportamenti umani dal punto di vista delle premesse cognitive che li giustificano potrebbe in prospettiva condurre alla eliminazione di tutte le pratiche che confliggono con la consapevolezza scientifica e normativa della sofferenza animale.

Le molte problematicità emerse e i numerosi quesiti che rimangono aperti confermano l'ipotesi iniziale di questo lavoro, secondo cui cibo e religioni rappresentano oggi lo snodo significativo per nuove forme di vita, aspettative ideali, visioni degli individui e della collettività che la giuridicità interpreta e cerca di stabilizzare riconoscendo nuovi diritti, tutelando nuovi valori, armonizzando posizioni distanti.

La rivendicazione del diritto alla diversità, anche religiosa, come elemento qualificante della dignità umana e come luogo di ampliamento

della nozione stessa di dignità trova nell'ipotesi del rispetto della regole alimentari di natura confessionale un valido banco di prova: per la difficile conciliabilità delle richieste maggiormente eterodosse; per la necessità di evitare la frantumazione della risposta normativa attraverso l'accettazione di un sistema di statuti personali religiosi; per sperimentare nuovi valori, o metavalori (per esempio pratiche di dialogo, modalità decisionali condivise, etc..) da condividere.

Le tematiche qui toccate non sono esaustive di un quadro problematico complesso, in cui compaiono altre dimensioni che possono solo essere evocate. Tra queste spiccano prepotentemente i temi strutturali globali del consumo e dei consumi nelle diverse regioni del pianeta, della produzione e distribuzione del cibo, degli stili di vita, della sostenibilità dello sviluppo futuro della terra. Lo studio dell'interazione tra cibo, religione, diritto risulta così cruciale per l'analisi di molte dinamiche conflittuali presenti nelle società occidentali e per la possibile ricerca di percorsi di coesistenza o convergenza.

La problematica composizione di libertà e uguaglianza, ma anche di conoscenze scientifiche e pratiche morali e religiose personali e collettive, si porge così oggi come il luogo aperto alla sperimentazione giuridica e democratica: un luogo dove le dimensioni religiose possono svolgere una funzione determinante.

PARTE I

Libertà religiosa e prescrizioni alimentari

ANTONIO G. CHIZZONITI

La tutela della diversità: cibo, diritto e religione

SOMMARIO: 1. Cibo e religione: un rapporto inscindibile. 2. Le regole alimentari religiose. 3. L'impatto delle prescrizioni alimentari di origine religiosa sulle società civili. 4. Libertà religiosa e relazioni dello Stato con le confessioni religiose nell'ordinamento italiano: una rapida sintesi. 5. Prescrizioni alimentari e tutela della libertà religiosa nell'ordinamento italiano. 5.1. I primi interventi: le disposizioni sulla macellazione rituale. 5.2. La legislazione pattizia. 5.3. Le garanzie nelle strutture obbligatorie e nei luoghi di studio e di lavoro. 5.4. Protezione degli animali e prescrizioni alimentari religiose: brevi notazioni. 6. Alcune considerazioni conclusive di forma e sostanza.

1. Cibo e religione: un rapporto inscindibile.

Rivisitando un conosciuto proverbio potremmo con una certa approssimazione affermare: “dimmi cosa mangi e ti dirò in cosa credi”, e se immediatamente il pensiero va ai divieti alimentari islamici o alla cucina ebraica kosher, con un po' più di attenzione facilmente tornano alla mente le molte altre peculiarità alimentari proprie di confessioni religiose vecchie e nuove, compresa ovviamente la Chiesa cattolica che pur caratterizzandosi per l'assenza di specifici divieti non manca di regole alimentari relative ad esempio al digiuno per non parlare dell'uso rituale del cibo¹.

Senza scomodare le scienze delle religioni o gli studi etno-antropologici si può facilmente constatare che la stragrande maggioranza delle religioni, in maniera più o meno determinante, attribuisce al cibo significati tali da giustificare la predisposizione di regole che finiscono col condizionare a vari livelli la vita del fedele². Al di là delle diverse forme di

¹ In proposito M. SALANI, *Cristianesimo e cibo. Il paradigma della libertà alimentare cristiana: dalla pluralità gastronomica al pane e al vino eucaristici* in O. MARCHISIO (a cura di), *Religione come cibo e cibo come religione*, Milano Franco Angeli, 2004, p. 17 ss.

² Gli esempi, come meglio si vedrà più avanti, possono essere i più vari: dai divieti di consumo di determinati alimenti alle indicazioni sulla preparazione degli stessi, dalle modalità di produzione alle regole sul digiuno in determinati momenti del tempo liturgico, per non parlare, come già accennato, dell'uso rituale di alimenti e/o di determinate sostanze: in proposito M. SALANI, *A tavola con le religioni*, Bologna, Dehoniane, 2007.

positivizzazione³, della differente vincolatività e dell'effettiva osservanza da parte dei fedeli, è quindi possibile estrapolare dai relativi ordinamenti giuridici confessionali insieme di *regole alimentari religiose* (d'ora in avanti RAR) che hanno come elemento comune il riferimento al cibo.

2. Le regole alimentari religiose.

Non mi occuperò dell'analisi specifica dei complessi normativi che nelle principali e più diffuse fedi religiose regolano l'utilizzo del cibo, tema oggetto di appositi interventi di questo volume⁴. L'interazione di queste norme con gli ordinamenti giuridici statuali richiede, comunque, una loro generale catalogazione che propongo di affrontare a partire da alcune interazioni – più di matrice economica che giuridica – che si possono sviluppare tra il cibo, il suo consumo, la sua produzione e, per finire, la distribuzione dei beni alimentari⁵. A partire da queste relazioni, con l'innesto in esse dell'elemento religioso, è possibile disegnare uno schema classificatorio aconfessionale delle regole alimentari religiose particolarmente utile per poi comprendere al meglio l'impatto di queste ultime nelle dinamiche economico-giuridiche proprie delle società civili.

Partendo dalla prima relazione, quella col consumo, vengono in evidenza per lo meno due tipologie di RAR. Della prima, quella più

³ Molto dipenderà dall'assetto giuridico proprio dei singoli ordinamenti confessionali. Ci potremo così trovare in presenza di documenti con valore normativo come ad esempio nel caso della Chiesa cattolica la Costituzione apostolica *Paenitemini* del 17 febbraio 1966, in EV II, pp. 606-62 (in proposito L. DE GREGORIO, *Alimentazione e religione: la prospettiva cristiano-cattolica*, in *questo volume*, p. 47), o più spesso di indicazioni contenuti nei principali libri di fede (es. Bibbia, Corano) di volta in volta interpretati ed indicati dall'autorità religiosa competente come aventi valore di RAR.

⁴ Oltre agli scritti in questo volume di L. DE GREGORIO, *Alimentazione e religione: la prospettiva cristiano-cattolica*; L. ASCANIO, *Le regole alimentari nel diritto musulmano*; S. DAZZETTI, *Le regole alimentari nella tradizione ebraica*, M.R. PICCINNI, *Il rapporto tra alimentazione e religione nella tradizione cristiano-ortodossa* e T. RIMOLDI, *Gli avventisti del 7° giorno: la Chiesa della Health Reform*; vedi anche R. DI SEGNI, *Guida alle regole alimentari ebraiche*, a cura dell'Assemblea dei rabbini d'Italia, Roma, Lamed, 1996; O. MARCHISIO (a cura di), *Religione come cibo e cibo come religione*, cit.; L. ZAOUALI, *L'Islam a tavola. Dal medioevo ad oggi*, Roma-Bari, Editori Laterza, 2004; M. SALANI, *A tavola con le religioni*, Bologna, Dehoniane, 2007; G. BONI, A. ZANOTTI, *Sangue e diritto nella Chiesa. Contributo ad una lettura dell'Occidente cristiano*, Bologna, Il Mulino, 2009, p. 209 ss.; E. PELLECCCHIA (a cura di) *Cibo e conflitti*, Pisa-Roma Plus-Cnr 2010;

⁵ Per una lettura in chiave economica della religione P. SIMONOTT, *Il mercato di Dio. La matrice economica di ebraismo, cristianesimo, islam*, Roma, Fazi Editore, 2010.

classica, fanno parte i divieti di consumare determinati alimenti (divieti oggettivi)⁶ o di consumare del cibo (digiuno) in particolari periodi dell'anno religioso (divieti temporali)⁷; i due divieti possono anche combinarsi tra di loro, nel caso di proibizioni relative al consumo di specifici alimenti in occasione di particolari periodi o festività, ma possono essere anche proposti in senso positivo nell'ipotesi in cui le RAR consistano in obblighi di consumo di specifici alimenti⁸. Nella seconda tipologia vanno collocate tutte le regole connesse all'uso rituale di cibo, una categoria quest'ultima nella quale confluiscono dettami religiosi i più vari⁹. La distinzione tra le due tipologie non è senza significato, poiché mentre le regole della prima sono generalmente collocabili tra le mere pratiche religiose, quelle della seconda, interessando gli aspetti rituali, possono essere oggetto di un distinto trattamento dell'ambito delle garanzie offerte dagli ordinamenti nazionali o sovranazionali all'esercizio del diritto di libertà religiosa.

A cavallo tra l'attività vera e propria di consumo e quella di produzione possiamo collocare quella di preparazione degli alimenti. La riconduzione di queste RAR nell'ambito della prima o alla seconda relazione è condizionata dalla dimensione della messa in opera di tali dettami che nascono come regole da riferire al singolo fedele, e quindi ragionevolmente collegate con il consumo, ma che nelle società industriali possono essere trasformate in veri propri disciplinari per la elaborazione di alimenti conformi alle RAR di una determinata fede (es. *kosher* o *halal*) e per ciò maggiormente vicine all'attività di produzione del cibo¹⁰.

⁶ Ad esempio il divieto di cibarsi di carne di maiale per i musulmani (L. ASCANIO, *Le regole alimentari nel diritto musulmano*, in *questo volume*, p. 63) o quello di mangiare la carne insieme al latte per gli ebrei (S. DAZZETTI, *Le regole alimentari nella tradizione ebraica*, in *questo volume*, p. 87).

⁷ E' il caso del Ramadan, mese durante il quale la *Umma* (comunità dei fedeli islamici) è chiamata al digiuno (L. ASCANIO, *Le regole alimentari nel diritto musulmano*, cit., p. 63; L. ZAOUALI, *L'Islam a tavola. Dal medioevo ad oggi*, cit., p. 42 ss.) o della quaresima per i fedeli cattolici (M. SALANI, *A tavola con le religioni*, cit., p. 201 ss.; L. DE GREGORIO, *Alimentazione e religione: la prospettiva cristiano-cattolica*, cit., p. 47).

⁸ La tradizione ebraica prescrive "la preparazione di cibi prelibati per il giorno di *shabbàt*, accompagnata da una speciale apparecchiatura della tavola" (S. DAZZETTI, *Le regole alimentari nella tradizione ebraica*, cit., p. 87) o per la cena di *Pesah* (festa di Pasqua) l'uccisione di un agnello o di un capretto maschio, nato nell'anno, da arrostito e mangiare la notte stessa (M. SALANI, *A tavola con le religioni*, cit., p. 139).

⁹ Come nel caso dell'utilizzo rituale del pane e del vino durante la celebrazione dell'eucaristia per i cattolici (M. SALANI, *Cristianesimo e cibo*, cit. p. 22 ss.).

¹⁰ S. DAZZETTI, *Le regole alimentari nella tradizione ebraica*, cit., p. 87) ricorda che "nella tradizione ebraica il termine *kasché* - o *koscher* secondo la pronuncia ashkenazita - sta a

Da questa precisazione ben si comprende la natura particolare della relazione con la produzione di alimenti: in essa vanno incluse le RAR funzionali al consumo, che però assumono una peculiare caratterizzazione nel momento in cui vengono proiettate nel quadro di vere e proprie attività industriali finalizzate alla preparazione di cibo conforme alle prescrizioni di uno specifico credo. Tra tali regole possiamo trovare quelle relative alla macellazione rituale o all'allevamento di determinati animali, ma anche quelle relative al divieto di produzione e/o allevamento¹¹.

Per finire un'ultima relazione può essere ipotizzata rispetto all'attività di distribuzione e commercializzazione di cibo conforme a RAR. Si tratta di un aspetto correlato alla produzione industriale degli alimenti che interessa non tanto RAR ad hoc, quanto le disposizioni che consentono di certificare la conformità alle RAR attraverso l'eventuale utilizzo di veri e propri marchi¹².

La classificazione proposta mette in rilievo, tra l'altro, come gli attori coinvolti di volta in volta dalle RAR siano diversi: nella maggior parte dei casi (consumo) si tratta dei singoli fedeli, in altre ipotesi (produzione) anche di soggetti coinvolti nelle attività di preparazione, in altre ancora le RAR paiono addirittura indirizzarsi implicitamente alle autorità civili (distribuzione).

Tutte queste disposizioni, inoltre, possono essere incluse in quella peculiare classe di norme religiose la cui applicazione non si limita ad operare nel foro interno, ma propone sconfinamenti dalla mera sfera spirituale in ambiti prettamente temporali, con la conseguente necessità di confrontarsi con le disposizioni che gli ordinamenti civili di volta in volta

indicare l'idoneità del cibo a essere consumato o la conformità della sua preparazione a determinate regole alimentari, l'insieme delle quali convenzionalmente si suole definire *kascheriut*".

¹¹ Alla macellazione rituale è dedicata l'intera seconda parte di questo volume. Sul tema oltre agli scritti in essa proposti vedi anche P. LERNER E A. M. RABELLO, *Il divieto di macellazione rituale (shechitah kosher e halal) e la libertà religiosa delle minoranze*, Padova, Edizioni CEDAM, 2010.

¹² Il 9 marzo 2010 si è costituita a Brussels la *European Association of Halal Certifiers (AHC-EUROPE)* che raccoglie le associazioni di certificazione Halal di Belgio, Bosnia, Francia, Germania, Spagna, Olanda, Turchia e Regno Unito: in proposito vedi la news di OLIR.it (<http://www.olir.it/news.php?notizia=2680>). Sulla questione dei marchi: P. LOJACONO, *Sui marchi "religiosi": traendo spunto dagli Accordi spagnoli con ebrei e islamici*, in *Studi in onore di Gaetano Catalano*, Rubettino, Soveria Mannelli, 1998, p. 913 ss.; F. LEONINI, *La certificazione del rispetto delle regole alimentari confessionali: norme statuali e libertà religiosa*, in *questo volume*, p. 143 ss.

coinvolti dettano per la tutela della libertà religiosa e per regolare le relazioni con le confessioni religiose. Questi due ultimi aspetti, come ben si può comprendere, condizionano in maniera determinante la “vita secolare” delle regole alimentari religiose: basti notare il diverso significato che esse possono assumere in una società del tutto identificata con una singola confessione religiosa rispetto a quello prospettabile in una dai forti tratti separatistici se non antireligiosi. Nella prima ipotesi esse potranno giungere a fare parte integrante dell’ordinamento giuridico vigente e potrebbero essere anche assistite da un vero e proprio apparato sanzionatorio con possibili imposizioni e divieti rispetto alle regole alimentari delle altre credenze religiose. Viceversa, in una società caratterizzata da una distinzione degli ordini religioso e civile queste regole potrebbero essere ritenute lecite, ma senza alcun carattere di giuridicità per lo Stato, o addirittura illecite.

All’interno di questi due estremi possiamo collocare la gran parte dei sistemi giuridici democratici, che approcciano il tema nel quadro della più generale questione della garanzia dell’esercizio del diritto di libertà religiosa e del ruolo da riconoscere alle norme confessionali, tenendo conto che il rispetto di queste ultime, relativamente all’alimentazione, non è sempre agevole per il cittadino-fedele, specie nei casi in cui i dettami religiosi sono di non facile adeguamento¹³ o addirittura in contrasto con

¹³ Negli scorsi anni il rifiuto da parte di alcuni calciatori di fede islamica tesserati per formazioni calcistiche militanti nella *BundesLiga* tedesca di scendere in campo nelle partite disputate nel mese di Ramadan aveva generato numerose vertenze contrattuali. Per risolvere questi casi il Consiglio centrale dei musulmani in Germania (*Zentralrat der Muslime in Deutschland - ZMD*) e le principali organizzazioni del calcio professionistico tedesco, il 28 luglio 2010 hanno raggiunto un accordo che consente ai calciatori professionisti musulmani di rompere il digiuno prescritto nel mese di Ramadan. Ciò è stato possibile grazie ad una apposita fatwa emessa dal Consiglio centrale dei musulmani in Germania, su parere dell'Istituto Teologico egiziano Al-Azhar de il Cairo. Secondo i teologi egiziani nel caso in cui sussista un contratto di lavoro tra giocatore e club calcistico che sia l'unica fonte di reddito del calciatore (quindi il responso non è valido per i calciatori dilettanti), essendo richiesta una particolare performance fisica che potrebbe essere condizionata in maniera negativa dall'obbligo religioso, durante le partite giocate nel mese di Ramadan è consentito al fedele musulmano rompere il digiuno (cfr. news di OLIR.it, <http://www.olir.it/news.php?notizia=2708>). Dello stesso avviso non si sono dimostrati i dirigenti del famoso Football Club di Teheran Steel Azin, che il 15 agosto 2010 hanno licenziato il calciatore Ali Karimi, soprannominato il "Maradona d'Asia", come dichiarato dalla società, "for being disobedient and not fasting during Ramadan" (cfr. news di OLIR.it, <http://www.olir.it/news.php?notizia=2714>).

disposizioni statuali, o quando il loro adempimento richiede un intervento positivo e/o oneroso da parte dello Stato o di altri soggetti privati terzi¹⁴.

3. L'impatto delle prescrizioni alimentari di origine religiosa sulle società civili.

L'impatto e il significato delle *regole alimentari religiose* all'esterno delle singole comunità religiose sono dunque fortemente condizionati sia dal sistema di relazioni tra Stato e confessioni religiose nelle singole società in cui esse sono poste in atto, sia dal livello di libertà religiosa che in tale ordinamento giuridico viene concretamente garantito, e per finire anche dall'accettazione e dal rispetto di esse da parte del fedele.

Ma un ulteriore elemento da tenere nella dovuta considerazione è senza dubbio legato alle situazioni contingenti relative alla presenza di comunità religiose più o meno ampie e radicate nel tempo e sul territorio nelle diverse società esaminate, prima fra tutte quella italiana. Qui il passaggio, negli ultimi due decenni, da un contesto di confessionismo di diritto o di fatto, con presenza ridotta di altre confessioni religiose numericamente non determinanti, ad una società multi-religiosa caratterizzata dalla comparsa di alcune realtà problematiche come quella islamica, ha modificato di molto l'atteggiamento della società civile e dell'ordinamento giuridico circa la risposta da dare alle nuove richieste in tema di tutela dell'esercizio della libertà religiosa¹⁵. E proprio la questione delle regole alimentari religiose può essere utilizzata come elemento determinante per verificarne i passaggi e le modifiche.

¹⁴ Come in tutte le ipotesi in cui i fedeli sono obbligati all'interno di istituzioni chiuse (istituti di prevenzione e di pena, ospedali e case di cura, caserme) o condizionati dagli orari di lavoro o di frequenza scolastica. In tutte queste ipotesi nelle quali la fornitura del cibo è frequentemente predisposta dagli organismi di gestione di tali istituti, ben si comprende come in assenza di una partecipazione propositiva dei gestori del servizio mensa o di fornitura dei pasti, sarà difficile il rispetto di tutte le RAR. Per una sensibilizzazione in tal senso si è espresso il Comitato Nazionale per la Bioetica con il parere *Alimentazione differenziata ed interculturalità* del 7 marzo 2006 (si può leggere in OLIR.it, <http://www.olir.it/documenti/?documento=5460>) sul cui contenuto si avrà modo di tornare più avanti.

¹⁵ V. CESAREO, R. CIPRIANI, F. GARELLI, C. LANZETTI, G. ROVATI, *La religiosità in Italia*, Milano, Mondadori, 1995; S. ALLIEVI, G. GUZZARDI, C. PRANDI, F. GARELLI, G. GUIZZARDI, E. PACE (a cura di), *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*, Bologna, Il Mulino, 2003; F. GARELLI, *L'Italia cattolica nell'epoca del pluralismo*, Bologna, Il Mulino, 2006.

Due esempi credo possano essere emblematici. La legislazione regionale in tema di immigrazione, che tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta tentò di governare l'avvio di un movimento migratorio verso l'Italia e l'Europa che diventerà via via sempre più imponente, puntava contemporaneamente sull'integrazione e sul mantenimento delle proprie radici culturali¹⁶, con la predisposizione di programmi ed azioni che in questo senso non mancavano di prevedere, ad esempio, la presenza di veri e propri menù multietnici (caratterizzati dal rispetto delle regole alimentari religiose) nelle mense scolastiche a gestione locale¹⁷; mentre poca attenzione era stata destinata fino ad allora dalla macellazione rituale ebraica. Entrambe le questioni sono oggi invece oggetto di polemica, non tanto e non solo per le intrinseche problematiche da esse proposte rispetto alle regole generali dettate in questi due settori, ma per la percezione che buona parte della società ha rispetto alla presenza sul territorio italiano di una comunità islamica sempre più numericamente significativa e che, come spesso accade, attribuisce all'elemento alimentare religioso un significato che tende a travalicare l'originario significato per trasformarsi in un elemento determinante per la riaffermazione della propria identità culturale.

Partendo da queste considerazioni è possibile notare come l'assenza di strumenti tesi a facilitare l'adeguamento da parte dei fedeli alle proprie regole alimentari religiose possa trasformarsi in una delle sempre più numerose occasioni di discriminazione che le società odierne finiscono col proporre come risposta all'incapacità di governare la presenza sul proprio territorio di popoli, etnie e religioni diverse. Ciò non di meno un generico e generale accoglimento di ogni possibile regola alimentare invocata in nome della aderenza ad un particolare credo finirebbe per contraddire in molti casi il rispetto dello stesso principio di tutela della libertà religiosa, ipotizzando una frammentazione giuridica con l'affermazione di statuti personali non in linea con gli assetti propri di una società democratica.

¹⁶ In proposito A.G. CHIZZONITI – D. MILANI, *Immigrazione, diritto regionale e libertà religiosa*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2/2004, p. 430 ss.

¹⁷ Un esempio di tale approccio viene ricordato da L. MENTASTI – C. OTTAVIANO, *Cento cieli in classe. Pratiche, segni e simboli religiosi nella scuola multiculturale*, Milano, Edizioni Unicopli, 2008, p. 163 relativamente alla predisposizione nelle scuole bresciane di menù speciali etnico-religiosi.

4. Libertà religiosa e relazioni dello Stato con le confessioni religiose nell'ordinamento italiano: una rapida sintesi.

Per linee essenziali, è utile tracciare il quadro costituzionale italiano al cui interno collocare le RAR e i loro eventuali risvolti nell'ordinamento statuale. Le norme costituzionali sulle quali si struttura il diritto ecclesiastico italiano nel loro interagire sviluppano un sistema di principi tra i quali annoverare il principio di distinzione degli ordini e di autonomia confessionale, quello pattizio, il principio d'uguaglianza e per finire quello di tutela della libertà religiosa.

Quest'ultimo, come enunciato nell'art. 19 della Costituzione e nei numerosi atti internazionali sui diritti fondamentali sottoscritti dall'Italia¹⁸, tutela l'esercizio del diritto di libertà religiosa tanto in forma individuale che associata attraverso la garanzia di una serie di facoltà tra le quali va senz'altro inserita quella di porre in essere quelle pratiche religiose che consentono di adeguare i propri comportamenti alle regole e ai principi professati dal credo di appartenenza. La stessa norma costituzionale prevede alcune restrizioni, a dire il vero decisamente circoscritte, sottoponendo l'esercizio del diritto di libertà religiosa al solo limite dei riti contrari al buon costume¹⁹; ben più incisivi sono ad esempio i limiti stabiliti dall'art. 9 della CEDU che al secondo comma prevede come possibili restrizioni alla libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo "quelle che sono stabilite dalla legge e costituiscono misure necessarie, in una società democratica, per la pubblica sicurezza, la protezione dell'ordine, della salute o della morale pubblica, o per la protezione dei diritti e della libertà

¹⁸ Prima fra tutte la Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo (CEDU) il cui art. 9 garantisce la libertà di pensiero, coscienza e religione; la libertà religiosa è sancita anche, tra gli altri, dalla Dichiarazione universale ONU sui Diritti dell'Uomo (art. 18), dal Patto internazionale sui diritti civili e politici del 1966 (art. 18). Per una rassegna degli atti internazionali in materia di libertà religiosa si v. il codice curato da M. SCALABRINO, *International Code on Religious Freedom*, Leuven, Peeters, 2003.

¹⁹ Come noto, l'art. 19 Cost. stabilisce che tutti hanno il diritto di professare liberamente il proprio credo, in forma individuale o associata, e di esercitare il culto in pubblico e in privato, "purché non si tratti di riti contrari al buon costume". Con questa formulazione il costituente ha voluto offrire una garanzia estremamente ampia a tale diritto, espungendo dal testo dell'art. 19 qualsiasi residuo della legislazione dell'epoca fascista (che prevedeva, all'art. 1 della legge n. 1159 del 1929, oltre al limite del buon costume, quello dell'ordine pubblico e la possibilità di operare una verifica dei principi confessionali rispetto a tali limiti): sulla questione mi permetto di rinviare a A.G. CHIZZONITI, *Multiculturalismo, libertà religiosa e norme penali*, in AA.VV., *Religione e religioni: prospettive di tutela, tutela delle libertà*, a cura di G. DE FRANCESCO, C. PIEMONTESE E E. VENAFA, Torino, Giappichelli, 2007, p. 34 ss.

altri”²⁰. Al di là delle possibili interpretazioni di tali norme, tanto nel primo quanto nel secondo caso non vi è alcun dubbio che un bilanciamento di interessi debba comunque essere fatto nell’ipotesi in cui la tutela del diritto di libertà religiosa collida con altro diritto costituzionalmente assistito dalla medesima garanzia²¹. La norma costituzionale italiana, per se sola, offre una tipica garanzia negativa che proiettata sul tema delle RAR, e nei limiti di cui si è detto, predispone una tutela da ogni intervento (pubblico o privato) che impedisca all’individuo di adeguare la propria dieta alimentare a quanto stabilito in proposito dalla propria confessione religiosa.

L’altro principio, complementare ed opposto al precedente, è quello di uguaglianza statuito in via generale dall’art. 3 Cost. in una duplice declinazione: quella negativa del 1° comma, che garantisce sia ai singoli che ai gruppi pari dignità sociale e uguaglianza davanti alla legge, senza distinzione tra l’altro di razza e religione (uguaglianza formale)²² e quella positiva del 2° comma, con il quale la Repubblica si è impegnata a rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l’uguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana (uguaglianza sostanziale)²³. Il tema dell’uguaglianza ha avuto negli ultimi anni uno sviluppo importante grazie all’attenzione dell’Unione europea rispetto alle discriminazioni²⁴, così che ai sensi dell’art.

²⁰ La tutela dell’ordine pubblico, della salute, della morale pubblica e dei diritti altrui funge da criterio guida per il bilanciamento degli interessi in gioco operato dalla Corte europea dei diritti dell’uomo ogniqualvolta un individuo lamenta una violazione della propria libertà religiosa da parte di una norma statuale. È da sottolineare che i limiti previsti dall’art. 9, 2° comma della CEDU riguardano solo ed esclusivamente la dimensione esterna del diritto di libertà religiosa (la libertà di manifestare il credo) e non quella interna, sancita, senza alcuna restrizione dal comma 1 del medesimo art. 9. In tema, per tutti, F. MARGIOTTA BROGLIO, *La protezione internazionale della libertà religiosa nella Convenzione Europea dei Diritti dell’Uomo*, Milano, Giuffrè, 1967, spec. p. 49 ss.; C. MORVIDUCCI, *La protezione della libertà religiosa nel sistema del Consiglio d’Europa*, in S. FERRARI, T. SCOVAZZI (a cura di), *La tutela della libertà di religione. Ordinamento internazionale e normative confessionali*, Padova, Cedam, 1988, p. 43 ss.

²¹ Cfr. A.G. CHIZZONITI, *Multiculturalismo, libertà religiosa e norme penali*, cit., p. 38 ss.

²² In proposito nella manualistica; E. VITALI – A.G. CHIZZONITI, *Manuale breve. Diritto ecclesiastico*, Milano, Giuffrè, ed. 2010, p. 33 ss.; N. COLAIANNI, *Eguaglianza, non discriminazione, ragionevolezza*, in R. BOTTA (a cura di), *Diritto ecclesiastico e Corte costituzionale*, Napoli, Edizioni Scientifiche Internazionali, 2006, p. 59 ss.

²³ Cfr. C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*², Bologna, Il Mulino, 1996, p. 204 ss.

²⁴ In particolare occorre ricordare le due direttive approvate nel 2000, la n. 2000/43/CE del 29 giugno 2000 e la n. 2000/78/CE del 27 novembre 2000, recepite in Italia rispettivamente con D. Lgs. n. 215 e n. 216 del 2003. La discriminazione religiosa è esplicitamente presa in

2 del D.Lgs. n. 216 del 2003 “per principio di parità di trattamento si intende l’assenza di qualsiasi discriminazione diretta o indiretta a causa della religione, delle convinzioni personali, degli handicap, dell’età o dell’orientamento sessuale”. La stessa norma distingue poi tra discriminazione diretta o indiretta, rispettivamente definite: “a) discriminazione diretta quando, per religione, per convinzioni personali, per handicap, per età o per orientamento sessuale, una persona è trattata meno favorevolmente di quanto sia, sia stata o sarebbe trattata un’altra in una situazione analoga; b) discriminazione indiretta quando una disposizione, un criterio, una prassi, un atto, un patto o un comportamento apparentemente neutri possono mettere le persone che professano una determinata religione o ideologia di altra natura, le persone portatrici di handicap, le persone di una particolare età o di un orientamento sessuale in una situazione di particolare svantaggio rispetto ad altre persone”.

Quanto alla possibile connessione tra gli articoli 3, 2° comma e 19 della Costituzione, non potendosi dubitare dell’apporto della dimensione religiosa allo sviluppo della personalità umana, ricorrere all’applicazione del principio di uguaglianza sostanziale anche alla tutela del diritto di libertà religiosa è del tutto ragionevole. Meno facile è però la scelta delle modalità cui ricorrere per la messa in opera di questa forma di tutela positiva, perché gli interventi di volta in volta necessari potrebbero essere interpretati come forme di discriminazione che si potrebbero definire “alla rovescia”²⁵. Ogni

considerazione dalla direttiva 2000/78, relativa alle pari opportunità nell’ambito del lavoro; sono vietate sia la discriminazione diretta (che si verifica quando una persona viene trattata meno favorevolmente di quanto lo sarebbe in una situazione analoga e ciò in ragione della sua appartenenza ad una diversa razza, etnia, religione, etc...), sia quella indiretta (che si verifica quando norme o criteri formalmente “neutri” svantaggiano oggettivamente una certa categoria di persone caratterizzate dall’appartenenza etnica o religiosa, etc.). L’elaborazione delle definizioni di discriminazione, contenute nell’art. 2 di entrambe le direttive, ha consentito l’ingresso anche nel nostro ordinamento di strumenti concettuali utili per affrontare il tema delle disuguaglianze, anche in materia di religione e credenza. Sul tema cfr., tra i molti: N. FIORITA, *Le direttive comunitarie in tema di lotta alla discriminazione, la loro tempestiva attuazione e l’eterogeneità dei fini*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2004, n. 2, pp. 361 ss.; P. CHIECO, *Le nuove direttive comunitarie sul divieto di discriminazione*, in *Riv. It. Dir. Lavoro*, 2002, 1, pp. 75 ss.; J. PASQUALI CERIOLI, *Il divieto di discriminazione religiosa sul luogo di lavoro: riflessioni critiche*, in *Quaderni diritto e politica eccl.*, 2005, pp. 93; L. VICKERS, *Religion and Belief discrimination in Employment*, European Commission, Luxembourg 2007.

²⁵ Senza entrare nel merito della discussione sviluppatasi nell’ambito del diritto comunitario circa le “discriminazioni alla rovescia” propriamente dette, è da sottolineare come questo concetto sia stato spesso utilizzato per indicare un risultato discriminatorio generato da

qualvolta poi il fruitore diretto dell'intervento di rimozione degli ostacoli di ordine economico e sociale che impediscono lo sviluppo della persona umana fosse una confessione religiosa, si potrebbe incorrere anche in violazioni dell'art. 8, 1° comma della Costituzione, norma che garantisce una uguale misura di libertà davanti alla legge a tutte le confessioni e che però deve essere correttamente interpretata nel senso di garantire per ciascuna di esse la propria diversità, purché questo trattamento differente non risulti irragionevole²⁶. Ad esempio, un intervento che favorisse il rispetto delle RAR da parte dei fedeli costretti nelle cosiddette istituzioni chiuse (caserme, penitenziari o luoghi di cura) o relativamente alle mense scolastiche o aziendali, dovrebbe essere considerato funzionale al potenziamento del diritto di libertà religiosa.

Ma il rapporto tra uguaglianza sostanziale e libertà religiosa, decisivo per il tema che stiamo trattando, va comunque inquadrato nei limiti generati dalla presenza degli altri principi fondanti il diritto ecclesiastico italiano: quelli di distinzione degli ordini e di autonomia confessionale (artt. 7, 1° comma e 8, 2° comma) e quello pattizio (art. 7, 2° comma e 8, 3° comma).

misure di vantaggio: l'esempio classico è quello dello svantaggio subito dai lavoratori di sesso maschile a fronte di interventi di promozione del lavoro femminile. Simili interventi "preferenziali" (come potrebbero essere quelli in favore di una specifica religione o, in generale, le azioni positive *lato sensu* intese) sono solitamente ammessi e considerati compatibili con il diritto comunitario e con il quadro costituzionale italiano (in base all'art. 3, 2° comma Cost.), ma comunque da ritenersi una deroga al principio di uguaglianza formale e perciò da valutare con particolare attenzione, bilanciando da un lato le esigenze dei gruppi svantaggiati e dall'altro la parità dei soggetti non destinatari delle azioni positive. In generale sulle azioni positive cfr. M. CAIELLI, *Le azioni positive nel costituzionalismo contemporaneo*, Napoli, Jovene, 2008; S. COGLIEVINA, *Diritto antidiscriminatorio e interessi religiosi nell'Unione Europea, con particolare riguardo agli ordinamenti italiano, francese e britannico*, tesi di dottorato, Università Cattolica del Sacro Cuore, XXI ciclo, a.a. 2007/08, Milano, p. 73 ss., si può leggere all'indirizzo internet <http://hdl.handle.net/10280/442>.

²⁶ L'art. 8, 1° comma può essere considerato come norma centrale nell'assetto del modello costituzionale di diritto ecclesiastico attualmente in vigore, segnando il comune riferimento a "tutte le confessioni religiose", alle quali è riconosciuta una uguale misura di libertà. Questa è da intendersi nel senso della possibilità di previsioni di trattamenti differenziati – peraltro espressamente previsti dal successivo art. 8, 3° comma – che però trovino una loro causa nelle esigenze di tutela del pluralismo confessionale e nella effettiva diversità di esigenze delle confessioni religiose, e non nella volontà di creare posizioni di favore a vantaggio di una o più confessioni religiose. Sul tema E. VITALI - A. G. CHIZZONITI, *Manuale breve. Diritto ecclesiastico*, cit., p. 40 ss.; G. CASUSCELLI - S. DOMIANELLO, voce *Intese con le confessioni religiose diverse dalla cattolica*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. VIII, Torino, Utet, 1993, pp. 528 ss.; G. CASUSCELLI, *Uguaglianza e fattore religioso*, ivi, vol. XV, p. 428 ss.

Le disposizioni costituzionali a partire dalle quali la dottrina ha enunciato i relativi principi possono essere oggetto, e di fatto lo sono state nel tempo, di modalità interpretative le più varie²⁷: seguendo le indicazioni presenti nelle discussioni sviluppatesi al momento della loro elaborazione in seno all'Assemblea costituente²⁸; nel loro collocarsi nell'ordinamento costituzionale singolarmente o in un più ampio quadro di relazioni con le altre norme proposte dalla Carta costituzionale; nella loro evoluzione storica o per l'utilizzo fatto dalla Corte costituzionale, che ad esempio proprio attraverso una loro lettura sistematica è giunta ad enunciare la presenza nel nostro ordinamento giuridico del principio di laicità dello Stato²⁹. Notato come la genesi di queste disposizioni sia stata apertamente condizionata dalla situazione politica del momento storico in cui sono nate, a me pare possibile proporre una lettura che, senza snaturarne la formulazione né le intenzioni del legislatore costituzionale, sia funzionale alle attuali esigenze della società italiana.

Prima di questo passaggio è necessario tratteggiare sinteticamente, come già fatto per libertà religiosa ed uguaglianza, il significato da attribuire ai rimanenti principi, a partire da quello di distinzione degli ordini: con la sua enunciazione, pur se con parole diverse relativamente alla Chiesa cattolica e alle altre confessioni religiose, lo Stato ha dichiarato la propria incompetenza rispetto all'ordine spirituale, sottoposto alle regole di ciascun ordinamento religioso³⁰. Questo principio - peraltro successivamente

²⁷ Per una approfondita disamina dei vari percorsi interpretativi elaborati dall'entrata in vigore della Costituzione R. BOTTA (a cura di), *Diritto ecclesiastico e Corte costituzionale*, cit., 2006 e gli scritti in esso contenuti.

²⁸ Sul dibattito in Assemblea costituente relativamente alle norme di interesse ecclesiastico ampiamente G. LONG, *Alle origini del pluralismo confessionale. Il dibattito sulla libertà religiosa nell'età della Costituente*, Bologna, Il Mulino, 1990; vedi anche R. BOTTA, *Manuale di diritto ecclesiastico. Valori religiosi e società civile*², Torino, Giappichelli, 1998, p. 41 ss.

²⁹ Sulla sentenza n. 203 del 1989 della Corte costituzionale e in generale sulla strutturazione del principio supremo di laicità dello Stato cfr., tra i più recenti, N. COLAIANNI, *La fine del confessionismo e la laicità dello Stato (il ruolo della Corte costituzionale e della dottrina)*, in *Politica del diritto*, 1, 2009, p. 45 ss.; G. ROLLA (a cura di), *Libertà religiosa e laicità. Profili di diritto costituzionale*, Napoli, Jovene, 2009; P. STEFANI, *La laicità nell'esperienza giuridica dello Stato*, Bari, Cacucci, 2007.

³⁰ Sulle varie interpretazioni dell'art. 7, 1° della Costituzione a partire dal dibattito sviluppatosi a riguardo in Assemblea costituente vedi C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*², cit., p. 185 ss.; per la lettura integrata degli artt. 7, 1° comma e 8, 2° comma della Costituzione A.G. CHIZZONITI, *Le certificazioni confessionali nell'ordinamento giuridico italiano*, Milano, Vita e Pensiero, 2000, p. 117 ss.; più recentemente sul principio di distinzione

richiamato sia nell'Accordo di modificazione del Concordato lateranense sottoscritto nel febbraio del 1984 con la Santa Sede (art. 1) che nelle intese fino ad ora sottoscritte con alcune confessioni religiose di minoranza ai sensi dell'art. 8, 3° comma della Costituzione³¹ - trova un suo primo naturale sviluppo nell'affermazione dell'autonomia confessionale, con la quale si riconosce il diritto di autorganizzazione delle confessioni religiose e si ribadisce l'illegittimità di ogni forma di intervento dello Stato nell'ordine spirituale, come naturalmente richiesto dal rispetto della distinzione degli ordini.

Ma il sistema italiano è anche fortemente caratterizzato dalla presenza del cosiddetto "principio pattizio"³² in base al quale le relazioni tra lo Stato e le confessioni religiose debbono svilupparsi "pattizamente" sulla base di accordi preventivi cui successivamente dare attuazione con forme normative appropriate (leggi di ratifica ed esecuzione per la Chiesa cattolica ex art. 7, 2° comma Cost. e leggi di approvazione per le altre confessioni ex art. 8, 3° comma Cost.). Si tratta di una scelta tutt'altro che in contraddizione con la distinzione degli ordini e con la dichiarazione da parte dello Stato della propria incompetenza in ambito religioso, motivata dalla ragionevole constatazione che un ordinamento statale che intende tutelare adeguatamente la libertà religiosa di "tutti gli individui" che vivono sul proprio territorio, non può bandire ogni possibile connessione con la dimensione religiosa e perciò, se non vuole mantenersi estraneo rispetto alle questioni religiose, deve sviluppare un sistema di collegamento con i soggetti ritenuti competenti in questo settore, ai quali ricorrere ogni qualvolta sia necessario un intervento che richieda un richiamo a contenuti strettamente spirituali. E se in molte situazioni è sufficiente presupporre o recepire definizioni e/o disposizioni confessionali, in molte altre questo sistema, pur utile e necessario, non appare sufficiente per una compiuta e

degli ordini J. PASQUALI CERIOLI, *L'indipendenza dello Stato e le confessioni religiose. Contributo allo studio del principio di distinzione degli ordini nell'ordinamento italiano*, Milano, Giuffrè, 2006.

³¹ In tutte le leggi di approvazione delle intese fino ad ora stipulate lo Stato espressamente prende atto dell'autonomia degli ordinamenti confessionali di volta in volta richiamati e della libera organizzazione e/o indipendenza delle varie confessioni religiose. Per una analisi delle formule adottate dalle singole intese A.G. CHIZZONITI, *Le certificazioni confessionali*, cit., p. ss.

³² Sul principio pattizio e sulle sue varie accezioni C. CARDIA, *Manuale di diritto ecclesiastico*², cit, p. 215 ss.; S. BERLINGÒ, voce *Fonti del diritto ecclesiastico*, in *Digesto delle discipline pubblicistiche*, vol. VI, Torino, UTET, 1991, p. 463 ss.; G. CASUSCELLI, *Le fonti (pattizie) del diritto ecclesiastico nella giurisprudenza della Corte*, in R. BOTTA (a cura di), *Diritto ecclesiastico e Corte costituzionale*, cit., p. 39 ss.

funzionale regolamentazione di alcuni aspetti che toccano diritti ed interessi di fedeli e confessioni religiose. La previsione del principio pattizio, se originariamente motivata dalle condizioni storiche connesse alla situazione italiana dell'immediato dopoguerra e dalla tradizione concordataria italiana - da non rinnegare in un momento politicamente delicato per la futura Repubblica -, oggi può essere intesa come una coerente e fortunata intuizione per la regolamentazione delle relazioni dello Stato con le confessioni religiose, a condizione però di non voler esaurire in esso tutto l'impegno statuale a favore della libertà religiosa. Si possono, infatti, ben ipotizzare interventi unilaterali soprattutto nell'ipotesi di applicazione del principio di uguaglianza sostanziale in ambito religioso, dove interventi privi del carattere della generalità e non destinati a coinvolgere tutti gli individui senza distinzione di religione, potrebbero essere intesi, come già accennato, quali forme di tutela privilegiata e perciò contrarie alla legalità costituzionale.

La questione più delicata, quindi, si incentra sulla scelta dei diversi tipi di intervento, pattizio o unilaterale. Senza voler rinnegare quanto fissato fino ad ora nella prassi sviluppatasi nella fase di revisione concordataria e di prima applicazione dell'art. 8, 3° comma della Costituzione con la stipula delle prime intese, rispetto alle così dette *res mixtae*, una revisione di tali principi potrebbe essere opportuna, se non necessaria, per il governo di una società multi-religiosa come appare quella italiana. Il tema delle RAR può essere utilizzato come un buon banco di prova in vista dell'individuazione di forme di intervento rispettose di tutti i principi fino ad ora richiamati e proprio per ciò anche di quello di laicità, che la Corte costituzionale ha voluto fondare proprio su questo insieme di principi³³.

5. Prescrizioni alimentari e tutela della libertà religiosa nell'ordinamento italiano.

Non sono molte le disposizioni normative del nostro ordinamento che negli ultimi decenni hanno toccato espressamente la questione delle RAR; le poche presenti, in gran parte collegate al tema della macellazione rituale, sono però un buon esempio della varietà tipica delle fonti del diritto ecclesiastico italiano, costituito sia da legislazione di origine pattizia, sia da interventi unilaterali e da altre forme di collaborazione con le confessioni

³³ Oltre agli autori ricordati alla nota 29 vedi anche L. DIOTALLEVI, *Una alternativa alla laicità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010.

religiose, sviluppate anche a livello decentrato. Non si può certamente parlare di un intervento organico, elaborato a partire da una chiara politica ecclesiastica sul tema; sono però presenti interessanti elementi tanto formali che sostanziali, che risultano utili non solo per una classica ricostruzione del quadro normativo, ma anche per un'analisi di compatibilità con l'insieme dei principi sintetizzati nel paragrafo precedente, a partire dalla quale si potranno eventualmente proporre modelli di intervento diversi, maggiormente funzionali all'attuale sviluppo della società italiana e conformi ai principi costituzionali. Prenderò in esame alcune disposizioni emblematiche di ciò che è stato fino ad ora l'approccio statale al tema delle RAR.

5.1. I primi interventi: le disposizioni sulla macellazione rituale.

Per l'analisi dettagliata di tutte le questioni relative alla macellazione rituale, come già per le RAR dei singoli ordinamenti confessionali, rimando agli specifici e dettagliati interventi proposti in questo volume³⁴. Un primo intervento sul tema è legato alla legge n. 439 del 1978 che in attuazione della direttiva (CEE) n. 74/577, sullo stordimento degli animali prima della macellazione, all'art. 4 disponeva potessero essere autorizzati "speciali metodi di macellazione, in osservanza di riti religiosi", previa autorizzazione "con decreto del Ministro della sanità di concerto col Ministro dell'interno"³⁵. In attuazione di detto articolo l'anno successivo venne emanato congiuntamente dai due ministeri il Decreto 11 giugno 1980, *Autorizzazione alla macellazione degli animali secondo i riti religiosi ebraico e islamico*, sui cui contenuti vale la pena soffermarsi³⁶. L'atto si dimostra di grande interesse già nella tradizionale iniziale elencazione delle motivazioni, nella quale, oltre ai necessari richiami normativi, viene fatto esplicito riferimento alle richieste delle organizzazioni confessionali

³⁴ Oltre ai contributi della II parte di questo volume, vedi anche le considerazioni di S. COGLIEVINA, *La tutela delle diversità alimentari religiose in Spagna*, in questo volume, p. 195, e gli autori richiamati alla nota 11.

³⁵ La norma venne poi abrogata dal d.lgs. 1 settembre 1998, n. 333 che attuava la successiva 93/119/CE relativa alla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento: cfr. A. ROCCELLA, *Macellazione e alimentazione*, in S. FERRARI (a cura di), *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 217 e R. BOTTONI, *La macellazione rituale nell'Unione europea e nei paesi membri: profili giuridici*, in questo volume, p. 275.

³⁶ In proposito A. ROCCELLA, *Macellazione e alimentazione*, cit., p. 210-211.

interessate (l'Unione delle Comunità israelitiche italiane³⁷ ed il Centro islamico culturale d'Italia³⁸) delle quali viene indicata la natura giuridica civile, accomunata nella dizione di "enti morali" riconosciuti³⁹. Ma ancora più interessante è il richiamo successivo ad un'altra esigenza, di fatto estranea alla tutela degli interessi religiosi in gioco, con la quale si motiva l'emissione del decreto: "atteso altresì che da parte di paesi di religione islamica che non dispongono di sufficienti strutture ed impianti per la macellazione esistono richieste di importazione dall'Italia di carni bovine, ovine ed equine macellate nel territorio nazionale" e "considerato che detti paesi pongono come condizione inderogabile per importare le carni di cui sopra che la macellazione avvenga nel rispetto del rito islamico".

L'articolo che segue autorizza la macellazione senza preventivo stordimento eseguita secondo i riti ebraico ed islamico da parte delle rispettive comunità (art. 1), a condizione che essa venga effettuata "da personale qualificato che sia perfettamente a conoscenza ed addestrato nell'esecuzione dei rispettivi metodi rituali" (art. 2, 1° comma) e che l'operazione venga effettuata "mediante un coltello affilatissimo in modo che possano essere recisi con un unico taglio contemporaneamente l'esofago, la trachea ed i grossi vasi sanguigni del collo" (art. 2, 2° comma). Viene inoltre richiesta l'adozione "di tutte le precauzioni atte ad evitare il più possibile sofferenze ed ogni stato di eccitazione non necessario" (art. 3)⁴⁰. Infine l'art. 4 si occupa specificatamente della macellazione islamica anche "a fini di esportazione nei Paesi islamici" autorizzabile dal Ministero della sanità nei macelli riconosciuti idonei (art. 7 del d.p.r. 11 febbraio 1961 n. 264) su richiesta espressa dei titolari di detti macelli previo sopralluogo

³⁷ Espressamente si ricorda che con nota n. 21 novembre 1979 prot. N. 1834/50 indirizzata al Ministero dell'Interno l'Unione ha richiesto che ai sensi della legge n. 439 sia data autorizzazione alle Comunità israelitiche italiane di procedere alla macellazione degli animali secondo le modalità del rito ebraico.

³⁸ Anche in questo caso viene specificato che con nota prot. 340/79.AA del 30 novembre 1979 il Centro islamico culturale d'Italia ha richiesto che sia data autorizzazione alle Comunità islamiche italiane di procedere alla macellazione degli animali secondo le modalità del rito islamico.

³⁹ La prima con i regi decreti 30 ottobre 1930, n. 1731 e 24 settembre 1931, n. 1279, il secondo con il decreto del Presidente della Repubblica 21 dicembre 1974, n. 712: a riguardo A. ROCCELLA, *Macellazione e alimentazione*, cit., p. 210.

⁴⁰ L'art. 3 precisa che: "a tal fine gli animali debbono essere introdotti nella sala di macellazione solo quando tutti i preparativi siano stati completati. Il contenimento, la preparazione e la iugulazione dei medesimi debbono essere eseguiti senza alcun indugio".

ed accertata la sussistenza delle condizioni affinché “gli animali vengano macellati in conformità delle disposizioni di cui agli articoli n. 2 e 3”.

Alcune osservazioni. Correttamente il Decreto del 1980 ricorre ad una presupposizione implicita delle RAR, con ciò ribadendo, ove ce ne fosse stato bisogno, che l'incompetenza dello Stato nell'ordine spirituale impedisce un intervento diretto sul tema, anche nell'ipotesi in cui la normativa sia correlata a questioni strettamente temporali quali l'esportazione di carne in paesi islamici. I Ministeri interessati operano, inoltre, su iniziativa di organismi confessionali che possiedono, con le dovute distinzioni, un riconoscimento civile tale da farli ritenere rappresentanti degli interessi religiosi in gioco, compresi quelli dell'ancora esigua “comunità islamica”⁴¹. Sono già presenti ed esplicitati, anche se in forma ridotta, i possibili contrasti che alcune RAR possono proporre rispetto alla tutela del benessere degli animali e la conseguente esigenza di ricercare forme di contenimento⁴². Infine non si può non notare il mancato richiamo esplicito, per lo meno nelle motivazioni iniziali, alla tutela del diritto di libertà religiosa, una assenza che, messa insieme al ruolo riconosciuto alle due organizzazioni confessionali, conferma un approccio al tema fortemente istituzionalizzato. D'altro canto il tenore del decreto, tutto incentrato, più che sul riconoscimento del diritto dei fedeli a poter rispettare le RAR, sulla regolamentazione di una specifica attività disciplinata da precetti confessionali, richiedeva il necessario coinvolgimento delle istituzioni religiose, i soli soggetti capaci di attestare il rispetto di tale regole. E in attesa della sottoscrizione delle prime intese con le confessioni religiose ai sensi dell'art. 8, 3° comma della Costituzione, la partecipazione delle due confessioni alla predisposizione del decreto consentiva un aggiustamento dell'atto alle esigenze tanto del principio di distinzione degli ordini, quanto di quello pattizio (se non dal punto di vista formale, certamente da quello sostanziale).

Un'ultima notazione può essere fatta, infine, rispetto alla questione della mancata predisposizione di appositi marchi per certificare la conformità

⁴¹ A più di un decennio di distanza E. CAMASSA AUREA, *L'immigrazione proveniente dai Paesi islamici. Conflitti ipotizzabili e soluzioni possibili*, in *Archivio giuridico Filippo Serafini*, 1996, p. 60, valuterà positivamente il decreto proprio per la sua capacità di andare incontro alle esigenze dei nuovi immigrati musulmani assicurando loro un'alimentazione in linea con le prescrizioni rituali islamiche.

⁴² V. G. VIGNOLI, *La protezione giuridica degli animali di interesse zootecnico (Legislazione italiana e Convenzioni internazionali)*, in «*Rivista di diritto agrario*», 1986, I, p. 761.

confessionale della carne sottoposta a macellazione rituale, scelta che potrebbe stupire, tenendo conto delle parziali motivazioni anche commerciali che il decreto del 1980 non nasconde⁴³. Certo, appaiono decisamente lontani i contrasti con i quali la società italiana è oramai abituata a confrontarsi, generati dalla massiccia presenza islamica legata ai forti flussi migratori degli ultimi anni, contrasti che toccano ovviamente anche le questioni alimentari⁴⁴.

5.2. La legislazione pattizia.

La stipula delle prime intese con alcune confessioni religiose ai sensi dell'art. 8, 3° comma della Costituzione, a diversi decenni dall'entrata in vigore della Costituzione, non propone molte novità nell'ambito dell'alimentazione⁴⁵. L'unica eccezione è presente nell'intesa sottoscritta con le Comunità israelitiche, approvata con legge n. 101 del 1989⁴⁶. Al suo interno sono due le norme che toccano il tema delle RAR: l'art. 6, 2° comma ribadisce che "la macellazione eseguita secondo il rito ebraico continua ad essere regolata dal decreto ministeriale 11 giugno 1980, pubblicato nella Gazzetta Ufficiale n. 168 del 20 giugno 1980, in conformità alla legge e alla tradizione ebraiche" e il successivo art. 7, dopo aver affermato al 1° comma che "l'appartenenza alle forze armate, alla polizia o ad altri servizi assimilati, la degenza in ospedali, case di cura o di assistenza pubbliche, la permanenza negli istituti di prevenzione e pena non possono dar luogo ad alcun impedimento nell'esercizio della libertà religiosa e nell'adempimento delle pratiche di culto", al 2° comma garantisce "agli ebrei che si trovano nelle condizioni di cui al comma 1 il diritto di osservare, a loro richiesta e con l'assistenza della Comunità

⁴³ Osserva in proposito A. ROCCELLA (*Macellazione e alimentazione*, cit., p. 211, nota 27) come tale forma di macellazione, anche alla luce della Circolare del Ministero della Sanità n. 78 dell'11 ottobre 1984, "questa specifica possibilità di autorizzare la macellazione secondo il rito islamico era volta soltanto a favorire le esportazioni e quindi corrispondeva a un interesse puramente produttivo e commerciale, non a esigenze di protezione delle pratiche religiose interne al paese".

⁴⁴ In proposito A.G. CHIZZONITI, *Multiculturalismo, libertà religiosa e norme penali*, cit., 32 ss.; A. FERRARI (a cura di), *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, Bologna, Il Mulino, 2008.

⁴⁵ In proposito G. LONG, *Le confessioni religiose «diverse dalla cattolica». Ordinamenti interni e rapporti con lo Stato*, Bologna, Il Mulino, 1991, p. 83 ss.;

⁴⁶ In proposito S. DAZZETTI, *L'autonomia delle Comunità ebraiche italiane nel novecento. Leggi, intese, statuti, regolamenti*, Torino, Giappichelli, 2008, p. 151, ss.

competente, le prescrizioni ebraiche in materia alimentare senza oneri per le istituzioni nelle quali essi si trovano⁴⁷.

La conferma del decreto ministeriale 11 giugno 1980 ha un suo significato giuridico forte per più di una ragione. Anzitutto la sua collocazione in un articolo rubricato “prescrizioni religiose”⁴⁸ conferma il significato che la macellazione rituale possiede per l’ebraismo italiano, come elemento caratterizzante che, necessitando per la sua operatività un intervento legislativo e stante la sua natura strettamente religiosa, deve essere oggetto di normativa pattizia⁴⁹. Rafforza inoltre l’impegno da parte dello Stato a garantire questa forma di macellazione “in conformità alla legge ed alle tradizioni ebraiche” ora riprodotto a livello pattizio e perciò assistito dalla garanzia costituzionale propria delle leggi di approvazione delle intese⁵⁰: se ciò non giunge a condizionare lo stesso decreto ministeriale del 1980, certamente inibisce ogni modifica dello stesso che non risulti in linea con il contenuto dell’art. 6, 2° comma della legge 101 del 1989. Lo stesso non può dirsi per la macellazione islamica che, proprio perché fino ad ora non oggetto di intesa, pur nel necessario rispetto delle indicazioni religiose che la regolano, potrebbe essere comunque oggetto di interventi normativi tesi a modificarne gli assetti civilistici o addirittura a vietarne la pratica.

Una garanzia assoluta non credo possa essere considerata quella stabilita dal già ricordato d.lgs. 1 settembre 1998, n. 333, *Attuazione della direttiva 93/119/CE relativa alla protezione degli animali durante la macellazione o*

⁴⁷ Le norme sono a dire il vero oggetto di pochi cenni nei primi commenti all’Intesa: cfr. R. BOTTA, *L’intesa con gli israeliti*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1987, p. 115; V. PARLATO, *Le intese con le confessioni acattoliche. I contenuti*, Torino, Giappichelli, 1996, pp. 54-55; G. FUBINI, *Prime considerazioni sull’ ‘Intesa ebraica’*, in *Il diritto ecclesiastico*, n. 1, 1988, p. 135 ss.; A. ROCCELLA (*Macellazione e alimentazione*, cit., p. 215, nota 37) giustifica questo scarso interesse in ragione della assenza di novità proposte in questo tema dall’Intesa che si limita infatti a confermare quanto già stabilito dal d.m. 11 giugno 1980.

⁴⁸ Le leggi di approvazione delle intese non hanno rispettato l’originale numerazione ed in alcuni casi non hanno neppure riproposto le rubriche apposte ai singoli articoli. Ciò vale anche per l’Intesa con le Comunità israelitiche italiane il cui art. 5 (Prescrizioni religiose) è stato riprodotto nella legge di approvazione (n. 101 del 1989) come art. 6 (senza rubrica).

⁴⁹ S. DAZZETTI, *L’autonomia delle Comunità ebraiche italiane*, cit., p. 222, sottolinea come simili disposizioni, insieme a quelle relative alla sepoltura ebraica (art. 16) o alle esequie dei militari deceduti in servizio (art. 8, 4° comma) rafforzano la “dimensione culturale” ebraica che ora, grazie anche a queste disposizioni acquista visibilità e rilievo anche nell’ordinamento statale.

⁵⁰ Cfr. A. ROCCELLA, *Macellazione e alimentazione*, cit., p. 215.

*l'abbattimento*⁵¹, che si limita a fissare alcuni criteri da rispettare in caso di macellazione rituale. Anzitutto prevede che “per le macellazioni secondo determinati riti religiosi, l'autorità competente in materia di applicazione e controllo delle disposizioni particolari relative alla macellazione secondo i rispettivi riti religiosi è l'autorità religiosa per conto della quale sono effettuate le macellazioni”, mentre la responsabilità per le altre indicazioni presenti nel decreto rimane in capo al veterinario ufficiale (art. 2, 1° comma lett. h); si ribadisce così la distinzione di competenze religiose e civili. I titolari di stabilimenti di macellazione presso i quali si intende macellare secondo determinati riti religiosi, ai sensi dell'art. 2, 2° comma, devono “comunicare all'autorità sanitaria veterinaria territorialmente competente, per il successivo inoltro al Ministero della sanità, di essere in possesso dei requisiti prescritti”. Per finire l'art. 5, 2° comma esenta dal previo stordimento o abbattimento istantaneo in caso di “macellazioni che avvengono secondo i riti religiosi”. In nessun caso, quindi, viene specificato un obbligo a consentire tale forma di macellazione, la cui possibile messa in atto rimane quindi legata rispettivamente a quanto stabilito dal Decreto 11 giugno 1980 per la macellazione islamica e all'art. 6 della legge n. 101 del 1989 per quella ebraica: due disposizioni di evidente diversa tenuta.

Ma la vera novità proposta dall'intesa con le Comunità israelitiche relativamente alle RAR è senz'altro la previsione del diritto per i propri aderenti che si trovino costretti a permanere in una delle cosiddette istituzioni chiuse di poter rispettare, su loro richiesta e con l'assistenza della Comunità competente, le prescrizioni ebraiche in materia alimentare, senza oneri per le istituzioni nelle quali essi si trovano. La norma pattizia, pur nella sua limitata portata soggettiva e nella sua non immediata operatività⁵², pone in luce l'esigenza di un allargamento dello spazio di garanzia che deve offrire il diritto di libertà religiosa in una società multi-religiosa includendo tra le facoltà garantite anche quella di poter adeguare il proprio regime alimentare alle RAR della confessione di appartenenza. E ciò nel duplice aspetto di non essere posto nell'alternativa di potersi cibare solo violando le proprie credenze religiose e del possibile intervento di tipo positivo da parte dello Stato per far sì che tale situazione non si presenti (*ex artt.* 19 e 3, 2° comma Cost.).

⁵¹ Sui contenuti del d.lg. n. 333/1998 A. ROCCELLA, *Macellazione e alimentazione*, cit., pp. 217-218.

⁵² La sua applicazione necessita infatti della collaborazione di più di un soggetto civile e confessionale.

5.3. Le garanzie nelle strutture obbliganti e nei luoghi di studio e di lavoro.

Se l'approccio alle RAR da parte dell'ordinamento della confessione religiosa di maggioranza, la Chiesa cattolica, orientato soprattutto a privilegiare le forme di astinenza⁵³, ha forse causato una certa sottovalutazione del tema da parte del legislatore italiano, l'avvio della stagione delle intese e le modifiche nell'assetto sociale italiano dal punto di vista religioso, generato dall'inaspettato aumento dei flussi migratori, hanno proposto all'attenzione questo classico tema proprio delle società multi-religiose⁵⁴.

Un chiaro esempio di questa nuova sensibilità è dato dal d.p.r. 30 giugno 2000 n. 230, "Regolamento recante norme sull'ordinamento penitenziario e sulle misure privative e limitative della libertà", il cui art. 11 (Vitto giornaliero) al 4° comma dispone che la formulazione delle tabelle vittuarie approvate con decreto ministeriale "deve anche tenere conto, in quanto possibile, delle prescrizioni proprie delle diverse fedi religiose"⁵⁵.

A conferma di questa tendenza il d.p.r. 13 maggio 2005, *Approvazione del documento programmatico relativo alla politica dell'immigrazione e*

⁵³ Cfr. L. DE GREGORIO, *Alimentazione e religione: la prospettiva cristiano-cattolica*, cit., p. 47.

⁵⁴ Cfr. A. GIANFREDA, *La tutela delle prescrizioni alimentari religiose nella normativa del Regno Unito*, in questo volume, p. 157; S. COGLIEVINA, *La tutela delle diversità alimentari religiose in Spagna*, in questo volume, p. 195.

Relativamente agli Stati Uniti d'America vedi la sentenza 23 gennaio 2008 della Corte d'Appello dell'Arizona, *Shakur v. Schriro*, in OLIR.it, <http://www.olir.it/documenti/index.php?documento=4523> e più in generale recentemente V. BARSOTTI – N. FIORITA, *Separatismo e laicità. Testo e materiali per un confronto tra Stati Uniti e Italia in tema di rapporti stato/chiese*, Torino, Giappichelli, 2008.

⁵⁵ Una scelta confermata indirettamente dal Ministero della Giustizia con il Decreto ministeriale 12 dicembre 2006 n. 306, Regolamento recante: «Disciplina del trattamento dei dati sensibili e giudiziari da parte del Ministero della giustizia, adottato ai sensi degli articoli 20 e 21 del D.Lgs. 30 giugno 2003, n. 196 ("Codice in materia di protezione dei dati personali")», in OLIR.it, <http://www.olir.it/documenti/?documento=781>, nel cui Allegato 11 (Denominazione del trattamento. Nomina e rinnovo di esperti e di assistenti volontari presso i servizi minorili della giustizia e dell'amministrazione penitenziaria. Esercizio dal diritto di culto da parte di soggetti ristretti negli istituti penali. Rapporti con enti di culto: nomina dei cappellani e provvedimenti relativi ai rapporti con altri culti religiosi) nella descrizione del trattamento espressamente afferma "Il Ministero provvede altresì ad assicurare l'esercizio del diritto di culto da parte dei detenuti appartenenti a confessioni religiose diverse, attraverso l'instaurazione di rapporti formali con altri Enti di culto; il Ministero garantisce inoltre il rispetto di regimi alimentari particolari derivanti da prescrizioni religiose".

degli stranieri nel territorio dello Stato per il triennio 2004-2006, nell'allegato, al punto 2.18, dopo aver ricordato che, insieme a istruzione e lavoro, la religione fa parte degli elementi del trattamento interni al carcere, ribadisce che l'Ordinamento penitenziario "consente a tutti i detenuti la libertà di professare, di praticare e di istruirsi nella propria fede religiosa" e che a questo diritto corrisponde "un dovere dell'Amministrazione di predisporre gli strumenti per renderne operativo l'esercizio". Il documento si prende, inoltre, carico della complessa situazione relativa alle "religioni per le quali lo Stato Italiano non ha stipulato apposite convenzioni, come nel caso della religione islamica"⁵⁶ e per queste ipotesi stabilisce che ai detenuti appartenenti a dette confessioni venga riconosciuto il diritto alla pratica e alla professione della propria fede religiosa, specificando che "ai musulmani è garantito il diritto al vitto e il diritto di consumare i pasti dopo il tramonto nel periodo del Ramadan"⁵⁷. La specificazione, pur facendosi carico di un concreto problema legato all'alta presenza di detenuti di fede islamica nelle strutture carcerarie italiane, denuncia un approccio al tema di tipo emergenziale, non cogliendo fino in fondo le implicazioni indirette che simili affermazioni possono comportare, prima tra tutte quella di una possibile lettura della stessa come una forma di discriminazione alla rovescia. Peraltro, lo stesso Documento programmatico al punto successivo (n. 2.19), passando ad occuparsi della "Problematiche della giustizia minorile riguardo agli stranieri", nell'ambito del "riconoscimento dei diritti fondamentali" afferma che "in merito al diritto a manifestare la libertà religiosa, così come sancito dall'art. 19 della Costituzione ed in applicazione di quanto previsto dall'art. 58 del D.P.R. 30 giugno 2000, n. 230 (in particolare commi 5 e 6), all'interno degli Istituti Penali per Minorenni, è assicurata l'assistenza religiosa anche per i minorenni di religione non cristiano-cattolica"⁵⁸, specificando inoltre che "per quanto riguarda i precetti legati all'alimentazione, nelle tabelle vittuarie da adottare

⁵⁶ La scelta di ricorrere all'espressione "convenzioni" non è felice perché potrebbe indurre in dubbio sul concreto significato da attribuire a tale termine, anche se quanto affermato sempre dall'Allegato nel periodo che precede la frase interessata ("In ogni Istituto è presente un cappellano ed è ammesso, su richiesta dei detenuti, l'ingresso di Ministri di culto diverso da quello cattolico, inclusi in un elenco formato sulla base di intese tra il Ministro dell'interno e le rappresentanze delle varie religioni") induce a ritenere che si tratti di un improprio sinonimo di "intesa".

⁵⁷ Sempre per i musulmani è stabilito che saranno "allestite ove possibile apposite sale per la preghiera islamica".

⁵⁸ Anche in questo caso da biasimare l'infelice espressione; molto più opportuna sarebbe stato un generale richiamo al diritto di tutti i minori senza alcuna distinzione rispetto al credo d'appartenenza.

negli Istituti Penali per Minorenni, elaborate dall'Istituto Nazionale di Ricerca per gli Alimenti e la Nutrizione, sono previste delle specifiche variazioni di menù, per rispondere alle prescrizioni alimentari legate all'appartenenza religiosa dell'utenza detenuta". Anche se con una formulazione tentennante – derivante dall'inciso precedente – la scelta di una enunciazione di tipo generale è senz'altro da apprezzare, a maggior ragione perché legata ad un richiamo espresso all'art. 19 della Costituzione; un richiamo che a me pare giustifichi ampiamente una estensione di tale garanzia anche agli ultradiciottenni, non potendosi leggere in nessuna parte della nostra Costituzione un plus di garanzia nell'esercizio del diritto di libertà religiosa a favore dei minori.

Un passo verso una migliore comprensione del tema è stato compiuto dal Comitato nazionale per la bioetica con il parere "*Alimentazione differenziata e interculturalità. Orientamenti bioetici*" del 27 marzo 2006⁵⁹. Il documento correttamente pone il problema della necessità di riconoscere tutela alle "diversità alimentari connesse alle origini etniche e alle convinzioni religiose o filosofiche", ricordando, però, che non tutte le "diversità alimentari" possono essere prese in considerazione, dovendosi accordare una garanzia solo "nel caso delle prescrizioni alimentari fondate su concezioni religiose o filosofiche in cui si manifesta l'adesione personale e profonda ad una visione della vita e del mondo". Un supporto a questa concezione viene proposto nel nostro ordinamento da quanto stabilito in tema di libertà di coscienza e di religione, che secondo il Comitato nazionale già "fornisce una prima indicazione in negativo, perché vieta che qualcuno sia costretto ad ingerire alimenti contro la propria volontà".

In questo quadro di garanzia vengono dunque individuate alcune aree di intervento: scuola, ospedale, carcere e caserma. In tutte e quattro le ipotesi, con le peculiarità proprie dei diversi luoghi, viene proposto uno schema simile, ovvero garanzia di consumo di cibi conformi alle RAR di appartenenza, ove possibile attraverso una organizzazione apposita delle strutture pubbliche che in ogni caso dovrebbero consentire l'introduzione di tali cibi a cura e spesa degli interessati.

In questa direzione si colloca certamente l'Accordo sottoscritto l'11 marzo 2009 tra la Regione Lombardia e la Comunità Ebraica di Milano per il servizio di assistenza religiosa nelle strutture sanitarie di ricovero e cura

⁵⁹ Si può leggere in OLIR.it, <http://www.olir.it/documenti/?documento=5460>.

lombarde⁶⁰. L'art. 4 dell'accordo ricorda che ciascuna struttura di ricovero e cura potrà offrire la possibilità ai pazienti ebrei di ricevere pasti kasher prodotti da servizi facenti capo alla Comunità Ebraica che rispettino le normative igienico alimentari HACCP (*Hazard Analysis and Critical Control Points*) secondo modalità e termini risultanti da specifici accordi diretti tra i legali rappresentanti delle strutture stesse e l'Ufficio Rabbinico della Comunità ebraica di Milano; l'art. 5 dispone che sarà cura di ciascuna struttura di ricovero e cura indicare nella propria carta dei servizi la possibilità di usufruire di assistenza religiosa ebraica e del servizio pasti kasher⁶¹.

5.4. Protezione degli animali e prescrizioni alimentari religiose: brevi notazioni.

Una questione rimasta sullo sfondo è quella della individuazione dei confini entro i quali rendere operativa la garanzia in favore delle RAR. La collocazione tra le facoltà derivanti dal riconoscimento del diritto di libertà religiosa fa sì, come notato in precedenza, che anche per esse non possano che valere i limiti previsti dal nostro ordinamento per l'esercizio di tale libertà. Negli ultimi anni, sulla scia della sempre maggiore sensibilità nei confronti del benessere degli animali, si è venuto sviluppando un ampio dibattito che a partire dalla questione delle "macellazioni rituali", ha interessato non poco il tema delle RAR. Di questo specifico problema, come già ricordato, si occupano nel dettaglio gli scritti proposti nella seconda parte di questo volume, e ad essi rinvio⁶²; qualche considerazione in più, legata alla specifica questione dei limiti, può essere fatta alla luce di una recente disposizione contenuta dal Trattato di Lisbona, entrato in vigore nel dicembre del 2009⁶³. All'art. 13 infatti si legge: "Nella formulazione e

⁶⁰ Si può leggere in OLIR.it <http://www.olir.it/documenti/?documento=5252>, per un commento I. BOLGIANI, *Assistenza spirituale nelle strutture sanitarie lombarde: l'Accordo tra Regione e Comunità Ebraica di Milano*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2/2009, p. 457 ss.

⁶¹ Cfr. I. BOLGIANI, *ivi*, p. 472

⁶² Vedi anche R. TONIATTI, *Sul bilanciamento costituzionale fra libertà religiosa e protezione degli animali*, in P. LERNER E A. M. RABELLO, *Il divieto di macellazione rituale (shechitah kosher e halal) e la libertà religiosa delle minoranze*, cit. p. XIII ss.; M. FANCIOTTI, *La Chiesa e gli animali. La dottrina cattolica nel rapporto uomo-animale*, Bologna, Alberto Perdisa Editore, 2007.

⁶³ Il Trattato di Lisbona, detto anche Trattato di Riforma, firmato nel 2007, è entrato in vigore il 1° dicembre 2007, dopo la ratifica da parte di tutti gli Stati membri: in proposito e più

nell'attuazione delle politiche dell'Unione nei settori dell'agricoltura, della pesca, dei trasporti, del mercato interno, della ricerca e sviluppo tecnologico e dello spazio, l'Unione e gli Stati membri tengono pienamente conto delle esigenze in materia di benessere degli animali in quanto esseri senzienti, rispettando nel contempo le disposizioni legislative o amministrative e le consuetudini degli Stati membri per quanto riguarda, in particolare, i riti religiosi, le tradizioni culturali e il patrimonio regionale”.

La norma, come molte delle disposizioni “costituzionali” dell'Unione europea, è strutturata in maniera da consentire interpretazioni le più varie. Una sua prima lettura può essere fatta fissandone il focus nella parte in cui si fa carico delle “esigenze in materia di benessere degli animali in quanto esseri senzienti”: in questo caso, tenendo conto dell'ampiezza dei settori interessati e del richiamo espresso al “benessere degli animali”, la norma può essere intesa come un ulteriore passo in avanti verso una qualche forma di riconoscimento di diritti per gli animali. La sua seconda parte, accomunando elementi religiosi, culturali e territoriali quali possibili limiti di tali “diritti”, si dimostrerebbe debole e confermerebbe così quell'atteggiamento degli organismi europei da sempre molto attento alla tutela degli animali⁶⁴.

Basta però spostare il centro della norma per capovolgerne, a mio avviso, il senso. L'attenzione per il benessere animale, secondo il Trattato, deve rispettare “al contempo” non solo le disposizioni legislative o quelle amministrative, ma anche le consuetudini degli Stati membri in tema di riti religiosi, tradizioni culturali e patrimonio regionale. Si rende, così, sufficiente per il ridimensionamento della tutela all'animale anche una mera pratica locale, non regolamentata neppure a livello amministrativo: dunque non solo la corrida spagnola o portoghese, ma anche forme meno diffuse e comunque fortemente radicate nell'ambito di una regione dell'UE. Quanto agli aspetti religiosi il mancato richiamo del diritto di libertà religiosa – con

in generale sulle norme dell'Unione Europea di interesse ecclesiasticistico vedi E. VITALI – A.G. CHIZZONITI, *Manuale breve. Diritto ecclesiastico*, Milano, Giuffrè, ed. 2010, p. 25 ss.

⁶⁴ In questo senso M. TALLACCHINI, *Dignità, etica science-based, democrazia: la tutela animale nella società europea della conoscenza*, in questo volume, p. 299, sottolinea come la mancata messa in gioco diretta del diritto di libertà religiosa finisca per avvalorare l'idea che “Non tutto ciò che è compiuto in nome o sotto l'ampia copertura della giustificazione religiosa gode per ciò stesso di un indifferenziato grado di rispetto, e risulta parimenti e indistintamente tutelabile – non diversamente dall'appello a cultura e tradizione. Il carattere religioso appare indistinguibile dal carattere culturale o regionale dei vari “riti”: in tutti e tre i casi, insomma, di “riti” (*rites*), e non di diritti (*rights*) si sta parlando”.

la menzione, al suo posto, dei “riti religiosi” – come possibile limite alle esigenze di benessere degli animali, non può ovviamente essere inteso nel senso di una minore protezione del primo a favore delle seconde, quanto piuttosto come una giusta non contrapposizione tra elementi non omogenei: da una parte un diritto espressamente garantito dall’UE, dalla CEDU e da tutte le carte costituzionali degli Stati membri, dall’altra un mero richiamo alla protezione del benessere degli animali. A mettere in discussione il pur opportuno e del tutto condivisibile impegno in favore del “benessere animale” a fronte del rispetto di un’esigenza religiosa, sarà così sufficiente la menzione di un rito in una disposizione legislativa (es. Intesa con le Comunità israelitiche) o anche in un meno impegnativo atto amministrativo (come nel Decreto ministeriale del 1980). D’altro canto la portata della norma credo vada misurata in funzione del limite più basso, ovvero quello delle sfuggenti consuetudini dei patrimoni regionali.

6. Alcune considerazioni conclusive di forma e sostanza.

Partendo dagli aspetti sostanziali, il pur sintetico *excursus* tra i principali interventi normativi che hanno interessato le RAR ha evidenziato un lento ma costante aumento di attenzione da parte del legislatore italiano per questo tema, caratterizzato da una evidente evoluzione nell’approccio inizialmente focalizzato sui rapporti con alcune confessioni religiose e poi sempre più orientato verso un generale riconoscimento della facoltà di adeguare le proprie scelte alimentari a quanto stabilito dal credo di appartenenza, da intendere come uno degli elementi che strutturano l’esercizio del diritto di libertà religiosa. A questa corretta maturazione nella direzione di una estensione del diritto, non sempre ha fatto seguito quell’indispensabile azione positiva senza la quale i contenuti normativi spesso regrediscono a mere enunciazioni di principio.

La sempre maggiore conflittualità sociale, riscontrabile negli ultimi anni proprio nei confronti di una delle fedi maggiormente esposte in materia di RAR, accompagnata da una crisi finanziaria che ha intaccato i generali livelli di welfare fino ad oggi garantiti, ha reso ancora più arduo lo sforzo richiesto in tale direzione. Da questo punto di vista siamo quindi all’avvio di un percorso lungi dall’essere considerato concluso e, *rebus sic stantibus*, particolarmente impervio.

Più articolate le notazioni che possiamo definire di forma e che vanno ad interessare anche il sistema delle fonti del diritto ecclesiastico. Come si è avuto modo di constatare, gli strumenti normativi cui si è fatto ricorso in

questo ambito sono stati i più vari: dai regolamenti ministeriali alle leggi “atipiche” di approvazione delle intese con le confessioni religiose di minoranza, dagli accordi a livello locale tra i rappresentanti delle istituzioni pubbliche e quelli di alcune confessioni religiose, dai programmi di settore ai meri pareri. In una parola, una molteplicità di forme che potrebbe stupire tenendo conto della peculiarità del tema in oggetto, facilmente licenziabile come una tipica questione da regolare a livello pattizio (*res mixta*).

Una valutazione del comportamento del legislatore non può che partire da una preventiva tracciatura di un assetto normativo che sia il più in linea possibile con i principi costituzionali sinteticamente individuati in precedenza, dettati come elementi paradigmatici del sistema delle fonti di diritto ecclesiastico. Iniziamo col ribadire che le RAR, proprio perché di natura religiosa, non possono che essere norme presupposte dal nostro ordinamento; una loro diversa considerazione comporterebbe una violazione del principio di distinzione degli ordini e la conseguente illegalità costituzionale delle relative disposizioni statuali. Devono essere, invece, ritenuti del tutto legittimi e opportuni (se non obbligatori) quegli interventi normativi finalizzati a potenziare il diritto di libertà religiosa attraverso espliciti richiami all’assenza di vincoli circa il regime alimentare prescelto e/o alla facoltà di scelta di quello previsto dalla propria fede. Altrettanto leciti sono da considerare gli interventi atti a rendere effettivo tale diritto, specie qualora il fedele si trovi in situazioni di difficoltà, come nel caso di permanenza in istituzioni chiuse o ad esse assimilabili. In tutte queste ipotesi il rispetto del principio di uguaglianza impone però che l’eventuale normativa risponda ai requisiti di astrattezza e generalità; un intervento a favore di una sola o di più comunità religiose, infatti, pur se in linea con quanto stabilito dall’art. 19 della Costituzione, potrebbe configurare una discriminazione alla rovescia nei confronti degli esclusi.

Se ciò deve ritenersi corretto, l’interrogativo che ne consegue è se la materia delle RAR possa essere oggetto di legislazione pattizia, rientrando quindi nell’ambito delle relazioni tra Stato e confessioni religiose. La risposta non può che essere positiva, ma necessita di un chiarimento. Il mero riconoscimento del diritto ad osservare le proprie RAR, ove fatto oggetto di apposita disposizione di un’intesa, dovrebbe essere considerato in sé pleonastico, con un significato al più rafforzativo, poiché già rientrante nelle facoltà implicitamente riconosciute dall’art. 19. Al contrario, l’intesa è senz’altro il luogo indicato nel quale precisare tutte quelle implicazioni di natura confessionale, necessarie per garantire concretamente l’esercizio di

tale diritto: non solo con il richiamo alle peculiari RAR, ma anche con l'indicazione dei soggetti confessionali eventualmente coinvolti (controlli sui disciplinari di produzione e distribuzione) ed eventualmente con l'attribuzione di un marchio. In buona sostanza tutte quelle regole che non potrebbero essere fissate unilateralmente dallo Stato per non intaccare il principio di distinzione degli ordini e di autonomia confessionale e però necessarie per una concreta tutela.

Sulla base di queste considerazioni la valutazione da dare al complesso di norme che toccano la questione delle RAR non può che essere di tipo interlocutorio. La scarsa attenzione per un tema ritenuto decisamente collaterale ha facilitato un intervento del legislatore condizionato da interventi esterni (es. le direttive comunitarie sulla macellazione) e perciò non sempre in linea con il sistema delle fonti del diritto ecclesiastico. Attualmente il maggiore vulnus al sistema è da rinvenire nell'assenza di una disposizione di carattere generale con la quale garantire a tutti il diritto a poter rispettare le RAR dettate dalla propria confessione religiosa.

Tale mancanza tocca una delle questioni maggiormente dibattute recentemente dalla dottrina ecclesiasticistica, ovvero la necessità di predisporre una "legge generale sulla libertà religiosa" che, anche a partire dai contenuti delle intese con le confessioni religiose e dell'Accordo con la Chiesa cattolica, predisponga un catalogo di regole oggi più che mai indispensabile per garantire il pieno rispetto della libertà religiosa, senza che ciò vada a ledere il principio dell'uguale trattamento senza distinzioni in ragione della fede professata.

LAURA DE GREGORIO

Alimentazione e religione: la prospettiva cristiano-cattolica

SOMMARIO: 1. Introduzione. 2. La libertà alimentare del cristiano e le disposizioni sull'astinenza e sul digiuno. 3. Il digiuno eucaristico. 4. Riflessioni conclusive.

1. Introduzione

Nei primi mesi dello scorso anno, in occasione dell'inizio della Quaresima, il Centro di animazione e formazione missionaria della diocesi di Modena suggeriva ai fedeli nuovi tipi di astinenza e di digiuno: non dalla carne o da altro cibo o bevanda, ma dagli “*sms*” dei telefonini. Il “*no sms day*”, la rinuncia ai “*messaggini*” tutti i venerdì di Quaresima “per tornare a comunicare invece di *komunikare*” (iniziativa ripresa anche dalla diocesi di Bari e da quella di Pesaro), si affiancava ad altre proposte quaresimali “alternative”. Se il patriarcato di Venezia sceglieva la rinuncia all'acqua minerale imbottigliata (prendendo in prestito l'idea della campagna “Imbrocciamola” del mensile *Altreconomia*), la diocesi di Trento proponeva addirittura un intero calendario di astinenze insolite, una per ogni domenica quaresimale: astinenza dall'auto, dal virtuale (niente *facebook*, niente *mp3*), dallo spreco, dall'alcool, dalla televisione.

Negli stessi giorni, la notizia che l'assessore al comune di Roma per le politiche educative e scolastiche, famiglia e gioventù procedeva a modificare, in tutte le scuole elementari e medie, il menù, anticipando al giovedì le pietanze che al venerdì contemplavano la carne (per soddisfare le richieste delle famiglie cattoliche che altrimenti avrebbero dovuto fare domanda di variazione), suscitava non poche polemiche. La circolare comunale veniva salutata da un lato come una scelta di efficienza (invariato il rispetto dell'equilibrio nutrizionale del menù), dall'altro come una pericolosa violazione del principio di laicità dell'istituzione scolastica, del diritto individuale di libertà religiosa e, più in generale, come un inutile ostacolo collocato sul cammino dell'integrazione multiculturale e, dunque, anche multireligiosa.

Ad una lettura superficiale le due notizie riferite (riportate con enfasi dalla carta stampata¹) appaiono o, quanto meno, possono sicuramente apparire vera e propria propaganda, tanto dal punto di vista ecclesiale che dal punto di vista politico². Se analizzate con attenzione, tuttavia, esse rivelano alcuni profili interessanti che vanno oltre quell'aspetto.

Un primo elemento concerne in particolare il rapporto, quasi potrebbe dirsi il connubio, tra alimentazione e religione, cibo e sacralità, prescrizioni alimentari e precetti religiosi. L'esistenza di "norme alimentari" nei testi sacri, l'attenzione a cosa, a come e a quando si mangia costituiscono, in effetti, una costante dei diversi sistemi religiosi³. E se un'importante corrente di pensiero ritiene che la chiave per comprendere queste disposizioni nient'altro sia che la combinazione pressione demografica-intensificazione della produzione-esaurimento delle risorse, data "l'inequivocabile priorità causale dei costi e dei benefici materiali rispetto alle credenze spirituali"⁴, rimane il fatto che le scelte e il significato dei cibi,

¹ Cfr. Mercoledì 25 febbraio 2009, *La Repubblica* - Scuole, è quaresima anche nel piatto fino a Pasqua in mensa niente carne. Roma, il Comune varia il menù del venerdì. E negli istituti è rivolta; Giovedì 26 febbraio 2009, *Il manifesto* - La Chiesa fa anche il menù. Per l'assessore Laura Marsilio: "Scelta salutare e di efficienza"; Giovedì 26 febbraio 2009, *La Repubblica* - Menù della quaresima? Un'assurdità. Tutti contro la circolare Marsilio, bocciata anche dai genitori cattolici; Martedì 3 marzo 2009, *La Stampa* - Come cambia la penitenza. La Curia di Modena: non inviate sms il Venerdì Santo. Ma il "digiuno tecnologico" divide il mondo cattolico; Martedì 3 marzo 2009, *La Stampa* - Le nuove penitenze. Senza sms e tv; Martedì 3 marzo 2009, *La Repubblica* - E' Quaresima, niente sms. Invito del vescovo di Modena ai fedeli: durante la penitenza spegnete il cellulare.

² Quanto al profilo ecclesiale, la considerazione sembra avvalorata dalla lettura del Messaggio del Santo Padre Benedetto XVI per la Quaresima 2009 e in particolare dal passaggio seguente: "Opportunamente esorta un antico inno liturgico quaresimale: 'Utamur ergo parcius, / verbis, cibi set poti bus, / somno, iocis et artius / perstemus in custodia - Usiamo in modo più sobrio parole, cibi, bevande, sonno e giochi e rimaniamo con maggiore attenzione vigilianti'". Cfr.: BENEDETTO XVI Messaggio per la Quaresima 2009 - "Gesù, dopo aver digiunato quaranta giorni e quaranta notti, ebbe fame" (Mt4,2), http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/lent/documents/hf_ben-xvi_mes_20081211_lent-2009_it.html

³ Cfr. O. MARCHISIO (a cura di), *Religione come cibo e cibo come religione*, Milano Franco Angeli, 2004; M. SALANI, *A tavola con le religioni*, Bologna, Dehoniane, 2007.

⁴ M. HARRIS, *Cannibali e re. Le origini delle culture*, Milano, Feltrinelli, 2007, p. 153 ("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 rari", p. 153). Negli stessi termini anche: M. HARRIS, *Buono da mangiare. Enigmi del gusto e consuetudini alimentari*, Torino, Einaudi, 1992. *Contra* F. J. SIMOONS, *Non mangerai di questa carne*, Milano, Elèuthera, 1991.

la loro preparazione e il consumo secondo rituali specifici, la preghiera che accompagna il pasto, l'individuazione di "tempi" e di "luoghi" sacri connessi all'alimentazione rappresentano un denominatore comune a tutte le religioni.

Un secondo rilievo riguarda invece il legame alimentazione e comunità, cibo e identità, culturale, etnica e necessariamente anche religiosa. Mangiare non è mera conseguenza di fenomeni biologici o ecologici, ma, tra gli altri, elemento strutturante l'organizzazione sociale⁵. E' una variabile che concorre a definire i valori di una cultura⁶ inserendosi nel cuore stesso del processo di costruzione dell'identità del gruppo⁷. Segni "distintivi", insomma, anche cibo e prescrizioni alimentari possono esprimere appartenenza/estraneità alla comunità. Naturalmente, anche alla comunità dei credenti, rivelando il vissuto religioso del fedele, indicando il limite fra chi è fuori e chi è dentro, fra chi vi partecipa e chi ne è escluso⁸.

Ora, partendo da queste considerazioni e dall'interrogativo sull'opportunità (o meno) delle iniziative ecclesiali e politiche - e con riferimento a queste ultime anche sulla loro conformità ai principi costituzionali di uguaglianza e di laicità -, appare utile procedere in primo luogo con un'analisi della normativa canonica vigente, del suo contenuto e della sua *ratio* per ritornare poi ai provvedimenti diocesani e comunali. Sembra infatti potersi affermare (anche in relazione alle modalità con cui alcuni eventi sono comunicati dalla stampa) che spesso sia proprio la mancata o superficiale conoscenza delle norme a determinare scelte ambigue, poco coerenti, quando non decisamente prive di fondamento o contrarie ai principi dell'ordinamento giuridico di riferimento.

2. La libertà alimentare del cristiano e le disposizioni sull'astinenza e sul digiuno

Mangiare tutto, mangiare con tutti, ringraziare Dio. In queste sintetiche affermazioni può dirsi espresso il fulcro della normativa alimentare cristiana. Da un lato, nessuna classificazione fra cibi o bevande proibite e

⁵ Cfr. M. JONES, *Il pranzo della festa. Una storia dell'alimentazione in undici banchetti*, Milano, Garzanti 2009; J-P. POULAIN, *Alimentazione, cultura e società*, Bologna, Il Mulino, 2008.

⁶ Cfr. M. MONTANARI, *Il cibo come cultura*, Bari, Laterza 2008; M. MONTANARI, *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Bari, Laterza 2008.

⁷ Si rinvia alla bibliografia indicata nelle note n. 6 e n. 7.

⁸ Cfr. M. SALANI, cit.

cibi o bevande permesse, nessuna distinzione fra persone pure e impure, fedeli e infedeli, ma una libertà alimentare che si presenta come carattere religioso peculiare, come importante novità, oltre che significativa eccezione, nel quadro delle disposizioni alimentari delle religioni⁹. Dall'altro, la consapevolezza, comune peraltro a tutte le religioni, che il cibo non è solo frutto dell'attività dell'uomo, ma dono di Dio a quest'ultimo, segno della sua azione e partecipazione nella vicenda umana, del suo agire per l'uomo e con l'uomo¹⁰.

E' il Nuovo Testamento, ovviamente, a contenere in primo luogo indicazioni in merito¹¹.

Il "mangiare tutto" si traduce nell'assenza di divieti che colpiscono cibi specifici¹² e nella speciale considerazione per alcuni fra essi: il pane, il vino, l'olio¹³. Il "mangiare con tutti" assegna un ruolo centrale all'aspetto comunitario, alla condivisione del cibo¹⁴, al rispetto dell'altro, sia nel senso

⁹⁹ *Ibidem*. Si veda inoltre l'ampia bibliografia ivi richiamata. Dello stesso autore anche M. SALANI, *Il paradigma della libertà alimentare cristiana: dalla pluralità gastronomica al pane e al vino eucaristici* in O. MARCHISIO (a cura di) *Religione come cibo e cibo come religione*, Milano, Franco Angeli, 2004, pp. 17-45; M. SALANI, *Invitati al banchetto di Dio* in E. PELLECCIA (a cura di) *Cibo e conflitti*, Pisa-Roma Plus-Cnr 2010, pp. 351-370.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cfr. M. SALANI, *A tavola*, cit. Si rinvia al testo citato per i riferimenti biblici.

¹² Cfr. M. SALANI *A tavola*, cit. Dello stesso autore anche, *Il paradigma della libertà alimentare*, cit.; *Invitati al banchetto*, cit. Per un approccio critico sul rapporto Chiesa cattolica vegetarianesimo si veda M. FANCIOTTI, *La Chiesa e gli Animali. La dottrina cattolica nel rapporto uomo-animale*, Bologna, Perdisa 2007.

¹³ Cfr. M. MONTANARI, *La fame e l'abbondanza*, cit.; M. SALANI, *A tavola*, cit.; M. SALANI, *Il paradigma della libertà alimentare*, cit.; M. SALANI, *Invitati al banchetto*, cit. Sottolinea in proposito questo autore che "Gesù ha insegnato una sola e semplice preghiera: il Padre nostro. Matteo e Luca riportano due testi diversi (Mt 6, 9-13 e Lc 11, 2-4) dove le numerose petizioni presenti nei brani, pur organizzate con finalità proprie (...), rivelano una medesima centralità (...): Dacci oggi il nostro pane quotidiano (Mt 6, 11; Lc 11, 3)". Sull'importanza del pane e del vino si vedano anche i nn. 48-50 (Capitolo III La retta celebrazione della santa Messa, Paragrafo 1 La materia della Santissima Eucaristia) dell'Istruzione della Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti *Redemptionis sacramentum* su alcune cose che si devono osservare ed evitare circa la Santissima Eucaristia, 25 marzo 2004, AAS 2004, pp. 549-601.

¹⁴ Cfr. M. SALANI, *A tavola*, cit.; M. SALANI, *Il paradigma della libertà alimentare*, cit. Sul punto rileva giustamente l'autore che "il pane e il vino non sono gli unici elementi che Gesù ha voluto nell'Ultima Cena. Ne manca ancora uno che, come i due alimenti, ci è utile per capire il rapporto che il Cristianesimo crea con il cibo: il pane e il vino necessitano di uno spazio dove offrirsi all'uomo. E' la tavola, la mensa, che in un contesto liturgico diventa l'altare, nuovo luogo di incontro con Dio e un'occasione di incontro con gli uomini. La presenza e l'uso della tavola richiamano soprattutto la prassi di mangiare insieme e non semplicemente la necessità di

che “è bene non mangiare carne, né bere vino, né altra cosa per la quale il tuo fratello possa scandalizzarsi”¹⁵, sia nel senso di mangiare e bere “in qualunque casa di quello che hanno”¹⁶. La “preghiera di ringraziamento”, infine, esprime lode, benedizione, riconoscenza per l’opera di Dio, cui tutto appartiene, che come un Padre si prende cura della vita dei suoi figli assicurando loro il nutrimento non solo spirituale, ma anche materiale¹⁷.

All’origine dello specifico approccio alimentare cristiano è certamente il più ampio rifiuto dell’esteriorità, dell’ipocrisia, del rispetto puramente formale della norma senza un contestuale rinnovamento interiore, senza una indispensabile conversione del cuore; è l’esigenza, dunque, di un recupero della fede autentica, essendo questa l’unica che davvero misura l’appartenenza alla sequela di Cristo¹⁸.

In questa prospettiva si spiega da un lato (a differenza delle altre religioni) l’assenza di una normativa alimentare in quanto tale, dotata di un proprio valore intrinseco, si potrebbe dire di una propria autonomia nell’ambito dei precetti e delle prescrizioni neotestamentarie. Dall’altro si comprende perché le uniche disposizioni in materia, riguardanti l’astinenza e il digiuno, concepiscono tali strumenti (come accade nelle altre religioni, ciascuna peraltro con specificità sue proprie) quali modalità per favorire il cammino di comunione dell’uomo verso Dio, la conversione del suo cuore che prelude a una esistenza rinnovata, ma (a differenza di altre religioni) non declinano necessariamente quegli stessi strumenti in una dimensione puramente alimentare¹⁹.

Emblematiche da questo punto di vista le costituzioni *Sacrosanctum Concilium*²⁰ (in particolare il § 110) e *Paenitemini*²¹. Significativa è

consumare cibo. La tavola è lo strumento dove il cibo viene condiviso” (p. 25). Sul significato della condivisione del pasto e del cibo si veda anche M. JONES, *Il pranzo della festa*, cit.

¹⁵ RM 14, 21.

¹⁶ LC 10, 5-7.

¹⁷ Cfr. M. SALANI, *A tavola*, cit. Si veda inoltre l’ampia bibliografia ivi richiamata. Dello stesso autore anche M. SALANI, *Il paradigma della libertà alimentare*, cit.; M. SALANI, *Invitati al banchetto*, cit.

¹⁸ Cfr.: MT 23, 25-26. Si rinvia a M. SALANI, *A tavola*, cit. per ulteriori e dettagliati riferimenti biblici. Dello stesso autore anche M. SALANI, *Il paradigma della libertà alimentare*, cit.; M. SALANI, *Invitati al banchetto*, cit. Si veda inoltre D. TESSORE, *Il digiuno*, Roma, Città Nuova, 2006 e BENEDETTO XVI, *Messaggio per la Quaresima 2009*, cit.

¹⁹ Cfr. M. SALANI, *A tavola*, cit.; D. TESSORE, cit. Si veda anche BENEDETTO XVI, *Messaggio per la Quaresima 2009*, cit.

²⁰ CONCILIO VATICANO II Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, 4 dicembre 1963, AAS 1964, pp. 97-138.

innanzitutto la terminologia adottata: il § 110 è rubricato “La penitenza quaresimale”; la costituzione promulgata da Paolo VI il 17 febbraio 1966 si intitola “*Paenitemini*”. L’accento non è posto dunque sul digiuno o sull’astinenza in sé, ma sul senso e “l’importanza del precetto divino della penitenza”²² nel cui ambito astinenza e digiuno devono essere intesi²³.

Più specificamente il paragrafo citato, prima di indicare la necessità che “sia però religiosamente conservato il digiuno pasquale, da celebrarsi ovunque il venerdì della passione e morte del Signore e da protrarsi, se possibile, anche al sabato santo”, ricorda che “la penitenza quaresimale non sia soltanto interna e individuale, ma anche esterna e sociale” e che la pratica penitenziale “secondo le possibilità del nostro tempo e delle diverse regioni, nonché secondo le condizioni dei fedeli” sia incoraggiata e raccomandata. Nel riprendere queste indicazioni la costituzione *Paenitemini* stabilisce precise disposizioni.

In primo luogo chiarisce che “i giorni di penitenza da osservarsi obbligatoriamente in tutta la Chiesa sono tutti i venerdì dell’anno e il mercoledì delle Ceneri o il primo giorno della Grande Quaresima, secondo i riti”. In particolare, “l’astinenza si osserverà in tutti i venerdì che non cadano in feste di precetto, mentre l’astinenza e il digiuno si osserveranno nel mercoledì delle Ceneri o, secondo la diversità dei riti, nel primo giorno della Grande Quaresima, e nel venerdì della Passione e Morte di Gesù Cristo”. In secondo luogo e dopo aver precisato che “la sostanziale osservanza” delle norme citate “obbliga gravemente”, dispone che “la legge dell’astinenza proibisce l’uso delle carni, non però l’uso delle uova, dei latticini e di qualsiasi condimento anche di grasso di animale”²⁴ e che “la legge del digiuno obbliga a fare un unico pasto durante la giornata ma non proibisce di prendere un po’ di cibo al mattino e alla sera, attenendosi per la

²¹ PAOLO VI Costituzione apostolica *Paenitemini*, 17 febbraio 1966, EV II, pp. 606-629.

²² PAOLO VI Costituzione apostolica *Paenitemini* ...cit., p. 607.

²³ Si veda sul punto il Catechismo della Chiesa cattolica e in particolare i paragrafi seguenti: Parte seconda La celebrazione del mistero cristiano, Sezione seconda I sette sacramenti della Chiesa, Capitolo secondo I sacramenti di guarigione, Articolo 4 Il sacramento della Penitenza e della Riconciliazione: IV La penitenza interiore §§ 1430-1433, V Le molteplici forme della penitenza nella vita cristiana §§ 1434-1439; Parte terza La vita in Cristo, Sezione prima La vocazione dell’uomo: la vita nello spirito, Capitolo terzo La salvezza di Dio: la Legge e la grazia, Articolo 1 La legge morale: III La nuova Legge o Legge evangelica §§ 1965-1969; Articolo 3 La Chiesa Madre e Maestra: II I precetti della Chiesa §§ 2041-2043.

²⁴ Cfr. C. BENDALY, *Il digiuno cristiano. Aspetti psicologici e spirituali*, Biella, Qiqajon 2009; D. TESSORE, *Il digiuno*, cit. Sulle motivazioni storiche e sociologiche circa lo specifico “tabù” della carne si veda M. HARRIS, *Buono da mangiare*, cit.; M. MONTANARI, *La fame e l’abbondanza*, cit.; M. SALANI, *A tavola*, cit.; F. J. SIMOONS, *Non mangerei*, cit.

quantità e la qualità alle consuetudini locali approvate”. Ancora, precisa che “alla legge dell’astinenza sono tenuti coloro che hanno compiuto i quattordici anni; alla legge del digiuno invece sono obbligati tutti i fedeli dai ventun anni compiuti ai sessanta incominciati”²⁵.

Confermando l’astinenza dalle carni e il digiuno quali modi principali per ottemperare al precetto divino della penitenza, poiché quest’ultima “non può prescindere in nessun tempo da una ascesi anche fisica”²⁶, la costituzione *Paenitemini* approfondisce alcuni importanti passaggi del testo conciliare. Innanzitutto l’aspetto sociale della penitenza: essendo, infatti, “la Chiesa intimamente legata a Cristo, la penitenza del singolo cristiano ha pure un suo proprio e intimo rapporto con tutta la comunità umana”. Ancora la necessità di cercare, “oltre l’astinenza e il digiuno, espressioni nuove”, più atte a realizzare, secondo l’indole delle diverse epoche e secondo le esigenze dei diversi luoghi, il fine stesso della penitenza. In questa prospettiva si comprende l’invito rivolto ai vescovi, riuniti nelle conferenze episcopali, a stabilire “le norme che nella loro sollecitudine pastorale e nella loro prudenza per la conoscenza diretta che hanno delle condizioni locali stimeranno più opportune e più efficaci”.

Ora, le scelte compiute con le costituzioni esaminate, durante il Concilio e all’indomani di esso, e lo spirito che quelle scelte aveva accompagnato sono riproposti, nei decenni successivi, sia a livello universale che a livello particolare, rispettivamente nei codici promulgati da Giovanni Paolo II e nella nota pastorale “Il senso cristiano del digiuno e dell’astinenza”²⁷ della Conferenza Episcopale Italiana.

Con riferimento al diritto universale, se il Codice del 1990 si limita a stabilire, al can. 882, che “Nei giorni di penitenza i fedeli cristiani hanno l’obbligo di osservare il digiuno o l’astinenza nel modo stabilito dal diritto

²⁵ Cfr. D. TESSORE, *Il digiuno*, cit.

²⁶ Si consideri al riguardo il seguente passaggio della costituzione *Paenitemini*: “La necessità poi della mortificazione del corpo appare chiaramente se si considera la fragilità della nostra natura, nella quale, dopo il peccato di Adamo, la carne e lo spirito hanno desideri contrari tra loro. Tale esercizio di mortificazione del corpo, ben lontano da ogni forma di stoicismo, non implica una condanna della carne, che il Figlio di Dio si è degnato di assumere; anzi, la mortificazione mira alla “liberazione” dell’uomo, che spesso si trova, a motivo della concupiscenza, quasi incatenato dalla parte sensitiva del proprio essere; attraverso il “digiuno corporale” l’uomo riacquista vigore e la ferita inferta alla dignità della nostra natura dall’intemperanza viene curata dalla medicina di una salutare astinenza”. Cfr. D. TESSORE, *Il digiuno*, cit.

²⁷ CEI, *Il senso cristiano del digiuno e dell’astinenza. Nota pastorale dell’Episcopato italiano*, Roma 4 ottobre 1994, ECEI V, pp. 1161-1182.

particolare della propria Chiesa *sui iuris*", il Codice del 1983, nei cann. 1249-1253, in primo luogo ricorda che "per legge divina tutti i fedeli sono tenuti a fare penitenza" (can. 1249), quindi, nel riproporre norme generali (cann. 1250, 1251, 1252) "perché tutti siano tra loro uniti da una comune osservanza della penitenza" (can. 1249), rinvia alle disposizioni delle conferenze episcopali che possono "determinare ulteriormente l'osservanza del digiuno e dell'astinenza come pure sostituirvi in tutto o in parte altre forme di penitenza, soprattutto opere di carità ed esercizi di pietà" (can. 1253). Da sottolineare, al can. 1252, l'inciso secondo cui "i pastori d'anime e i genitori si adoperino perché anche coloro che non sono tenuti alla legge del digiuno e dell'astinenza a motivo della minore età siano formati al genuino senso della penitenza".

Venendo al diritto particolare, è sulla nota pastorale della Conferenza Episcopale Italiana del 4 ottobre 1994 che occorre soffermare l'attenzione. Al riguardo è innanzitutto necessario chiarire che, sebbene si tratti appunto di una "nota pastorale", il documento comprende anche disposizioni di carattere normativo sul digiuno e l'astinenza "in applicazione dei cann. 1251 e 1253" del Codice di diritto canonico. Tali disposizioni, che, precisa il decreto di promulgazione, "contenute nel n. 13 del presente documento saranno da intendere come Delibera CEI n. 59", sono da interpretarsi nell'ambito di una dimensione pastorale, "autenticamente religiosa, anzi cristiana".

Rivolta a "tutti i membri della comunità ecclesiale, presbiteri, diaconi, religiosi e fedeli laici", la nota, in particolare, vuole "sollecitare una convinta e vigorosa ripresa della prassi penitenziale all'interno del popolo cristiano". Da un lato intende "riproporre il significato del digiuno e dell'astinenza secondo l'esempio e l'insegnamento di Gesù²⁸ e secondo l'esperienza spirituale della comunità cristiana"²⁹ e "riscoprire e riaffermare con chiarezza l'originalità del digiuno e dell'astinenza cristiani"³⁰; dall'altro "precisarne le modalità espressive in riferimento alle condizioni di vita del nostro tempo", essendo il digiuno e l'astinenza "forme di comportamento religioso (...) costantemente soggette alla mutazione degli usi e dei

²⁸ Cfr. CEI, cit., § I *Il digiuno e l'astinenza nell'esperienza storica della Chiesa*, nn. 2-4. Si veda anche D. TESSORE, *Il digiuno*, cit.

²⁹ Cfr. CEI, *Il senso cristiano*, cit., § I *Il digiuno e l'astinenza nell'esperienza storica della Chiesa*, nn. 5-6.

³⁰ Cfr. CEI, *Il senso cristiano*, cit., § II *Digiuno e astinenza nella vita attuale della Chiesa*, nn. 7-9. Si veda anche D. TESSORE, *Il digiuno*, cit. e BENEDETTO XVI, *Messaggio per la Quaresima 2009*, cit.

costumi”. Da questo punto di vista significativi appaiono i seguenti passaggi. “Qualsiasi pratica di rinuncia - si legge al paragrafo 7 - trova il suo pieno valore secondo il pensiero e l’esperienza della Chiesa solo se compiuta in comunione viva con Cristo”. Solo “nell’inserimento nel mistero di Cristo morto e risorto - continua il paragrafo 8 - tutti i gesti grandi e piccoli di penitenza e di digiuno e tutte le opere note e nascoste di carità e di misericordia acquistano significato e valore di salvezza”. Ancora, e a esplicazione di quanto indicato, il paragrafo 10 afferma che i modi più adatti per praticare il digiuno e l’astinenza consistono “nella privazione e comunque in una più radicale moderazione non solo del cibo, ma anche di tutto ciò che può essere di qualche ostacolo ad una vita spirituale pronta al rapporto con Dio nella meditazione e nella preghiera ricca e feconda di virtù cristiane e disponibile al servizio umile e disinteressato del prossimo”³¹.

Indicando a titolo di esempio “alcuni comportamenti che possono facilmente rendere tutti in qualche modo schiavi del superfluo e persino complici dell’ingiustizia”³² e dopo aver precisato che “il problema del digiuno e dell’astinenza si collega a suo modo con il problema della giustizia sociale e della solidale condivisione dei beni su scala nazionale e mondiale”, la nota pastorale si conclude rispettivamente con le “Disposizioni normative” e con alcuni “Orientamenti pastorali”.

Quanto alle prime, nel riprendere quanto già indicato dal Codice del 1983 e dalle precedenti costituzioni, il paragrafo n. 13 aggiunge alcune precisazioni in tema di astinenza, ai punti n. 2³³ e n. 4³⁴, e con riferimento

³¹ Si veda in proposito BENEDETTO XVI Messaggio per la Quaresima 2009, cit.

³² “Il consumo alimentare senza una giusta regola, accompagnato a volte da un intollerabile spreco di risorse; l’uso eccessivo di bevande alcoliche e di fumo; la ricerca incessante di cose superflue, accettando acriticamente ogni moda e ogni sollecitazione della pubblicità commerciale; le spese abnormi che talvolta accompagnano le feste popolari e persino alcune ricorrenze religiose; la ricerca smodata di forme di divertimento che non servono al necessario recupero psicologico e fisico, ma sono fini a se stesse e conducono a evadere dalla realtà e dalle proprie responsabilità; l’occupazione frenetica, che non lascia spazio al silenzio, alla riflessione e alla preghiera; il ricorso esagerato alla televisione e agli altri mezzi di comunicazione, che può creare dipendenza, ostacolare la riflessione personale e il dialogo in famiglia”. Cfr. CEI, *Il senso cristiano*, cit., p. 1175.

³³ “La legge dell’astinenza proibisce l’uso delle carni come pure - si aggiunge - dei cibi e delle bevande che, ad un prudente giudizio, sono da considerarsi come particolarmente ricercati e costosi”. Cfr. CEI, *Il senso cristiano*, cit., p. 1178.

³⁴ “L’astinenza deve essere osservata in tutti e singoli i venerdì di Quaresima, a meno che coincidano con un giorno annoverato tra le solennità (come il 19 o il 25 marzo). In tutti gli altri venerdì dell’anno, a meno che coincidano con un giorno annoverato tra le solennità, si deve

all'osservanza dell'obbligo della legge del digiuno e dell'astinenza medesima³⁵. Quanto alle seconde e in vista delle riflessioni successive, sembra utile sottolineare le indicazioni del punto n. 16 laddove si sollecitano i genitori e gli educatori a “formare” e istruire i fanciulli, i ragazzi e i giovani “circa l'obbligo morale e canonico del digiuno”³⁶ e si sottolinea l'importanza che “nella scuola, in particolare attraverso l'insegnamento della religione cattolica, si espungano i motivi e le forme del digiuno cristiano e si illustrino i significati personali e sociali dell'impegno penitenziale e in generale di ogni sforzo ascetico equilibrato”.

3. Il digiuno eucaristico

Il can. 919 del Codice di diritto canonico dispone, rispettivamente al § 1, che “Chi sta per ricevere la santissima Eucaristia si astenga per lo spazio di almeno un'ora prima della sacra comunione da qualunque cibo o bevanda, fatta eccezione soltanto per l'acqua e le medicine”; al § 2 che “Il sacerdote, che nello stesso giorno celebra due o tre volte la santissima Eucaristia, può prendere qualcosa prima della seconda o terza celebrazione anche se non sarà intercorso lo spazio di un'ora”; infine, al § 3, che “Gli anziani, coloro

osservare l'astinenza nel senso detto oppure - si precisa - si deve compiere qualche altra opera di penitenza, di preghiera, di carità”. Cfr. CEI, *Il senso cristiano*, cit., p. 1178.

³⁵ Si chiarisce che “dall'osservanza dell'obbligo della legge del digiuno e dell'astinenza può scusare una ragione giusta, come ad esempio la salute. Inoltre, il parroco, per una giusta causa e conforme alle disposizioni del vescovo diocesano, può concedere la dispensa dall'obbligo di osservare il giorno (...) di penitenza, oppure commutarlo in altre opere pie; lo stesso può anche il superiore di un istituto religioso o di una società di vita apostolica, se sono clericali di diritto pontificio, relativamente ai propri sudditi e agli altri che vivono giorno e notte nella loro casa”. Cfr. CEI, *Il senso cristiano*, cit., p. 1178.

³⁶ “I genitori e gli educatori - si precisa - avvertano l'importanza e la bellezza di formare i fanciulli, i ragazzi e i giovani al senso dell'adorazione di Dio e all'atteggiamento della gratitudine per i suoi doni: da questa radice religiosa scaturirà la forza per l'autocontrollo, la sobrietà, la libertà critica di fronte ai bisogni superflui indotti dalla cultura consumista, il dono sincero di sé attraverso il volontariato, l'impegno a costruire rapporti solidali e fraterni. I genitori, per primi, sentano la responsabilità di essere testimoni con la loro stessa vita, segnata da sobrietà, apertura e attenzione operosa agli altri. Non indulgano alla diffusa tendenza di assecondare in tutto i figli, ma propongano loro coraggiosamente forti ideali e valori di vita, e li accompagnino a conseguirli con convinzione e generosità e senza temere l'inevitabile fatica connessa. Spingano verso uno stile di vita contrassegnato dalla gratuità e da uno spirito di servizio che sa vincere l'egoismo e l'indolenza”. E ancora: “Ai fanciulli e ai ragazzi si propongano forme semplici e concrete di astinenza e di carità, aiutandoli a vincere la mentalità non poco diffusa per la quale il cibo e i beni materiali sarebbero fonte unica e sicura di felicità e a sperimentare la gioia di dedicare il frutto di una rinuncia a colmare la necessità del fratello”. Cfr.: CEI, *Il senso cristiano*, cit., pp. 1180-1181.

che sono affetti da qualche infermità e le persone addette alle loro cure possono ricevere la santissima Eucaristia anche se hanno preso qualcosa entro l'ora antecedente"³⁷.

Ultima in ordine di tempo la norma citata esprime la disciplina attualmente vigente in tema di "digiuno eucaristico", ossia il digiuno da osservarsi dai fedeli che si accostano alla Sacra comunione e dai sacerdoti che celebrano la Santa messa³⁸.

Come ricorda la costituzione apostolica *Christus Dominus* promulgata da Pio XII il 6 gennaio 1953³⁹, "fin dall'antichissima età (...) invalse la consuetudine di distribuire l'Eucarestia ai fedeli digiuni". All'inizio del secolo V questa consuetudine - il digiuno dalla mezzanotte del giorno prima di accostarsi alla Sacra comunione o di celebrare l'eucarestia - era "abbastanza comune e *ab immemorabili*" tanto che sant'Agostino poteva affermare che "la Santissima Eucaristia è ricevuta sempre da persone digiune e tale uso è universale". A giustificare tale "prassi" sarebbero "gravissime ragioni": l'astinenza, infatti, dai cibi e dalle bevande "si addice alla somma riverenza che dobbiamo avere verso la suprema maestà di Gesù Cristo quando ci accostiamo a riceverlo nascosto sotto i veli eucaristici. Inoltre, ricevendo il suo corpo e il suo sangue preziosissimo prima di qualsiasi alimento, dimostriamo chiaramente che esso è il primo e sommo nutrimento che sostiene la nostra anima e ne accresce la santità".

Queste affermazioni sollecitano alcune riflessioni.

³⁷ Manca nel Codice dei canoni delle Chiese orientali una norma simile. Il can. 707, infatti, si limita a disporre, nel § 1 che, "Riguardo alla confezione del pane eucaristico, alle preghiere da recitare dai sacerdoti prima della celebrazione della Divina Liturgia, all'osservanza del digiuno eucaristico, alle vesti liturgiche, al tempo e al luogo di celebrazione e ad altre cose simili devono essere stabilite accuratamente delle norme dal diritto particolare di ciascuna Chiesa *sui iuris*".

³⁸ Cfr. M. SALANI, *A tavola*, cit.; D. TESSORE, *Il digiuno*, cit.

³⁹ PIO XII Costituzione apostolica *Christus Dominus*, 6 gennaio 1953, AAS 1953, pp. 15-24. La costituzione è stata promulgata contestualmente all'Istruzione della Suprema Sacra Congregazione del S. Offizio circa la nuova disciplina del digiuno eucaristico (AAS 1953, pp. 47-56) ed è insieme a quest'ultima entrata immediatamente in vigore. Per alcuni commenti ai documenti citati si veda: A. p. BOSCHI, *Digiuno Eucaristico e Messe Vespertine. La Costituzione apostolica "Christus Dominus" con l'annessa Istruzione del S. Offizio*, Torino L.I.C.E. R. Berruti & c. 1953; M. o.p. CASTELLANO, *La nuova disciplina del digiuno eucaristico e delle Messe vespertine*, Roma, Bollettino del clero romano 1954; T. A. IORIO, *Il digiuno Eucaristico nella Costituzione di Pio XII "Christus Dominus" 6 gennaio 1953*, Posillipo Napoli, Pontificia Facoltà Teologica S. Luigi, 1953.

Da un lato sul senso e sul significato del digiuno eucaristico: non la penitenza, la necessità della conversione del cuore ne sono alla base, ma il “doveroso tributo di onore al divin Redentore”⁴⁰. D’altro canto, sulla grande novità che, anche da questo punto di vista, la prospettiva cristiana propone pur nell’assenza di una normativa alimentare. E’ Dio stesso che si fa alimento per l’uomo: “Questo è il mio corpo che sarà immolato per voi”⁴¹; “Questo è il mio sangue del Nuovo Testamento il quale sarà sparso per molti”⁴². Dall’uomo desideroso di nutrire le sue divinità, con il cristianesimo è Dio che si fa cibo per l’uomo, è lui che si offre come nutrimento al genere umano⁴³.

Ora, come indicato è il can. 919 a costituire la disciplina attualmente vigente. Il testo rappresenta una sintesi delle modifiche apportate nel tempo dalla Sede Apostolica nella consapevolezza che “le particolari condizioni dei tempi in cui viviamo - così già si esprimeva la costituzione *Christus Dominus* nel 1953 - hanno introdotto molte modificazioni negli usi della società e nella vita comune, per cui sorgerebbero gravi difficoltà che potrebbero allontanare gli uomini dalla partecipazione ai divini misteri, se la legge del digiuno eucaristico dovesse osservarsi pienamente come si è fatto finora”.

In effetti, fino alla promulgazione della costituzione di Pio XII, già più volte richiamata, le uniche disposizioni che regolavano il digiuno eucaristico, contenute nel Codice del 1917 (cann. 808 e 858, § 1), non ammettevano a ricevere la Sacra comunione chi non fosse digiuno dalla mezzanotte, salvo il pericolo di morte e la necessità di impedire “*irreverentiam in sacramentum*”. Le dispense da questa legge venivano concesse dalla Santa Sede tramite gli ordinari dei luoghi ai singoli fedeli in casi particolari riconosciuti dagli stessi ordinari. Sennonché, divenendo le richieste di dispensa dal digiuno eucaristico sempre più frequenti ed evidenziandosi notevoli diversità nella pratica, constatando, d’altro canto, la “risvegliata pietà eucaristica”, Pio XII procedette a promulgare dapprima, il 6 gennaio 1953, la costituzione apostolica *Christus Dominus* e, quindi, il 19

⁴⁰ PIO XII Costituzione apostolica *Christus Dominus*, cit., p. 15.

⁴¹ I COR. II, 24.

⁴² MT. 26, 28.

⁴³ E’ interessante a questo proposito l’analisi psicologica e psicosociologica condotta in margine agli studi di antropologia generale e di antroposociologia dell’alimentazione sul principio c.d. di incorporazione. Si veda al riguardo J-P. POULAIN, *Alimentazione, cultura*, cit.

marzo 1957, il *motu proprio Sacram Communionem*⁴⁴. La prima mitigava il digiuno eucaristico al ricorrere di specifiche circostanze soggettive⁴⁵, tuttavia, da un lato “come norma generale valevole d’ora innanzi per i sacerdoti e per i fedeli” stabiliva “che l’acqua naturale non rompe il digiuno”, dall’altro concedeva la celebrazione della santa messa nelle ore vespertine prevedendo per il sacerdote e per i fedeli “il digiuno di tre ore relativamente al cibo solido e alle bevande alcoliche e di un’ora quanto alle altre bevande non alcoliche”. Il *motu proprio* del 1957, pur esortando “vivamente i sacerdoti e i fedeli che sono in grado di farlo di osservare avanti la Messa o la S. Comunione la vetusta e veneranda forma del digiuno eucaristico”, consentiva “ogni giorno la celebrazione della S. Messa nelle ore pomeridiane, purché ciò sia richiesto dal bene spirituale di un considerevole numero di fedeli”, inoltre, come nuova regola generale, permetteva ai sacerdoti e ai fedeli di “astenersi per tre ore dai cibi solidi e dalle bevande alcoliche, per un’ora dalle bevande non alcoliche”⁴⁶.

L’intento apostolico di Pio XII e la preoccupazione del legislatore, che dapprima rende uniforme la norma e poi opportunamente la modifica essendo divenuta di difficile osservanza o almeno impeditiva del bene comune, sono evidenti. Sulla stessa lunghezza d’onda si colloca del resto anche la decisione di Paolo VI che qualche anno più tardi, il 21 novembre 1964, nella sessione pubblica del Concilio ecumenico da lui stesso presieduta, annuncia ai padri e agli altri presenti una nuova concessione circa il digiuno eucaristico “in considerazione delle difficoltà di molte regioni” e “accogliendo paternamente le domande dei vescovi”. In particolare, viene stabilito che il digiuno dai cibi solidi sia ridotto a un’ora prima della santa comunione sia per i sacerdoti che per i fedeli, includendo in tale concessione anche l’uso di bevande alcoliche nel rispetto della dovuta moderazione⁴⁷.

⁴⁴ PIO XII *Motu proprio Sacram Communionem*, 19 marzo 1957, AAS 1957, pp. 177-178. Per un commento si veda A. p. BOSCHI, *Il Motu proprio “Sacram Communionem” 19 marzo 1957. Digiuno Eucaristico e Messe Pomeridiane*, Torino L.I.C.E. R. Berruti & c. 1957.

⁴⁵ Si vedano in particolare i numeri II-V del paragrafo n. 25 della costituzione di Pio XII *Christus Dominus*.

⁴⁶ Il *motu proprio* precisa tra l’altro che l’acqua e non più semplicemente l’acqua naturale non rompe il digiuno. Inoltre specifica che “viene abrogata qualsiasi contraria disposizione anche se degna di speciale menzione”.

⁴⁷ Cfr. PAOLO VI Rescritto *Attentis multarum de tempore eucharistici ieiunii servandi*, 21 novembre 1964, EV S1, pp. 40.41.

Il codificatore del 1983 non apporta modifiche al riguardo, ma, come già indicato, conferma la scelta conciliare di limitare l'assunzione di "qualunque cibo o bevanda, fatta eccezione soltanto per l'acqua e le medicine" allo spazio "di almeno un'ora prima della sacra comunione".

4. Riflessioni conclusive

"Opportunamente esorta un antico inno liturgico quaresimale: *'Utamur ergo parcius, / verbis, cibi set poti bus, / somno, iocis et arctius / perstemus in custodia* - Usiamo in modo più sobrio parole, cibi, bevande, sonno e giochi e rimaniamo con maggiore attenzione vigili"⁴⁸.

In questo passaggio del messaggio del Santo Padre Benedetto XVI per la Quaresima 2009 può trovare risposta l'interrogativo sull'opportunità delle iniziative proposte da alcune diocesi italiane in occasione proprio dell'inizio del periodo quaresimale. L'analisi fin qui condotta sul senso e sul significato del digiuno e dell'astinenza cristiani e l'esame delle indicazioni rivolte, proprio ai fedeli italiani, con la nota della CEI consentono, infatti, di giudicare quelle iniziative non come mere "trovate pubblicitarie", ma come nuove "forme semplici e concrete di astinenza e di carità"⁴⁹ utili "a vincere la mentalità, non poco diffusa, per la quale il cibo e i beni materiali sarebbero fonte unica e sicura di felicità"⁵⁰. La rinuncia a *facebook*, agli *mp3*, ai *messaggini* deve essere interpretata, in altre parole, con la costituzione *Sacrosantum Concilium* che incoraggia e raccomanda la pratica penitenziale "secondo le possibilità del nostro tempo e delle diverse regioni, nonché secondo le condizioni dei fedeli"⁵¹, come un invito rivolto a disincentivare quei "comportamenti che possono facilmente rendere tutti, in qualche modo, schiavi del superfluo e persino complici dell'ingiustizia"⁵². Insomma, come un invito a vivere un autentico spirito cristiano.

Venendo poi al provvedimento per le mense scolastiche adottato dal comune di Roma (c.d. circolare Marsilio), è evidente che la scelta si pone, per così dire, "in controtendenza" rispetto agli orientamenti ecclesiali più recenti. Se tale rilievo può suscitare qualche perplessità, è la constatazione di una duplice incongruenza a far sorgere più di un dubbio sulla sua opportunità e legittimità.

⁴⁸ Cfr. BENEDETTO XVI, *Messaggio per la Quaresima 2009*, cit.

⁴⁹ CEI, *Il senso cristiano*, cit., p. 1181.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ CONCILIO VATICANO II *Costituzione Sacrosanctum Concilium*, cit., p. 127.

⁵² CEI, *Il senso cristiano*, cit., p. 1175.

In primo luogo, come emerge dall'esame delle norme, il contenuto della circolare comunale non è sorretto da una corrispondente prescrizione canonica, universale o particolare, dal momento che tale normativa obbliga all'astinenza dalle carni solo a partire dal quattordicesimo anno di età e al digiuno solo al raggiungimento della maggiore età. In proposito la nota CEI certamente invita genitori ed educatori a formare "i fanciulli i ragazzi e i giovani" al senso della sobrietà, ad uno stile di vita contrassegnato dalla gratuità, dalla libertà critica di fronte ai bisogni superflui, dall'impegno a costruire rapporti solidali e fraterni. Tuttavia, da un lato non fa alcun riferimento alle "mense scolastiche" come possibile luogo di apprendimento del significato del digiuno e dell'astinenza, dall'altro ricorda che anche nella scuola "si espongano i motivi e le forme del digiuno cristiano e si illustrino i significati personali e sociali dell'impegno penitenziale e in generale di ogni sforzo ascetico equilibrato"⁵³, in particolare, peraltro, "attraverso l'insegnamento della religione cattolica"⁵⁴.

All'assenza di un fondamento canonico del provvedimento in esame si aggiunge, poi, una ulteriore e più grave considerazione. A fronte della possibilità, già prevista dalla disciplina sul servizio di ristorazione nelle mense scolastiche comunali, di derogare al menù in forma individuale (su esplicita richiesta dei genitori), tra l'altro anche per motivi religiosi, la circolare Marsilio viene a imporre una modifica di quello stesso menù in via generale (per tutti gli studenti), preventiva (*ex ante* rispetto alle richieste dei genitori) e, ancora, limitatamente al periodo quaresimale ("tempo forte" di una specifica confessione religiosa). Circostanze, queste indicate, il ricorrere contestuale delle quali non può non delineare una palese lesione del principio supremo di laicità e del principio di uguaglianza. Ossia, di due principi che il rispetto dell'"identità" e della "tradizione" non possono né devono sacrificare.

⁵³ CEI, *Il senso cristiano*, cit., p. 1181.

⁵⁴ *Ibidem*.

LORENZO ASCANIO*
Le regole alimentari nel diritto musulmano

SOMMARIO: 1. *Islām*, diritto e condotte umane. 2. La dimensione etica delle regole alimentari. 3. Gli alimenti leciti. 4. Consuetudini e preferenze alimentari di Muḥammad. 5. Le principali proibizioni alimentari. 6. *Segue*: Gli animali terrestri proibiti. 7. *Segue*: La macellazione animale. 8. Le bevande. 9. Lo stato di necessità. 10. Considerazioni conclusive.

1. *Islām*, diritto e condotte umane.

Gli studi antropologici riconoscono, oggi come ieri, che le scelte del regime alimentare sono strettamente connesse con la loro valenza simbolica; secondo gli etnologi, infatti, corrisponde al rito alimentare quel fenomeno che “*est au centre des processus par lesquels un group humain marque son identité et altérité de ceux dont cette identité le distingue*”¹.

Il presente lavoro, che intende offrire un’analisi di quelle che sono le principali regole alimentari nell’*Islām*, non prescinde da tale definizione, posto che a fondamento dei rituali musulmani connessi con il cibo, si rinvergono fattori religiosi, etici, nonché giuridici e sociali; come sarà descritto di seguito, il singolo e la comunità dei fedeli sono chiamati all’osservanza di un dettagliato codice di condotte aventi ad oggetto l’alimentazione, le sue virtù, le proibizioni, il regime nutrizionale lecito,

* In questo contributo, i passi del Corano (nelle note indicato come “Cor.”) sono tratti dalla traduzione ad opera di A. BAUSANI, *Il Corano*, 1999. I *ḥadīṭ*, detti dei fatti e degli atti del Profeta Muḥammad, sono qui tratti prevalentemente dal *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. Ciascun detto, in nota, è riportato come *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, seguito dal libro (*kitāb*) di riferimento ed il numero di ordine all’interno del libro medesimo. Per la raccolta del *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, è stato consultato M. M.Ḥān, *The Translation of the Meanings of Ṣaḥīḥ of Buḥārī - Arabic-English*, Riyad, 1997. E’ stato fatto uso anche dell’antologia curata da V. VACCA, S. NOJA, M. VALLARO, *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī. Detti e fatti del Profeta dell’Islām*, Torino, 1982. Le regole di traslitterazione dall’arabo in caratteri latini sono state osservate secondo l’*International Standards Organisation* del 1961 (ISO/R 233/1961), ad eccezione della tā’ marbūṭa in stato assoluto, non indicata con il simbolo ^h e dell’articolo alif-lām con le lettere solari).

¹ C. FISCHLER, *Alimentation, cuisine et identité: l’identification des aliments et l’identité du mangeur*, in *Recherches et travaux de l’institut d’ethnologie*, Neuchâtel, n. 6, 1985, p. 171.

sino agli usi, alle norme di galateo e di educazione da osservare durante i pasti.

Così, l'analisi delle regole alimentari nell'*Islām* presuppone una necessaria premessa di metodo; la materia in esame, infatti, apre ad un più generale dibattito in seno al mondo musulmano, ossia quello del rapporto tra diritto (islamico) e condotte umane.

Come noto, tutta l'attività umana è disciplinata interamente dalla *ṣarīʿa*, via diritta, rivelata da Dio, verso la salvezza (in senso stretto, conosciuta come *fiqh*, diritto), il cui destinatario è la comunità dei fedeli nell'*Islām* (*Ummat al-Islāmiyya*)².

In questo quadro, la *ṣarīʿa* guida il fedele e la comunità alla più corretta condotta di vita, disciplinando sia tutto ciò che riguarda il rapporto tra Dio e l'uomo (*ʿibādāt*, il termine è formato dalla radice “*ʿbd*” che indica l'idea di adorazione di Dio; il termine viene normalmente tradotto come “atti rituali”) e quanto concerne le relazioni intercorrenti tra gli uomini, *muʿāmalāt* (la radice “*ml*” rievoca l'azione, l'opera, il lavoro)³.

Dio ha, infatti, interesse a che la sua comunità sia fondata su regole e principi comuni utili alla sua preservazione:

«Sorga tra voi una comunità che inviti al bene, raccomandi le buone consuetudini e proibisca ciò che è riprovevole»⁴.

² Il *fiqh* assume una connotazione extra-territoriale ed extra-statuale, essendo questo lo strumento di regolamentazione per una comunità universale e spirituale di fede, non espressamente circoscritta territorialmente, ma individuata nei suoi appartenenti. Sui caratteri generali della *ṣarīʿa* si veda A. R. DOI, *Ṣarīʿa: the Islamic law*, London, 1984; F. CASTRO, *Diritto musulmano*, in *Enciclopedia Giuridica*, vol. XI, 1989. Tra le opere recenti, specie relative allo sviluppo contemporaneo del diritto musulmano, si veda M. PAPA, *Paesi musulmani*, in A. DIURNI, *Percorsi mondiali di diritto privato e comparato*, Milano, 2008, pp. 217 ss.

³ Tradizionalmente, i trattati di diritto musulmano analizzano per prime (ma non in ordine di importanza) le *ʿibādāt*. Si vedano ʿAbd al-Rahmān ĠAZĪRĪ, *Kitāb al-fiqh ʿalā al-maḍāhib al-arbaʿa, kitāb al-ʿibādāt*, (Trattato di *fiqh* secondo le quattro scuole giuridiche, libro sulle *ʿibādāt*), Il Cairo, 2000, Vol. I, (nella sua ultima versione aggiornata), ʿAbd al-ʿAzīz ibn ʿAbd Allāh IBN BĀZ, *Fiqh al-ʿibādāt al-khams: al-ṭahārat, al-ṣalāt, al-zakāt, al-ṣiyām, al-ḥaḡḡ* (il diritto delle cinque *ʿibādāt*), Cairo, 2000 e ʿAbd Allāh Maḥmūd ŠIHĀTA, *Fiqh al-ʿibādāt* (il diritto delle *ʿibādāt*), Cairo, 1975. Le principali *ʿibādāt* vengono comunemente individuate negli *arkān al-Islām*, o *arkān al-ḥamsa*, i cinque pilastri dell'*Islām*, ovvero la professione di fede (*ṣahāda*), la quintuplice preghiera quotidiana (*ṣalāt*), il pagamento della decima (*zakāt*), la partecipazione al pellegrinaggio rituale presso i sacri luoghi dell'*Islām* (*ḥaḡḡ*), il digiuno (*ṣaum*) durante il mese di *Ramaḍān*.

⁴ Cor. III, 104. Questo è il dovere principale per il singolo e per l'intera comunità; tale dovere, invitare al bene e rifuggire dal male, viene definito con il termine *ḥisba*, parola non coranica e di difficile traduzione (posto che deriva dalla radice *ḥsb*, che evoca l'idea di calcolo

Così, la scienza del diritto musulmano (*‘ilm al-fiqh*) considera le *‘ibādāt* e le *mu‘āmalāt* sul medesimo livello di forza giuridica; l’onnipresenza e onniscienza di *Allāh* è tale per cui tutte le condotte umane (quelle più prettamente connesse alla pratica del culto, come anche quelle riconducibili alla quotidianità delle relazioni interpersonali) sono interamente e direttamente volute e regolate da quest’ultimo.

Le stesse fonti del diritto, *usūl al-fiqh* (radici del diritto), rispecchiano questa concezione del diritto inteso come un interesse ed un intervento diretto di *Allāh* sulle vicende umane; il Corano, parola di Dio per mezzo dell’opera profetica di *Muḥammad*, appare come un codice di principi e regole, dal diritto matrimoniale a quello successorio, al sistema fiscale sino ai precetti legati all’alimentazione, all’igiene personale, alle pratiche culto in senso stretto.

Allo stesso tempo, la figura profetica di *Muḥammad* si traduce giuridicamente in un insieme di norme comportamentali tenute nel corso della sua vita (*Sunnat al-nabī*) ed oggetto di imitazione da parte della comunità dei fedeli⁵.

Su tali presupposti, è compito del *faqīh* [giurisperito] qualificare qualsiasi atto umano (sia esso appartenente alle *‘ibādāt* o alle *mu‘āmalāt*) in una determinata categoria legale, sulla base delle fonti del diritto musulmano; così è previsto che un atto possa essere doveroso (*farḍ*)⁶, raccomandabile (*mustaḥabb*)⁷, permesso (*mubāḥ*)⁸, riprovevole (*makrūh*)⁹, proibito (*ḥarām*)¹⁰.

Tutte le azioni umane che non sono considerate proibite (*ḥurum*, plurale di *ḥarām*) sono valutate come lecite (*ḥalāl*).

e aritmetica). Si ritrova il termine connesso con le funzioni del *muḥtasib*, ovvero il funzionario delegato dall’*Imām* della *Umma* per il controllo della buona condotta dei cittadini.

⁵ *Muḥammad* è il migliore tra gli uomini. La *Sunna* rappresenta l’insieme dei *ḥadīth*, fatti e atti trasmessi tramite una catena di testimoni, di cui il primo in senso cronologico rappresenta il teste diretto delle parole o dei fatti espressi dal Profeta. Corano e *Sunna*, sono fonti considerate dirette poiché derivate dall’attività di Dio e del Profeta.

⁶ Ovvero, l’atto doveroso si traduce in un obbligo di esecuzione, con la conseguenza, in caso di inosservanza, di pena.

⁷ Trattasi di atti che possono anche non essere osservati. La loro esecuzione è motivo di premio.

⁸ La scelta della sua esecuzione è indifferente.

⁹ L’omissione di tale atto non è punibile, non essendo *wāḡib* (obbligatorio), ma rimane riprovevole dal punto di vista prettamente religioso.

¹⁰ Questa categoria prevede l’obbligo di astensione, essendo considerato proibito e punibile *ex lege*.

I rapporti di ogni singolo musulmano con il mondo esterno sono così determinati dalla netta distinzione tra ciò che è considerato *ḥarām*, proibito, illecito, e ciò che, al contrario è *ḥalāl*, lecito, non proibito da Dio e dal comportamento tenuto in vita dal Profeta; sostenere che un musulmano non distingua – o confonda – *ḥarām* da *ḥalāl*, equivale ad un'accusa di totale disinteressamento delle vicende e degli affari dell'Islām¹¹.

Su queste basi, si sviluppa la minuziosa materia delle regole alimentari nel mondo musulmano.

2. La dimensione etica delle regole alimentari.

Nell'Islām, il diritto è considerato un fatto altamente sociale ed etico¹²; Dio (*Allāh*) ha fissato, per il tramite del proprio messaggero (*raṣūl*) Muḥammad, le regole che il singolo fedele e l'intera comunità devono osservare per raggiungere la salvezza. La *ṣarīʿa* si caratterizza, infatti, come un codice di obbligazioni etico-morali da osservare al fine di preservare il bene e promuovere il male [*ḥisba*].

Poste all'interno della categoria delle *ʿibādāt*, le norme relative all'alimentazione sono accomunate dal principio della diretta derivazione divina di tutto ciò che è stato dato all'uomo per nutrirsi.

Pertanto, è raccomandato menzionare il nome di *Allāh* prima di accingersi al pasto ed alla sua conclusione; allo stesso tempo, occorre essere composti mentre si mangia ed usare la mano destra. Muḥammad declama, infatti, anche regole di “galateo” ai propri compagni:

«Narrò ʿUmar bin Abī Salama – sia soddisfatto Dio di Lui: ero ragazzo sotto la protezione del Profeta – Dio Lo benedica e Gli dia eterna salute - ed ero abituato ad infilare la mia mano in tutte le parti del piatto mentre mangiavo. Così il Profeta – Dio Lo benedica e Gli dia eterna salute - mi disse: “O Ragazzo! Menziona il nome di Dio e mangia con la destra, oltre a

¹¹ Y. QARAḌĀWĪ, *La licite et l'illicite en Islam*, Paris, 1995, p. 3; l'Autore cita un *ḥadīṭ* del Profeta che stabilisce: “*Le licite est bien evident et l'illicite est bien evident, entre les deux se trouvent des choses equivoques*”.

¹² Sul rapporto tra etica e diritto nell'Islām, si veda la parte introduttiva di G.M. PICCINELLI, *La dimensione etica del diritto musulmano dei contratti classico e contemporaneo*, in Roma e America Latina, VII, 1999, pp. 249-276.

mangiare ciò che vedi di fronte a te [ya *gulāmu samma Allāha wa kul bi-ṭāmīnika wa kul mimma ṭālīka*].»¹³.

«Narrò Abū Umāmah - sia soddisfatto Dio di Lui: Quando il Profeta – Dio Lo benedica e Gli dia eterna salute - aveva terminato di mangiare [lett. quando il suo piatto veniva portato via], egli usava dire: “Sia lode a Dio, molta, buona e benedetta, ò Dio nostro, non possiamo compensare la tua grazia, né lasciarla, né farne a meno” [*al-ḥamdu lillāhi kaṭīran ṭaiyiban mubārakan fīhi, ḡāira makfī wa lā muwada^c wa lā mustaḡna^c anhu Rabbanā*]»¹⁴.

Il Corano (e la Sunna del Profeta) evidenziano quanto l'alimentazione sia non solo un fattore di sostentamento e di piacere per l'uomo, ma debba rappresentare anche uno strumento per il benessere dell'intera comunità dei fedeli, nel rispetto di quel dovere, la *ḥisba*, che richiede di invitare al bene e rifuggire dal male; così, l'eccesso, l'ingordigia, sia nel mangiare sia nel bere, sono reputati come riprovevoli da Dio:

«O voi che credete! Non privatevi, come se fossero illecite, delle cose buone che Dio vi ha reso lecite, senza però passar la misura, ché Dio non ama i trasgressori»¹⁵.

La raccomandazione di non eccedere nel cibo assume un profondo valore etico, che evoca ancora l'idea di un diritto musulmano inteso nel suo ampio fine sociale; Muḥammad, in un *ḥadīṭ*, richiama alla generosità verso i propri confratelli:

«Abū Mūsā Al-S^carī - sia soddisfatto Dio di Lui - narrò: Il Profeta - Dio Lo benedica e Gli dia eterna salute - disse, “Dona cibo all'affamato [*ʿaṭʿimūā al-ḡāʾḥa*], fai visita all'ammalato»¹⁶.

¹³ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-al-aṭaʿama*, 55. Citato anche da V. VACCA, S. NOJA, M. VALLARO, *Detti e fatti*, cit., p. 530.

¹⁴ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-al-aṭaʿama*, 2. Citato anche da V. VACCA, S. NOJA, M. VALLARO, *Detti e fatti*, cit., p. 526.

¹⁵ Cor. V, 87. Si veda anche Cor. VII, 31: “O figli di Adamo! Adornatevi, quando vi recate in un luogo di preghiera qualsiasi, mangiate e bevete, senza eccedere, perché Dio non ama gli stravaganti”.

¹⁶ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-al-aṭaʿama*, 1.

«Abū Huraia - sia soddisfatto Dio di Lui - narrò: il Profeta - Dio Lo benedica e Gli dia eterna salute - disse, “Un credente mangia in un intestino ed è soddisfatto con un piccolo pasto; mentre un miscredente (*kafīr*) o un ipocrita mangia in sette intestini”»¹⁷.

Lo stesso Profeta raccomanda di donare cibo al servo:

«Narrò Abū Huraia - sia soddisfatto Dio di Lui: Il Profeta – Dio Lo benedica e Gli dia eterna salute - disse: “Quando il vostro servo vi porta il pasto, se voi non gli domandate di stare con voi, chidedetegli almeno di prendere una o due manciate di cibo, poiché lui stesso lo ha cucinato e si è preso cura di cucinarlo bene”¹⁸».

Secondo lo stesso principio, tra i beni che possono essere oggetto di *zakāt* (pilastro dell’*Islām*, la decima imposta dalla legge a beneficio dei più poveri della comunità), si ritrovano gli alimenti che derivano dalla lavorazione dei campi e che sono necessari per il nutrimento dell’uomo; devono essere, altresì, devoluti frutta, come uva e datteri. E’ evidente, anche in questo caso, il valore etico-sociale che gli alimenti (il loro consumo e la loro proprietà) assumono non solo per il proprio sostentamento personale, dunque, ma anche per il prossimo, per il compagno della comunità che non ha cibo.

L’apice del rapporto tra etica, religione e diritti alimentari, è raggiunto nel mese di *Ramaḍān*, nono dell’anno lunare (mobile secondo il calendario occidentale). Nel corso di questo mese di purificazione, come noto, la *Umma* è chiamata al digiuno (*ṣaum*), obbligo imposto come principio e pilastro dal Corano:

«O voi che credete! V’è prescritto il digiuno, come fu prescritto a coloro che furono prima di voi, nella speranza che voi possiate divenir timorati di Dio, per un numero determinato di giorni. Ma chi di voi è malato o si trovi

¹⁷ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-al-aṭaʿama*, 12. Numerosi simili richiami si rintracciano nella *Sunna* del Profeta; così, in un detto raccolto da Buḥārī si legge: “Raccontò Abū Hurayrah – sia soddisfatto Iddio di lui: L’Inviato di Dio – Iddio lo benedica e gli dia eterna salute – disse: “Il cibo di due è sufficiente per tre e il cibo di tre è sufficiente per quattro”. V. VACCA, S. NOJA, M. VALLARO, *Detti e fatti*, cit., p. 526.

¹⁸ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-al-aṭaʿama*, 55. Si veda anche V. VACCA, S. NOJA, M. VALLARO, *Detti e fatti*, cit., p. 530.

in viaggio, digiunerà in seguito per altrettanti giorni. Quanto agli abili che lo rompano, lo riscatteranno col nutrire un povero. Ma chi fa spontaneamente del bene, meglio sarà per lui; il digiuno è un'opera buona per voi, se ben lo sapeste!»¹⁹.

Il digiuno è obbligatorio per i musulmani di ambo i sessi, puberi, e sani di mente, i quali devono invocare l'intenzione (*niyya*) di voler procedere all'astensione richiesta²⁰.

L'obbligo imposto dall'*Islām* è quello di totale astensione da cibi e bevande; si richiede, in determinati casi, anche l'astensione dal deglutire. Sono proibiti gli atti sessuali ed i comportamenti poco raccomandabili, come liti, calunnie, cattivi pensieri, dall'alba al tramonto per tutti i giorni del mese di *Ramaḍān*²¹.

Gli unici pasti consentiti possono essere consumati prima dell'alba (*sāḥūr*) ed al calar del sole, in cui avviene la rottura quotidiana del digiuno (*faṭūr*, o *iftār*), momento di forte impatto sociale, durante il quale vengono servite pietanze ai più bisognosi e il pasto è spesso vissuto come un momento comunitario.

«Mangiate e bevete fino a quando appaia a voi distinto il filo bianco dal filo nero, per l'alba; poi compite il digiuno fino alla notte successiva»²².

Come permette il Corano, le persone anziane, deboli, i minorenni, i malati psichici, i viaggiatori, oltre che le donne in stato interessante, in periodo di mestruazione o in fase di allattamento sono dispensati dal digiuno, salvo che per alcune di queste categorie (deboli, viaggiatori, donne in stato interessante, in periodo di mestruazione o in fase di allattamento), alle quali è richiesto il recupero di quanto perduto.²³

¹⁹ Cor.II, 183-184.

²⁰ La *niyya* rappresenta l'intenzione, richiesta da Dio, che ciascun musulmano deve manifestare prima di compiere qualsiasi atto rituale, a pena di nullità dell'atto stesso. Così: «Invero le azioni sono secondo l'intenzione [*'innamā al-'a'mālu bi'l-naiyyati*], ed ogni uomo avrà quello a cui tende». Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-uaḥī*, I.

²¹ Anche il fumo da tabacco è vietato, oltre che quello d'oppio. Si veda G. H. BOUSQUET, *Les grandes pratiques rituelles de l'Islam*, Paris, 1947, pp. 52-66.

²² Cor. II, 183.

²³ Su tali aspetti si veda l'interessante opera di H. DIAGANA, *Le jeûne du ramadan à la lumière du Coran et de sunnah: questions et éléments de réponse*, Beirut, 2004.

3. Gli alimenti leciti.

Il Corano stabilisce che è facoltà, per il musulmano, di cibarsi di ciò che è permesso e ciò che è gustoso e buono:

«O uomini! Mangiate quel che di lecito e buono v'è sulla terra e non seguite le orme di Satana, ch'è vostro evidente nemico»²⁴.

Da questa clausola generale discendono numerosissimi richiami, sia coranici sia derivati dai detti e fatti del Profeta, relativi a ciò di cui è lecito cibarsi.

Una categoria di alimenti considerati leciti direttamente dal Corano è rappresentata dai prodotti derivati dalla terra:

«Egli è Colui che ha fatto crescere giardini, vigneti a pergolato e senza pergolato, e palme, e cereali vari al mangiare, e olive e melograni simili e dissimili. Mangiate del frutto loro, quando vien la stagione, ma datene il dovuto ai poveri, il dì del raccolto, senza prodigalità stravaganti, ché Dio gli stravaganti non ama»²⁵.

Relativamente alla classificazione degli animali considerati leciti, l'*Islām* differenzia le creature marine da quelle terrestri.

Le prime sono generalmente considerate lecite, anche se trovate morte per cause differenti dalla caccia. Sono considerate illecite le creature marine aggressive verso l'uomo, come i coccodrilli o per la sporcizia che portano (tartarughe).

«V'è lecita la pesca e il cibo che il mare contiene perché voi e i viaggiatori possiate goderne ma vi è proibita la selvaggina terrestre finché siate in stato sacrale»²⁶.

²⁴ Cor. II, 168. Si vedano anche Cor. II, 172: «O voi che credete! Mangiate delle cose buone che la Provvidenza Nostra v'ha dato, e ringraziatene Iddio, se Lui solo adorare!» e Cor. V, 5: «Oggi vi son dichiarate lecite le cose buone, e lecito è per voi il cibo di coloro cui fu dato il Libro, così come il vostro cibo è lecito a loro [...]».

²⁵ Cor. VI, 141.

²⁶ Cor. V, 96.

«E non sono uguali i due mari, questo dall'acqua potabile, dolce, piacevole a bersi, e quello salato amaro. Ma e dall'uno e dall'altro mangiate carne fresca e ricavate ornamenti che indossate»²⁷.

Riguardo gli animali terrestri, l'*Islām* autorizza l'uomo a cibarsene, ma solo se sono stati cacciati. Come si vedrà in seguito (*sub* 6), tale facoltà si contrappone pienamente al divieto di nutrirsi di animali deceduti per cause naturali o, in ogni caso, indipendenti dalle azioni umane o in seguito ad un'azione dell'uomo non considerata lecita (ad esempio, l'uccisione di un animale con un bastone o per soffocamento).

Le modalità di apprigionamento del cibo sono, infatti, regolate dal Corano.

La caccia è possibile solo a determinate condizioni. La prima riguarda l'assenza dello stato di consacrazione (*iḥrām*) in colui che si appresta all'atto; per *iḥrām* si intendono i momenti in cui il fedele entra in uno stato cosiddetto di sacertà (ad esempio, il momento in cui, nel corso della quintuplice preghiera quotidiana [*ṣalāt*], vengono pronunciate, con le mani alzate sino alle spalle, le declamazioni del *takbīr*, "*Allāhu akbar*", Dio è il più grande); in *iḥrām*, il fedele deve astenersi da comportamenti ritenuti lesivi dell'atto rituale.

«O voi che credete, adempite i patti. Vi sono permessi gli animali dei greggi eccetto quelli che ora vi diremo, e non dovete permettervi la caccia mentre vi trovate in stato sacro: Dio certo decreta ciò ch'Egli vuole»²⁸.

Il secondo requisito riguarda l'invocazione del nome di Dio prima della battuta di caccia; colui che debba lanciare il cane o il falco al fine di cacciare, deve necessariamente invocare *Allāh*, come ricorda il Corano:

«Ti domanderanno che cosa sia lecito mangiare. Rispondi: "Vi sono lecite le cose buone e quel che avete insegnato a prendere agli animali da preda portandoli a caccia a mo' di cani. Mangiate dunque ciò che loro avranno preso per voi, menzionandovi sopra il nome di Dio"»²⁹.

²⁷ Cor. IIIV, 12.

²⁸ Cor. V, 1.

²⁹ Cor. V, 4

Anche la *Sunna* tramanda tale regola. In questo detto del Profeta, si rinvencono, altresì, regole sull'uso delle armi preposte alla caccia:

«Narrò cAdī ibn Ḥāṭim – sia soddisfatto Dio di Lui: Domandai al Profeta – Dio Lo benedica e Gli dia eterna salute - riguardo alla modalità di caccia con il *mīrāḍ* [particolare coltello, freccia di ferro appuntita] e quest'ultimo rispose: “Se la preda è stata uccisa con la punta, puoi mangiarla; ma se la preda è stata uccisa con la parte del mezzo dell'arma, non puoi mangiarla, poiché è come se fosse stata uccisa da un bastone; gli chiesi ancora riguardo le prede catturate dai cani e lui mi disse: “Se il cane caccia la preda per te , tu puoi mangiarla, poiché ciò equivale allo sgozzamento dell'animale, ma se tu vedi con il tuo cane, un altro o altri e ritieni che questo o questi abbiano cacciato insieme al tuo cane la preda, allora non mangiarla perché tu hai menzionato il nome di Dio sul tuo cane, ma non lo hai fatto sugli altri”»³⁰.

La *ratio* di queste regole risiede nell'interesse che l'uomo deve osservare per l'animale che sta per cacciare e che sarà oggetto del suo pasto; nell'*Islām*, infatti, anche gli animali compongono e fanno parte a pieno titolo della *Umma*:

«Non vi sono bestie sulla terra, né uccelli che volino con le ali nel cielo che non formino delle comunità come voi. Noi non abbiamo trascurato nulla nel Libro. Poi saranno tutti raccolti davanti al loro Signore»³¹.

Così, è certo lecito cibarsi delle loro carni dopo averle uccise cacciandole, ma solo per il naturale sostentamento umano e secondo un attento richiamo etico-religioso dell'atto (il divieto di caccia in stato di consacrazione e l'invocazione di Dio prima dell'azione).

4. Consuetudini e preferenze alimentari di Muḥammad.

Nella disamina degli alimenti leciti, occorre sottolineare che anche dalla lettura dei *ḥadīṭ* è possibile raccogliere numerosissime e preziose informazioni sulle tradizioni alimentari dell'epoca:

³⁰ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-ḍabā' ḥa wa al-ṣaīd*, 1. Ripreso e tradotto anche in V. VACCA, S. NOJA, M. VALLARO, *Deti e fatti*, cit., p. 538.

³¹ Cor. VI, 38.

«Racconta Sahl bin Saʿd – sia soddisfatto Dio di Lui: Noi eravamo soliti rallegrarci durante i giorni del venerdì perché una anziana signora che preparava radici di *salq* [un genere di barbabietola], cucinandolo con un po' di orzo [*šaʿīr*]³²».

La *Sunna* è ricca, poi, di richiami relativi ai gusti ed alle preferenze del Profeta:

«Narrò Anas – sia soddisfatto Dio di Lui: Il Profeta – Dio Lo benedica e Gli dia eterna salute - disse: “la superiorità di ʿĀʾiṣa sulle altre donne è come la superiorità del *tarīd* [un piatto a base di carne, brodo e pane] sugli altri cibi»³³.

«...Quando raggiungemmo Al-Ṣahbā, Egli preparò *ḥais* [un piatto a base di yogurt essiccato, burro, datteri] e lo pose in una tavola imbandita per la cena»³⁴.

«Narrò ʿĀʾiṣa – sia soddisfatto Dio di Lei - che il Profeta – Dio Lo benedica e Gli dia eterna salute - amava dolci a base di miele [*ʿasal*]³⁵.

Le preferenze culinarie di Muḥammad diventano anche oggetto di imitazione da parte dei compagni (pertanto, della comunità dei fedeli). Questo è un dato di estrema importanza, poichè quella sorta di imitazione del comportamento – e dei gusti e delle tendenze alimentari – propri del Profeta diviene regola da osservare; un alimento diviene raccomandabile per il fatto che Muḥammad stesso lo rende tale preferendolo e cibandosene.

«Narrò Anas – sia soddisfatto Dio di Lui: Il Messaggero di *Allāh* – Dio Lo benedica e Gli dia eterna salute - giunse presso la casa del suo sarto e gli venne fatta trovare una zucca [*al-dubbāʾ*] che cominciò a mangiare. Io ho amato la zucca dal momento in cui vidi il Profeta mangiarla»³⁶.

³² Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-al-aṭʿama*, 17.

³³ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-al-aṭʿama*, 25. ʿĀʾiṣa è la più giovane delle mogli del Profeta.

³⁴ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-al-aṭʿama*, 28.

³⁵ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-al-aṭʿama*, 32.

³⁶ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-al-aṭʿama*, 33.

«Narrò ʿAbullāh bin Ḡaʿfar bin Abī Ṭālib – sia soddisfatto Dio di Lui: vidi il Profeta – Dio Lo benedica e Gli dia eterna salute - che mangiava dattero fresco con cetrioli»³⁷.

«Narrò Ibn Abī Aufā: “Partecipammo insieme con il Profeta a sei o sette *gazawāt* [spedizioni militari] ed eravamo soliti mangiare locuste [*ḡarāda*]»³⁸.

«Narrò al-Nazzāl: ʿAlī – sia soddisfatto Iddio di Lui –venne in piazza con dell’acqua, bevve in piedi, poi disse: “Certe persone detestano che qualcuno beva in piedi, io però ho visto fare al Profeta – Iddio benedica e gli dia eterna salute – quel che ho fatto adesso»³⁹.

Di conseguenza, la repulsione per un particolare cibo da parte del Profeta, diviene motivo di ripugnanza per ciò che egli non tollera:

«Raccontò ʿAbd al-ʿAzīz: Fu domandato ad Anas: “Che cosa hai sentito dal Profeta – Iddio lo benedica e gli dia eterna salute – in merito all’aglio?”. “Chi ne mangia” disse “non si avvicini alla nostra moschea”»⁴⁰.

5. Le principali proibizioni alimentari.

All’interno della quintuplice distinzione delle azioni umane, L’*Islām* prevede che un alimento di per sé considerato *ḥalāl* possa divenire *ḥarām* a seguito di contatto con sostanze reputate come impure e dannose per la salute del corpo; ciò significa che il concetto di alimento lecito rappresenti anche tutto ciò che non nuoce alla condizione fisica.

Pertanto, oltre al contatto con alimenti impuri in sé, anche la vicinanza o la mescolanza con elementi considerati ripugnanti e dannosi, come sterco, immondizia, urine ed escrementi rende il cibo contaminato come proibito.

La forza normativa della *ṣarʿa* sull’intera vita del singolo e della comunità (che, come visto, conduce all’opposizione tra *ḥarām* e *ḥalāl* come mezzo di discernimento della giusta e legale condotta umana da osservare)

³⁷ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-al-aṭaʿama*, 39.

³⁸ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-ḡabāʾ ḥ wa al-ṣaīd*, 13.

³⁹ V. VACCA, S. NOJA, M. VALLARO, *Detti e fatti*, cit., p. 550.

⁴⁰ *Ivi*, p. 530.

rende ciò che è salubre lecito e ciò che crea danno all'integrità fisica del soggetto illecito, come, ad esempio, un frutto velenoso o prodotti velenosi derivati dai frutti della terra, come le sostanze stupefacenti:

«Coloro che seguiranno il Mio Messaggero, il Profeta dei Gentili che sessi troveranno annunciato presso di loro nella Tōrāh e nell'Evangelo, che ordinerà loro azioni lodevoli e le biasimevoli proibirà, che dichiarerà loro lecite le cose buone e illecite le immonde e li allevierà dei legami e delle catene che pesano su di loro»⁴¹.

Così, analizzando la terminologia utilizzata in questo passo, si rinviene la parola *ṭayyibā* per indicare le cose buone e il termine *ḥabāiṭ* per le cose immonde; la Sunna del Profeta, sul punto, distingue e spiega:

«Le due *ḥabīṭ* più ripugnanti sono l'urina e gli escrementi; Satana è *ḥabāiṭ* per eccellenza. È *ṭayyib* ciò che è buono e puro, come la sabbia pura per le abluzioni laddove manchi l'acqua»⁴².

Il rapporto tra "lecito-salubre-pulito" e "illecito-dannoso-sporco" è reso ancora più evidente dal fatto che il contatto con alimenti considerati *ḥarām* può ingenerare nel musulmano uno stato di *ḥadaṭ*, ovvero di impurità; l'*Islām* richiede, infatti, che il fedele, per l'osservanza di una prescrizione (come la preghiera e il digiuno) versi in uno stato di purezza interiore, che deve caratterizzarsi anche esteriormente.

In seguito allo stato di *ḥadaṭ*, (per esempio dovuta al contatto con alimenti intrinsecamente impuri come maiali, cani e alcoolici), occorre che essa sia eliminata con i previsti atti di purificazione (*ṭahāra*), con cui il credente purifica sé stesso sia interiormente sia esteriormente⁴³.

⁴¹ Cor. VII, 157.

⁴² Il passo è riportato dal saggio di J. CHELHOD, *La notion ambiguë du sacré chez les Arabes et dans l'Islam*, in *Revue de l'histoire des religions*, n. 1, 1961, p. 72. Su queste basi, ad esempio, è lecito cibarsi del serpente, ma solo se esso non sia velenoso come è proibito cibarsi di uccelli che si alimentino di sterco o immondizia.

⁴³ Si veda l'interessante saggio di M. J. ALFI, *Methodology of "Ithbat al Ahillah" or (confirming the crescents) in light of contemporary changes*, in *Majallat al-Buḥūth al-Fiqhīya al-Mu'āṣira*, vol. 73, pp. 7-13, 2007. Sono previsti due livelli di impurità, uno maggiore (*ḡanāba*), causato dai contatti sessuali (riferibile ad ambo i sessi), dalle mestruazioni e dal periodo post-parto, calcolato in quaranta giorni, per il genere femminile; il secondo,

I principali alimenti non permessi (*ḥarām*), secondo l'unanimità delle scuole di diritto musulmano, sono rappresentati dagli animali morti, dalla carne di maiale, dal sangue, da qualsiasi animale che non sia macellato secondo il rito imposto dall'*Islām*⁴⁴; tali prescrizioni sono di derivazione coranica:

«Dì: Io non trovo in quel che mi è stato rivelato nessuna cosa proibita a un gustante che voglia gustarla, eccetto bestie morte, sangue versato o carne di porco, chè questo è sozzura, o animali macellati su cui sia stato invocato altro nome che quello di Dio»⁴⁵.

«O voi che credete, adempite i patti. Vi sono permessi gli animali dei greggi eccetto quelli che ora vi diremo»⁴⁶.

«Vi sono dunque proibiti gli animali morti...gli animali che sono stati macellati senza l'invocazione di Dio e quelli soffocati o uccisi a bastonate o scapicollati o ammazzati a cornate e quelli in parte divorati dalle fiere, a meno che voi non li abbiate finiti sgozzandoli, e quelli sacrificati sugli altari idolatrici»⁴⁷.

La *Sunna* del Profeta offre una spiegazione degli ultimi due versetti citati:

«Ibn ʿAbbās – sia soddisfatto Dio di Lui - spiegando alcune parole di questo versetto, disse: per patti [*ʿuqūd*] si intende gli obblighi [*al-ʿuhūd*] di quello che è lecito e quelle che è proibito. Per “eccetto quelli che ora vi diremo” si intende il maiale [*al-ḥinzīru*] Per soffocati [*munḥaniqa*] si intende animali che sono strangolati; per uccisi a bastonate [*mauqūḍa*] si

considerato minore (*ḥadat*) avviene con il contatto di una persona con un'altra estranea (indifferentemente dal sesso), a seguito dell'evacuazione di feci e urine, dopo la fase del sonno o di una qualsiasi forma di perdita di coscienza. Anche il liquido prostatico è indice di impurità minore. Recita un *ḥadīṭ* che il Profeta, interrogato su come comportarsi in caso di presenza di liquido prostatico, rispose: “Compi l'abluzione e lavati il pene”. Si veda anche Z. MAGHEN, *First blood. Purity, edibility, and the independence of Islamic jurisprudence*, in *Der Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients*, vol. 81 no. 1, pp. 49-95, 2004.

⁴⁴ A. BAUSANI, *L'Islam*, Milano, 1999, p. 67

⁴⁵ Cor. VI, 145.

⁴⁶ Cor. V, 1.

⁴⁷ Cor. V, 3.

intende animali uccisi da un pezzo di legno. Per scapicollati [*al-mutaradiya*] si intende un animale che cade da una montagna; per cornate [*al-naṭīḥa*] si intende un montone ucciso da un'incornata. Ma se tu trovi un animale che ancora muove la coda e gli occhi, puoi sgozzarlo e mangiarlo»⁴⁸.

6. *Segue*. Gli animali terrestri proibiti.

Relativamente alle proibizioni degli animali terrestri, il primo grande divieto coranico, riguardante gli animali morti, prende in considerazione le carcasse di quelli il cui decesso sia avvenuto per cause naturali e non per intervento umano.

«Narrò Abū Hurairah – sia soddisfatto Dio di Lui: mentre il Profeta – Dio Lo benedica e Gli dia eterna salute – passava vicino ad una carcassa di montone morto disse: “Perché non usate la sua pelle?” Essi risposero: “Ma è morto” ed Egli rispose: “Solo mangiandolo, esso è proibito [*‘innama ḥaruma ‘ākluhā*]»⁴⁹.

La *ratio* sottostante tale prescrizione sembra risiedere in due differenti aspetti; *in primis*, il musulmano, per ottenere una cosa, deve volerla, secondo la sua intenzione, (*al-niyya*). E l'intenzione si esplica necessariamente in un'azione, in una condotta esterna. Non a caso, l'*Islām* prevede azioni particolari per l'uccisione di ciò di cui ci si desidera cibare (si veda *supra* 3). Dio non accetta, infatti, che l'uomo mangi ciò che non ha cercato e non ha pensato come mezzo di sostentamento.

La seconda motivazione risiede nella prevenzione di un'eventuale malattia presente nella carcassa di un animale morto per condizioni naturali, per virus, per carestia, per epidemie e che può rappresentare veicolo di danni all'integrità fisica del musulmano⁵⁰.

La seconda proibizione riguarda la carne di maiale; il divieto di cibarsi di carne suina e di tutti i suoi derivati, come lo strutto, sia liquidi sia solidi, si fonderebbe sulla considerazione secondo cui l'allevamento di questo genere animale rappresenti una minaccia per l'intero ecosistema del Nord

⁴⁸ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-dabā' ḥ wa al-ṣaīd*, 1.

⁴⁹ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-dabā' ḥ wa al-ṣaīd*, 30.

⁵⁰ Su questo punto, si veda Y. AL-QARADĀWĪ, *Le Licite et l'illicite en Islam*, Paris, 1995, p. 43.

Africa e del Medio Oriente, da sempre zone contaminate da nomadismo pastorale in terre aride, difficilmente sottoponibili a sistemi di irrigazione; il maiale, infatti, è sedentario, non produce risorse essenziali per il sostentamento e mal sopporta le temperature elevate⁵¹.

Pertanto, il presupposto secondo cui l'allevamento del maiale sia da sempre connesso al sedentarismo, fa pensare ad un difficile adattamento alle esigenze delle popolazioni nomadi delle regioni dell'Arabia.

Si ritiene, altresì, che il divieto sia da attribuirsi alle abitudini di coprofagia e alla prassi di cibarsi di rifiuti, escrementi e urine, tutti elementi considerati *ḥarām* nell'*Islām* se contaminati a cibi, anche perchè reputati veicolo di malattie.

Allo stesso tempo, è evidente la chiara origine ebraica di questa proibizione⁵²; pertanto, il divieto prescritto anche dal Corano si giustificerebbe, dal punto di vista storico-politico, per il fatto che l'interdizione della carne di maiale fosse stata apposta, da un lato, come strumento per guadagnare consensi tra gli ebrei e facilitare le conversioni di questi ultimi, dall'altro come naturale evoluzione di una pratica rituale-consuetudinaria già in uso nell'area.

In ogni caso, i motivi connessi con le origini di questa proibizione non sono univoci⁵³; accanto alle motivazioni ecologico-sanitarie e storico-politiche, si rintracciano ragioni irrazionali o derivanti da antichissime pratiche, come la teoria della natura demoniaca del suino o, al contrario, il

⁵¹ Sulle teorie antropologiche relative alla proibizione islamica del maiale si veda l'interessante saggio di P. DIENER (aa.vv.), *Ecology, Evolution, and the Search for Cultural Origins: The Question of Islamic Pig Prohibition*, in *Current Anthropology*, Vol. 19, n. 3, 1978, pp. 493-540. L'indagine è una critica alla *Ecological Utility Theory* di Harris che, nella sua opera *Cows, pigs, wars and witches: The Riddles of Culture*, New York, 1974, p. 40 s. stabilisce: "*the Bible and the Koran condemned the pig because pig farming was a threat to the integrity of the basic cultural and natural ecosystems of Middle East [...]*".

⁵² Levitico XI, 7: "Questi sono gli animali che potrete mangiare fra tutte le bestie che sono sulla terra. Potrete mangiare d'ogni quadrupede che ha l'unghia bipartita, divisa da una fessura, e che ruminava. Ma fra i ruminanti e gli animali che hanno l'unghia divisa, non mangerete i seguenti: il cammello, perchè ruminava, ma non ha l'unghia divisa, lo considererete immondo; l'irace, perchè ruminava, ma non ha l'unghia divisa, lo considererete immondo; la lepre, perchè ruminava, ma non ha l'unghia divisa, la considererete immonda; il porco, perchè ha l'unghia bipartita da una fessura, ma non ruminava, lo considererete immondo. Non mangerete la loro carne e non toccherete i loro cadaveri; li considererete immondi".

⁵³ Su questi aspetti, si legga F. ERSILIA, *Introduzione alle regole alimentari islamiche*, Roma, 1995; H. BOUSSEROUËL, *Pourquoi le porc est interdit dans la Thora, la Bible et dans le Coran?* Paris, 2001 e AL-QARADĀWĪ, cit., pp. 44-45.

valore sacro che il maiale aveva presso antichi popoli dell'Asia Minore o dell'Africa⁵⁴.

Oltre la carne di maiale (sia quello domestico sia il cinghiale), dalla lettura del Corano e della *Sunna* del Profeta si desumono ulteriori proibizioni alimentari relative agli animali terrestri; così, è fatto divieto di cibarsi di asini domestici (non quelli selvatici):

«E cavalli e muli ed asini v'ha dato perché li cavalchiate, ornamento bello, e sta creando cose che voi non sapete»⁵⁵.

Sul punto, occorre sottolineare, che, se è vero che il Corano non abbia espressamente stabilito la liceità di cibarsi dei tre animali citati, avendoli, al contrario, destinati a funzioni di mezzi di trasporto per l'uomo, allo stesso tempo la *Sunna* del Profeta sembra non vietare la carne di cavallo, diversamente da quella dell'asino:

«Narrò Ḡābir bin ʿAbdullāh – sia soddisfatto Dio di Lui: nel giorno della battaglia di Ḥaibar, l'Inviato di Dio – Dio Lo benedica e Gli dia eterna salute - proibì la carne di asino e permise quella di cavallo [*raḥaṣa fī'l-luḥūmi al-ḥaīli*]»⁵⁶.

«Narrarono Al-Barā' e Ibn Abī Aufā – sia soddisfatto Dio di Loro: Il Profeta – Dio Lo benedica e Gli dia eterna salute - proibì di cibarsi di carne di asino [*ḥimār*]»⁵⁷.

Allo stesso tempo, è proibito mangiare carne di animali selvatici che abbiano canini (o zanne):

«Narrò Abū Taʿlaba – sia soddisfatto Dio di Lui: il Messaggero di *Allāh* – Dio Lo benedica e Gli dia eterna salute - proibì di cibarsi di carni di animali da preda che avessero canini (o zanne) [*min al-sabāʿi*]»⁵⁸.

⁵⁴ Nell'antico Egitto il maiale era identificato prima con Osiride, poi con Seth.

⁵⁵ Cor. XVI, 8.

⁵⁶ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-ḍabāʿ* ḥ wa *al-ṣaīd*, 27.

⁵⁷ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-ḍabāʿ* ḥ wa *al-ṣaīd*, 28.

⁵⁸ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-ḍabāʿ* ḥ wa *al-ṣaīd*, 29.

Da questa prescrizione generale, deriva il divieto verso la carne della iena, della volpe, del ghepardo, del gatto, del leone e della tigre. Si estende questa prescrizione anche ai volatili rapaci.

7. *Segue*: La macellazione animale.

Dal divieto di cibarsi di animali mattati su cui sia stato invocato altro nome che quello di Dio, deriva l'obbligo di macellazione secondo determinate modalità, atte a rendere l'oggetto del rito *ḥalāl*; dal rito della macellazione sono, ovviamente esclusi gli animali considerati *ḥarām*, mentre tutti gli altri, come cammelli, bovini, ovini e caprini, rientrano nella categoria degli alimenti sottoponibili a tale pratica.

Il termine macellazione, in senso tecnico-giuridico, è conosciuto come *ḍakā*, propriamente scannare, sgozzare; da ciò, si distinguono due metodi leciti atti alla macellazione⁵⁹; il primo è definito con il termine *ḍabḥ*, previsto per ovini e caprini; esso corrisponde ad un taglio completo, secco ed unico, di gola, trachea e giugulari; il taglio deve necessariamente partire dalla parte anteriore del collo, senza togliere il coltello sino alla conclusione dell'atto. L'animale deve essere sveglio e cosciente, non stordito.

Il secondo, *al-naḥr*, non prevede la recisione della trachea e delle due giugulari ed è, originariamente previsto per i cammelli. Relativamente ai bovini, sarebbe opportuno applicare il *naḥr*, ma non è considerato riprovevole macellarli secondo il *ḍabḥ*.

In entrambi i casi, al taglio deve seguire il totale dissanguamento dell'animale, che, divenuto alimento per l'uomo non potrà contenere nemmeno una goccia di sangue. Questo aspetto richiama la quarta grande proibizione alimentare coranica; simbolo di vita e di morte, di puro ed impuro, il mistero che avvolge il significato simbolico e religioso del sangue investe, oltre che le altre due religioni monoteiste, anche l'*Islām*.

Questo divieto si basa, da un lato, su un presupposto di chiara derivazione etico-religiosa, ossia il sangue, simbolo della vita, non può essere mangiato; ciò perché *Allāh* domina in assoluto ogni cosa e ciascun

⁵⁹ Si veda A. AL-GHANNOUM, *Al dhaka al sharʿiyah (slaughtering animal according to Sharʿah rites) and effects of slaughtering methods in non Muslim countries on the imported meat*, in *Contemporary Jurisprudence Research Journal: a Journal concerned with Islamic Jurisprudence/Majallat al-Buḥūth al-Fiqhīya al-Muʾāṣira*, 71-2006, pp. 25-28. In letteratura italiana, rimane fondamentale l'opera di F. ERSILIA, *Introduzione*, cit.

essere vivente, vegetale ed animale. Dall'altro lato, il sangue può essere anch'esso, come le carogne degli animali, veicolo di malattie.

Il momento in cui è possibile eseguire il rito della macellazione viene fissato all'inizio della giornata, in ogni caso non prima dell'esecuzione della prima preghiera, quella dell'alba (*ṣalāt-al-ḡaḡr*):

«Narrò Ġundub bin Sufyān al-Baġalī – sia soddisfatto Dio di Lui: durante la vita del Profeta – Dio lo benedica e gli dia eterna salute - noi sacrificammo alcuni animali prima della preghiera; quando il Profeta - Dio lo benedica e gli dia eterna salute - concluse la sua preghiera, seppe ciò e disse: “Chiunque abbia macellato [letteralmente sgozzato, sacrificato: *dabaḥa*] prima della preghiera, presenterà alla sua famiglia carne non lecita»⁶⁰.

Colui che è chiamato al compimento dell'atto deve essere in possesso di requisiti imposti dal diritto musulmano: principalmente, il soggetto deve essere musulmano, di sesso maschile, sano di mente, *mukallaḡ*, ovvero un buon musulmano che osserva e rispetta fedelmente le prescrizioni dettate dall'*Islām*.

Allo stesso tempo, è abilitato alla pratica della macellazione anche colui che appartiene alla Gente del Libro, ossia il cristiano o l'ebreo, con l'esclusione espressa di coloro che professano una fede politeista [*mušrikūn*]. Questa facoltà, accettata dalla maggioranza delle scuole giuridiche, si fonda sull'adagio coranico:

«Oggi vi son dichiarate lecite le cose buone, e lecito è per voi il cibo di coloro cui fu dato il Libro, così come il vostro cibo è lecito a loro»⁶¹.

⁶⁰ Ṣaḥīḥ al-Buḡārī, *kitāb al-ḡabā' ḥ wa al-ṣā'id*, 17. Sul punto, si veda anche C. HAMÉS, *Le Sacrifice animal au regard des textes islamiques canoniques*, in *Archives des sciences sociales des religions*, 1, 1998, p. 12 e J. ROSSELL, *Prescripciones alimentarias en el Islam: sacrificio ritual y alimentación halal*, in *Los musulmanes en España: libertad religiosa e identidad cultural*, pp. 205-227, Madrid, 2004.

⁶¹ Cor. V, 5. Il reale aspetto controverso su tale facoltà concessa dal Corano risiede nell'invocazione di Dio da parte di un cristiano o di un ebreo. Assoluto divieto è posto nel caso in cui il cristiano sia, in questo caso, un convertito dall'*Islām*, pertanto considerato apostata. Ḥalīl ibn Ishāq AL-ĠUNDĪ estende il divieto anche agli ermafroditi ed agli eunuchi. Ḥalīl ibn Ishāq AL-ĠUNDĪ è autore del *Muḥṭaṣar*, una delle opere di riferimento per l'area del Maghreb, del Sahara e dell'Africa nera musulmana; si tratta di una *summa* dell'opera di base

Colui che è chiamato all'atto della macellazione deve necessariamente formulare l'intenzione (*niyya*) di voler compiere il rituale e deve invocare [*tasmīya*] il nome di Dio:

«Non mangiate i cibi sui quali non sia stato nominato il nome di Dio; questo sarebbe certo perversità»⁶².

La *Sunna* rende maggiore forza giuridica a tale requisito:

«Narrò Anas - sia soddisfatto Dio di Lui - : il Profeta – Dio Lo benedica e Gli dia eterna salute - macellò due montoni, bianchi e neri e vidi che Egli posò il Suo piede sui loro fianchi e menzionò il nome di *Allāh*, dopodichè li sgozzò [*dabḥahumā*] con le sue stesse mani»⁶³.

La macellazione rituale deve essere posta in atto ogni qualvolta ci si apresti all'uccisione di un animale destinato ad essere utilizzato per fini alimentari.

In altri due determinati casi, l'Islām richiede la pratica della macellazione. Proprio alla conclusione del mese di *Ramaḍān*, sono previste le uniche due festività riconosciute dall'ortodossia islamica; il giorno immediatamente successivo alla fine del mese, viene festeggiata la “piccola festa” (*ʿīd al-fiṭr*). Al decimo giorno *dūʿl-ḥiġġa* o *ʿīd al-kabīr*, momento centrale, ogni anno, del rito del pellegrinaggio presso i luoghi sacri dell'Islām e festeggiato in tutto il mondo. Specie nel corso della prima, è raccomandabile, per ogni musulmano, offrire in sacrificio un capo di bestiame, perché venga offerto ai più bisognosi della comunità.

Il secondo caso di sacrificio è rinvenibile al momento di una nuova nascita; il sacrificio, la macellazione di uno o due montoni è non solo lecita ma anche considerato un atto raccomandato.

Conosciuta sotto il termine di *ʿaqīqa*, questa pratica rituale è richiamata dalla *Sunna* del Profeta:

dell'*Imām* Mālik ibn Anas, fondatore della scuola giuridica malikita. L'opera è stata tradotta da GUIDI, SANTILLANA, *Il Muḥtaṣar o Sommario del diritto Malichita*, Milano, 1919, I, p. 328.

⁶² Cor. VI, 121.

⁶³ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-aḍāḥī*, 9.

«Narrò Salman bin ʿAmīr Al-Ḍabbi: ho udito l’Inviato di Dio – Dio lo benedica e Gli dia eterna salute – dire: “ per ʿaqiqa si intende ciò che viene offerto per la nascita di un bambino e consta nel sgozzare [sacrificare] due montoni per lui e un montone nel caso sia femmina. Tutto questo è *Sunna*»⁶⁴.

È, altresì raccomandato che la macellazione avvenga il settimo giorno dalla nascita del figlio e dopo la scelta del nome. La carne in avanzo deve essere distribuita ai poveri.

8. Le bevande.

Per quanto riguarda le bevande, come noto, l’*Islām* vieta espressamente l’uso del vino, secondo l’adagio coranico che stabilisce:

«O voi che credete! In verità il vino, il *maysir*, le pietre idolatriche, le frecce divinatorie sono sozzure, opere di Satana; evitatele, a che per avventura possiate prosperare»⁶⁵.

Tale divieto, che si estende, in origine, al vino d’uva e a quello di datteri, trova suo fondamento nei poteri inebrianti che queste sostanze contengono e che causano annebbiamento della mente e della coscienza del musulmano:

«Narrò Ibn ʿUmar – sia soddisfatto Dio di Lui: ʿUmar sostenne una predica [*ḥuṭba*] presso il pulpito dell’Inviato di *Allāh* – Dio Lo benedica e Gli dia eterna salute - dicendo: “L’ordine Divino dispose il divieto del vino [*taḥrīmu al-ḥamrī*] ed è vine quello formato dai cinque elementi: uva [*ʿinab*], dattero [*tamr*], frumento [*ḥinṭat*], orzo [*šāʿīr*] e miele [*ʿasal*]. E’ vino ciò che invade [disturba] la mente [*wa al-ḥamru mā ḥāmara al-ʿaqla*]»⁶⁶.

Le ragioni di tale prescrizione sono riconducibili a più fattori; *in primis*, anche questo caso, il vino e le altre sostanze alcoliche sono considerate dannose per la salute del corpo; pertanto, il loro uso è stabilito come illecito:

⁶⁴ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-ʿaqiqa*, 2.

⁶⁵ Cor. V, 90.

⁶⁶ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-ʿaṣribat*, 5.

«Narrò ʿĀʾiṣā – sia soddisfatto Dio di Lei: All’Inviato di Dio - Dio lo benedica e gli dia eterna salute - gli venne chiesto relativamente al *biṭʿ*, un liquore a base di miele, che veniva bevuta dagli Yemeniti. Il Messaggero di *Allāh* – Dio lo benedica e gli dia eterna salute - rispose: “Tutte le bevande che sono intossicanti [inebrianti], sono illecite [*kullu šarabati ʿaskara fahuwa ḥarām*]»⁶⁷.

La seconda motivazione, più riconducibile alla sfera religiosa, risiede nella necessità che il musulmano (e la comunità dei fedeli) mantengano sempre la coscienza e la capacità di intendere e di volere nelle loro azioni. La mente e l’anima non possono essere offuscate e devono essere libere da impedimenti che minino l’esatto agire secondo quanto prescritto dall’*Islām*.

In ultimo, vi è una motivazione storico-politica, connessa con il mantenimento dell’ordine pubblico da parte di Muḥammad, che proibì l’uso delle bevande alcoliche in seguito a episodi di risse tra soggetti in stato di ubriachezza, durante l’anno 6 dell’*hiğra*⁶⁸.

Non è forse un caso che, proprio per il consumo di vino ed il conseguente stato di ubriachezza, la *šarʿa* preveda un reato specifico a pena immutabile [*ḥadd*]:

«Narrò Abū Huraiah – sia soddisfatto Dio di lui -: Il messaggero di *Allāh* – Dio lo benedica e Gli dia eterna salute – disse: “Quando un adultero commette un illecito sessuale, non è considerato un credente per tutto il tempo in cui fornicia; colui che non beve vino mentre beve, è un credente [*wa lā iašrabu al-ḥamra ḥīna iašrabu wa hua mūʾmin*]»⁶⁹.

Tale forma di reato può essere ascritta in due determinate condizioni; in primo luogo, nel caso in cui il soggetto abbia consumato vino ma sia capace di intendere e di volere; il secondo caso prevede, al contrario l’avvenuta consumazione della bevanda proibita, l’ubriachezza e la conseguente incapacità di intendere e volere; la pena, valutata in ottanta frustate (dimezzate per lo schiavo), è comminata solo laddove sia stata provata l’intenzionalità dell’atto commesso. Ciò significa che, nella seconda ipotesi,

⁶⁷ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-ʿaṣribat* 4. Il termine *ʿaskara* deriva dalla radice s-k-r, stante ad indicare insieme l’idea di ubriachezza e di nocività, di intossicazione.

⁶⁸ Così V. VACCA, S. NOJA, M. VALLARO, *Detti e fatti*, cit., p. 546.

⁶⁹ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī, *kitāb al-ḥudūd*, 1.

qualora il soggetto sia stato colto in uno stato di ubriachezza ed incapacità, la pena non potrà essere applicata⁷⁰.

9. Lo stato di necessità.

Infine, la *šariʿa* prevede determinate deroghe alle regole alimentari, laddove il fedele musulmano versi in stato di necessità.

«...Quanto poi a chi vi è costretto per fame e senza volontaria inclinazione al peccato, ebbene Dio è misericorde e pietoso»⁷¹.

«...Ma chi sarà per necessità costretto contro sua voglia e senza intenzione di trasgredire la legge, non farà peccato, perché Dio è per donatore e clemente»⁷².

Esso si manifesta in caso in cui la vita del soggetto sia in pericolo, per mancanza di cibi leciti e la sola possibilità – reale o reputata come tale dal musulmano in buona fede che versi in tale stato – sia quella di alimentarsi con sostanze stabilite come proibite.

Generalmente, il pericolo di vita per astinenza dal cibo è riconosciuto laddove perduri in un arco temporale di almeno ventiquattro ore.

Rispetto alla quantità, è raccomandabile limitarsi a cibarsi solo ed esclusivamente per eliminare le possibilità di morte, evitando di saziarsi e utilizzando tali alimenti proibiti fino a quando non sia possibile entrare in possesso di alimenti leciti.

Tra una carcassa di un animale e la carne di maiale, in stato di necessità, è preferibile cibarsi della prima, posto che questa non è considerata impura in sé e per sé come la seconda, ma è tale solo in seguito al fatto che non è stata macellata secondo quanto prescritto⁷³.

10. Considerazioni conclusive.

La disamina dei principali riti alimentari, così come esposta in questa sede, evidenzia, ancora una volta, la crucialità del fattore religioso ed etico

⁷⁰ J. SCHACHT, *Introduzione al diritto musulmano*, Torino, 1995 p. 187.

⁷¹ Cor. V, 3.

⁷² Cor. II., 173.

⁷³ GUIDI, SANTILLANA, *Il Muḥtaṣar*, cit., p. 328.

all'interno del diritto musulmano; anche in questo campo, come è stato detto, l'attività umana è disciplinata interamente dalla *ṣarīʿa*; Dio impone la norma alla sua comunità, *Ummat al- Islāmiyya*, perché la sua osservanza è la sola strada alla salvezza.

Il fattore etico-religioso di queste regole si confonde e si mescola con il ruolo della tradizione e delle consuetudini pre-islamiche e locali, oltre che con quelle appartenenti alle altre religioni esistenti, con la conseguenza che, con l'avvento dell'*Islām*, Muḥammad rende norma le antiche usanze culinarie, pone espliciti divieti di alimenti prima normalmente permessi, accetta, per la sua comunità, quel cibo piuttosto che un altro; anche le sue preferenze, le norme di galateo e di educazione da lui osservate, diventano oggetto di imitazione da parte dei compagni e della comunità intera.

La costruzione della regola alimentare si fonda, qui, sul dualismo e l'opposizione tra *ḥarām* e *ḥalāl*; ciò che è eticamente proibito e lecito (*rectius*, quella condotta umana che è lecito [o illecito] osservare) si estende sino a ciò che è considerato salubre e non nocivo ed a ciò che crea danno all'integrità fisica del soggetto; così, l'imposizione di un divieto alimentare è spesso riconnessa con l'esigenza di tutela della vita umana e con la preservazione dell'ordine all'interno della comunità.

Una simile ricerca, come quella svolta in questa sede, non rimane fine a sé stessa e assume più valore laddove venga letta alla luce delle possibili mutazioni che certe prescrizioni alimentari possono subire, specie in contesto immigrato; oggi, infatti, proprio l'applicazione del diritto musulmano nella realtà quotidiana rappresenta l'aspetto più affascinante e, allo stesso tempo, complesso per l'esperto di diritto musulmano. Anche a fronte dell'incessante fenomeno della migrazione e del radicamento delle comunità islamiche in Occidente, la sfida della *ṣarīʿa* è e sarà, infatti, sempre più quella di porsi al passo con i tempi e con i mutamenti della società civile e di divenire uno strumento flessibile, elastico, adattabile a tutte le circostanze.

STEFANIA DAZZETTI
Le regole alimentari nella tradizione ebraica

SOMMARIO. 1. Premessa. L'osservanza delle prescrizioni alimentari ebraiche tra legge divina e azioni umane. 2. «Kashèr» e «kascherùt»: una definizione essenziale di cibo 'adatto'. 3. I principi fondamentali della dieta alimentare ebraica. 3.1. *Animali proibiti e animali permessi. Criteri generali di classificazione*. 3.2. *La macellazione rituale (shechità)*. 3.3. *Origine, caratteri, finalità dei principali divieti alimentari*. 4. Problemi generali degli alimenti preparati da non ebrei. 5. Come coniugare salute e alimentazione. 6. Fede, tradizioni alimentari e identità. Considerazioni conclusive.

1. Premessa. L'osservanza delle prescrizioni alimentari ebraiche tra legge divina e azioni umane.

Nell'ebraismo, religione e alimentazione costituiscono da sempre i termini di un binomio di forte pregnanza spirituale e culturale, dalle molteplici declinazioni nella dimensione comunitaria come in quella individuale. Nella tradizione religiosa ebraica il cibo è al contempo uno strumento di elevazione religiosa, che consente all'uomo di conformare la propria esistenza ai precetti biblici e di condividere con la comunità quel progetto di 'santità' (*qedushàh*) a cui è chiamato il popolo di Israele¹; e un potente fattore di identità, che ha contribuito a conservare ma anche a rinnovare, nei secoli della diaspora, il legame con le proprie radici. Attraverso una rassegna dei principi generali e dei caratteri fondamentali della dieta ebraica, in questa sede ci si propone di illustrare, per l'appunto, entrambe le valenze - valore spirituale e significato culturale - che le regole alimentari hanno via via rivestito nel tempo e le diverse compenetrazioni

¹ Sul significato della santità nella tradizione religiosa ebraica restano ancora molto efficaci le considerazioni di Dante Lattes: "La parola *qadòsh* viene tradotta col vocabolo italiano *santo*, per cui la *qedushah* sarebbe la santità che, nelle lingue e nelle concezioni occidentali, significa virtù, atti ed opere virtuose, perfezione morale, vita senza macchia, con molte rinunzie e sacrifici, serenità, eroica resistenza al male e alle seduzioni materiali". Oltre al carattere divino della chiamata alla perfezione dell'ebreo, l'interpretazione della dottrina ebraica sottolinea la sovrapponibilità del concetto di 'santità' a quello di 'separazione': "Siate santi vuol dire - spiega Lattes - siate *perushim* (separati), come Dio è *periùsh* (separato)", D. LATTES, *Aspetti e problemi dell'ebraismo*, Roma, Cacucci, 1980, pp. 265-72.

cui hanno dato luogo, privilegiando in particolare l'apporto teologico e dottrinale fornito dalla corrente religiosa ortodossa, principale custode e interprete del patrimonio delle prescrizioni in tale materia².

La tradizione ebraica è costellata, com'è noto, da una serie innumerevole di regole alimentari (*kasherut*) tratte perlopiù da fonti bibliche, cui pertanto si riconosce origine divina e che in quanto tali rappresentano un capitolo fondamentale e imprescindibile della pratica religiosa³. Secondo un'autorevole interpretazione rabbinica, le prescrizioni attinenti all'alimentazione incarnano, al pari delle altre norme ebraiche, modelli di comportamento specifici che nell'insieme concorrono a delineare un vero e proprio "sistema di vita"⁴. Lungi dall'esaurirsi in un mero convincimento interiore, il rispetto dovuto a tali precetti da parte di tutti gli ebrei che abbiano raggiunto la maggiore età, si traduce infatti in azioni reali 'positive' o 'negative', corrispondenti rispettivamente agli obblighi di 'fare' o 'non fare'⁵. Non v'è dubbio infatti che, sotto il profilo religioso, l'ebraismo si configuri anzitutto come un'esperienza fondata sulla condotta personale del singolo e della collettività nel suo complesso, il cui significato recondito può dunque essere colto nella sua pienezza solo attraverso l'esercizio rigoroso e costante della prassi (*ortopraxia*), in altri termini

² Per un confronto della posizione ortodossa in materia alimentare con le scelte operate dalle altre correnti religiose ebraiche, in particolare quelle che fanno capo all'ebraismo *Reform* e *Conservative*, cfr. voce *Dietary laws*, in *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, 1971, pp. 44-45. Il punto di vista dell'ebraismo *Conservative* è ampiamente espresso in J. M. LEBEAU, *The Jewish dietary: sanctify life*, United Synagogue of Conservative Judaism – Department of Youth Activities, Edited by Stephen Garfinkel, New York, 1998 e in S. H. DRESNER, *Keeping kosher. A diet for the soul*, The Rabbinical Assembly, United Synagogue of Conservative Judaism - Commission on Jewish Education 2000.

³ La maggior parte delle disposizioni in materia alimentare, come si vedrà, ha natura biblica essendo contemplata nella Toràh, i cinque libri del Pentateuco. Per una rassegna esaustiva delle fonti del diritto ebraico, cfr. A. M. RABELLO, voce *Diritto ebraico*, in *Enciclopedia giuridica*, Roma, Treccani, 1989, pp. 1-20; e dello stesso si veda anche *l'Introduzione al diritto ebraico*, Torino, Giappichelli, 2002, pp. 3-85.

⁴ R. DI SEGNI, *Guida alle regole alimentari ebraiche*, Roma, Edizioni Lamed, 1996-5756, p. 14.

⁵ Nella tradizione ebraica il dovere di osservare le prescrizioni alimentari coincide con il raggiungimento della maggiore età, fissata in anni tredici per i maschi e dodici per le femmine, quando gli adolescenti diventano *bar-mizwa* e *bat-mizwa*, vale a dire rispettivamente figlio e figlia del comandamento. Cfr. V. SIRTORI (a cura di) *Dizionario dell'ebraismo*, Cernusco-Milano, Avallardi, 1997, *ad voces*. I genitori tuttavia, nell'impartire un'educazione ebraica ai loro figli sin dai primi anni di vita, sono tenuti a illustrare loro i principi generali e le regole che presidono la materia dell'alimentazione. Un esempio di ausilio didattico a tale scopo è, per il caso italiano, il volume di G. PIPERNO BESSO, D. COHENCA, *Mangio kashèr. Le regole alimentari spiegate ai ragazzi*, Milano, Associazione Morashà, 2006-5766.

vivendola giorno dopo giorno e facendo di essa un patrimonio comune. In questo senso, si può affermare che le prescrizioni alimentari vanno considerate come una parte, sebbene molto rilevante, della disciplina normativa religiosa (*mitzvòt*) che regola l'intera vita dell'ebreo, orientandola verso un programma di perfezione terrena al riparo dal male⁶. Nella scelta di adeguare i suoi comportamenti a quel complesso di interdizioni e permessi contemplati principalmente nella Toràh, l'uomo accetta di osservare l'ordine posto da Dio nel processo di creazione del mondo, e di attenersi alle tante distinzioni operate tra gli elementi esistenti in natura, tra le quali si ricomprendono senz'altro quelle tra cibi 'proibiti' e cibi 'ammessi', che riflettono in modo icastico i disegni divini⁷.

L'adempimento dei rituali alimentari nella pratica quotidiana costituisce allora una forma concreta e attuale di adesione e sottomissione alla volontà salvifica di Dio, ma anche un modo attraverso cui rinnovare nel proprio tempo l'antico patto di alleanza⁸, e partecipare così a quell'ideale di santità che deve ispirare e permeare la vita di ogni ebreo in tutti i suoi aspetti - lavoro, abitudini alimentari, abbigliamento, vita sessuale -, assicurando a ciascuno di essi un carattere di sacralità. Al di là del naturale bisogno biologico, l'alimentazione si trasfigura allora in un rito sacro, celebrato nella famiglia riunita attorno alla tavola che - rappresentando simbolicamente l'altare - costituisce il centro della vita ebraica e attinge la sua sacralità non soltanto dalla selezione degli alimenti, come si vedrà, o dai procedimenti culinari previsti per la loro cottura, ma anche dalle preghiere di benedizione (*berakhòt*) pronunciate di fronte ai diversi cibi e secondo una successione precisa - prima e dopo i pasti - stabilita dai cerimoniali

⁶ Oltre alla Toràh, gli ebrei devono attenersi a ben 613 precetti, 248 a carattere positivo, i restanti a carattere negativo. In entrambi i gruppi sono presenti anche regole a carattere alimentare. Cfr. *Dizionario dell'ebraismo*, cit., voce *mizvot*.

⁷ Suggestiva, a tale riguardo, appare la rappresentazione della creazione come un "concatenamento di divisioni che comincia con la spartizione delle tenebre" e via via investe tutti gli elementi presenti in natura - il cielo, le acque, la terra, gli animali -, fornita da J. SOLER, *Le ragioni della Bibbia: le norme alimentari ebraiche*, in J.L. FLANDRIN, M. MONTANARI (a cura di), *Storia dell'alimentazione*, I, Roma-Bari, Laterza, 2007, pp. 49-51.

⁸ A proposito del patto - in ebraico *berith* - si ricorda l'interpretazione proposta da Guido Fubini che, discostandosi da una lettura classica, per la quale l'obbligatorietà della Legge ebraica discenderebbe dalla Rivelazione, fa derivare il carattere obbligatorio del patto direttamente dalla libertà, vale a dire "dal fatto che la Legge è stata accettata liberamente". In questo senso, egli definisce il patto stesso come "il punto di incontro fra la Libertà e la Legge", G. FUBINI, *Ebraismo italiano e problemi di libertà religiosa*, in *Teoria e prassi delle libertà di religione*, Bologna, Il Mulino, 1975, p. 689.

religiosi⁹. Quello familiare, in sostanza, resta per gli ebrei lo spazio privilegiato in cui nutrirsi quotidianamente e gustare i prodotti alimentari, attenendosi nella loro preparazione alle prescrizioni bibliche o a quelle rinvenibili in altre fonti normative ebraiche, oppure, nei casi più controversi, di difficile interpretazione, alle usanze invalse presso le comunità locali, ciascuna con il proprio rito - sefardita, askenazita o altro, come ad esempio quello italiano -, che nel tempo hanno dato luogo a vere e proprie tradizioni gastronomiche, caratterizzate da una varietà e ricchezza di pietanze oramai parte affatto originale del patrimonio culinario di molti Paesi non solo europei¹⁰.

Occorre infine accennare alla funzione sociale ricoperta dall'alimentazione in occasione delle ricorrenze di festività religiose che scandiscono il fitto calendario liturgico ebraico. La celebrazione delle feste è difatti accompagnata dalla preparazione di specialità tipiche che, dotate di un certo potere evocativo per gli ingredienti utilizzati o le modalità di preparazione seguite, richiamano alla memoria riflessiva degli ebrei un episodio o un particolare della storia di Israele e concorrono così a rinsaldare in queste circostanze conviviali i rapporti tra le persone e la solidarietà del gruppo¹¹. Nel ricordo corale di un passato lontano che si fa presente anche nelle consuetudini alimentari, si vivificano le ragioni profonde dell'appartenenza a quel popolo cui ciascun ebreo viene richiamato ogni giorno per prender parte, con consapevole responsabilità, al compimento non soltanto personale del progetto di salvezza divina.

2. «Kashèr» e «kascherùt»: una definizione essenziale di cibo 'adatto'.

Nella tradizione ebraica il termine *kashèr* - o *koscher* secondo la pronuncia ashkenazita - sta a indicare l'idoneità del cibo a essere consumato o la conformità della sua preparazione a determinate regole alimentari,

⁹ È stato osservato che nella tradizione religiosa ebraica Dio mostra come sia possibile "vivere una dinamica di sacralità" anche attraverso il cibo: intervista a E. L. BARTOLINI, *L'importanza di mangiare kasher*, in *Geo* numero della rivista dedicato al tema *Come mangia l'uomo*, aprile 2007, n. 16. La dimensione familiare del consumo del cibo è sottolineato da D. LIMENTANI PAVONCELLO, *Mangiare kasher e la cucina ebraico-romanesca*, in *Dal ghetto alla città. Il quartiere ebraico di Roma a le sue attività commerciali*, Oltre il duemila, Roma, 2003, p. 163.

¹⁰ Sulla cucina ebraica e sulle diverse tradizioni culinarie italiane anche regionali la bibliografia disponibile è davvero molto vasta. Tra gli apporti più significativi si segnala lo studio dello storico A. TOAFF, *Mangiare alla giudia. La cucina ebraica in Italia dal Rinascimento all'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2000.

¹¹ Sulla funzione sociale della mensa, cfr. *ivi*, p. 17.

l'insieme delle quali convenzionalmente si suole definire *kascherùt*¹². Di converso, il cibo non-*kaschèr* è qualificato *tarèf*, vale a dire non adatto o improprio e in quanto tale proibito, quindi inconsumabile da parte degli ebrei. In altri termini, per l'ebraismo la *kascherùt* si sostanzia in un vero e proprio 'regime alimentare' - *diaita* in greco – che, al fine di garantire l'esatta rispondenza dei cibi ai dettami religiosi, impone una verifica preliminare attenta circa la reale sussistenza dei requisiti di idoneità degli alimenti, così come prescritto dal complesso delle norme in materia di alimentazione, e la cottura delle pietanze secondo precisi criteri culinari, alcuni dei quali sono condivisi dalle diverse correnti religiose ebraiche, mentre altri possono vantare anche una spiccata peculiarità, espressione della cultura gastronomica delle singole comunità¹³.

3. I principi fondamentali della dieta alimentare ebraica.

Nel panorama delle regole alimentari ebraiche è possibile distinguere una serie di norme prescrittive positive che hanno lo scopo di orientare le scelte e la condotta dei singoli in presenza di alcune circostanze, dai precetti a carattere interdittivo che vietano in modo perentorio, anche a causa del loro significato sacrilego, il compimento di un'azione o l'adozione di un dato comportamento. Al primo gruppo vanno ascritte tutte le disposizioni che stabiliscono la separazione tra animali proibiti e animali permessi, ammettendo tra questi soltanto gli esemplari indenni, non affetti cioè da malattie, difetti o malformazioni di vario tipo, e quelle che consentono il consumo delle carni a condizione che gli animali siano stati macellati secondo la tecnica rituale della *shechità*. Più articolato e ricco di implicazioni religiose appare invece il tema dei divieti alimentari che attengono principalmente alla consumazione di alcune parti dell'animale (sangue, nervo sciatico, grasso), alla necessità di non mescolare le carni con il latte e i suoi derivati e di non ingerire sostanze in grado di mettere in serio

¹² Merita ricordare come il termine *kaschèr* venga utilizzato nella tradizione ebraica anche per qualificare persone o cose: un uomo è *kaschèr* per una data azione, così come si ritiene 'adatto' un oggetto rituale - tessuti, rolo della Legge, *mezuzah*, *tefillin* - che possenga i requisiti richiesti dalle norme religiose. Per una definizione puntuale di *kaschèr* e *kascherùt* si veda la voce *Kaschèr* in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 10, Jerusalem 1971, p. 806; A. GREEN, *Queste sono le parole. Un dizionario della vita spirituale ebraica*, Firenze, Giuntina, 2002, pp. 126-7.

¹³ Cfr. L. SACERDOTI LIBERANOME, *Israele a tavola. Storia, sapori e ricette dal mondo nel segno della tradizione di un unico popolo*, Milano, Proedi editore, 2006, pp. 9-11. Sulla distinzione di cibi *kashèr* e *tarèf*, si veda pure E. LOEWENTHAL, *Ebraismo. Storia, dottrina, diffusione*, edizione italiana, Rimini, Idealibri, 1998, pp. 120-3.

pericolo la salute o addirittura la vita. Per la rilevanza che assumono nella vita quotidiana di ciascun ebreo sarà opportuno affidare la trattazione di tali prescrizioni a un'analisi dettagliata che ne illustri origine, natura e valore.

3.1. *Animali proibiti e animali permessi. Criteri generali di classificazione.*

La distinzione degli animali in 'permessi' e 'proibiti' costituisce senza dubbio una delle regole basilari della dieta alimentare ebraica, la cui fonte è rinvenibile direttamente nella Toràh che, in alcuni passi, impone appunto all'uomo di separare le diverse specie in virtù del criterio della purezza, definendo le prime 'immonde', le altre 'monde'¹⁴.

Al progetto di santità al quale ogni credente ebreo è chiamato anche attraverso una giusta alimentazione conforme ai precetti religiosi si è già avuto modo di accennare, come pure all'equivalenza del concetto di 'sacro' (*qadòsh*) con quello di 'distinto' alla base della scelta di dividere gli animali nelle due categorie; restano da indagare le motivazioni di tali divieti alimentari, che peraltro sia l'elaborazione rabbinica, sia la ricerca storico-antropologica considerano tuttora di difficile decifrazione¹⁵. Si annoverano così numerose ipotesi sul significato recondito da attribuire alle norme che pongono un veto sul consumo di talune specie animali¹⁶. Per alcuni le cause di tali proibizioni vanno rintracciate nel mondo classico, nelle usanze rituali vigenti già presso i culti religiosi antichi anteriori all'ebraismo, che prevedevano l'offerta votiva di animali differenti a seconda delle divinità; altri invece, a partire soprattutto dal medioevo, hanno ritenuto che le proibizioni trovassero negli aspetti igienico-sanitari o, in tempi più recenti, in quelli economici, la loro spiegazione¹⁷; oppure che esse si rivestissero di

¹⁴ Nella Bibbia sono contemplati i criteri che devono guidare gli uomini perché sappiano "distinguere ciò che è immondo da ciò che mondo, l'animale che si può mangiare da quello che non si deve mangiare" (Levitico, XI, 47). Minuziosa appare inoltre l'elencazione delle specie animali ammesse e quelle severamente proibite, che si rinviene, in forma più sintetica, anche nel libro del Deuteronomio (XIV).

¹⁵ L'analisi dei significati e delle ragioni dei precetti ebraici ha impegnato a lungo gli interpreti in un fitto e appassionato dibattito ripercorso nelle sue linee generali da D. LATTES, *Aspetti e problemi dell'ebraismo*, cit., pp. 385-96.

¹⁶ Una rassegna puntuale delle principali interpretazioni sui motivi della leggi bibliche in materia alimentare illustrati in maniera sintetica in questa sede, è proposta da R. DI SEGNI, *Guida alle regole alimentari*, cit., pp. 18-23. Punto di riferimento oramai classico sul tema delle regole alimentari e del loro significato è il lavoro di D.I. GRUNFELD, *The jewish dietary laws*, I, London/Jerusalem/ New York, Soncino Press, 1972.

¹⁷ Interessanti appaiono le considerazioni formulate da Riccardo Di Segni in replica alle analisi contemporanee di tipo economico sul significato delle regole alimentari, R. DI SEGNI,

una valenza puramente simbolica, come nel caso del divieto di mangiare uccelli rapaci per il timore di trasmissione della 'rapacità', della natura malvagia e feroce di tali animali a coloro che ne avessero ingerito le carni¹⁸. Viceversa, secondo questa interpretazione, gli animali permessi sarebbero tali in quanto dotati di requisiti simbolicamente riconducibili a virtù ritenute importanti per la persona: il ruminare evocherebbe l'esercizio del ricordo, l'unghia bipartita l'attitudine alla separazione e alla distinzione morale, le squame e le pinne dei pesci rispettivamente le qualità della resistenza e dell'autocontrollo, e così via.

Meritano poi di essere menzionate due letture che concepiscono i divieti alimentari in chiave strumentale rispetto alla collettività ebraica, attribuendo ai primi l'una un significato pedagogico, di educazione degli individui a un rapporto corretto con i beni da godere, l'altra una funzione di coesione del gruppo. È noto infatti che le abitudini alimentari costituiscono un importante fattore di identità culturale, concorrendo a caratterizzare in modo peculiare il popolo cui si riferiscono, quindi a differenziarlo dagli altri e, nello stesso tempo, ad accrescerne il sentimento di unità interna¹⁹. E ciò è tanto più vero per la compagine ebraica dove l'identità originaria intesa come appartenenza all'ebraismo, sia nell'accezione religiosa sia culturale, si manifesta e si rinnova proprio attraverso la prassi e la reiterazione dei comportamenti, l'adesione alle prescrizioni religiose, la trasmissione del patrimonio tradizionale. Non sono mancate, infine, letture unitarie che interpretano tutta la materia alimentare alla luce dell'ideale di perfezione: consumando soltanto specie animali perfette l'ebreo sarebbe indotto a meditare sulla purezza di Dio e a perseguire anche per questa via l'obiettivo della santità personale.

Quanto ai criteri di classificazione, la fonte primaria resta la Torah, che identifica vari gruppi di animali, a seconda dell'ambiente in cui vivono - terra, acqua, aria - e, all'interno di ciascuno, individua le specie ammesse e quelle proibite²⁰. Per ogni categoria permessa - quadrupedi, acquatici, volatili, insetti - vengono quindi stabiliti parametri generali differenti, che in

Le interpretazioni economiche delle regole alimentari ebraiche nell'esegesi classica e nel dibattito contemporaneo, in *Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia*, 1/1997, pp. 221-33.

¹⁸ Cfr. L. SACERDOTI LIBERANOME, *Israele a tavola*, cit., p. 9.

¹⁹ Cfr. U. ECO, *Stare insieme per pregare oppure pregare per stare insieme*, in *L'Espresso*, n. 38, 23.9.1999, p. 218.

²⁰ Un'elencazione completa delle specie animali suddivise in 'pure' e 'impure', dotata anche di un accurato apparato iconografico, si trova alla voce *Dietary laws*, cit, pp. 26-39. La tripartizione delle specie è quella indicata nel libro del Levitico (cap. XI).

qualche caso ammettono eccezioni. Lo zoccolo diviso in due, «unghia bipartita», e l'essere ruminanti sono, per esempio, i requisiti che devono tassativamente ricorrere per i quadrupedi²¹. In questo senso, sono ammessi tutti i quadrupedi che appartengono alla famiglia dei bovidi e ai suoi sotto-gruppi come i bovini (bue, bufalo), i caprini (capra, stambecco), gli ovini (pecora, muflone) e gli antilopini (antilope, gazzella camoscio). Tra gli animali proibiti si segnalano invece i tilopodi della classe degli artiodatterti (cammelli, dromedari, lama), e gli altri quadrupedi commestibili come conigli, lepri, equini per l'assenza di uno dei requisiti richiesti, e tutti i non ruminanti (i suini, in particolare maiali e cinghiali)²².

Per gli animali acquatici valgono i criteri a cui già si è fatto cenno, vale a dire è richiesta la presenza contestuale di pinne e squame, anche se la tradizione ammette il consumo di taluni pesci pure in assenza di quest'ultimo requisito²³. Ciò avviene per quelle specie di pesce azzurro, come le aringhe e le sardine, che non nascono con le squame, producendole solo in un secondo momento; o ancora per quei pesci come il tonno che le perdono non appena fuori dall'acqua²⁴. Restano escluse, in ogni caso, tutte le specie di molluschi (vongole, mitili, ostriche, o dell'altra famiglia seppie, polpi, calamari, totani), di crostacei (scampi, aragoste, granchi, gamberetti, mazzacolle), di mammiferi marini pennipedi (foche, trichechi, leoni marini) e di cetacei (delfini, balene, capodogli).

A differenza delle altre categorie, non è dato rinvenire nella Torah alcuna notizia sui parametri universali di catalogazione dei volatili, per la cui identificazione valgono gli usi e le abitudini culinarie delle comunità locali, alle quali bisognerà pertanto attingere nei casi dubbi²⁵. In generale,

²¹ Perché un animale si possa classificare come ruminante è necessario che possieda quattro parti anatomiche (rumine, reticolo, omaso e abomaso); l'assenza anche di una sola di esse rende l'animale *tarèf*.

²² Sebbene nella rappresentazione ebraica il maiale venga posto al vertice degli animali impuri, la Bibbia si limita semplicemente a indicarlo come una delle tante razze non ammesse. Le diverse ipotesi interpretative sull'impurità del maiale avanzate dalla dottrina nel corso dei secoli sono illustrate da J. SOLER, *Le ragioni della Bibbia*, cit., pp. 47-8. Si sofferma sulle ragioni economiche del divieto di mangiare carne di maiale anche R. DI SEGNI, *Le interpretazioni economiche delle regole alimentari ebraiche*, cit., pp. 228-9.

²³ Tra i criteri utilizzati per l'individuazione di specie di pesci ammessi si annoverano anche "il muso tondo e largo; la forma asimmetrica (un capo tondo e l'altro appuntito) della vescica natatoria e dell'ovaio; la coda bifida", R. DI SEGNI, *Guida alle regole alimentari*, cit., p. 32.

²⁴ *Ivi*, p. 49.

²⁵ Il libro del Deuteronomio contiene una breve elencazione di uccelli impuri: "L'aquila, l'ossifraga e l'aquila di mare, il nibbio e ogni specie di falco, ogni specie di corvo, lo struzzo, la civetta, il gabbiano e ogni specie di sparviero, il gufo, l'ibis, il cigno, il pellicano, la folaga,

perché un volatile sia consumabile non deve essere ‘rapace’, il che è evidente negli animali con il becco tondeggiante (l’oca) e le zampe unite da una membrana (gallina, gallo, tacchino); qualora intervenisse a tale riguardo un’incertezza, bisognerà allora verificare che, all’atto di posarsi, l’animale disponga due zampe in posizione anteriore e due in quella posteriore e, inoltre, non prenda il cibo al volo²⁶.

Tra gli animali severamente vietati vanno infine segnalati i vermi, gli invertebrati in genere, i rettili e i piccoli mammiferi; degli insetti classificati dalla Torah come animali ‘brulicanti volanti’, sono consentite solo alcune specie di locuste, tradizione questa conservata ancora da alcune comunità africane come quelle del Marocco e dello Yemen²⁷.

3.2. La macellazione rituale (shechitah).

La *shechitah* rappresenta la tecnica rituale di macellazione di tutti gli animali permessi, fatta eccezione per le specie acquatiche, originariamente utilizzata per l’offerta in sacrificio che veniva presentata in Santuario, poi estesa attraverso la tradizione orale anche all’alimentazione profana di tutti gli ebrei²⁸. Essa consiste nella recisione della trachea e dell’esofago con lame affilatissime che vengono fatte sfilare in modo risoluto e senza pressioni sul collo dell’animale perché non abbia a soffrire, provocando così un dissanguamento veloce e copioso. Per la perizia e la precisione richieste nell’esecuzione dell’operazione, sono necessarie mani esperte come quelle dello *shochèt*, figura professionale dotata di una specifica preparazione

l’alcione, la cicogna, ogni specie di airone, l’upupa e il pipistrello” (XIV, 12-18). Cfr. Levitico, XI, 13-19.

²⁶ Non si configurano come rapaci i volatili che hanno il gozzo, il ventricolo ricoperto da membrana facilmente asportabile, e un dito della zampa diretto posteriormente. Un’elencazione dettagliata degli uccelli permessi è esposta nella tavola II in R. DI SEGNI, *Guida alle regole*, cit., pp. 29-30.

²⁷ Si legge nel libro del Levitico: “Sarà per voi in abominio anche ogni insetto alato, che cammina su quattro piedi. Però fra tutti gli insetti alati che camminano su quattro piedi, potrete mangiare quelli che hanno due zampe sopra i piedi, per saltare sulla terra. Perciò potrete mangiare i seguenti: ogni specie di cavalletta, ogni specie di locusta, ogni specie di acridi ogni specie di grillo” (XI, 20-22). A conferma del carattere perentorio del divieto degli insetti si prescrivono lavaggi accurati delle verdure, che devono essere attentamente ispezionate prima del loro consumo, onde evitare il rischio di ingerirne qualche esemplare. Cfr. R. DI SEGNI, *Guida alle regole alimentari*, cit., p. 51.

²⁸ Nell’interpretazione religiosa ebraica si ritiene che il precetto biblico “macellerai nel modo che ti ho comandato” (Deut. XII, 21) si riferisca tanto agli animali offerti in sacrificio, quanto a quelli destinati a un uso profano. Cfr. *ivi*, p. 55.

tecnica da accompagnare con una condotta di vita irreprensibile e conforme ai precetti religiosi²⁹.

Nell'elaborazione teorica rabbinica si ritiene che la rigorosa procedura seguita durante la macellazione serva in sostanza a trasfigurare un atto altrimenti vietato come l'uccisione di un essere vivente, legittimandone il compimento a esclusivo vantaggio dell'uomo. Questa tesi aiuterebbe a spiegare la trasposizione di tale rituale dal piano strettamente liturgico risalente ai tempi biblici, a quello profano tramandato sino ai giorni nostri³⁰.

A parere di molti non va trascurata inoltre la valenza pedagogica dell'osservanza della pratica di macellazione, che dovrebbe sollecitare ciascun ebreo a un maggiore grado di consapevolezza del privilegio di cibarsi anche di carne concesso da Dio all'umanità, in principio vegetariana³¹. Secondo tale impostazione, il consumo di carne costituirebbe non un diritto dell'uomo bensì il frutto di un'autorizzazione divina, e una pratica legittima solo se attuata nelle forme e alle condizioni stabilite dalla *shechitah*.

Se dunque il rispetto del procedimento di macellazione così come tramandato dalla tradizione ebraica, costituisce una *condicio sine qua non* per la consumazione delle carni, tuttavia si deve precisare che da sola la *shechitah* non è sufficiente a rendere *kashér* e quindi commestibili gli animali. Affinché un animale sia permesso è necessario che venga sottoposto a una serie di ispezioni accurate, prima e dopo il rito, volte a rilevare la presenza di eventuali malformazioni o patologie che lo

²⁹ Per un inquadramento generale della materia della macellazione rituale secondo la tradizione ebraica, si rinvia a R. DI SEGNI, *Macellazione rituale* (*shechitah*), in *Macellazione rituale e sofferenza animale*, Presidenza del Consiglio dei Ministri – Dipartimento per l'Informazione e l'Editoria, Istituto Poligrafico, Roma 2005, allegato 5, consultabile all'indirizzo <http://www.governo.it/bioetica/pdf/55.pdf>.

³⁰ Alla base della *shechitah* si deve considerare il fondamentale divieto biblico di mangiare carne di animale già morto per cause naturali: "Uomini santi sarete dinanzi a Me; non mangerete carne di animale sbranato nella campagna; gettatelo in pasto ai cani" (Esodo 22, 30). In un altro passo si legge: "Non dovrete mangiare alcun animale morto da sé; li darai allo straniero che abita presso di te e li mangerà, oppure li venderai allo straniero perché tu sei un popolo consacrato al Signore tuo Dio" (Deuteronomio 14.21).

³¹ In un passo della Bibbia si legge: "Dio disse: "Ecco, io vi do ogni erba che produce seme, che è sulla tutta la terra e ogni albero in cui è il frutto d'albero, che produce seme: saranno il vostro cibo" (Genesi I, 29). A suffragio di tale interpretazione, la tradizione ricorre al principio rabbinico che proibisce agli ignoranti di fare uso di carne. Cfr. R. DI SEGNI, *Macellazione rituale* (*shechitah*), cit., p. 86.

renderebbero *tarèf* (impuro)³². Per gli indubbi benefici appena esposti, oltre che per la competenza e la scrupolosità dei controlli, la tecnica della macellazione ebraica risulta particolarmente apprezzabile sul piano igienico-sanitario, concorrendo a scongiurare il rischio di trasmissione di malattie o infezioni dall'animale, e a preservare in questo modo la salute dell'ebreo³³.

A completamento della trattazione, occorre aggiungere che per la cacciagione e per i quadrupedi selvatici per i quali è esclusa la *shechitah*, è previsto il rito della copertura del sangue (*kissùy*), che consiste nell'occultamento del liquido fuoriuscito dall'animale con della terra, perché sia sottratto alla vista dell'uomo. Tale procedura, che simula una sorta di sepoltura simbolica dell'animale, trova una spiegazione nella necessità di celare l'azione non lecita compiuta dall'uomo, qual è l'uccisione di un essere vivente, utilizzando la terra, segno della possibilità

³² Le diverse fasi in cui si articola la *shechitah* sono illustrate da I. SIEGELMANN, *La macellazione rituale*, consultabile all'indirizzo http://www.morasha.it/zehut/is01_macellazione.html. Sul concetto e sui caratteri delle malformazione degli organi anche interni degli animali la cui individuazione - ferite da artigli, mancanza o perforazioni di organi, lacerazioni delle pelle o fratture sono solo alcuni esempi - si presenta piuttosto complessa, cfr. R. DI SEGNI, *Guida alle regole alimentari*, cit., pp. 77-78. Lo studio approfondito delle alterazioni animali condotto nel corso dei secoli dagli ebrei ha consentito l'accumulo di un ingente patrimonio di conoscenze oggetto di unanime apprezzamento da parte del mondo scientifico.

³³ Si pensi all'ipotesi di animali affetti da malattie infettive come la tubercolosi per il rischio di trasmissione all'uomo. In Italia la *shechitah* è regolarmente praticata secondo la legge e la tradizione ebraiche dalle comunità che ne hanno chiesto e ottenuto il riconoscimento nel testo dell'Intesa stipulata nel 1987 con lo Stato, acquistando quindi una sanzione giuridica nel suo ordinamento con la legge n. 101/1989 (art. 6, II c.). Cfr. S. DAZZETTI, *L'autonomia delle comunità ebraiche italiane nel Novecento*, Torino, Giappichelli, 2008, pp. 213-28. Il diritto a praticare la macellazione si inserisce evidentemente nel più ampio quadro di tutela dell'identità della minoranza ebraica nelle sue peculiarità rituali, culturali e giuridiche, rappresentando un segno tangibile di quel pluralismo che trova proprio nella garanzia della libertà religiosa prevista dalla Costituzione una compiuta espressione. Il tema della macellazione rituale degli animali di nuovo al centro del dibattito politico in Europa, è stato oggetto di un'ampia riflessione da parte del Comitato Nazionale di Bioetica in Italia, che nel suo ultimo rapporto non ha mancato di sottolinearne le numerose implicazioni sul piano della libertà religiosa (pp. 9-12). Il documento approvato nella seduta plenaria del 19 settembre 2003 (*Macellazioni rituali e sofferenza animale*) è consultabile all'indirizzo <http://www.governo.it/bioetica/testi/macellazione190903.pdf>. Sempre nel segno della tutela della libertà di religione si segnala l'accordo stipulato di recente tra la Regione Lombardia e la comunità ebraica di Milano che consente agli ebrei ricoverati presso le strutture sanitarie del territorio di ricevere pasti *kashèr* prodotti presso la comunità. Cfr. A. VARISCO FRANCH, *Una mitzvà*, in *Bollettino della Comunità Ebraica di Milano*, n. 5, maggio 2009, p. 42.

di far germogliare, seppure in forma diversa, una nuova vita così da non interrompere il ciclo naturale³⁴.

3.3. *Origine, caratteri, finalità dei principali divieti alimentari.*

I divieti alimentari costituiscono una sezione significativa della dieta ebraica, per molti aspetti connessa alla materia della macellazione rituale. Tra questi un rilievo particolare è assunto dal “divieto del sangue”, proibizione contemplata dalla Torah che in molti passi vieta all’ebreo di ingerire la sostanza in cui si ritiene racchiusa la vita stessa, un tempo offerta votiva presentata al santuario a fini espiatori³⁵. Proprio nella natura e nella funzione del sangue da parte dell’interpretazione rabbinica più consolidata si ritiene sia riassunto il significato profondo di tale prescrizione inderogabile, che presenta molte ricadute pratiche sul trattamento delle carni degli animali macellati. Si pensi, al riguardo, alle operazioni successive alla *shechitah* di eliminazione di ogni traccia residuale di sangue dalle carni prima del loro consumo attraverso la salatura e l’arrostitura delle parti, secondo quanto tramandato dalla tradizione.

Il primo metodo, la salatura, si articola in diversi momenti: dopo un primo lavaggio per immersione in acqua in un recipiente *ad hoc* per un certo lasso di tempo, la carne viene interamente cosparsa di sale; quindi, a distanza di un’ora, risciacquata sotto l’acqua corrente³⁶. Lo svolgimento di tale procedimento rispetta una regola temporale rigorosa che fissa in 72 ore a partire dalla macellazione, il tempo massimo entro cui portare a compimento ciascuna fase. In altri termini, l’esecuzione dell’operazione di salatura, ad esempio, deve essere effettuata non oltre la 72^a ora dal lavaggio della carne per evitarne l’indurimento. Nell’ipotesi non si riesca a rispettare i tempi prescritti, è necessario ricominciare il processo risciacquando nuovamente la carne³⁷. In caso di omissione della procedura di salatura, il

³⁴ Cfr. R. DI SEGNI, *Guida alle regole alimentari*, cit., p. 62.

³⁵ Sulle radici bibliche del divieto di sangue si sofferma J. SOLER, *Le ragioni della Bibbia*, cit., pp. 53-5. Il tema dell’osservanza dell’interdetto del sangue attraverso le vicende storiche di alcune esperienze comunitarie è stato analizzato in A. TOAFF, *Pasqua di sangue: ebrei d’Europa e omicidi rituali*, Bologna, Il Mulino, 2008.

³⁶ La carne viene disposta in un recipiente che in genere presenta il fondo bucato per favorire il deflusso del sangue. Notizie più dettagliate sulle regole pratiche utilizzate per l’eliminazione del sangue dalla carne sono riportate in R. DI SEGNI, *Guida alle regole alimentari*, cit., pp. 65-70.

³⁷ Per la carne destinata alla vendita spetta al macellaio o all’autorità rabbinica controllare e garantire che sia stato rispettato il termine delle 72 ore.

consumo della carne è consentito a patto che essa sia arrostita a contatto diretto con il fuoco, sulla graticola o allo spiedo, affinché sia favorita oltre che l'eliminazione anche la dispersione completa del sangue³⁸.

L'obbligo di rimuovere il sangue, va precisato, non riguarda soltanto la carne, ma anche altri alimenti come le uova che, alla rottura, possono rivelare piccoli grumi o filamenti³⁹. Al riguardo la dottrina prospetta due orientamenti: secondo la tradizione sefardita l'uso parziale dell'uovo è consentito se il sangue è presente solo nell'albume, ma lo esclude nel caso in cui le sue tracce siano riscontrabili nella calaza - la parte densa di color bianco posta tra il rosso e l'albume - oppure nel tuorlo; in base a quella ashkenazita, invece, la presenza del sangue, anche se limitata a una sola parte di esso, provocherebbe l'impurità dell'intero uovo. In un caso come nell'altro, risulta comunque evidente come il consumo delle uova imponga all'ebreo un attento controllo preventivo.

Sempre in materia di proibizioni, significativi appaiono due divieti che concernono il consumo di talune parti del corpo degli animali, il grasso e il nervo sciatico, entrambi contemplati dalla Torah. Il primo consiste nella proibizione del *chelev*, termine con cui in ebraico si indicano alcune parti di grasso di quadrupedi domestici - quello concentrato sull'addome, sui fianchi e intorno ai reni -, un tempo riservate all'esclusiva offerta sacrificale, e per questo assolutamente interdette all'uomo⁴⁰. Tale divieto, che nella Bibbia si trova associato a quello del sangue cui viene di fatto assimilato, assume un significato prevalentemente simbolico, allo scopo di ammonire l'uomo perché non pensi che le cose e gli esseri viventi del mondo siano nel suo totale dominio⁴¹. Per giunta, secondo l'insegnamento rabbinico, l'osservanza fedele delle regole rituali concorre a compensare un equilibrio alterato dall'azione omicida compiuta sull'animale, evitando che la

³⁸ Non è invece ammessa la cottura in padella che per l'appunto non garantisce l'eliminazione del sangue dalla carne non salata.

³⁹ Dalla consumazione sono escluse anche le uova che, pur di animali permessi, presentino forma sferica o ellittica.

⁴⁰ "Ogni parte grassa - si legge nel libro del Levitico - appartiene al Signore". (III, 16). L'asportazione delle parti grasse e in genere di tutte quelle proibite costituisce una fase del *niqquṛ*, operazione di pulitura compiuta dal *manaqqèr*, esperto di anatomia animale. Non vengono sottoposti a tale rito gli animali selvatici. Cfr. I. SIEGELMANN, *La macellazione rituale*, cit.

⁴¹ Il carattere perpetuo e assoluto del divieto del grasso associato a quello di sangue si ricava sempre dalla Sacra Scrittura dove si dice: "È una prescrizione rituale perenne per le vostre generazioni in ogni vostra dimora: non dovrete mangiare né grasso né sangue" (Lev. III, 17).

ripetitività di tale operazione finalizzata all'alimentazione quotidiana possa alla fine completamente assuefare l'uomo alla violenza⁴².

Di tutt'altro tenore appare l'interdetto del nervo sciatico, che si ispira al noto episodio biblico del ferimento di Giacobbe alla coscia durante la sua lunga ed estenuante lotta con "un uomo", tradizionalmente identificato con un'entità angelica⁴³. L'astensione dal consumo di questa parte anatomica del quadrupede sarebbe un modo per fare ammenda della solitudine in cui egli si trovò nel suo combattimento, ma soprattutto per ricordare il coraggio di Giacobbe, in cui talvolta si identifica il popolo di Israele, chiamato, al pari del patriarca, a reagire alle avversità della storia: l'osservanza del precetto favorirebbe il ricordo di quell'episodio al fine di mantenere viva l'identità ebraica e di coltivare la speranza nel futuro⁴⁴.

L'operazione di rimozione di questa parte anatomica dai quadrupedi - esclusi quindi i volatili - si presenta tecnicamente complessa al punto da richiedere l'intervento di una particolare figura professionale, il *menaqqèr*, non sempre reperibile presso le istituzioni comunitarie. Tale circostanza, insieme alla difficoltà di smaltire sul mercato le parti scartate dell'animale, induce molto spesso i rabbini a consigliare il consumo solo dei quarti anteriori degli animali⁴⁵.

Resta infine da esaminare il divieto alimentare di mescolare carne e latte, contemplato nella Toràh, che per ben tre volte proibisce di cucinare "il capretto nel latte di sua madre"⁴⁶. Per molti interpreti la *ratio* di questa proibizione non è chiara. Secondo taluni prevarrebbe un intento pedagogico, per scongiurare l'aberrazione implicita nell'atto di cucinare il figlio nel latte materno, per altri il significato di condanna per analogia dell'incesto. Non manca poi chi ascrive anche tale proibizione al principio alimentare di carattere generale che prescrive di non mescolare mai generi diversi⁴⁷. A questo stesso proposito si segnala una lettura ebraica di ispirazione mistica

⁴² R. DI SEGNI, *Guida alle regole alimentari*, cit., p. 64.

⁴³ L'episodio a cui si fa riferimento è quello narrato dal libro della Genesi (XXXII, 23-33). Il brano si conclude con queste parole: "Per questo gli Israeliti, fino ad oggi, non mangiano il nervo sciatico, che è sopra l'articolazione del femore, perché quegli aveva colpito l'articolazione del femore di Giacobbe nel nervo sciatico".

⁴⁴ Nel calendario ebraico il divieto di mangiare il nervo sciatico cade il 9 di Av, giorno di lutto in cui si fa memoria di diversi eventi infausti come la distruzione del primo e del secondo Tempio di Gerusalemme, quella della città di Gerusalemme e l'inizio dell'esodo.

⁴⁵ Su questi aspetti, e sulle diverse soluzioni adottate dalle comunità, si veda ancora DI SEGNI, *Guida alle regole alimentari*, cit., pp. 74-5.

⁴⁶ Cfr. Libro dell'Esodo, XXIII, 19 e XXXIV, 26 e Deuteronomio, XIV, 21.

⁴⁷ Circa il divieto di mescolare carne e latte, cfr. voce *Dietary laws*, cit., p. 40.

che, mentre riconosce nel latte l'alimento per eccellenza reperibile in natura senza azioni violente, al contrario concepisce la carne come il frutto di un processo anche culturale, qual è l'allevamento o la caccia degli animali, ma soprattutto ravvisa in essa quel prodotto di cui è possibile disporre solo in forza di un atto omicida da parte dell'uomo. Nel tener separato il consumo di questi due alimenti si intende allora rimarcare la necessità di non confondere i valori, tenendo sempre distinto quello che è lecito da ciò che non lo è.

Quanto all'ampiezza del divieto in parola, esso riguarda anzitutto la carne e il latte degli animali domestici *kashèr*, ma dall'interpretazione rabbinica è esteso anche a quelli selvatici *kashèr*, quindi alla carne degli uccelli, e a tutti i derivati del latte (formaggi, panna, yogurt ...) ⁴⁸. Sul piano soggettivo, all'ebreo è vietato non solo cucinare e mangiare congiuntamente i due alimenti, ma anche ricavare qualsiasi forma di vantaggio dalla loro unione, ad esempio con la vendita o nel caso di preparazione del pasto per gli animali ⁴⁹. Latte e carne debbono dunque essere consumati in pasti differenti, in modo che tra il consumo di ciascuno di essi sia trascorso un lasso di tempo che varia a seconda che sia stato mangiato prima l'uno o prima l'altra. Si tratta, evidentemente, di una regola molto speciosa e dettagliata, che richiede pertanto particolare attenzione, oltre che una conoscenza approfondita della materia e delle numerose variabili da essa contemplate ⁵⁰.

Meritano di essere segnalate, in conclusione, alcune implicazioni di carattere pratico connesse all'ottemperanza delle norme sul consumo di carne e latte che attengono all'organizzazione degli spazi della mensa e della cucina. Ci si riferisce in particolare alla gestione e pulitura dei recipienti e del pentolame in cui vengono cotti i diversi cibi; all'acquisto e sistemazione di posate e stoviglie, da tenersi tutte in doppio servizio, tenendo separate quelle utilizzate per le pietanze a base di carne e per i prodotti a base di latte, per evitare qualsiasi confusione e occasione di contaminazione ⁵¹; ancora, all'uso di forno e fornelli per la cottura

⁴⁸ Dalla proibizione resta esclusa in ogni caso la carne di pesce.

⁴⁹ Il divieto di trarre beneficio ha ad oggetto esclusivamente il miscuglio di latte e carne come prescritto dalla Torà; da ciò consegue il fatto che è possibile, per esempio, dare in pasto agli animali domestici carne *tarèf*. Sul punto cfr. PIPERNO BESSO, COHENCA, *Mangio kashèr*, cit., p. 39.

⁵⁰ Cfr. DI SEGNI, *Guida alle regole alimentari*, cit., pp. 82-3.

⁵¹ Perché anche la cucina sia qualificabile come *kashèr* è necessario che vengano osservate numerose indicazioni e cautele attinenti proprio agli aspetti organizzativi. L'impiego di elettrodomestici - lavastoviglie, forno a microonde - ha richiesto un puntuale aggiornamento delle regole di pulizia che tenesse conto delle loro specificità e modalità di utilizzo. Per quanto

contestuale dei suddetti alimenti; infine alle cautele necessarie per l'utilizzo di recipienti non *kashèr*, che non siano cioè stati sottoposti alla procedura di purificazione adottata di norma per tutti gli utensili utilizzati in cucina per la preparazione dei cibi *kashèr*⁵². In quanto funzionali alla preparazione e conservazione di cibi puri, si può senz'altro ritenere che le suddette regole costituiscano parte integrante delle prescrizioni alimentari e in quanto tali siano additate a una rigorosa osservanza da parte degli ebrei.

4. Problemi generali degli alimenti preparati da non ebrei.

Sulle tavole degli ebrei non fanno capolino solo alimenti *kashèr*, ma anche cibi di provenienza non ebraica per i quali si pongono delicati problemi di scelta e opportunità. Tale evenienza, infatti, contrasta in linea di principio con la regola fondamentale dettata dalla Torah che postula la distinzione netta dell'ebraismo dagli altri culti religiosi, vincolando quindi all'uso di beni di origine rigorosamente ebraica. Nell'impossibilità di osservare alla lettera tale prescrizione, ogni ebreo è comunque tenuto a un sovrappiù di attenzione nell'accertamento che gli alimenti non contengano ingredienti vietati dalle regole sull'alimentazione e, in qualche caso, anche a richiedere l'intervento attivo dei rabbini al fine di verificare il processo di produzione dei beni⁵³.

I generi alimentari di più largo consumo prodotti da non ebrei sono naturalmente il pane, il latte e i latticini, il vino e le bevande alcoliche. Diversamente dal passato, oggi l'acquisto del pane viene consentito presso qualsiasi fornaio, purché sia confezionato con ingredienti ammessi e non contenga il grasso animale, lo strutto. Tali requisiti possono essere appurati rivolgendosi direttamente al fornaio che sia in grado di fornire, senza ovviamente dubbio di malafede, le rassicurazioni del caso, ma spetta

concerne gli alimenti *parve* - non classificabili tra quelli di carne o di latte -, quali i vegetali (ortaggi, frutta, farinacei), le uova, il pesce, occorre precisare che se mescolati o anche solo accostati a carne o latte, vengono considerati alla stregua rispettivamente dell'uno o dell'altro cibo. Cfr. PIPERNO BESSO, COHENCA, *Mangio kashèr*, cit., pp. 40-5.

⁵² Come prescritto dalla Torà, gli oggetti prodotti o acquistati da non ebrei e destinati a un uso alimentare devono essere preventivamente purificati con un procedimento di immersione nell'acqua. Le regole che presiedono alla pulizia dei recipienti per renderli *kashèr* sono ampiamente descritte in DI SEGNI, *Guida alle regole alimentari*, cit., pp. 98-106.

⁵³ Per un inquadramento del tema, cfr. PIPERNO BESSO, COHENCA, *Mangio kashèr*, cit., pp. 55 ss.

comunque ai rabbini segnalare alle comunità i rivenditori di maggiore affidamento, vale a dire oggetto da parte loro di ispezione periodica⁵⁴.

La tradizione religiosa ebraica riserva al vino una particolare attenzione per il ruolo simbolico, oltre che per la funzione rituale che da sempre ricopre in diverse cerimonie. In questo senso si spiega il rigore della norma biblica che considera *kashèr* solo il vino che sia prodotto da ebrei osservanti che ne devono seguire l'intero ciclo della produzione, dalla premitura sino alla distribuzione finale, e rechi lo specifico marchio di garanzia, con esclusione quindi di tutti gli altri prodotti viticoli, sia quelli che anticamente la legge ebraica riteneva destinati alle divinità di altri culti, sia - anche se oggi con attenuata severità - quelli che siano stati maneggiati da non ebrei o da ebrei non osservanti⁵⁵.

Anche per il latte vigono regole alimentari piuttosto severe che ne riconoscono il carattere *kashèr* solo se proveniente da animali permessi e se, a partire dalla mungitura, sia stata accertata l'assenza di qualsiasi forma di alterazione o commistione esterne. E tuttavia non mancano indirizzi interpretativi più elastici che ammettono il consumo del latte in vendita in presenza di leggi dello Stato che ne garantiscano l'origine vaccina⁵⁶.

Mentre alcuni derivati come la panna e il burro non sono sottoposte alle indicazioni previste per il latte, notevoli restrizioni vigono invece per i formaggi prodotti da non ebrei che per secoli, a partire da un'antica decisione rabbinica, sono stati considerati assolutamente vietati. Verosimilmente, la riserva maggiore formulata a suo tempo dai dottori della legge riguardava sia un ingrediente fondamentale del formaggio, il caglio - sostanza ricavata dallo stomaco di taluni animali (vitelli e capretti), indispensabile per favorire la coagulazione proteica del latte -, che avrebbe potuto appartenere a specie animali non *kashèr*, vale a dire ad animali impuri oppure non macellati secondo le regole della *shechitah*, sia la procedura di cagliatura. Il forte rischio di impurità e l'assenza di adeguate garanzie sconsigliavano del tutto il

⁵⁴ Particolare attenzione va riservata pure agli ingredienti presenti negli alimenti: si prenda ad esempio il pane preparato con il latte che non può assolutamente essere consumato insieme a cibi di carne.

⁵⁵ Sono considerati fuori dalla regola ebraica i vini e i prodotti derivati dell'uva non controllati da un rabbino (aceto, alcool, succo d'uva e bevande alcoliche), ma anche quei prodotti che possano contenere tali ingredienti (maionese, succhi di frutta) e che non rechino una certificazione *kasherùt*. Cfr. *ivi*, p. 59.

⁵⁶ Le regole appena enunciate si estendono a tutti i tipi di latte disponibili in commercio pastorizzato, fresco o a lunga conservazione, interno o scremato. Cfr. DI SEGNI, *Guida alle regole alimentari*, cit., pp. 91-2.

consumo di questo alimento⁵⁷. Attualmente, venuto meno un divieto in senso assoluto, il consumo di formaggi prodotti da caseifici gestiti da non ebrei è consentito quando ricorrano determinati presupposti come il controllo del latte sin dalla mungitura, l'origine *kashèr* del caglio, la possibilità di verificare il processo di cagliatura, la conservazione in ambiente protetto del prodotto per evitare ogni possibile manipolazione⁵⁸.

In ambito ebraico il consumo di cibi di produzione non ebraica, oggi di fatto ammesso, resta quindi comunque fortemente vincolato a un'accurata verifica degli ingredienti e all'accertamento del pieno rispetto delle disposizioni dei rabbini della comunità, con particolare attenzione a quei prodotti che rechino informazioni sommarie sulla *kasherùth* o marchi *kashèr* generici, ad esempio privi di riferimenti all'autorità rabbinica che li avrebbe rilasciati⁵⁹. Nel caso tale dichiarazione non sia ritenuta attendibile, vige l'obbligo di interpellare i rabbini delle comunità cui in merito spetta di impartire specifiche direttive⁶⁰.

5. Come coniugare salute e alimentazione.

Per quanto possa apparire scontato il collegamento tra alimentazione e salute, non si può far a meno di osservare come tale relazione appaia

⁵⁷ Il formaggio si ottiene dalla coagulazione proteica del latte grazie al caglio che si ricava dallo stomaco del vitello e o del capretto.

⁵⁸ Va detto che al riguardo nel mondo ebraico permangono interpretazioni diverse: a fronte di quella che fa capo alla componente sefardita, fermamente contraria al consumo di formaggi prodotti da non ebrei anche se con ingredienti consentiti, quella askenazita risulta più permissiva, ammettendone l'uso nei luoghi in cui nel tempo si sia consolidata una certa consuetudine alimentare e purché, ovviamente, il formaggio sia stato confezionato con caglio *kashèr*. Sulla regolamentazione di questa materia e sulle interpretazioni fornite dalle diverse correnti religiose ebraiche, cfr. *ivi*, pp. 92-4.

⁵⁹ Il problema sorge naturalmente in assenza dei controlli rabbinici: in questi casi l'ebreo dovrà attenersi alle indicazioni fornite dal produttore che, ad esempio in Italia, sottostanno a una severa legislazione in materia di derivati del latte. Peraltro, sempre nel nostro Paese, per far fronte a possibili trasgressioni legislative e tener dietro alle continue evoluzioni nelle tecniche di produzione alimentare, in ambito ebraico è stata messa a punto una guida, pubblicata sotto l'egida dell'Assemblea dei rabbini d'Italia, al fine di orientare gli ebrei nell'acquisto di prodotti alimentari disponibili nel grande circuito commerciale. Cfr. *Appendice commerciale* (alla terza edizione della *Guida alle regole alimentari ebraiche*), Edizioni Lamed, aprile 1996-iyar 5756. pp. 4-31. Costituiscono, inoltre, un valido supporto alla conoscenza e all'orientamento nel consumo dei cibi alcuni siti *web* come quello all'indirizzo <http://www.italykosher.com/>.

⁶⁰ Sempre per quanto riguarda l'ebraismo italiano, un elenco di marchi attendibili di prodotti *kasherùt*, non solo italiani, reperibili in commercio, è riportato nell'*Appendice commerciale* cit., p. 32.

particolarmente stretta nella tradizione religiosa e culturale dell'ebraismo, che fa della tutela della vita e della salute personale e altrui un imperativo categorico⁶¹. Delle interpretazioni igienico-sanitarie di alcune regole alimentari formulate in dottrina si è detto. Merita ora soffermarsi su di una serie di prescrizioni religiose in ordine all'assunzione di particolari sostanze che discendono dal più generale obbligo di difesa della dimensione vitale cui sono tenuti tanto i singoli quanto la collettività. Ci si riferisce in particolare al divieto per gli ebrei di fare uso di ogni sorta di prodotto nocivo in grado di mettere in serio pericolo la salute propria e dell'intera collettività: si pensi alle sostanze velenose, a quelle stupefacenti che possono indurre assuefazione, come la cocaina e la morfina, non escluse le cosiddette droghe leggere (*hashish* e *marijuana*) che, secondo un orientamento rabbinico più restrittivo, sarebbero vietate per il loro effetto di annebbiamento delle facoltà intellettive e volitive dell'uomo, oltre che per l'offesa che ne può discendere alla sua integrità e dignità. A quest'ultimo riguardo, non sono tuttavia estranei anche motivi religiosi alle riserve dei rabbini, che nelle droghe hanno ravvisato l'espressione di un edonismo materialista, quando non una vera e propria forma di idolatria, assolutamente avulsi dalla visione teologica dell'ebraismo e dalla prospettiva di santificazione perseguita quotidianamente dall'ebreo, chiamato a conformare in modo cosciente e responsabile i comportamenti personali alle prescrizioni religiose. In questa stessa chiave va interpretato anche l'invito a fare un uso morigerato di alcolici e tabacchi, in modo da non pregiudicare irrimediabilmente la salute e, soprattutto, avendo cura di non provocare a quanti vivono accanto, danni altrettanto seri come quelli che derivano dal fumo passivo⁶².

Sempre nell'ottica del rispetto della salute devono inoltre collocarsi quelle antiche prescrizioni in materia di igiene che sembrano richiamare l'uomo a una disciplina, a un contegno necessario ad instaurare un corretto rapporto con gli oggetti e con l'ambiente circostante: il divieto di usare stoviglie, recipienti, posate non pulite o di accostarsi al consumo dei cibi senza aver prima ottemperato alle normali abluzioni.

Più delicata si presenta invece la questione, strettamente connessa alla sfera della salute, relativa all'assunzione di medicinali a fini curativi che, nella loro composizione, potrebbero presentare elementi proibiti dalle

⁶¹ Per un'analisi del rapporto alimentazione/salute, si veda DI SEGNI, *Guida alle regole alimentari*, cit., pp. 113-15.

⁶² Cfr. PIPERNO BESSO, COHENCA, *Mangio kashèr*, cit., p. 75.

disposizioni religiose. Le soluzioni adottate al fine di scongiurare tale rischio variano naturalmente a seconda delle caratteristiche dei farmaci e delle situazioni concrete che via via possono presentarsi. Mentre le medicine non assunte per via orale o di uso esterno, così come le pomate o le lozioni in genere, sono consentite⁶³, le restrizioni sui farmaci presi oralmente riguardano specificatamente il piacere che può derivare dall'assaporare sostanze proibite in essi eventualmente contenute. In questo caso sono ammessi solo i medicinali dal sapore amaro o quelli che, per la rapidità con cui vengono ingeriti, non si lasciano gustare⁶⁴. In linea di massima la presenza di componenti naturali o derivati vietati impone l'assunzione di farmaci alternativi⁶⁵. E tuttavia il divieto vale in maniera tassativa solo per i malanni passeggeri o i disturbi leggeri: l'applicazione delle disposizioni in parola conosce infatti delle significative attenuazioni, sino alla completa inosservanza della prescrizione, in casi conclamati di malattia grave o di imminente pericolo di morte, accertati da un medico o da altra persona competente nel valutare la portata dell'evento patologico⁶⁶.

Tra le disposizioni poste a protezione della salute si suole infine ricomprendere la proibizione del consumo congiunto di carne e pesce disposto dal Talmud perché ritenuto fonte di malattie, dunque dannoso per l'organismo umano⁶⁷. Sebbene da parte di taluni rabbini sia stato autorevolmente sollevato il dubbio sull'effettiva attualità di tale pericolo, permane comunque in ambito ebraico il divieto di cucinare, arrostitire sulla stessa griglia o mettere sotto sale qualunque tipo di carne insieme al pesce, anche se non si esclude la possibilità di mangiare prima l'una poi l'altro purché si sia provveduto a sciacquare le mani che hanno toccato

⁶³ Sono ammesse pomate, lozioni, aerosol, supposte, iniezioni intramuscolari o endovenose, persino iniezioni di insulina di origine suina. A proposito dell'utilizzo di parti organiche di origine animale, in ambito rabbinico si è aperto di recente un dibattito circa la possibilità di praticare trapianti di valvole cardiache tratte da maiali. Cfr. D. G. DI SEGNI, *Cuore taréf*, in *Bollettino della Comunità Ebraica di Milano*, giugno 2009, pp. 14-15.

⁶⁴ In dottrina si fa l'esempio degli estratti epatici che, a causa della modalità di assunzione per via orale, sono per l'appunto vietati per il rischio di assaporarne il gusto.

⁶⁵ L'uso di medicine omeopatiche o l'assunzione di farmaci durante la *Pesach* danno luogo a questioni piuttosto controverse sulle quali si rinvia a DI SEGNI, *Guida alle regole alimentari* cit., p. 115.

⁶⁶ Secondo la tradizione ebraica la protezione della vita, anche in casi estremi di pericolo di morte, deve prevalere su tutte le regole della Torà, fatta eccezione per l'omicidio, l'idolatria e i rapporti sessuali vietati come l'incesto e l'adulterio. Cfr. PIPERNO BESSO, COHENCA, *Mangio kashèr*, cit., p. 74.

⁶⁷ Un esempio tipico di cibo proibito è quello del *vitel tonnè* per la presenza contestuale di carne e pesce ritenuta nociva alla salute.

direttamente il cibo, e a pulire la bocca; in ogni caso, non si può adagiare nello stesso piatto i diversi tipi di pietanze per evitare qualsiasi forma di contatto tra loro.

6. Fede, tradizioni alimentari e identità. Considerazioni conclusive.

Si è già avuto modo di accennare al ruolo che nell'ebraismo l'alimentazione è andata assumendo nella difesa della coesione del gruppo, a partire dal ristretto ambito familiare via via fino a quello allargato della comunità, e nel conseguente rafforzamento dell'identità collettiva; ma anche al duplice valore che il cibo ha ricoperto e tuttora ricopre quale strumento di elevazione e perfezione spirituale e fattore culturale originale, fonte di una tradizione culinaria pluri-millenaria ancora attuale, in cui è possibile riconoscere le tracce dei diversi apporti religiosi, oltre che gli influssi delle cucine dei luoghi di residenza degli ebrei e delle loro istituzioni comunitarie. Naturalmente, le espressioni più alte e significative dell'importanza dei costumi alimentari nel processo di costruzione di percorsi identitari, individuali e collettivi ispirati ai valori dell'ebraismo, si rinvencono durante la celebrazione delle feste liturgiche, a cominciare dal riposo settimanale (*shabbàt*) in cui si fa memoria del riposo di Dio dopo la creazione⁶⁸. Nella tradizione ebraica, la preparazione di cibi prelibati per il giorno di *shabbàt*, accompagnata da una speciale apparecchiatura della tavola attorno a cui si raccolgono familiari e ospiti, contribuisce a interrompere il tempo ordinario per ciascun ebreo che, con l'arrivo della festa, viene proiettato in un clima di *kedushà*, di santità personale⁶⁹. A proposito del nesso cibo/santità particolarmente eloquente appare la seguente riflessione rabbinica:

⁶⁸ Nell'impossibilità, in questa sede, di dar conto in maniera approfondita del complesso tema delle festività e della ricca simbologia che le contraddistingue sul piano storico-religioso in ambito ebraico, s rinvia all'elenco completo delle festività ebraiche, arricchita dall'indicazione delle rispettive specialità culinarie, riportato in D. PAVANELLO, *Cibo per l'anima. Il significato delle prescrizioni alimentari nelle grandi religioni*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2005, pp. 70-3.

⁶⁹ In questo senso si osserva che "il Sabato assolve a una funzione riequilibratrice che fa uscire l'uomo da un'esistenza proiettata esclusivamente nel mondo della creatività fisica e lo inserisce in quello della creatività spirituale e sociale" (S. BAHBOUT, *Shabbàt: lo sposo di Israele*, consultabile al sito: http://www.morasha.it/zehut/sb13_shabbat.html). Durante lo *shabbàt* si consumano i cibi preparati la sera prima, in ottemperanza alla legge ebraica che prescrive l'astensione assoluta in questo giorno da qualsiasi attività lavorativa.

L'idea che, per realizzarsi pienamente, la santità abbia bisogno di essere accompagnata da particolari cibi da consumare nei tre pasti sabbatici obbligatori, può sembrare contraddittoria. L'Ebraismo non solo non ha mai temuto di unire il piacere del corpo a quello dello spirito, ma ha sempre visto in questa unione la meravigliosa completezza del Sabato. Proprio nel Sabato si manifesta uno dei fondamenti dell'Ebraismo che tende ad elevare il mondo materiale - il *chol* - facendogli assorbire una parte della *kedushà* del mondo superiore. L'*Onegh shabbath*, il piacere e la gioia del Sabato, è la composizione meravigliosa del piacere del corpo con quello dello spirito, che spinge l'uomo a cantare le *zemirot*, i canti del Sabato⁷⁰.

Corpo e anima sono infatti concepite, nel pensiero rabbinico, come entità funzionali l'uno dell'altra: in questo senso, un'alimentazione equilibrata alla base di un corpo sano e appagato rappresenta la condizione fondamentale per potersi dedicare convenientemente all'elevazione del proprio spirito. Peraltro, non di rado, nelle ricorrenze religiose il significato del cibo trascende la sua stessa essenza di nutrimento, materiale e spirituale, per assumere un valore simbolico, oltre che una finalità educativa. È quanto accade nella festa di *Kippur*, il giorno più spirituale dell'anno, in cui per effetto del digiuno praticato in forma espiatoria, viene annullata tutta la parte materiale della vita; o durante *Purim*, ricorrenza segnata invece da una dimensione affatto mondana, dunque non spirituale, priva di un rituale religioso specifico, e caratterizzata pertanto da un approccio disinibito al cibo e alle bevande, che è possibile assumere "fino a perdere cognizione della cose"⁷¹. Da entrambe tali situazioni, di astinenza o di eccesso, a parere dei rabbini viene un forte ammonimento all'uomo a rifuggire da una vita improntata al materialismo in grado di distoglierlo da una condotta responsabile, e a diffidare inoltre della "presunzione intellettuale", all'origine di comportamenti contrari ai dettami religiosi⁷².

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ D.G. DI SEGNI, *Due feste così diverse eppure così uguali. Analogie e similitudini tra Purim e Kippur*, consultabile al sito: http://www.morasha.it/zehut/gd06_purimkippur.html. Sulla festa di Purim, si veda pure S. BAHBOUT, *Purim per unificare l'uomo e il Nome*, consultabile all'indirizzo http://www.morasha.it/zehut/sb02_purim.html.

⁷² *Ivi*. A proposito del digiuno espiatorio si cita un passo del Deuteronomio (VIII, 3) in cui si dice che "non si vive di solo pane, ma anche della parola divina". La tradizione ebraica riconosce una valenza prevalentemente religiosa al digiuno, che viene praticato per "sentire la 'voce di Dio', chiederne la protezione, fare penitenza, purificarsi dai peccati, ammettere l'umiltà della condizione umana di fronte all'onnipotenza del Creatore" (D. PAVANELLO, *Cibo per l'anima*, cit., p. 66). L'A. distingue inoltre diversi tipi di digiuno: individuali, obbligatori e quelli praticati pubblicamente, tra cui si suole ricomprendere i digiuni del lunedì e del giovedì

Che gli alimenti adoperati nelle festività siano veicolo della memoria storica, facendo da richiamo a vicende lontane legate al ricordo di Israele, costituisce un dato acquisito nel pensiero e nell'interpretazione ebraica non solo rabbinica. Ne sono esempi evidenti alcuni cibi come la *matzà* (azzima), un pane schiacciato simbolo della povertà e dell'afflizione, mangiato a *Pesach* – commemorazione dell'esodo dall'Egitto, dunque della liberazione del popolo di Israele - durante la quale sono bandite tutte le sostanze lievitate (*chametz*), che rappresentano la superbia e la violenza, e il *maròr*, l'erba amara simbolo della schiavitù, presente nella cena come monito per non incorrere negli stessi errori del passato⁷³; ma anche i cibi serviti nella cena del capodanno (*seder* di *Rosh ha-Shanà*) e accompagnati da preghiere beneauguranti, come la mela intinta nel miele perché l'anno nuovo sia buono e dolce, o la melagrana perché i meriti personali di ciascuno al cospetto divino possano apparire numerosi come i suoi chicchi⁷⁴.

per ricordare la salita di Mosè al monte Sinai, durante la quale il popolo di Israele si ribellò a Dio costruendo un idolo. Sulle diverse tipologie di digiuno, cfr. *ivi*, pp. 67-8.

⁷³ Di qui la seguente lezione rabbinica: "«In ogni generazione l'uomo deve vedere se stesso come se proprio lui fosse uscito dall'Egitto»: ogni generazione ha avuto il suo *Egitto*, ogni generazione ha mangiato la sua erba amara, ma ha trovato infine la forza per operare il «salto» e per riconquistare la propria «azzima»" (S. BAHBOUT, *Sradicare l'Egitto*, consultabile all'indirizzo http://www.morasha.it/zehut/sb12_pesach.html).

⁷⁴ D.G. DI SEGNI, *Mele, zucche e corni ricurvi. I simboli e i significati di Rosh ha-Shanà*, consultabile all'indirizzo http://www.morasha.it/zehut/gd07_simboli.html. Dello stesso autore (a cura di) si veda pure, *Il Seder di Rosh ha-Shanà*, Associazione Morashà - Milano, Milano 2003. Accanto ai cibi tipici delle festività liturgiche propri della tradizione comune, devono naturalmente considerarsi le peculiarità culinarie di ciascuna comunità. Il rispetto delle consuetudini locali trova la sua fonte autorevole nella *Mishnà*, che per esempio autorizza il consumo, di norma vietato, dell'agnello arrosto nella cena di *Pesach* nelle comunità dove tale abitudine sia radicata nel tempo. Cfr. D.G. DI SEGNI, *Todos di Roma, l'agnello e le rane*, consultabile all'indirizzo http://www.morasha.it/zehut/gd13_todos.html, dove si precisa come in Italia i maestri ammettano il consumo di l'agnello arrosto durante la *Pesah* solo nella comunità di Roma.

MARIA ROSARIA PICCINNI
*Il rapporto tra alimentazione e religione
nella tradizione cristiano-ortodossa.*

SOMMARIO. 1. Il significato ascetico e sociale del digiuno nella religione ortodossa. 2. L'origine delle regole alimentari nella tradizione liturgica e canonica. 3. La disciplina relativa a divieti e digiuni durante i periodi penitenziali.

1. Il significato ascetico e sociale del digiuno nella religione ortodossa

Alle origini dell'Antico Testamento vi è l'ordine di Dio ad Adamo di non mangiare i frutti di un certo albero (Gn. 2, 16-17), mentre nel Nuovo Testamento Gesù Cristo si prepara alla vita pubblica con un periodo di digiuno di quaranta giorni, nel quale "non mangiò nulla" (Luca 4,2)¹. Per questo motivo il Cristianesimo ha dato fin dalle sue origini grande importanza alle regole alimentari, che non costituiscono una forma di disprezzo del corpo, bensì strumenti per rinviare lo spirito, rendendolo capace di esaltare la stessa corporeità della persona, ed hanno allo stesso tempo un valore sociale e comunitario, poiché chiamati ad attenersi non sono i singoli credenti, ma l'intera comunità².

Il cibo per il Cristianesimo assume un rilevante valore come strumento di relazione, che diventa nodo centrale di una vasta rete che facilita la connessione con Dio: basti pensare al profondo significato di trascendenza

¹ Sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento si rinvencono molti riferimenti alla pratica del digiuno. Per un'analisi completa cfr. J. F. WIMMER, *Fasting in the New Testament, a Study in biblical Theology*, Paulist Press New York, 1982.

² Cfr. C. BENDALY, *Jeûne et oralité: Aspects psychologiques du jeûne orthodoxe et suggestions pour une éventuelle réforme*, in *Revue Française de l'Orthodoxie*, n. 37/1984, pp. 163-229. L'autore individua l'origine delle regole sul digiuno nella simbologia legata al peccato originale. Per questo motivo l'astenersi dal cibo "proibito" diventa un'ascesi personale ed ecclesiale, che ha come scopo liberare l'uomo dai bisogni materiali affinché ritorni alla sua origine divina. È nella misura in cui il credente sarà ancorato solidamente alla sua relazione con l'altro che potrà comprendere veramente il significato del digiuno, cioè una rinuncia agli aspetti materiali dell'esistenza, nell'ottica dell'accoglienza e del dono che Dio fa all'uomo della vita eterna.

religiosa che la condivisione del cibo assume nel Cristianesimo, il cui rito fondante è l'Eucarestia, cioè la condivisione del pasto spirituale con il Divino e l'azione sacrificale-conviviale nella quale il popolo dei fedeli entra in comunione con Dio e ne pregusta i beni. Tuttavia la previsione di regole di condotta alimentare attraverso una dettagliata serie di prescrizioni che impongono divieti e digiuni, (i quali spesso scandiscono lo svolgimento del tempo religioso e costituiscono parte integrante del cammino di preparazione alla celebrazione di eventi centrali della vita del credente), appartengono da sempre alla vita e alla prassi della Chiesa, poiché rispondono al bisogno permanente del cristiano di partecipare al mistero di Cristo attraverso la preghiera e le opere.

La Chiesa ortodossa ha da sempre mostrato e mostra una attitudine verso il digiuno, da non intendersi come astensione totale dal cibo, bensì come una serie di restrizioni che comporta l'astensione, ogni mercoledì e venerdì, da carne, latticini (burro, formaggio ecc.), uova, pesce, olio e vino. Sono invece considerati cibi permessi senza restrizioni (in greco νηστίσμα) i farinacei, legumi, frutta e vegetali.

Il digiuno non è un insieme di prescrizioni per la dieta e non viene effettuato per ottemperare esigenze legalistiche, ma, accompagnato dalla preghiera, è un aiuto spirituale che disciplina il corpo e l'anima e permette all'uomo di portarsi più vicino a Dio, specialmente durante i periodi di preparazione alle grandi feste della Chiesa.

Clemente di Alessandria sosteneva che la religione stessa potesse essere considerata una forma di "dieta", avente lo scopo di sanare l'intero organismo dell'uomo³ e di indurlo a purificare la propria interiorità⁴, e pertanto nella pratica della Chiesa Ortodossa l'osservanza delle regole alimentari è la premessa indispensabile di una seria vita spirituale, poiché rappresenta il modo in cui il corpo, non disgiunto dall'anima che si purifica attraverso la preghiera, si prepara alla celebrazione della festa, momento per eccellenza in cui il *Kronos* (tempo inteso come mera successione di eventi) diventa *Kairos* (tempo di salvezza e di grazia in cui si realizza la piena congiunzione del Sacro con l'esperienza umana).

Non a caso infatti, nella tradizione ortodossa sono previsti digiuni per i giorni di vigilia di alcune importanti festività (come la Trasfigurazione, la Decollazione di S. Giovanni Battista e l'Esaltazione della S. Croce), e se la

³ Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il pedagogo*, Ed. Città nuova, 2005, p. 46.

⁴ Cfr. AA.VV., *Testi dei padri latini, greci e orientali scelti e ordinati per temi*, Ed. Città Nuova, 1982, vol. V, p. 275.

festività cade durante una giornata per la quale è previsto digiuno, (come ad esempio la festa della Trasfigurazione, che cade il 6 agosto, durante il periodo di Quaresima della Dormizione), tale regola subisce delle deroghe.

Le rigide e articolate regole di condotta alimentare, e il ruolo che esse assumono nella scansione del percorso religioso del credente sono uno degli elementi che distingue il cristianesimo ortodosso da quello cattolico. Già nell'anno 867 San Fozio, patriarca di Costantinopoli, lamentava infatti l'introduzione di deviazioni della prassi del digiuno operate dalla Chiesa romana⁵ (come la concessione di cibarsi di latticini nella prima settimana di Quaresima), che costituivano una deviazione dalla prassi della Chiesa antica, aumentate in maniera ancora più marcata tra Chiesa d'oriente e d'occidente dopo lo scisma.

Gli odierni residui delle antiche astinenze alimentari nella Chiesa Cattolica romana oggi si limitano al divieto del consumo di carne in alcuni giorni particolari della Quaresima⁶: nel cattolicesimo infatti c'è stata una

⁵ “*Per essere graditi ai più allentarono le regole del digiuno e concessero un certo lassismo morale; istituirono invece il digiuno del Sabato ed introdussero nella Chiesa molte pratiche estranee ad essa. Non potevano però fare male maggiore di quello che fecero predicando la nuova eresia occidentale che fa procedere lo Spirito Santo tanto dal Figlio come dal Padre senza la minima preoccupazione di alterare il Santo Credo cattolico di Nicea*”. Cfr. P. POPOVIC, *Vita di San Fozio, Patriarca di Costantinopoli*, in *La Lumière du Tabor, Revue internationale de théologie orthodoxe*, n. 4/2002, pp. 37-67.

⁶ La normativa per la Chiesa Cattolica trova la sua fonte nel canone 1249 del vigente c.j.c.: “Per legge divina, tutti i fedeli sono tenuti a fare penitenza, ciascuno a proprio modo; ma perché tutti siano tra loro uniti da una comune osservanza della penitenza, vengono stabiliti dei giorni penitenziali in cui i fedeli attendano in modo speciale alla preghiera, facciano opere di pietà e di carità, sacrificino se stessi compiendo più fedelmente i propri doveri e soprattutto osservando il digiuno e l'astinenza”. Questa disposizione riguarda la disciplina penitenziale generale della Chiesa universale, che i canoni 1251 e 1253 affidano alle Conferenze Episcopali. Il digiuno e l'astinenza devono essere osservati il mercoledì delle Ceneri (o il primo venerdì di Quaresima per il rito ambrosiano) e il venerdì della Passione e Morte del Signore Nostro Gesù Cristo, e sono consigliati il Sabato Santo sino alla Veglia pasquale. L'astinenza dalle carni deve invece essere osservata in tutti e singoli i venerdì di Quaresima, a meno che coincidano con un giorno annoverato tra le solennità (come il 19 o il 25 marzo). In tutti gli altri venerdì dell'anno, a meno che coincidano con un giorno annoverato tra le solennità, il digiuno può essere sostituito da altre opere di penitenza, di preghiera, di carità. Alla legge del digiuno sono tenuti tutti i maggiorenni fino al 60° anno iniziato; alla legge dell'astinenza coloro che hanno compiuto il 14° anno di età. Dall'osservanza dell'obbligo della legge del digiuno e dell'astinenza può scusare una ragione giusta, come ad esempio la salute. Inoltre, “il parroco, per una giusta causa e conforme alle disposizioni del Vescovo diocesano, può concedere la dispensa dall'obbligo di osservare il giorno (...) di penitenza, oppure commutarlo in altre opere pie; lo stesso può anche il Superiore di un istituto religioso o di una società di vita apostolica, se sono clericali di diritto pontificio, relativamente ai propri sudditi e agli altri che vivono giorno e notte nella loro casa” (can. 1245 c.j.c.). Sull'osservanza del

rielaborazione della pratica del digiuno in particolar modo dopo il Concilio Vaticano II: nella riforma post-conciliare, infatti, si sono estese le modalità di effettuare penitenza tenendo conto dei mutati contesti sociali e culturali, attraverso l'invito a valorizzare altre pratiche importanti nella vita cristiana, come l'elemosina, la preghiera e l'accostarsi ai Sacramenti con regolarità⁷.

Senza considerare gli eccessi di certe correnti ascetiche come gli encratiti (o astinenti)⁸, la continenza alimentare è sempre stata considerata nel cristianesimo orientale come un mezzo per ristabilire l'equilibrio psico-fisico, dottrina che trova riscontro nelle Regole monastiche o commenti spirituali di San Basilio⁹ e di San Giovanni Cassiano¹⁰. I cristiani ortodossi vivono il digiuno come partecipazione al mistero pasquale di Cristo, ed è proprio l'evento della morte e risurrezione di Cristo che ispira la scelta dei giorni e dei tempi in cui digiunare, che, come sancito nella *Didachè*¹¹, sono il mercoledì (giorno in cui Cristo è stato tradito) e il venerdì (giorno della Passione e morte).

2. L'origine delle regole alimentari nella tradizione liturgica e canonica.

Comprendendo nel suo seno popoli con tradizioni giuridiche molto diversificate, la Chiesa ortodossa non ha, a differenza di quella cattolica romana, un testo di diritto canonico unificato. Esiste tuttavia una ricca serie di collezioni di canoni, tra le quali emerge il *Pedalion* (timone) di San Nicodemo l' Agiorita, pubblicato nel 1800, e le collezioni canoniche dell'epoca dei sette Concili Ecumenici del primo millennio, nonché l'ampia

digiuno nella chiesa Cattolica si veda altresì CEI, Nota pastorale *Il senso cristiano del digiuno e dell'astinenza*, Ed. Paoline, 1994.

⁷ Cfr. PAOLO VI, Costituzione Apostolica *Paenitemini*, 17 febbraio 1966, II, in AAS 58 (1966), 184; Concilio Vaticano II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, n. 110, in AAS 56 (1964), 99.

⁸ Gli Encratiti (persone che praticarono la continenza), chiamati da Ireneo di Lione *'Egkrateis* e da Clemente Alessandrino e Ippolito di Roma *'Egkratetai*, erano una corrente gnostica orientale diffusasi tra la fine del III e l'inizio del IV secolo. Essi conducevano una vita austera astenendosi dal vino e dalla carne, e rifiutando, come illeciti, sia il matrimonio che i rapporti fra coniugi. Cfr. A. CECCARONI, *Dizionario Ecclesiastico*, A. Vallardi Editore, 1897.

⁹ Cfr. U. VON BALTHASAR, *La vocazione cristiana. Un percorso attraverso la Regola di san Basilio*, Jaca Book, 2003.

¹⁰ Cfr. G. Bedouelle, *Dizionario di Storia della Chiesa*, Ed. Studio domenicano, 1994, p. 53.

¹¹ Cfr. *Didachè*, 8,1. La *Didachè* è una raccolta di usi della Chiesa primitiva risalente alla seconda metà del I secolo, di ambiente siriano, precisamente antiocheno, e di autore cristiano di provenienza giudaica. Cfr. U. MATTIOLI, *Didachè. Dottrina dei dodici apostoli*, Ed. Paoline, 1984, pp. 96-102; G. VISONÀ, *Didachè, L'insegnamento degli Apostoli*, Ed. Paoline, 2000.

raccolta del Concilio Quinisesto o Trullano, che è la più antica codificazione estesa del diritto canonico ortodosso¹².

La settimana cristiana fin dalle origini è stata caratterizzata da due giorni di digiuno, detti “giorni di stazione”,¹³ il mercoledì e il venerdì, che dal III secolo in avanti divennero giorni di digiuno obbligatorio¹⁴. Nella Tradizione Apostolica di Sant’ Ippolito,¹⁵ una delle più antiche fonti giuridiche ortodosse, vi sono precise direttive che riguardano le modalità di adempimento del digiuno, differenziate secondo la tipologia di fedeli: “*Le vedove e le vergini devono digiunare e pregare per la Chiesa, i presbiteri quando lo desiderano, e così i laici. Un vescovo non può digiunare se non quando è previsto, e tuttavia se qualcuno gli fa un’offerta egli non può rifiutare, ma in questo caso romperà il digiuno ed assaggerà quanto gli viene offerto*”.

Questa regola sembra suggerire che il Cristianesimo primitivo invitava al digiuno e alla preghiera come regola generale di penitenza, anche oltre la disciplina prevista per alcuni giorni e periodi particolari dell’anno. Sembrerebbe incongruente altrimenti che ad un Vescovo, a cui è affidata la cura delle anime, sia consentito di interrompere il digiuno intrapreso pur di non essere scortese con chi gli offre qualcosa¹⁶.

Nella Chiesa Ortodossa contemporanea il digiuno non è legato solo alla preparazione ad eventi come la Pasqua o il Natale, ma è un aiuto spirituale che disciplina il corpo e l’anima e permette all’uomo di avvicinarsi a Dio.

¹² Per un esame più dettagliato delle fonti del diritto ortodosso cfr. E. CATTANEO, G. DE SIMONE, C. DELL’OSSO, G. LONGOBARDO, *Patres Ecclesiae, un’ introduzione alla teologia dei Padri della Chiesa*, Ed. Il pozzo di Giacobbe, 2008, nonché In lingua inglese cfr. L. PATSAVOS, *Spiritual Dimensions of the Holy Canons*, Orthodox Press, 2007; P. VISCUSO, *Orthodox Canon Law: A Casebook for Study*, InterOrthodox Press, 2007; H. R. PERCIVAL, *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church: Their Canons and Dogmatic Decrees, Together with the Canons of All the Local Synods Which Have Received Ecumenical Acceptance*, Eerdmans Publishing Co., 1956. Un’utilissima fonte per consultare tutti i canoni dei sette concili ecumenici è il sito <http://aggreen.net/canons/canons.html>

¹³ Cfr. S. FARRUGIA, voce *Digiuno*, in G. EDWARD, S. FARRUGIA, (a cura di), *Dizionario dell’Oriente Cristiano*, Ed. Orientalia Christiana, 2000, pp. 228-230.

¹⁴ Cfr. *Const. Ap.* 5, 14.

¹⁵ Cfr. IPPOLITO DA ROMA, *La tradizione apostolica*, Ed. Paoline, 1995, p. 86. La Tradizione apostolica di Sant’Ippolito è una fonte giuridica fondamentale per la religione ortodossa. Insieme alla *Didachè* è la più importante e antica delle costituzioni della Chiesa dei primi secoli. Le prime parti svolgono in modo unitario il tema della gerarchia ecclesiastica, la terza, riservata alle norme di vita cristiana, tocca vari argomenti tra cui le regole sulla preghiera quotidiana e sul digiuno.

¹⁶ Cfr. A. AKAKIOS, *Fasting in the Orthodox Church*, Center for Traditionalist Ed., 1996, p. 5.

L'importanza di questi precetti nel percorso di fede si evince anche dall'apparato sanzionatorio che grava sui non osservanti. Secondo il can. 69 delle Costituzioni Apostoliche¹⁷ infatti " *Se un vescovo, un presbitero o un diacono non osserva il digiuno del mercoledì o del venerdì venga deposto dal suo ufficio, a meno che non lo abbia fatto per motivi di salute. Se il digiuno non viene osservato da un laico, venga scomunicato* " ¹⁸. Per questo motivo ancora oggi il violare le prescrizioni in materia di digiuno, a meno che non si sia impossibilitati ad osservarlo per cause legate alle condizioni psico-fisiche, è considerato "peccato grave".

Previsioni ugualmente severe sono previste per chi invece digiuna nelle giornate di sabato o di domenica: il divieto del sabato nasce dall'esigenza di differenziarsi dagli ebrei, e quello della domenica dal vivere pienamente tale giorno come festa. Ciò è stato espressamente disciplinato dal can. 55 del Concilio di Trullo, secondo il quale " *se un rappresentante del clero venga scoperto a digiunare durante il sabato o la domenica, sia deposto dal suo ufficio. Se invece lo fa un laico, sia scomunicato* ". Ciò vale nei periodi ordinari dell'anno, ma anche durante le Quaresime, in cui si osservano, come vedremo a breve nel dettaglio, regole più restrittive: durante i sabati e le domeniche di Quaresima, infatti, tranne il sabato Santo, che è giorno di digiuno totale, è consentito consumare olio e vino.

Non è consentito invece, durante i sabati e le domeniche della Quaresima in preparazione alla Pasqua (cosiddetta grande Quaresima) mangiare uova e formaggi. Il canone 56 del Concilio di Trullo, infatti, sancisce questa regola e richiama all'unità delle Chiese nell'osservanza delle regole alimentari, facendo riferimento agli appartenenti alla Chiesa armena che non osservano questo divieto, e prevedendo per essi la deposizione dall'ufficio se chierici, e la scomunica se laici¹⁹.

¹⁷ Le Costituzioni Apostoliche costituiscono la più ampia collezione giuridico-canonica a noi pervenuta. Esse comprendono otto libri, di cui i primi sei rimangono la *Didachè*, il settimo la *Didachè* ed altre fonti e l'ottavo la Tradizione apostolica. Termina con 85 canoni ecclesiastici (o canoni apostolici), che hanno avuto un riconoscimento ufficiale, essendo stati riconosciuti come fonti ufficiali dal Concilio di Trullo nel 692 a Costantinopoli. Cfr. A. DI BERARDINO, M. NIN, *Letteratura canonica e liturgica* in A. DI BERARDINO (a cura di), *Patrologia*, vol. V, Marietti ed., 2000.

¹⁸ Cfr. S. NICODEMO AGIRITA, *Concerning fasting on wednesday and Friday, an excerpt from Exomologetarion (Manual of confession)*, Uncut Mountain Press, 2006, Thessaloniki, consultabile sul sito www.Orthodoxinfo.com/praxis/exo-fasting.asp.

¹⁹ Cfr. G. NEDUNGATT, M. FEATHERSTONE, *The Council in Trullo Revisited*, Oriental Institute Press, p. 370. I canoni del concilio di Trullo sono altresì consultabili in Internet all'indirizzo <http://www.intratext.com/X/ENG0835.HTM>

Per quanto riguarda il termine del digiuno il can. 89 prevede inoltre che il fedele che osserva la Quaresima per la passione e morte di Cristo, deve cessare il digiuno la mezzanotte del sabato santo, in ossequio a quanto scritto nei Vangeli di Matteo e Luca, che indicano come momento della Resurrezione "*la fine del sabato*" (Mt. 28:1) e "*le prime ore del mattino*" (Luca 24:1).

3. La disciplina relativa a divieti e digiuni durante i periodi penitenziali.

Il primo riferimento chiaro alla Quaresima intesa come periodo di quaranta giorni in preparazione alla Pasqua è contenuto nel canone 5 del Concilio di Nicea, che, come osservato dal Vescovo Callisto, fa riferimento alla pratica del digiuno quaresimale come se si trattasse di un'usanza già consolidata, più che di un'innovazione conciliare²⁰, lasciando intendere che si tratti di una prassi già diffusa per tutte le comunità cristiane. A partire da questo momento l'antico digiuno di sei giorni in preparazione alla Pasqua²¹ viene incorporato nel digiuno quaresimale ad imitazione del digiuno di Cristo, imposto anche a chi aspirava al battesimo e a chi lo impartiva²².

Questo modello di digiuno, stabilito nel IV secolo, costituito da alcuni giorni di astinenza da alcuni cibi, e seguito da altri di digiuno totale, è quello tuttora osservato nella Chiesa Ortodossa, che prevede quattro quaresime: quella dell'Avvento, la Grande Quaresima (in preparazione alla Pasqua) il Digiuno degli Apostoli e della Dormizione. L'obbligo di osservare l'astinenza da carne, latticini e pesce (sia pure con la possibilità di consumare vino e olio), sussiste anche in alcuni giorni di festa, come l'Esaltazione della Croce (14 settembre) e la Decollazione di San Giovanni Battista, (29 agosto).

I periodi di digiuno legati alle quattro Quaresime sono variabili, essendo strettamente legati al ciclo delle festività mobili: la relativa disciplina è contenuta nel *Typicon*²³, principalmente nei capitoli 32 e 33, e nel testo

²⁰ Cfr. A. AKAKIOS, *Fasting in the Orthodox Church*, cit., p. 19.

²¹ Di cui parla anche Atanasio di Alessandria, *Ep.* 1, 10.

²² Ciò è attestato nella *Didachè*, 7, 4, e nella Tradizione Apostolica di Sant' Ippolito da Roma, 20.

²³ Il *Typicon* è un insieme di norme che riguardano le regole della vita liturgica e le cerimonie. Ogni Chiesa principale aveva il suo proprio *Typicon*, ma il più diffuso è quello di Gerusalemme, scritto da San Sabas (439-532). Il *Typicon* di San Saba fu distrutto durante la distruzione e profanazione dei monasteri della Palestina, e fu ripreso da San Sophronios, Patriarca di Gerusalemme (550-638), il quale lo assemblò e ricostituì. Alcune modifiche e adattamenti sono stati apportati dalla Chiesa di Costantinopoli nel XIX secolo per adattare le

liturgico *Triodion*²⁴. La Grande Quaresima è la più lunga e stretta stagione di digiuno dell'anno: il periodo di preparazione, come previsto dal *Triodion*, inizia dieci settimane prima di Pasqua, di cui le prime tre di preparazione, e sei di Quaresima vera e propria, a cui segue l'inizio della Settimana Santa. Nella settimana prima della Grande Quaresima, detta settimana dei latticini, la carne e i suoi derivati sono proibiti, ma le uova e i latticini sono permessi anche al mercoledì e al venerdì. Nella prima settimana di Quaresima sono previsti due pasti completi al giorno nei primi cinque giorni, che al mercoledì e al venerdì vengono consumati dopo la Liturgia dei Presantificati²⁵, evitando carne e derivati, uova, latticini pesce, vino e olio.

Al sabato della prima settimana inizia l'osservanza della consueta regola per i sabati e le domeniche di Quaresima che consiste nell'evitare ogni giorno carne e derivati, uova, latticini pesce, vino e olio, tranne i sabati e domeniche dalla seconda alla sesta settimana di Quaresima, in cui vino e olio sono permessi. Pesce, olio e vino sono altresì permessi nel giorno della Festa dell'Annunciazione (25 marzo) e nella domenica delle Palme. Il pasto della sera del Giovedì Santo è idealmente l'ultimo pasto prima della Pasqua, in cui è permesso consumare vino e olio, prima del digiuno del Grande Venerdì, che è il più stretto dell'anno, e si conclude al sabato notte dopo la Resurrezione, o al più tardi, dopo la Divina Liturgia di Pasqua.

Il primo testo che ha istituito il digiuno in preparazione alla Pasqua come obbligo è la Tradizione Apostolica di Sant'Ippolito, che rappresenta la più antica raccolta canonica dopo la *Didachè*²⁶ “Nessuno può mangiare prima della Pasqua. Le donne gravide o gli ammalati, che non possono digiunare per due giorni, digiunino solo il sabato, secondo le loro

dure regole della vita monastica, tuttora osservate nei monasteri greci, al clero secolare. Nonostante queste modifiche, tuttavia, gli statuti di base delle chiese Ortodosse sono gli stessi conformi al *Typicon* di San Saba.

²⁴ Il *Triodion* (Τριώδιον κατανυκτικόν, *Triodion katanyktikon*) è un testo liturgico che contiene la disciplina che la chiesa osserva durante la quaresima in preparazione alla Pasqua. Cfr. K. WARE, *The Lenten Triodion translated from the original Greek*, Faber, 1978, p. 30.

²⁵ La Liturgia dei Presantificati viene celebrata i mercoledì e venerdì di Quaresima e i primi tre giorni della Settimana Santa. Consiste essenzialmente nell'ufficio dei vesperi ai quali si aggiunge la liturgia eucaristica, ad eccezione della consacrazione che avviene in precedenza. Cfr. C. GIRAUDO (a cura di), *Liturgia e spiritualità nell'Oriente cristiano*, Ed. San Paolo, 1997.

²⁶ La *Didachè* è una raccolta di usi della Chiesa primitiva risalente alla seconda metà del I secolo, di ambiente siriano, precisamente antiocheno, e di autore cristiano di provenienza giudaica. Cfr. U. MATTIOLI, *Didachè. Dottrina dei dodici apostoli*, Roma, 1984, pp. 96-102; G. VISONÀ, *Didachè, L'insegnamento degli Apostoli*, Ed. Paoline, 2000.

*possibilità, nutrendosi di pane ed acqua*²⁷. Da questa citazione si evince che il digiuno di preparazione alla Pasqua era costituito da due giorni di astinenza totale dal cibo, con una deroga per donne incinte e malati, che potevano assumere pane ed acqua²⁸. In un'altra fonte giuridica di origine siriana risalente al terzo secolo, le Costituzioni Apostoliche, troviamo conferma di questo principio e in aggiunta altre regole sulle restrizioni alimentari da osservare nei quattro giorni che precedono il venerdì e sabato prima di Pasqua, e che sono di astinenza totale dal cibo: *"Il digiuno comincia dal lunedì fino al venerdì prima di Pasqua; in tali giorni è permesso mangiare pane, acqua e vegetali. Chi ne è capace digiuni completamente il venerdì e il sabato fino alla mezzanotte, e chi non può almeno osservi il digiuno del sabato prima di pasqua. Dio dice infatti che quando lo sposo sarà tolto loro, in quei giorni digiuneranno"*²⁹.

Dal quarto secolo in avanti, queste regole sul digiuno in preparazione alla Pasqua hanno subito delle modifiche, sia nelle modalità di osservanza che nella durata: il digiuno è diventato di quaranta giorni, e trattandosi di un periodo di lunga durata, come abbiamo visto, sono state stabilite delle regole basate più sulla tipologia degli alimenti di cui privarsi, che sulla privazione totale del cibo.

Le regole del digiuno, molto severe durante la Grande Quaresima e la Quaresima della Dormizione (vino e olio sono permessi solo al sabato e alla domenica, a parte alcuni giorni di festa e vigilie), sono meno restrittive, ma ugualmente rigorose durante il Digiuno della Natività ed il Digiuno degli Apostoli, che trovano la loro disciplina vigente, sia per i laici che per i religiosi nel capitolo 33 del *Typicon*: *"Dovrebbe essere noto che durante il Digiuno degli Apostoli Santi e della Natività di Cristo, il martedì e giovedì non si mangia pesce, ma solamente olio e vino. Lunedì, mercoledì, e venerdì*

²⁷ G. J. CUMMING, *Hippolytus: A Text for Students*, Grove Books, 1976, p. 26.

²⁸ Dall'obbligo del digiuno sono chiaramente esentate le persone deboli per stati particolari come la gravidanza, o per anzianità e malattia. Ciò è stato più volte e chiaramente ribadito anche dai Padri della Chiesa, come Giovanni Crisostomo, il quale nelle sue *Omellerie sulla Genesi* afferma: "Se vi è qui qualcuno che per debolezza fisica non può digiunare, non può privarsi del pasto, lo esorto a curare questa sua debolezza organica, ma non per questo si privi della dottrina spirituale, ma vi si dedichi con maggiore impegno. (...) Perciò chi non può digiunare, dia prova di sé con elemosine più abbondanti, con preghiere ferventi, con l'alacrità nell'ascolto della parola divina". Cfr. AA.VV., *Testi dei padri latini, greci e orientali scelti e ordinati per temi*, Ed. Città Nuova, vol. III, p. 173. Così anche Cirillo di Gerusalemme, in *Catechesi*, 4, 26-27, esorta a "non disprezzare coloro che a causa della debolezza dei loro corpi mangiano, né a biasimare coloro che bevono vino a causa delle frequenti infermità".

²⁹ Cfr. A. SCHEMENANN, *La Grande Quaresima. Ascesi e liturgia nella Chiesa Ortodossa*, Ed. Marietti, 1986.

*né olio, né vino... sabato e domenica si può mangiare pesce. Se di martedì o giovedì cade la ricorrenza di un Santo, è permesso mangiare pesce; se cade di lunedì, lo stesso; ma se di mercoledì o venerdì, è permesso solamente olio e vino. Se la Vigilia della festa di un Santo cade di mercoledì o venerdì, è permesso olio, vino e pesce... Ma dal 20 dicembre fino ai 25, anche se è sabato o domenica, non è permesso mangiare pesce". Il capitolo 34 prevede inoltre che " Durante il digiuno prima delle feste dei Santi Apostoli e della Natività di Cristo, il pesce può essere consumato il sabato e la domenica. Tuttavia i laici possono consumarlo il martedì e il giovedì e, nel fine settimana, anche due volte al giorno "*³⁰.

La disciplina alimentare nella religione ortodossa, come abbiamo potuto osservare da questa pur breve disamina, è costituita da restrizioni particolarmente rigide e prolungate (nel corso dell'anno sono 210 i giorni gravati da limitazioni alimentari), la cui stretta osservanza potrebbe in dei casi incidere sulla salute dei fedeli. Per questo, soprattutto in luoghi caratterizzati da climi rigidi, (si pensi per esempio agli inverni russi), ed in contesti in cui è anche obiettivamente difficile reperire alternative alimentari che garantiscano il giusto apporto nutritivo, l'applicazione delle regole alimentari, pur nella sua universale validità, può essere mitigata dai padri spirituali che possono, senza snaturare l'essenza del precetto, declinarne la sua applicazione in relazione ai casi concreti³¹.

³⁰ Cf. S. ROSE, *The rule of fasting in the Orthodox church*, in <http://www.orthodoxinfo.com/praxis/father-seraphim-rose-fasting-rules.aspx>. Un'edizione online del testo del *Typikon* in inglese è consultabile sul sito Internet <http://www.orthlib.info/Typikon/Typikon.html>

³¹ Cf. A. DUNCAN, *Fasting guidelines during Great Lent*, in <http://www.orthodox.net/articles/fastrule.html>.

SINTESI DELLE REGOLE ALIMENTARI NELLA CHIESA ORTODOSSA:

PERIODI DIGIUNO	CARNE	LATTICINI	PESCE	VINO (ALCOL)	OLIO
Quaresima di Natale dal 15 novembre al 24 dicembre	Vietata	Vietati	Ogni tipo di pesce con lisca (sono permessi crostacei e frutti di mare)	Permessi il martedì e il giovedì fino al 20 dicembre	Olio d'oliva ed altri olii vegetali (sono permessi il sabato e la domenica)
Grande quaresima e Settimana Santa	Vietata	Vietati	Permessi nella Festa dell' Annunciazione e la domenica delle Palme	Permessi nella festa dell' Annunciazione e il Giovedì Santo	Permessi nella festa dell' Annunciazione e il Giovedì Santo
Digiuno degli Apostoli dalla domenica di Tutti i Santi al 28 giugno	Vietata	Vietati	Permessi sabato e domenica	Permessi sabato e domenica	Permessi sabato e domenica
Digiuno della Dormizione dall'1 al 15 agosto	Vietata	Vietati	Permessi nella Festa della Trasfigurazione	Permessi nella Festa della Trasfigurazione	Permessi nella Festa della Trasfigurazione (6 agosto)
Digiuno ebdomadario Ogni mercoledì e venerdì	Vietata	Vietati	Vietato	Vietati	Vietati

TIZIANO RIMOLDI

Gli avventisti del 7° giorno: la Chiesa della Health Reform.

SOMMARIO. 1. Cenni introduttivi sulla Chiesa avventista. 2. Gli avventisti e l'*Health Reform*. 3. *Health Reform* e appartenenza. 4. Sacre Scritture e “leggi della natura”: tra rivelazione e scienza. Appendice.

1. Cenni introduttivi sulla Chiesa avventista.

Prima di addentrarci nel tema di questo contributo, ci è sembrato opportuno spendere qualche parola sulla storia e sull'organizzazione della Chiesa avventista del 7° giorno, sia per illustrare, pur sommariamente, l'ambiente all'interno del quale si è sviluppato il pensiero avventista, sia per determinare il valore che viene riconosciuto dai fedeli, anche in base al diritto ecclesiale avventista¹, ad alcuni documenti che saranno brevemente presentati all'attenzione del lettore.

La Chiesa avventista del 7° giorno (da ora in poi “Chiesa avventista”) è nata negli Stati Uniti d'America attorno alla metà del XIX secolo², nell'ambito di uno dei grandi momenti di rinnovamento religioso e spirituale che periodicamente hanno percorso il mondo protestante³, il secondo grande risveglio (*The Second Great Awakening*).

¹ Cfr. T. RIMOLDI, *Il diritto della Chiesa avventista del settimo giorno*, in S. FERRARI, A. NERI, *Introduzione al diritto comparato delle religioni*, Lugano, Eupress FTL, 2007, pp. 157-177.

² Per le vicende connesse alla nascita della Chiesa avventista, rimandiamo alla bibliografia contenuta nella note di T. RIMOLDI, *Con ordine e dignità. Origini e sviluppo della struttura della Chiesa Avventista del 7° Giorno*, Impruneta, AdV, 2006.

³ P. RICCA, *Le Chiese protestanti*, in G. FILORAMO, D. MENOZZI (a cura di), *Storia del cristianesimo. L'età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 2001, pp. 75, 76: “Un [...] tratto caratteristico del protestantesimo anglosassone in genere e americano in particolare è il *revivalismo*. *Revival* è il termine inglese per «risveglio», ma mentre nell'Europa continentale il Risveglio si colloca in un momento storico particolare, nell'Ottocento protestante ed è una vicenda ormai conclusa, negli Stati Uniti i revival sono ricorrenti, tanto da diventare – com'è stato detto – «un caratteristico rituale nazionale». Dopo il «Grande Risveglio» (*Great Awakening*) degli anni Quaranta del XVIII secolo, se ne ebbero nell'Ottocento diversi altri, nel corso dei quali le tecniche si perfezionarono e le forme si moltiplicarono: vi furono «risvegli» urbani e rurali, spontanei e pianificati, guidati da laici oppure affidati ad ecclesiastici”.

All'interno di questo movimento si era sviluppata l'esperienza di William Miller, un predicatore battista che a seguito di una personale interpretazione di alcuni testi biblici, aveva annunciato il secondo ritorno di Gesù Cristo come imminente, arrivando in seguito a fissarne la data per il 22 ottobre 1844⁴. La predicazione di Miller radunò un movimento di alcune decine di migliaia di persone che si predisposero spiritualmente all'evento annunciato. Passata la data senza che la circostanza si verificasse, il movimento si sfaldò e si divise in diversi gruppi. Uno di questi gruppi, guidato da Joseph Bates e i coniugi James ed Ellen G. White, rielaborò il messaggio di Miller e giunse alla conclusione che la data fissata riguardava l'inizio di un periodo della storia umana nel quale era necessario mantenere un'enfasi particolare sulla dottrina del secondo avvento di Gesù Cristo⁵.

Nel tempo, grazie soprattutto all'opera di Bates e dei coniugi White, i c.d. "pionieri", che si diedero alla pubblicazione di alcuni periodici, si venne a creare un gruppo di credenti che si riconoscevano in un proprio distintivo *corpus* di dottrine. In particolare, gli avventisti confessano la fede trinitaria e cristologia dei primi simboli cristiani ed accolgono le grandi "parole d'ordine" comuni alla «costellazione protestante»⁶, esemplificate nelle formule *Sola Scriptura*, *Sola Fide*, *Sola Gratia*, a cui si aggiungono alcune dottrine peculiari⁷: dell'enfasi sul secondo avvento abbiamo già detto e in questa sede per brevità ci limitiamo a menzionare la dottrina del

⁴ L'esperienza di William Miller e del movimento che lo seguì e della sua delusione è rimasta fortemente impressa nell'immaginario collettivo americano. Tra i numerosi studi disponibili su Miller, oltre a quelli indicati in T. RIMOLDI, *Con ordine e dignità*, cit., p. 14, nota 23, ci limitiamo a segnalare quello apparso recentemente ad opera di D.L. ROWE, *God's strange work: William Miller and the end of the world*, Grand Rapids (MI)-Cambridge, Eerdmans, 2008.

⁵ Atti degli apostoli 1:9-11 (Luzzi): "E dette queste cose, mentr'essi guardavano, fu elevato; e una nuvola, accogliendolo, lo tolse d'innanzi agli occhi loro. E come essi avevano gli occhi fissi in cielo, mentr'egli se ne andava, ecco che due uomini in vesti bianche si presentarono loro e dissero: Uomini Galilei, perché state a guardare verso il cielo? Questo Gesù che è stato tolto da voi ed assunto in cielo, verrà nella medesima maniera che l'avete veduto andare in cielo".

⁶ L'interessante locuzione è di S. WYDMUSCH (*Typologie des disciplines protestantes*, in F. MESSNER, S. WYDMUSCH (sous la direction de), *Le droit ecclésial protestant*, Strasbourg, Oberlin, 2001, p. 13); Massimo Introvigne e gli altri autori della *Enciclopedia delle religioni* in Italia preferiscono invece quella di "protestantismi", dedicando una sezione della loro opera al "protestantesimo avventista", di cui la Chiesa avventista è la componente principale. Cfr. M. INTROVIGNE, P. ZOCCATELLI, N. IPPOLITO MACRINA, V. ROLDÁN, *Enciclopedia delle religioni in Italia*, Leumann, Elledici, 2001, pp. 347-352.

⁷ Cfr. *Dottrine fondamentali degli avventisti del 7° giorno*, ora in *Manuale di Chiesa*, Impruneta, Edizioni AdV., 2006, pp. 8-18.

rispetto del settimo giorno, il sabato, quale giorno di riposo, particolarmente dedicato al culto e alle attività caritative⁸, e il riconoscimento nel ministero profetico di Ellen G. White della manifestazione del “dono della profezia”⁹.

Il movimento avventista si organizzò ufficialmente come Chiesa nel 1863, anno in cui venne costituita la Conferenza Generale degli avventisti del 7° giorno. La Chiesa avventista si presenta strutturata secondo il modello di governo ecclesiastico definito “presbiteriano-sinodale”¹⁰, che integra cioè una forte autonomia delle singole comunità locali, salvaguardando però la dimensione unitaria e mondiale della Chiesa. La Chiesa avventista è infatti una chiesa mondiale, e l’Unione italiana delle Chiese cristiane avventiste del 7° giorno, che è l’ente-istituzione con il quale lo Stato ha stipulato un’intesa ex articolo 8, comma 3, Cost., nel 1986 (trasfusa poi nella legge 22 novembre 1988 n. 516), ne è l’articolazione territoriale italiana.

La Conferenza Generale è il più alto organismo deliberativo della Chiesa avventista del 7° giorno. La sua *constituency* è composta da tutte le Unioni avventiste del mondo. Le Unioni a loro volta sono di solito composte da due o più Federazioni o Missioni, istituzioni ecclesiali che raccolgono le comunità locali di un determinato territorio. La Conferenza Generale è dunque la massima assise avventista, un sinodo mondiale. L’autorità della Conferenza Generale è l’autorità dell’intera Chiesa riunita insieme. Tale autorità è esercitata attraverso le modalità stabilite nei

⁸ Questa dottrina era già professata in ambito protestante dai battisti del 7° giorno sin dal XVI secolo. Nell’ambito della storia del protestantesimo si ha notizia di altri movimenti di fedeli che osservavano il sabato come riposo settimanale. Cfr. D. LIECHTY, *Sabbatarianism in the Sixteenth Century*, Berrien Springs (MI), Andrews University Press, 1993.

⁹ In particolare, “i suoi scritti sono una continua e autorevole fonte di verità e offrono alla chiesa incoraggiamento, guida, istruzione e correzione. Essi affermano anche, in modo chiaro, che la Bibbia è la norma in base alla quale ogni insegnamento e ogni esperienza devono essere provati” (*Dottrine fondamentali degli avventisti del 7° giorno*, in *Manuale di Chiesa*, cit., p. 14). In questa sede è impossibile sintetizzare in poche righe il ruolo svolto da Ellen G. White come guida spirituale per la Chiesa avventista e rimandiamo quindi alla consultazione delle molte opere disponibili, tra cui ci limitiamo a segnalare la biografia in sei volumi di A.L. WHITE, *Ellen G. White: A Biography*, Washington D.C., Review and Herald, 1981-1986, e l’opera in italiano di R. RIZZO, *L’eredità di un profeta*, Impruneta, Edizioni AdV, 2001. La bibliografia degli scritti di E.G. White è contenuta in *Comprehensive index to the writings of Ellen G. White*. Omaha, Pacific Press, 4 voll., 1962-1999. L’opera omnia di E.G. White è consultabile via internet sul sito dell’Ellen G. White Estate, www.whiteestate.org (visitato il 20 settembre 2009).

¹⁰ Cfr. G. LONG, *Ordinamenti giuridici delle chiese protestanti*, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 71 ss.; B. REYMOND, voce *Presbitero-synodal (Régime)*, in AA.VV., *Encyclopédie du protestantisme*, CERF/Labor et Fides, Paris-Genève, 1995, pp. 1205, 1206.

documenti fondativi aventi carattere “costituzionale” (*Constitution, Bylaws, Working Policy, Church Manual*¹¹) e nel rispetto del carattere rappresentativo dell’organizzazione ecclesiastica, per il compimento del lavoro di evangelizzazione e per il mantenimento dell’unità della fede in ogni parte del mondo.

L’assemblea plenaria della Conferenza Generale riunisce ogni cinque anni, in rappresentanza di oltre quindici milioni di fedeli¹², circa duemila delegati provenienti da tutte le Unioni del mondo. Il suo compito è quello di pronunciarsi sulle più importanti questioni organizzative e teologiche riguardanti la vita della Chiesa.

Durante il periodo intercorrente tra le due sessioni plenarie, il Comitato esecutivo eletto dall’assemblea plenaria costituisce la massima autorità della Chiesa avventista: “La Conferenza Generale, riunita in assemblea e il suo comitato esecutivo tra un’assemblea e l’altra, è il più alto organismo amministrativo dell’opera mondiale della chiesa ed è autorizzata, per statuto, a creare organismi subordinati, atti a promuovere attività specifiche nelle varie parti del mondo”¹³.

2. Gli avventisti e l’*Health Reform*.

La Chiesa avventista è spesso conosciuta e riconosciuta per il suo impegno in favore della promozione della salute. Divenire avventisti comporta anche l’adozione di uno stile di vita, all’interno del quale anche le scelte relative al cibo hanno una rilevanza.

Gli inizi di uno specifico interesse per l’alimentazione e in generale per quello che oggi definiamo appunto “stile di vita” all’interno della Chiesa avventista possono essere fatti risalire alle origini del movimento stesso. I

¹¹ Il contenuto del *Church Manual* “è l’espressione della comprensione della Chiesa Cristiana Avventista del 7° Giorno circa la vita cristiana, l’organizzazione e la disciplina di chiesa, basati su principi biblici. Esso rappresenta l’autorità dell’Assemblea mondiale della Conferenza Generale debitamente convocata” (*Manuale di Chiesa*, cit., p. 2). Il *Church Manual* nell’edizione in inglese viene aggiornato ogni cinque anni dall’assemblea plenaria della Conferenza Generale, mentre le Unioni sono responsabili per la sua traduzione nelle lingue locali. In questo contributo faremo riferimento alla traduzione in italiano dell’edizione del 2005. Il *Church Manual* contiene anche i *Fundamental Beliefs*, cioè le *Dottrine fondamentali degli avventisti del 7° giorno*. Cfr. T. Rimoldi, *Breve storia del Manuale di chiesa*, in *Adventus*, 2002, n. 12, pp. 34-42.

¹² Le statistiche relative all’appartenenza alla Chiesa avventista vanno considerato tenendo che essa è chiesa di professanti e non pratica il pedobattesimo. Cfr. G. LONG, *op. cit.*, p. 9, nota 7.

¹³ *Manuale di Chiesa*, cit., p. 27.

leader avventisti della prima generazione, oltre ad essere propugnatori di importanti riforme sociali, essendo tutti fortemente contrari alla schiavitù e sostenendo iniziative abolizioniste¹⁴, erano anche dei convinti fautori di una riforma delle abitudini di vita, non soltanto di quelle religiose, ma anche di quelle alimentari e dei consumi voluttuari. Joseph Bates, già prima di diventare un ministro avventista, aveva abbandonato l'uso di tabacco ed alcol, sostenendo nel 1827 la fondazione di una delle prime società americane di temperanza. In seguito, Bates abbandonò anche l'uso di bevande stimolanti come the e caffè e modificò drasticamente la sua dieta, eliminando l'uso di carne, burro, formaggi, condimenti grassi, dolci.

Intorno alla metà del XIX secolo, dalle colonne dell'“Advent Review and Sabbath Herald”¹⁵, Bates e i coniugi White iniziarono a sollecitare i fedeli avventisti, che erano già in larga parte astemi¹⁶, ad astenersi anche dal consumo di tabacco e, con minore enfasi, di the e caffè. Tale richiesta era sostenuta sulla base di tre ordini di considerazioni: si trattava di sostanza dannose per la salute; per i fedeli avventisti, che di solito disponevano di limitati mezzi, l'uso del denaro per l'acquisto di generi voluttuari era in contrasto con la necessità di sostenere la diffusione del messaggio avventista; si trattava di sostanze eccitanti, che alteravano le facoltà mentali, che invece dovevano essere preservate pure.

Nell'America di quegli anni, mentre la Chiesa avventista muoveva i suoi primi passi, fiorivano le società di temperanza che lottavano contro la piaga dell'alcolismo¹⁷ e prendeva vigore un movimento di opinione che aspirava a

¹⁴ Ad esempio, John Byington (1798-1887), il primo presidente della Conferenza Generale, accoglieva regolarmente schiavi fuggitivi e si sospettava che ospitasse nella fattoria in cui abitava a Buck's Bridge, New York, una stazione della Underground Railroad, una rete di luoghi e “case sicure” che aiutava gli schiavi fuggitivi a raggiungere gli Stati in cui la schiavitù non era consentita. Cfr. voce *Byington, John*, in *Seventh-day Adventist Encyclopedia*, revised edition, Washington D.C., Review and Herald, 1976, pp. 210, 211.

¹⁵ In seguito semplicemente “Review and Herald”, per poi divenire l'attuale “Adventist Review”, è il “flagship journal of the Seventh-day Adventist Church”, edito sin dal 1849. Cfr. voce “*Review and Herald*”, in *Seventh-day Adventist Encyclopedia*, cit., pp. 1207-1210. È disponibile anche una versione on-line, <http://www.adventistreview.org/>.

¹⁶ I membri della Chiesa avventista di quel periodo erano quasi tutti anglosassoni delle regioni nord-orientali degli Stati Uniti e spesso provenivano da confessioni che già incoraggiavano i loro membri alla santificazione della vita, anche fisica, e all'astensione da pratiche che potevano corrompere i buoni costumi, come ad esempio l'abuso di alcool. Sulle radici teologiche dell'avventismo, cfr. G.R. KNIGHT, *A Search for Identity*, trad. it. *Alla ricerca di un'identità. Sviluppo delle dottrine avventiste fondamentali*, Impruneta, AdV, 2002, pp. 25 ss.

¹⁷ M.A. JONES, *Storia degli Stati Uniti*, Milano, Bompiani, 1982, p. 151: “L'alcolismo, diffuso già ai tempi delle colonie era diventato estremamente comune agli inizi del XIX secolo:

condizioni di vita più sane¹⁸. All'interno di una congerie di proposte terapeutiche¹⁹ e di nuovi stili di vita, pur tra eccessi ed errori grossolani, si faceva però largo la comprensione dell'importanza che alcune misure

fra il 1792 e il 1823 il consumo pro capite di alcolici era triplicato [...]. Superalcolici come il rum, il whisky di granoturco e il sidro fermentato costavano poco, erano abbondanti e la gente li considerava corroboranti nei lavori pesanti e misura preventiva contro le malattie; né l'ubriachezza costituiva un ostacolo alla carriera politica: Webster e Clay, per esempio, erano notoriamente dediti al bere. Fin dal 1784 il dottor Benjamin Rush di Philadelphia aveva attaccato 'il demone dell'alcol', soprattutto per ragioni mediche, ma fu solo dopo il 1820 che predicatori religiosi come Lyman Beecher cominciarono a sfidare la tradizionale accettazione dell'alcol e a sostenere la completa astinenza. L'American Society for the Promotion of Temperance (come venne impropriamente definita perché predicava non la moderazione, *temperance*, ma l'astinenza, fondata a Boston nel 1826, nel 1834 vantava già un milione di iscritti e 5000 sedi. I pastori protestanti, che sulle prime avevano guidato il movimento, consideravano il bere un ostacolo alla salvezza dell'individuo, ma i loro successori laici si preoccuparono soprattutto degli stretti legami fra alcolismo e mali sociali come il crimine, il vizio e l'indigenza [...]. Il movimento della temperanza entrò in una fase nuova e più attiva nel 1840 con la costituzione della Washington Temperance Society, organizzata da ex alcolizzati e tesa alla redenzione di coloro che erano ancora schiavi del dio Bacco: essa reclutò rapidamente sostenitori in tutto il paese le cui riunioni attiravano grandi folle”.

¹⁸ Le città americane dell'epoca era afflitte da molti problemi che oggi giorno si fa fatica ad immaginare. Ad esempio, nella città di New York i cavalli depositavano giornalmente nelle strade 2.5 milioni di libbre di sterco (circa 1.134 tonnellate) e 60.000 galloni di urina (circa 227.000 litri). Quasi nessuna abitazione aveva toilette. Le immondizie si accumulavano ai lati delle strade e costituivano alimento e abitazione per ratti, mosche e altri parassiti. Spesso le fognature interrato erano mancanti e rivoli di liquami si scaricavano nei vicini torrenti e fiumi inquinandoli. L'aerazione degli appartamenti era scarsa e l'acqua disponibile nei pozzi (non c'era acqua corrente nella maggior parte delle case) era contaminata. La maggior parte delle persone non si lavava che raramente: Ellen G. White, nell'ambito della sua opera in favore della riforma sanitaria, nel 1872 raccomandava che “le persone in salute” dovessero prendere un bagno almeno due volte alla settimana (Cfr. G.R. KNIGHT, *Ellen White's world*, Hagerstown (MD), Review and Herald, 1998, p. 112). Non migliore era la qualità del cibo che si consumava. Ad esempio, il romanzo di Upton Sinclair, *The Jungle* (1906), piuttosto che sensibilizzare il popolo americano per le condizioni miserevoli in cui versava il proletariato urbano, in particolare quello che lavorava nell'industria della carne in scatola, scatenò invece un'ondata di preoccupazione per la contaminazione della carne, a causa della vivida descrizione delle insalubri modalità di lavorazione.

¹⁹ Ad esempio, la proposta terapeutica formulata da S.C. Hahnemann nel XVIII secolo, la omeopatia, si diffuse negli Stati Uniti a partire dal 1825. Ancora alla metà del XIX secolo medici e pazienti riteneva che il percorso naturale della guarigione passasse attraverso il manifestarsi di sintomi che segnalavano i progressi del corpo verso il recupero. I medici intervenivano dall'esterno per aiutare la lotta che si svolgeva nel corpo, cercando di regolare i fluidi del corpo e le secrezioni con salassi o provocando diarrea, vomito e sudorazione. Grazie all'influsso di Benjamin Rush, medico propugnatore della c.d. “heroic therapy”, un'intera generazione di americani venne largamente salassata e purgata con il calomelano (R.B. SCHOEPLIN, *Health and Health Care*, in G. Land (ed.), *The World of Ellen G. White*, Hagerstown (MD), Review and Herald, 1987, pp. 144-147.

igieniche e alimentari – che oggi consideriamo in gran parte come scontate – potessero avere un qualche impatto su una serie di patologie e in generale nel miglioramento della salute²⁰.

Lo sviluppo nella Chiesa avventista di quella che sarà poi definita in ambito avventista come “riforma sanitaria” (*Health Reform*) è strettamente intrecciato con le vicende personali di Ellen G. White e della sua famiglia. Nel 1863 Ellen G. White ebbe una visione che recava l’approvazione divina all’ampliamento dell’interesse della denominazione per il tema della salute e della temperanza, non limitata soltanto all’astensione da alcolici, tabacco e bevande eccitanti, ma che includesse invece ogni aspetto dell’esistenza, privilegiando al massimo l’uso di elementi naturali, quali l’esercizio, il riposo, la luce solare, le proprietà curative dell’acqua e una dieta sana ed equilibrata.

Un evento infausto contribuì nell’autunno del 1863 a indirizzare l’attenzione degli White sulle cure naturali. Il loro figlio maggiore Henry venne colpito da una grave malattia polmonare, probabilmente difterite, e pur sottoposto alle cure convenzionali dell’epoca, morì. Anche il figlio più giovane, Willie, venne colpito dal medesimo disturbo. Questa volta le cure applicate furono quelle suggerite in un articolo dal dottor James C. Jackson, che ben si armonizzavano con la visione ricevuta: idroterapia, aria fresca, una dieta sana. Willie guarì.

Nel 1864 il messaggio della riforma sanitaria venne pubblicato in dettaglio. In ambito alimentare si consigliava di sostituire carni, condimenti e dolci molto ricchi con una dieta più sana a base di ortaggi, frutta, noci²¹, cereali, legumi.

In seguito, i coniugi White frequentarono la clinica del dottor James C. Jackson a Dansville, New York, dove veniva prescritta una alimentazione bilanciata, priva di carne, e cure idroterapiche.

In seguito a questa esperienza, Ellen G. White scrisse nel 1865 una serie di *pamphlet*, dal titolo *How to Live*, per sostenere argomenti specifici: dieta, idroterapia, il pericolo delle droghe, l’aria pura, abbigliamento salubre²².

²⁰ Cfr. R.B. SCHOEPLIN, cit., pp. 143-158.

²¹ Si intende qui con il termine “noci” quell’insieme di alimenti che, pur non essendo noci in botanica, rientrano però nella comune accezione culinaria del termine. Così, ad esempio, la mandorla è la parte commestibile della drupa, mentre le arachidi sono un legume.

²² All’epoca, la moda femminile prescriveva “lunghe gonne che raccattavano da terra i parassiti, corsetti che danneggiavano gli organi interni, e le gonne a pallone, sostenute da fili di ferro, erano tornate di moda nel 1850, causando ulteriore disagio e restrizioni di movimento” (Liberamente tradotto M. BULL, K. LOCKHART, *Seeking a Sanctuary. Seventh-day Adventism*

Nello stesso anno, James White venne colpito da paralisi. Ancora una volta la famiglia White sperimentò i trattamenti raccomandati dal dottor Jackson, infatti Ellen fece ricoverare il marito presso la clinica di Dansville. Questa volta però, anche se vi fu qualche piccolo miglioramento, la filosofia di fondo della clinica, che non vedeva di buon occhio la pratica religiosa e aveva prescritto a James un regime di riposo completo, convinse gli White ad abbandonare il luogo di cura. James White, spinto dalla moglie, pur continuando un regime di cure naturali, riprese gradualmente l'attività fisica e naturalmente la pratica religiosa. La sua salute migliorò.

La visione ricevuta e le esperienze personali vissute condussero Ellen G. White nel 1866 a chiedere con forza alla Conferenza Generale di implementare nella Chiesa avventista l'adozione di corrette abitudini atte a migliorare e preservare la salute e di dare vita ad una istituzione sanitaria avventista. Come conseguenza di questo appello, nell'agosto del 1866 nacque il mensile "Health Reformer"²³; nel mese successivo venne aperto a Battle Creek, Michigan, il Western Health Reform Institute. Nel 1875 il dottor John H. Kellogg divenne parte dello staff, e nel 1876 ne divenne il direttore²⁴.

Nel 1877 il Western cambiò nome e divenne il Medical and Surgical Sanitarium, chiamato comunemente Battle Creek Sanitarium²⁵. Grazie alla vulcanica guida di Kellogg²⁶, il Sanitarium conobbe un grande successo e

and the American Dream, second edition, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2007, p. 169).

²³ L' "Health Reformer" fu la prima rivista avventista completamente dedicata al tema della salute. Nel 1906 la Chiesa ne perse il controllo, che fu assunto dal dottor John H. Kellogg. Nel 1912 cambiò nome e divenne il "Good Health Magazine". Cfr. voce *Good Health*, in *Seventh-day Adventist Encyclopedia*, cit., p. 523.

²⁴ Cfr. R. W. SCHWARZ, *Light Bearers to the Remnant*, Nampa (ID)-Oshawa, Pacific Press, 1979, pp. 113-115.

²⁵ Cfr. voce *Battle Creek Sanitarium*, in *Seventh-day Adventist Encyclopedia*, cit., pp. 135-140.

²⁶ John H. Kellogg divenne a cavallo tra il XIX e il XX secolo uno dei più noti medici americani. Abile chirurgo, fu anche inventore di molti apparecchiature mediche ancora oggi in uso. Tra le sue invenzioni più famose ricordiamo quella del burro di arachidi e del latte di soya, prodotti destinati al consumo nella clinica da lui diretta, senza che il loro scorporo si avvedesse del possibile successo commerciale (cfr. M. BULL, K. LOCKHART, cit., pp. 166, 167). Solo i Corn Flakes, forse l'invenzione più nota, restarono legati alla famiglia Kellogg: nel 1906 Will K. Kellogg, acquistò dal fratello maggiore il brevetto trasformandolo in un grande successo commerciale. La Kellogg Company è oggi uno dei leader mondiali della produzione di cereali per l'alimentazione umana (cfr. "Kellogg, Will Keith", in *Seventh-day Adventist Encyclopedia*, cit., pp. 724-726). Sul finire del XIX secolo John H. Kellogg iniziò una lunga controversia teologica con la dirigenza della Chiesa avventista del 7° giorno e anche una causa legale, in gran parte incentrata sull'amministrazione del Battle Creek Sanitarium. Nel 1907 fu

divenne ben noto in tutti gli Stati Uniti e oltre. Alla fine del XIX secolo il Sanitarium aveva uno staff composto da oltre 900 medici, infermieri e altro personale²⁷.

Con il Sanitarium la Chiesa avventista diede inizio ad una importante opera nel settore sanitario, infatti esso fu il primo di una lunga serie di istituzioni mediche. Oggi la Chiesa avventista gestisce, in maniera diretta o indiretta, alcune centinaia fra ospedali, cliniche e altre istituzioni socio-sanitarie²⁸.

La promozione di uno stile di vita più sano e di una dieta equilibrata e tendenzialmente vegetariana, anche attraverso la pubblicazione di riviste divulgative²⁹, in ambito avventista si è quindi congiunta allo sviluppo di istituzioni sanitarie ed ospedaliere che si facessero interpreti di quella filosofia.

Nel campo della prevenzione dell'uso del tabacco, l'impegno della Chiesa avventista ha assunto forma di vero e proprio impegno civile nel campo della salute pubblica. Sin dalla metà degli anni '50 del XX secolo, la Chiesa avventista ha prodotto documentari, considerati pionieristici e molto avanzati per l'epoca, che avevano lo scopo di sensibilizzare la popolazione e la classe medica sull'evidenza della correlazione tra fumo e cancro al polmone. Nel 1962 la Chiesa avventista ha sviluppato un programma per aiutare i fumatori a cessare il consumo di tabacco, chiamato "Five-Day Plan to Stop Smoking"³⁰, basato sulle dinamiche di gruppo e sul cambiamento di

formalmente cancellato dal registro dei fedeli della comunità di Battle Creek. Cfr. R.W. SCHWARZ, *Light Bearers*, cit., 1979, pp. 282-297; R.W. Schwarz, *John Harvey Kellogg: Pioneering Health Reformer*, Hagerstown (MD), Review and Herald, 2006.

²⁷ Nel 1909 il Battle Creek Sanitarium cessò di essere una istituzione avventista passando sotto il pieno controllo del dottor Kellogg. Cfr. R.W. SCHWARZ, *Light Bearers*, cit., p. 297.

²⁸ Precisamente, al 31 dicembre 2007: 168 ospedali e sanatori; 130 case di cura e case di riposo pensionamento; 433 cliniche e dispensari; 33 orfanotrofi, 10 aerei e battelli medici, 14,171,454 visite. Cfr. www.adventist.org (visitato il 20 settembre 2009). Tra le istituzioni sanitarie ed educative avventiste più note ricordiamo la Loma Linda University. Fondata nel 1905 come un college medico, ad essa si aggiunsero poi un ospedale ed altre istituzioni educative, tra cui una School of Dentistry. Nel 1962 Loma Linda è divenuta una università. Presso la Loma Linda University è attivo dal 1984 il Center for Christian Bioethics. Cfr. G.R. WINSLOW, *When Enough is Enough?*, in www.adventistreview.org/2005-1513/story4.html (visitato il 30 settembre 2009).

²⁹ In Italia, la Chiesa avventista, mediante la sua casa editrice Edizioni AdV, ha fondato nel 1952 la rivista mensile di divulgazione sulla salute, "Vita & Salute". Attualmente "Vita & Salute" è l'organo ufficiale Associazione di volontariato Lega Vita e Salute ONLUS. Cfr. <http://www.vitaesalute.net/pagina-dettagli.asp?id=145> (consultato il 30 settembre 2009).

³⁰ Cfr. Voce *Five-day Plan to Stop Smoking*, in *Seventh-day Adventist Encyclopedia*, cit., pp. 463, 464.

alcune abitudini, che ha avuto diffusione mondiale. Il “Five-Day Plan to Stop Smoking” è stato fonte di ispirazione per molti programmi analoghi; in Italia, questo programma, conosciuto come “Piano dei 5 giorni”, è stato portato avanti dalla Chiesa avventista italiana sin dai primi anni '70, in collaborazione con la Lega Vita & Salute³¹.

3. *Health Reform* e appartenenza.

Sebbene sin dagli inizi nella Chiesa avventista vi fosse una sostanziale unità nel considerare non compatibile con lo status di membro il consumo di alcolici e di tabacco e nel tempo si diffondesse una sempre maggiore enfasi su una dieta tendenzialmente vegetariana e che comunque non contemplasse le carni “impure”, nella prima formulazione di un compendio delle dottrine avventiste fondamentali (*Fundamental Principles*) del 1872³² non si trova alcun riscontro testuale puntuale delle tematiche relative al cibo e in generale al tema della salute.

È soltanto nel biennio 1931-1932, allorquando apparve nel *Seventh-day Adventist Yearbook* e nel *Church Manual* una nuova formulazione delle principali dottrine avventiste, i *Fundamental Beliefs*,³³ che nel punto dedicato alla condotta cristiana viene menzionata esplicitamente l'alimentazione.

Attualmente, il tema è contenuto nelle *Dottrine fondamentali degli avventisti del 7° giorno* al punto 22:

Uno stile di vita cristiano

Siamo invitati a essere un popolo santo che pensa, sente e agisce in armonia con i principi del cielo. Affinché lo Spirito possa ricreare in noi il carattere del nostro Signore, dobbiamo impegnarci soltanto in ciò che produrrà nella nostra vita purezza cristiana, salute e gioia [...]. Ciò significa anche che, siccome i nostri corpi sono il tempio dello Spirito Santo, dobbiamo averne cura in modo intelligente. Oltre a un adeguato esercizio

³¹ Cfr. G. MANGIARACINA, *Uscire dal fumo*, Impruneta, Edizioni AdV, 1992; G. MANGIARACINA, *Respira libero. Piano dei 5 giorni: guida per la disintossicazione dal fumo, per liberarsi una volta per sempre*, Impruneta, Edizioni AdV, 1998.

³² *Declaration of the Fundamental Principles taught and practiced by Seventh-day Adventists*, Battle Creek, 1872.

³³ I *Fundamental Beliefs* furono poi inseriti anche all'interno del *Church Manual*, cioè del documento che regola la vita istituzionale delle comunità avventiste, la cui prima edizione è del 1932. Cfr. T. RIMOLDI, *Con ordine e dignità*, cit., pp. 66-68; T. RIMOLDI, *Breve storia del Manuale di chiesa*, cit., pp. 34-42.

fisico e al riposo, dobbiamo adottare la dieta più sana possibile e astenerci dai cibi impuri indicati nelle Scritture. Poiché le bevande alcoliche, il tabacco e l'uso irresponsabile di droghe e narcotici sono dannosi al nostro corpo, dobbiamo astenercene. Al contrario dobbiamo impegnarci in ciò che aiuta i nostri pensieri e i nostri corpi ad essere in armonia con l'insegnamento di Cristo, che desidera la nostra salute, la nostra gioia e il nostro bene (cfr. Rm 12:1,2; 1 Gv 2:6; Ef 5:1-21; Fil 4:8; 2 Cor 10:5; 6:14-7:1; 1 Pt 3:1-4; 1 Cor 6:19,20; 10:31; Lv 11:1-47; 3 Gv 2)³⁴.

La Chiesa avventista è chiesa di professanti e pertanto il battesimo non viene praticato agli infanti, ma presuppone una catechesi e l'accettazione personale delle dottrine della Chiesa³⁵. Tra le domande che vengono rivolte prima del battesimo ai catecumeni, ve ne è una dedicata alla salute:

Credi che il tuo corpo sia il tempio dello Spirito Santo e che devi onorare Dio avendone cura, evitando l'uso di tutto ciò che è nocivo, astenendoti da tutti i cibi impuri, dall'uso, produzione o vendita di bevande alcoliche, dall'uso, produzione o vendita di tabacco in qualsiasi forma per il consumo umano e dall'uso non terapeutico o dallo spaccio di narcotici e droghe?³⁶

Il *Manuale di Chiesa*, in caso di grave e manifesta violazione della morale cristiana da parte di un membro, laddove la cura pastorale e la riprensione fraterna non abbiano sortito alcun effetto, prevede la possibilità

³⁴ Per la prima volta questa formulazione è apparsa nel *Seventh-day Adventist Yearbook 1981* ed è rimasta inalterata, almeno sino all'edizione vigente del *Church Manual*, cioè quella del 2005. La traduzione qui utilizzata è quella del *Manuale di Chiesa*, cit., p. 16. Il *Manuale di Chiesa* contiene anche in appendice un *Compendio delle dottrine fondamentali* che, in riferimento al nostro tema, recita: "Il cristiano riconoscerà il proprio corpo come tempio dello Spirito Santo. Perciò egli onorerà Dio avendo cura del proprio corpo in modo intelligente, usando moderatamente ciò che è buono e astenendosi dall'uso di ciò che è nocivo, come i cibi impuri, uso, fabbricazione o vendita di bevande alcoliche, uso, fabbricazione o vendita di tabacco di ogni tipo, come pure dall'uso non terapeutico o dallo spaccio di narcotici o altre droghe (1 Cor 3:16,17; 6:19,20; 9:25; 10:31; 2 Cor 7:1; Gal 5:17-21; 6:7,8; 1 Pt 2:9-12; 1 Cor 10:1-11; Lv 11:1-8)" (*Manuale di Chiesa*, cit., p. 214).

³⁵ *Manuale di Chiesa*, cit., p. 28: "Gli Avventisti del 7° Giorno credono nel battesimo per immersione e accettano come membri solo coloro che sono stati battezzati in questo modo. Quando una persona riconosce il suo stato di peccatore, si pente sinceramente e vive l'esperienza della conversione può, dopo essere stata adeguatamente istruita, essere accettata come candidata al battesimo e all'ammissione nella chiesa".

³⁶ *Manuale di Chiesa*, cit., p. 31.

dell'irrogazione di misure disciplinari, che possono giungere sino alla cancellazione dai registri della Chiesa³⁷. L'applicazione di misure disciplinari ha il triplice intendimento di 1) riprendere e correggere colui che si è incamminato su una strada pericolosa per se stesso e per gli altri; 2) salvaguardare la vita comunitaria; 3) preservare il buon nome della chiesa. Le misure disciplinari sono deliberate dall'assemblea a cui partecipano tutti i membri della comunità locale; tale assemblea deve svolgersi nel rispetto delle procedure e delle cautele prescritte dal *Manuale di Chiesa*; in particolare, la persona il cui caso sia in discussione, "secondo un fondamentale principio di giustizia, [...] ha il diritto di essere ascoltato in sua difesa, di addurre prove e di presentare testimoni a suo favore"³⁸.

Tra i motivi specificamente indicati per i quali i membri possono essere soggetti alla disciplina di chiesa vi è l'uso, la fabbricazione o la vendita di bevande alcoliche e del tabacco e l'uso non terapeutico o lo spaccio di narcotici o altre droghe³⁹.

4. Sacre Scritture e "leggi della natura": tra rivelazione e scienza.

L'approccio avventista al tema della vita morale del credente può essere sinteticamente definito "olistico". Infatti, in ambito avventista, accanto a insegnamenti e precetti riguardanti il nutrimento della mente e della spiritualità, ne troviamo altri che riguardano aspetti apparentemente più prosaici dell'esistenza umana, come il cibo, l'esercizio fisico, il riposo.

Sebbene gli avventisti non ritengano che il semplice rispetto di regole e principi sia un mezzo per assicurarsi la salvezza eterna, accettando pienamente il *Sola Gratia* protestante, d'altro canto essi rifuggono anche dal cadere nell'estremo opposto, cioè di considerare che quello che ogni persona fa della sua vita sia irrilevante ai fini di una esperienza spirituale piena.

L'antropologia biblica, infatti, nella comprensione avventista, presenta l'uomo come una unità psico-fisica, in cui gli aspetti fisici, mentali e spirituali sono strettamente interconnessi e in grado di influenzarsi reciprocamente. La fisicità, in quando facente parte del progetto divino per l'umanità, non è un aspetto negativo dell'esistenza, da contrapporre alla

³⁷ Non potendo in questa sede analizzare approfonditamente il sistema disciplinare avventista, rimandiamo il lettore a T. RIMOLDI, *La disciplina nella Chiesa avventista del settimo giorno*, in G. LONG (a cura di), *Libertà e disciplina. Nel 500° anniversario di Giovanni Calvino*, Torino, Claudiana, 2009, pp. 131-158.

³⁸ *Manuale di Chiesa*, cit., p. 190.

³⁹ *Ivi*, p. 188.

spiritualità. Di più, il corpo, nella teologia paolina, è il tempio dello Spirito Santo⁴⁰, e come tale deve essere trattato con grande cura, alla gloria di Dio⁴¹, e presentato a Dio come “un sacrificio vivente”⁴².

Questa prospettiva teologica comporta una responsabilità morale del credente, che è chiamato a glorificare Dio nella sua vita materiale, anche attraverso la ricerca di uno stile di vita saggio, comprendente una alimentazione sana. La preservazione della salute psico-fisica contribuisce a far sì che il credente possa meglio glorificare Dio con le sue energie, con maggior vigore mentale, spirituale e fisico. Semplificando, potremmo dire che la prospettiva del “mens sana in corpore sano” viene riscoperta in funzione di una vita sempre più piena e gioiosa, in armonia con Dio, con se stessi, con il prossimo e con il creato.

L’adesione alla Chiesa avventista comporta quindi quasi sempre un cambiamento significativo dello stile di vita, dato che “[l]a riforma sanitaria e l’insegnamento dei principi della salute e della temperanza sono parti inseparabili del messaggio avventista”⁴³.

Il credente deve attenersi ai principi della salute. Tali principi vengono identificati innanzitutto in quelli evidenziati nella Bibbia. In particolare, in questo contributo ci limiteremo ad analizzare brevemente il tema del cibo. Per gli avventisti la dieta umana d’elezione è quella vegetariana⁴⁴: nel testo biblico, il racconto della *Genesi* presenta i vegetali come il cibo destinato al consumo umano⁴⁵. Il passaggio a una dieta che include carne è connesso all’introdursi nel mondo del peccato e della corruzione, con la violenza e il generale decadimento che ne derivano.

Tuttavia, sebbene la dieta vegetariana resti quella caldamente consigliata, il consumo di carne, anche a termini biblici, non è proibito. Vi è quindi la consapevolezza che in determinate circostanze o particolari situazioni ambientali l’ideale vegetariano difficilmente potrebbe essere raggiunto.

⁴⁰ Cfr. I Corinzi 3:16; 6:19.

⁴¹ Cfr. I Corinzi 3:17; 6:20.

⁴² Cfr. Romani 12:1.

⁴³ *Manuale di Chiesa*, cit., p. 169.

⁴⁴ Cfr. G.W. REID, *Health and Healing*, in *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, Hagerstown (MD), Review and Herald, 2000, pp. 751-783, in particolare pp. 774 ss.

⁴⁵ *Genesi* 1:29; 3:18.

Per il consumo di carne, però, la Chiesa avventista, ritenendo non abolita dal Nuovo Testamento la distinzione tra cibi puri ed impuri⁴⁶, rispetta i precetti contenuti principalmente nel *Levitico*⁴⁷ e nel *Deuteronomio*⁴⁸, con molte similitudini con la tradizione ebraica, senza però giungere ai precetti talmudici del *kashrut*⁴⁹ connessi alla macellazione⁵⁰, alla conservazione e alla manipolazione⁵¹, in quando considerati non scritturali⁵².

A queste prescrizioni scritturali si aggiungono quelle che derivano dal rispetto delle “leggi della salute”⁵³. Tali leggi, nella comprensione avventista, sono quei meccanismi che, sia pure danneggiati dal peccato, operano ancora potentemente nella natura. Una violazione deliberata di queste leggi è pertanto considerata incompatibile con la vita del credente: “[l]e leggi della natura vietano l’uso di sostanze tossiche e di narcotici di qualsiasi tipo. Fin dai primi tempi di questo movimento, l’astinenza

⁴⁶ Per una breve disamina dei passi del Nuovo Testamento in cui parla della distinzione tra cibi puri ed impuri, cfr. *Seventh-day Adventists Believe...A Biblical Exposition of 27 Fundamental Doctrines*, Ministerial Association, General Conference of Seventh-day Adventists, 1988, pp. 291, 292, nota 27.

⁴⁷ *Levitico* 11:2, 3, 5, 7, 8: «Parlate così ai figliuoli d’Israele: Questi sono gli animali che potrete mangiare fra tutte le bestie che sono sulla terra. Mangerete d’ogni animale che ha l’unghia spartita e ha il piè forcuto, e che ruminava. [...] il coniglio, perché ruminava, ma non ha l’unghia spartita, lo considererete come impuro; [...] il porco, perché ha l’unghia spartita e il piè forcuto, ma non ruminava; lo considererete come impuro. Non mangerete della loro carne e non toccherete i loro corpi morti; li considererete come impuri».

⁴⁸ Cfr. *Deuteronomio* 14.

⁴⁹ «[C]ioè le leggi che regolano l’alimentazione kasher. (Il termine «kasher» significa «adatto». Molti ebrei usano la parola *taref* per indicare il contrario)» (N. SOLOMON, *Ebraismo*, Torino, Einaudi, 1999, p. 86).

⁵⁰ Cfr. A. COHEN, *Il Talmud*, Roma-Bari, Laterza, 2003, p. 286.

⁵¹ Per una breve sintesi, cfr. N. SOLOMON, cit., pp. 86, 87.

⁵² La Chiesa avventista, pur recuperando alcuni precetti di origine veterotestamentaria, fortemente radicati nella tradizione ebraica, come ad esempio il rispetto del riposo dello *shabbath*, tuttavia ne recepisce soltanto i caratteri strettamente biblici, non accettando come scritturali quelli contenuti nei testi dell’elaborazione rabbinica, in particolare del Talmud (sul diritto ebraico, Cfr. A.M. RABELLO, *Introduzione al diritto ebraico*, Torino, Giappichelli, 2002). Ad esempio, per il riposo sabbatico si vedano, in chiave comparativa, due testi che descrivono le attività consigliate o vietate durante lo *shabbath*, rispettivamente in ambito ebraico ed in ambito avventista: I. GRUNFELD, *Lo Shabbath. Guida alla comprensione ed osservanza del Sabato*, Firenze, La Giuntina, 2000; *Osservanza del Sabato*, ora in *Dichiarazioni, Linee guida e altri Documenti*, Impruneta, Edizioni AdV, 2006, pp. 152-168.

⁵³ *Manuale di Chiesa*, cit., p. 169.

dall'alcol e dal tabacco è stata considerata una condizione di ammissione nella Chiesa Avventista del 7° Giorno"⁵⁴.

Il nucleo originario di queste "leggi della salute" è stato fornito dalle rivelazioni divine ricevute da Ellen G. White⁵⁵. Tuttavia, "[n]ella storia e nella cultura religiosa avventista non è presente una ricerca bramosa e ossessiva del miracolo per risolvere i problemi della salute, ma soprattutto viene messo l'accento su un atteggiamento di responsabilità, di ricerca, di conoscenza e di applicazione dei principi che contribuiscono a vivere in modo sano"⁵⁶. È per questo che le origini del messaggio avventista sulla salute non hanno rappresentato un ostacolo alla ricerca scientifica. Infatti, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, la ricezione di una particolare rivelazione divina sul tema della salute si è sviluppata di pari passo con uno spiccato interesse per la dimensione pubblica della preservazione della salute e con lo sviluppo di una rete mondiale di istituzioni sanitarie e il perseguimento di iniziative di *public health*. Anche questo sviluppo deriva da motivazioni di ordine teologico. La creazione divina, per quanto rovinata dall'ingresso del peccato, è ancora in grado di stupire per la perfezione dei suoi meccanismi. Così, ad esempio, la rottura di un osso o una ferita sanguinante scatenano nel nostro corpo meccanismi di difesa e di cura complessi e meravigliosi. Tuttavia, in un mondo decaduto anche questi meccanismi hanno dei limiti e una frattura mal curata o una ferita troppo vasta possono anche non guarire. La volontà di bene di Dio nei confronti dell'umanità si manifesta anche attraverso l'intelligenza e le energie umane che vengono dedicate alla ricerca scientifica e medica in particolare. Se quindi esistono stili di vita più salubri e rimedi naturali facilmente accessibili a tutti, questi devono essere ricercati e applicati da ogni persona, sia in chiave preventiva che curativa; laddove tuttavia questi rimedi non fossero sufficientemente efficaci, la medicina può e deve intervenire per

⁵⁴ *Manuale di Chiesa*, cit., p. 169.

⁵⁵ L'originalità, e quindi la provenienza divina, degli scritti di Ellen G. White, in particolare riguardo alla riforma sanitaria, è stata messa in discussione da R.L. Numbers, uno storico di formazione avventista, nel suo *Prophetess of Health* del 1976. A questo studio hanno fatto seguito alcuni libri di autori avventisti hanno contestato le conclusioni di Numbers, citiamo ad esempio tra i primi, a cura del Ellen G. White Estate, *A Critique of Prophetess of Health*, Washington D.C., 1976, o tra i più recenti, L. BRAND e D.S. MCMAHON, *The Prophet and her Critics*, 2005, trad. it., *Ellen G. White sotto accusa. Analisi metodologica a sostegno del suo ministero profetico*, Impruneta, Edizioni AdV, 2008). Il libro di Numbers è stato recentemente ripubblicato nella sua terza edizione (R.L. NUMBERS, *Prophetess of Health. A Study of Ellen G. White*, Grand Rapids (MI)-Cambridge, Eerdmans, 2008).

⁵⁶ G. CASTRO, *Religione e salute*, Impruneta, Edizioni AdV, p. 94.

portare la cura. In questa ottica, il medico è un agente di Dio e la ricerca medica non è soltanto legittima, ma doverosa⁵⁷. Infatti, il ministero terreno di Gesù Cristo, con il suo compassionevole interesse per le malattie umane, curate con interventi miracolosi, dà un modello positivo per il servizio del medico e delle altre professioni connesse con la salute: “lungi dall’essere opposte l’una all’altra, la guarigione divina e la ricerca medica sono entrambi canali attraverso cui Dio lavora per preservare e ristabilire la salute”⁵⁸.

Con la pragmaticità che le deriva dalle sue origini americane, la Chiesa avventista ha sintetizzato per punti facilmente memorizzabili i principi relativi alla salute nell’acronimo NEW START:

N = Nutrition (Nutrizione: alimentazione sana).

E = Exercise (Esercizio: esercizio fisico giornaliero).

W = Water (Acqua: bere abbondantemente acqua).

S = Sunshine (Luce solare: esporsi regolarmente al sole al mattino presto e al tramonto per ricevere i benefici della luce solare evitando i danni da sovraesposizione).

T = Temperance (Temperanza: evitare sostanze dannose e usare con moderazione le cose buone).

A = Air (Aria: dedicare regolarmente del tempo ad attività e ricreazione all’aperto per aumentare l’ossigenazione del sangue).

R = Rest (Riposo: dormire ad orari regolari e bilanciare il lavoro con del tempo per rilassarsi).

T = Trust in God (Fiducia in Dio: riconoscere che Dio si prende cura di noi e ci dà amore e accettazione incondizionati).

Recentemente, una rivista di divulgazione scientifica come il “National Geographic Magazine” ha incluso gli avventisti tra le popolazioni più longeve⁵⁹. Questa è la testimonianza del fatto che la bontà dello stile di vita avventista trova puntuali riscontri anche in ambito scientifico. Infatti, da oltre un cinquantennio a questa parte anche la ricerca scientifica ha iniziato

⁵⁷ Quando la scuola di medicina di Loma Linda venne fondata, Ellen G. White insistette che essa doveva essere “del più alto livello” e che i giovani che vi venivano formati fossero in grado di superare gli esami prescritti dalla legge per coloro che esercitano la professione medica (G.R. KNIGHT, *Ellen White’s world*, cit., p. 115).

⁵⁸ Liberamente tradotto da G.W. REID, *Health and Healing*, in *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, Hagerstown, Review and Herald, 2000, p. 778.

⁵⁹ Cfr. D. BUETTNER, *I segreti della vecchiaia*, in “National Geographic” (Edizione italiana), Novembre 2005, *passim*, in particolare pp. 22-26.

ad interessarsi della salute degli avventisti. Nel suo libro *Diet, Life Expectancy, and Chronic Disease*⁶⁰, G.E. Fraser riporta più di 300 pubblicazioni scientifiche che prendono in esame gli effetti dello stile di vita avventista⁶¹.

Secondo G. Castro, a partire dai risultati di questo imponente massa di studi, si può affermare che lo stile di vita avventista, che trova la sua massima ispirazione nel desiderio e nella volontà di seguire i principi biblici, non solo morali, ma anche igienico-sanitari, perché entrambi sono visti come doni di Dio per il bene dell'uomo, ha dei grandi benefici sulla salute della persona. Questo ha fatto sì, come afferma il ricercatore avventista Fraser, che “gli avventisti siano la popolazione più longeva che sia stata formalmente studiata” (Fraser, 2003, p. 45)⁶².

⁶⁰ G.E. FRASER, *Diet, Life Expectancy, and Chronic Disease. Studies of Seventh-day Adventists and Other Vegetarians*, New York (NY), Oxford University Press, 2003.

⁶¹ Si veda anche sul sito della Loma Linda University una bibliografia sul medesimo tema, <http://www.llu.edu/public-health/health/references.page>. Una breve disamina degli studi condotti sulla salute degli avventisti è reperibile, insieme ad una bibliografia ragionata e alle notizie per reperirne una più completa, in G. CASTRO, cit., pp. 97-188.

⁶² *Ivi*, p. 158.

Appendice

Salute e temperanza

Il corpo è il tempio dello Spirito Santo (cfr. 1 Cor 6:9). «Siccome la mente e l'anima si esprimono attraverso il corpo, il vigore mentale e spirituale dipendono in grande misura dalla forza e dall'attività fisiche. Tutto ciò che contribuisce alla salute del corpo, giova anche allo sviluppo di una mente forte e di un carattere equilibrato» (*Principi di educazione cristiana*, ed. 2002, p. 195 [110]). Ecco perché gli avventisti hanno cura di vivere saggiamente applicando i principi della salute con l'esercizio fisico, la respirazione, il sole, l'aria pura, l'uso dell'acqua, il riposo e il sonno. Per loro convinzione hanno scelto di mangiare in modo sano, seguendo liberamente le regole della salute, della temperanza e di una dieta sana. Essi perciò si astengono da qualsiasi bevanda alcolica, dal tabacco e da qualsiasi droga. Essi cercano di riservare il loro equilibrio psico-fisico evitando ogni eccesso.

La riforma sanitaria e l'insegnamento dei principi della salute e della temperanza sono parti inseparabili del messaggio avventista. Il Signore ci ha trasmesso tramite la sua messaggera che «coloro che osservano i suoi comandamenti devono stabilire con lui relazioni sacre e tramite la temperanza nel mangiare e nel bere devono conservare il loro corpo e il loro spirito nelle condizioni più favorevoli per il servizio» (*Counsels on Health*, pp. 132, 133). «Rientra nel piano del Signore che l'influsso benefico della riforma sanitaria faccia parte del grande impegno finale per la proclamazione del messaggio evangelico» (*Medical Ministry*, p. 259).

Noi apparteniamo a Dio: corpo, anima e spirito. È dunque un sacro dovere osservare le leggi della salute, non solo per il nostro benessere e la nostra felicità, ma anche per poter collaborare con maggiore efficienza con Dio e con il prossimo. L'appetito deve essere tenuto sotto controllo. La salute è assicurata osservando intelligentemente i principi di igiene relativa all'aria pura, all'abbigliamento razionale, alla pulizia, all'esercizio fisico e alla ricreazione adeguata, al sonno e al riposo sufficienti e a una dieta sana ed equilibrata. Dio ha dato all'uomo una varietà di alimenti utili per soddisfare le esigenze di una dieta corretta. La frutta, i cereali, le noci e le verdure, preparati in modo semplice, «costituiscono, con il latte o la panna, la dieta più sana» (*Christian Temperance and Bible Hygiene*, p. 47).

Non si sentirà più l'esigenza di utilizzare degli stimolanti se si osserveranno i principi di una vita sana. Le leggi della natura vietano l'uso

di sostanze tossiche e di narcotici di qualsiasi tipo. Fin dai primi tempi di questo movimento, l'astinenza dall'alcol e dal tabacco è stata considerata una condizione di ammissione nella Chiesa Avventista del 7° Giorno (cfr. pp. 16, 31, 33, 188, 214).

Dio ci ha assicurato una grande conoscenza sui principi della salute, principi che sono stati pienamente confermati dalle moderne ricerche scientifiche e che non possono essere impunemente ignorati. Infatti, «coloro che...preferiscono seguire il proprio gusto, mangiando e bevendo ciò che a loro piace, a poco a poco diventeranno indifferenti alle istruzioni che il Signore ha dato circa altri aspetti della verità presente e non sapranno più distinguere la verità» (*Testimonies*, vol. 9, pp. 156, 157; cfr. *3TT*, p. 229)⁶³.

⁶³ *Seventh-day Adventist Church Manual* (2005), trad. it. *Manuale di Chiesa*, Impruneta, Edizioni ADV, 2006, pp. 169, 170. I brani virgolettati sono tratti dalle opere di Ellen G. White indicate tra parentesi.

FERNANDO LEONINI

*La certificazione del rispetto delle regole alimentari confessionali:
norme statuali e libertà religiosa*

SOMMARIO: 1. I simboli religiosi. 2. L'adozione come segni distintivi imprenditoriali di simboli e segni religiosi. 3. L'utilizzo "commerciale" di simboli e segni religiosi. 4. L'utilizzo "commerciale" di segni religiosi per indicare il rispetto di regole alimentari confessionali. 5. I marchi come strumento di certificazione del rispetto di regole alimentari confessionali. 6. Marchi collettivi di certificazione del rispetto di regole alimentari confessionali e libertà religiosa.

1. I simboli religiosi

Le confessioni religiose si riconoscono e si manifestano attraverso simboli che, in un certo senso, ad esse appartengono e che le rappresentano, come la Croce per i cristiani, la Stella di Davide per gli ebrei o la Mezzaluna per gli islamici. Simboli religiosi che possiamo definire come segni della fede e che evocano i valori di riferimento della comunità dei fedeli, che nel simbolo si riconoscono quali appartenenti a detta comunità.

In questo senso il simbolo "appartiene" alla comunità ed ai singoli che in essa si riconoscono. Il simbolo religioso è pertanto patrimonio comune, culturale, della collettività e non oggetto del diritto di esclusiva di un soggetto che possa vanterne la titolarità¹.

Accade così che simboli religiosi come la Croce o la Mezzaluna siano presenti nelle bandiere di numerosi Stati² e di organizzazioni

¹ In senso contrario LOJACONO, *La rilevanza dei simboli religiosi nel campo economico e commerciale: il marchio e la pubblicità*, in *Dir. Eccl.*, 1997, pp.152 ss., il quale auspica che nell'ambito delle intese con ebrei ed islamici lo Stato attribuisca un'esclusiva alle autorità confessionali. Per una riflessione sui simboli religiosi e la loro dimensione civile si vedano E. DIENI, A. FERRARI, V. PACILLO (a cura di), *Symbolon/diabolon. Simboli, religioni, diritti nell'Europa multiculturale*, Bologna, 2005; M. PARISI (a cura di), *Simboli e comportamenti religiosi nella società plurale*, Napoli, 2006; V. PACILLO, *Diritto, potere e simbolo nella tradizione giuridica occidentale: brevi note a margine*, 2004, in www.olir.it.

² La Croce è presente, ad esempio, nelle bandiere della Svizzera, della Grecia e della Slovacchia, della Regione Piemonte e della Savoia; la Mezzaluna nelle bandiere della Turchia, dell'Algeria, della Tunisia, della Mauritania, della Malesia e del Pakistan.

internazionali³, negli emblemi di partiti politici o, persino, in marchi di impresa⁴, senza che ciò richieda il consenso o l'autorizzazione di un'Autorità religiosa. Questa presenza di un simbolo non significa, peraltro, che uno Stato, un'organizzazione, un partito o, addirittura, un privato si appropri del simbolo religioso in sé e ne possa vietare l'uso da parte di altri. Il simbolo religioso, infatti, in quanto tale ha un valore semantico, uno specifico significato che, al pari di quello di un termine del linguaggio, ne impedisce l'appropriazione quale significante. Un soggetto potrà pertanto inserire un simbolo religioso in un suo segno distintivo per evocare ciò che esso rappresenta ed acquisire un diritto di esclusiva sul segno, ma non potrà vantare un'esclusiva anche sul simbolo in esso contenuto.

Significativa in tal senso è la normativa in tema di marchi di impresa. Il Codice della proprietà industriale⁵, infatti, all'art. 13, nel prevedere il requisito della capacità distintiva del marchio, dispone che "non possono costituire oggetto di registrazione come marchio d'impresa i marchi *costituiti esclusivamente* dalle denominazioni generiche di prodotti o servizi o da indicazioni descrittive che ad essi si riferiscono ...". La norma, implicitamente ma univocamente, conferma così che in un segno distintivo può essere presente un elemento dotato di rilievo semantico in relazione all'oggetto che esso è destinato a contraddistinguere, ma che tale elemento, in quanto in sé privo di capacità distintiva, non può essere oggetto del diritto di esclusiva, che viene riconosciuto solo se nel segno sono presenti anche *altri elementi* che, per non avere una diretta funzione di indicazione dell'oggettività del prodotto, conferiscano ad esso capacità distintiva, consentendogli di svolgere la funzione distintiva che gli è propria⁶.

In forza di questo requisito le parole automobile e spider, ad esempio, ben potranno essere presenti *nel marchio* di un produttore di autoveicoli, ma questi non potrà impedire ad altri produttori di utilizzare anch'essi le stesse parole e di inserirle nei loro marchi.

I simboli della fede, anche quando legittimamente inseriti in un marchio od altro segno distintivo, non possono quindi essere oggetto di un diritto di esclusiva, se utilizzati non come elementi di fantasia ma per descrivere un

³ Come la Croce Rossa e la Mezzaluna Rossa.

⁴ Si pensi al marchio Alfa Romeo ed al marchio Victorinox.

⁵ D.L. 10 febbraio 2005, n.30, d'ora in avanti c.p.i.

⁶ È evidente, infatti, che la denominazione generica di un prodotto e un'indicazione descrittiva delle sue caratteristiche (ad esempio, rispettivamente, "latte" e "fresco") non vengono percepite dal consumatore come segno distintivo della provenienza imprenditoriale di tale prodotto.

rapporto tra ciò che essi simboleggiano e l'entità che il segno distintivo è destinato a contraddistinguere⁷.

Nessun particolare problema sotto il profilo della capacità distintiva pongono invece gli altri segni - diversi dai simboli della fede - che hanno un significato religioso, come il nome di una persona, di un luogo sacro, di un ente, di un'associazione o di una comunità: sicuramente i nomi Gesù e Maometto sono in grado di distinguere un prodotto alimentare come i biscotti o un detersivo.

2. L'adozione come segni distintivi imprenditoriali di simboli e segni religiosi

Il fatto che un simbolo della fede o un altro segno religioso possa svolgere una funzione distintiva non significa, ovviamente, che ne sia consentita l'adozione come segno distintivo e, in particolare, lo sfruttamento commerciale.

Anche in relazione a questo tema la disciplina dei marchi è di notevole interesse, poiché da essa emerge quale sia l'atteggiamento del legislatore in relazione a due interrogativi che si pongono quale conseguenza del fatto che non è previsto, a differenza che in altri Paesi⁸, un divieto assoluto di registrazione:

- chi può registrare un marchio che contiene un simbolo od un segno religioso?
- che condizioni deve soddisfare un marchio per poter contenere un simbolo od un segno religioso?

Per rispondere a questi interrogativi devono essere presi in considerazione l'art. 8 c.p.i., relativo alla registrazione come marchio di ritratti di persone, nomi e segni noti, e l'art. 10, relativo alla registrazione di stemmi ed altri segni considerati nelle convenzioni internazionali, nonché di segni contenenti simboli, emblemi e stemmi che rivestano un interesse pubblico.

⁷ In senso contrario LOJACONO, cit., in particolare pp. 165-166 ed *ivi* nota 35, che, richiamando una tesi ora superata, ritiene che termini descrittivi in una lingua straniera sarebbero validamente registrabili come marchi. Si è infatti rilevato che l'esclusiva su una parola comune straniera usata nel suo normale significato precluderebbe agli altri imprenditori di vendere i loro prodotti quantomeno tra gli stranieri residenti in Italia e la vendita in Italia di prodotti stranieri, in contrasto con il principio di libera circolazione delle merci.

⁸ In particolare in alcuni paesi islamici come l'Arabia Saudita: v. il Decreto Reale n. M/5 del 5 febbraio 1984.

L'art. 8, al terzo comma, stabilisce che, se notori, “i nomi di persona, i segni usati in campo artistico, letterario, scientifico, politico o sportivo, le denominazioni e sigle di manifestazioni e quelli di enti ed associazioni non aventi finalità economiche, nonché gli emblemi caratteristici di questi”, possono essere registrati come marchio solo dall'avente diritto o con il consenso di questi.

Finalità della norma è di riservare lo sfruttamento commerciale di segni distintivi non commerciali, che possiedano anche un potenziale valore economico come marchi, agli “aventi diritto”, cioè ai soggetti cui già spetta la titolarità “civile” del segno o, quando non vi sia un titolare “civile”, come nel caso del personaggio di un'opera dell'ingegno o di un'entità immaginaria⁹, ai soggetti cui spetta il merito dell'acquisita notorietà¹⁰.

Essa presuppone, dunque, l'appropriabilità come marchio del segno e regola il conflitto tra i soggetti potenzialmente interessati alla registrazione. Non deve pertanto stupire che nell'elencazione, peraltro pacificamente ritenuta non tassativa¹¹, non siano inclusi i segni della fede (come segni noti in campo religioso?), segni rispetto ai quali, come si è detto, non è possibile individuare un “avente diritto”.

Non vi sono, invece, difficoltà a ricondurre tra gli “enti ed associazioni non aventi finalità economiche” di cui all'art. 8 c.p.i. gli enti, le organizzazioni e gli ordini religiosi. Essi soli possono, pertanto, registrare come marchi le proprie denominazioni, sigle ed emblemi.

Si può dunque concludere che, salvo che per i segni dei soggetti da ultimo indicati, chiunque è legittimato a registrare un marchio contenente un simbolo od un segno religioso.

L'art.10 c.p.i. consente, invece, di dar risposta al secondo interrogativo. Esso prevede, infatti limitazioni alla registrazione per alcune tipologie di segni. In particolare la norma dispone che:

- non possono essere registrati come marchi gli stemmi ed altri segni considerati nelle convenzioni internazionali, in assenza di autorizzazione dell'autorità competente¹²;

⁹ Come, ad esempio James Bond o Sherlock Holmes.

¹⁰ Sul tema si veda in particolare AMMENDOLA, *Lo sfruttamento commerciale della notorietà civil di nomi e segni*, Milano 2004.

¹¹ In proposito si vedano AMMENDOLA, cit., p. 32 e VANZETTI-DI CATALDO, *Manuale di diritto industriale*, Milano, 2009, p. 211.

¹² In particolare i segni previsti dall'art. 6 *ter* della Convenzione di Unione di Parigi per la Tutela della Proprietà Industriale, come gli stemmi, le bandiere e gli emblemi di Stato dei Paesi aderenti e delle organizzazioni internazionali.

- non possono essere registrati come marchi i segni contenenti simboli emblemi e stemmi che rivestono un interesse pubblico, in assenza di autorizzazione dell'autorità competente;

- non possono essere registrati marchi contenenti parole figure o segni con significazione politica o di alto valore simbolico, o contenenti elementi araldici, se l'amministrazione pubblica interessata o competente esprime avviso contrario alla registrazione.

Quest'ultimo divieto è stato introdotto in conformità con l'art. 3.2.b) della Direttiva sui marchi di impresa, che consente agli Stati membri di “prevedere che un marchio di impresa sia escluso dalla registrazione” nella misura in cui “contenga un segno di alto valore simbolico e, in particolare, un simbolo religioso”. Nonostante la norma nazionale non riproduca la specificazione relativa al simbolo religioso, non vi sono dubbi che i simboli religiosi, in quanto espressione di valori fondamentali della persona umana, debbano essere considerati segni di alto valore simbolico e che, quindi, essi possano essere registrati come marchio solo se l'amministrazione pubblica interessata¹³ non esprima avviso contrario.

Per questa via il legislatore ha inteso escludere dalla registrazione i simboli religiosi non solo quando la loro adozione come marchio, in quanto vilipendio della religione¹⁴, sarebbe illecita e costituirebbe quindi violazione dell'art. 14 c.p.i., che vieta la registrazione di “segni contrari alla legge, all'ordine pubblico o al buon costume”, ma pure quando essa non sia opportuna, urtando la sensibilità religiosa dei fedeli perché offensiva dei sentimenti religiosi o perché dissacratoria dei simboli religiosi.

Quando viene depositata una domanda di registrazione di un marchio che contiene un simbolo religioso l'Ufficio¹⁵ deve pertanto sentire l'avviso della Pubblica Amministrazione ed attenersi alla valutazione di questa, che deve basarsi sul valore e sul significato simbolico del segno, da un lato, e sull'incidenza sul sentimento dei fedeli del suo accostamento ad un determinato genere di prodotto o attività, dall'altro¹⁶.

¹³ La Direzione Centrale degli Affari dei Culti, incardinata nel Dipartimento delle Libertà civili e l'Immigrazione del Ministero dell'Interno.

¹⁴ «Sono [...] vilipendio, la contumelia, lo scherno, l'offesa, per dir così, fine a sé stessa, che costituisce ad un tempo ingiuria al credente (e perciò lesione della sua personalità) e oltraggio ai valori etici di cui si sostanzia ed alimenta il fenomeno religioso, oggettivamente riguardato» (dalla sentenza della Corte Costituzionale numero 188/75).

¹⁵ L'Ufficio italiano brevetti e marchi.

¹⁶ Interessante può essere la considerazione dell'indirizzo interpretativo adottato per la corrispondente disposizione da parte dell'Ufficio della Repubblica Ceca, la cui normativa

Dall'esame complessivo della normativa nazionale appare evidente come l'intervento del legislatore nel campo dell'utilizzo commerciale di simboli e segni religiosi sia del tutto marginale, essendo volto, da un lato, ad evitare l'ingiustificata creazione di diritti di esclusiva su elementi che hanno un valore intrinseco per la collettività e, dall'altra, quando non sussista questa esigenza, ad evitare il formale, inopportuno, riconoscimento di un diritto di esclusiva su un marchio che possa urtare la sensibilità dei fedeli.

La scelta di non porre un divieto assoluto di registrazione, come avrebbe consentito la Direttiva¹⁷ e come invece prevedono le normative di altri Paesi¹⁸, appare, nella prospettiva della legislazione della proprietà industriale, opportuna. Il tema dell'utilizzo commerciale dei simboli e dei segni religiosi va infatti ben oltre la prospettiva del diritto industriale e non può evidentemente essere ridotto a questa. Avrebbe poi scarsa efficacia un divieto limitato ai marchi registrati nazionali, dal momento che esso potrebbe essere agevolmente aggirato registrando un marchio comunitario, che nel territorio dello Stato ha la medesima efficacia di un marchio nazionale¹⁹. Il Regolamento sul marchio comunitario non contiene, infatti, una previsione corrispondente a quella dell'art.10 c.p.i.

3. L'utilizzo "commerciale" di simboli e segni religiosi

Dall'esame sin qui condotto è emerso che nel nostro ordinamento non esiste una preclusione generale all'utilizzo nell'ambito di attività imprenditoriali di segni e simboli religiosi, sia in funzione descrittiva, per indicare delle caratteristiche di prodotti o servizi, sia in funzione distintiva,

esclude dalla registrazione "a sign which contains signs of high symbolic value, mainly religious symbols": "Hereunder covered grounds of refusal include not only the religious symbols, but also symbols of various significant charities and funds, cultural and educational associations or names of historically important personalities. As highly symbolic are considered as well signs the registration of which might be seen as controversial, offensive or insufficiently respectful to cultural heritage, national or religious sentiments, or as disprising and defaming cultural, national or religious symbols".

¹⁷ L'art. 3.2 della Direttiva 2008/95/CE in materia di marchi di impresa dispone, infatti, che "Ogni Stato membro può prevedere che un marchio di impresa sia escluso dalla registrazione o, se registrato, possa essere dichiarato nullo se e nella misura in cui [...] il marchio di impresa contenga un segno di alto valore simbolico, e in particolare un simbolo religioso".

¹⁸ Vedi sopra le note 7 e 16.

¹⁹ Il marchio comunitario è, infatti, un marchio unitario che viene depositato presso l'Ufficio di Armonizzazione del Mercato Interno (UAMI), con sede ad Alicante, e che ha in tutti i paesi della Comunità il medesimo valore di un marchio nazionale.

per distinguere i prodotti e servizi per cui sono utilizzati dagli altri del medesimo genere presenti sul mercato.

Anche nel primo caso il segno o il simbolo può essere presente nell'ambito di un marchio validamente registrato ma, essendo privo di capacità distintiva in relazione ai prodotti o servizi che il marchio è destinato a contraddistinguere, il diritto di esclusiva non si estende ad esso: il titolare del marchio non può dunque vietare a terzi di fare uso del segno o simbolo religioso nell'ambito delle loro attività di impresa o di registrare marchi contenenti il medesimo segno o simbolo.

L'ordinamento statale mantiene pertanto un atteggiamento di non ingerenza nei confronti dell'utilizzo commerciale di segni o simboli religiosi, con i soli limiti della tutela penale contro il vilipendio e del divieto di registrazione previsto dall'art. 10 c.p.i. quando l'adozione come marchio appaia non consona.

4. L'utilizzo "commerciale" di segni religiosi per indicare il rispetto di regole alimentari confessionali

Il fatto che le previsioni legislative specifiche relative ai segni ed ai simboli religiosi siano estremamente limitate non significa, ovviamente, che l'utilizzo di questi possa avvenire senza il rispetto anche delle altre norme del Codice della proprietà industriale e di altri rami dell'ordinamento.

In particolare la rilevanza assunta da altre norme risulta evidente in relazione all'utilizzo in commercio di termini che hanno il significato di indicare la conformità del cibo a precetti religiosi.

Come è noto, sia la religione ebraica sia la religione musulmana prevedono una serie di prescrizioni per i fedeli relative alla vita quotidiana che riguardano anche l'aspetto dell'alimentazione, prescrizioni molto più stringenti dei precetti del digiuno e del magro previste della religione cattolica.

L'insieme delle leggi alimentari ebraiche, contenute nella Torah, viene chiamato *Kasheruth*, termine che significa "adatto, giusto, appropriato". I cibi conformi alle regole religiose del *Kasheruth* sono chiamati *Kosher* o *Kasher*²⁰.

Anche le prescrizioni alimentari islamiche sono di carattere religioso, poiché le loro fonti fondamentali sono il Corano e la Sunna, l'esempio tratto

²⁰ In proposito si veda il contributo di S. DAZZETTI, in *questo volume*.

dalle azioni e dai comportamenti tenuti da Maometto. I termini Halal e Haram indicano, rispettivamente, ciò che è lecito e ciò che è illecito.

Kosher ed Halal sono dunque termini che rivestono un significato simbolico e sacrale riconducibile al patrimonio di una confessione religiosa e che presentano la peculiarità di essere destinati ad essere utilizzati, a causa della sacralità dell'alimentazione, in relazione ad alimenti e, quindi, nell'ambito di attività commerciali.

Il loro uso in commercio, ovviamente per prodotti che rispettano le regole che essi richiamano, non solo non si pone in contrasto con la sensibilità religiosa, ma è assolutamente funzionale alla pratica della fede ed espressione di essa in quanto indicazioni descrittive di una caratteristica dei prodotti, la loro conformità alle regole religiose. Il fedele, che acquista un prodotto alimentare solo perché su di esso è presente il termine halal o kosher, viene infatti informato tramite l'apposizione di tale termine dell'esistenza di una caratteristica essenziale per la sua scelta

L'utilizzo del termine, conforme alla fede ed alla pratica religiosa, proprio per il suo significato non può essere monopolizzato da un singolo soggetto attraverso la registrazione come marchio, in quanto privo di capacità distintiva ai sensi dell'art. 13 c.p.i.

Come si è detto, ciò non esclude peraltro che un termine come halal o kosher possa essere inserito in un marchio che fondi su altri elementi la sua capacità distintiva e, ovviamente²¹, che sia destinato a contraddistinguere prodotti conformi alle prescrizioni religiose da esso significate.

5. I marchi come strumento di certificazione del rispetto di regole alimentari confessionali

La possibilità di registrare marchi contenenti termini indicativi del rispetto di prescrizioni religiose offre una via agli imprenditori per segnalare in modo evidente la conformità dei prodotti a dette prescrizioni, ma di per sé non garantisce al consumatore la corrispondenza al vero di quanto vantato dal produttore con l'apposizione del marchio.

²¹ In proposito si veda il contributo di L. ASCANIO, in questo volume . Il marchio si porrebbe altrimenti in contrasto con l'art. 14, co. 1, lett. b) che esclude dalla registrazione come marchi "i segni idonei ad ingannare il pubblico, in particolare sulla provenienza geografica sulla natura o sulla qualità dei prodotti o servizi", e co. 2, lett. a) che sanziona il marchio con la decadenza "se sia divenuto idoneo ad indurre in inganno il pubblico, in particolare circa la natura, qualità o provenienza dei prodotti o servizi, a causa del modo e del contesto in cui viene utilizzato dal titolare o con il suo consenso, per i prodotti o servizi per i quali è registrato".

È, infatti, il titolare del marchio che “garantisce” la veridicità di quanto il segno afferma, che con la sua “firma” sul prodotto si assume la responsabilità di quanto autocertifica. Conseguentemente, l'affidamento del consumatore sulla veridicità del messaggio si basa esclusivamente sulla fiducia nel titolare del segno, similmente a quanto accade per la formazione dell'avviamento di qualsiasi marchio, quando il consumatore acquista un prodotto contrassegnato da un marchio che già conosce *attendendosi e confidando*, per la presenza del marchio, che il prodotto abbia determinate caratteristiche qualitative.

Non vi sono controlli preventivi della veridicità di quanto attestato dal titolare di un marchio che indichi il rispetto di prescrizioni religiose e solo quando *ex post* ne venga accertata la falsità il titolare risponde del suo operato sia sul piano economico, con la perdita di credibilità e, conseguentemente, di avviamento, sia sul piano giuridico, sotto il profilo civile e penale.

Per ovviare a queste carenze da tempo si è fatto ricorso, specie in Paesi come gli Stati Uniti, in cui il mercato di tali prodotti è economicamente assai rilevante, a due particolari categorie di marchi che in Italia vengono chiamati, rispettivamente, marchi di selezione o raccomandazione e marchi collettivi.

I primi non sono espressamente previsti dal legislatore e vengono ricondotti nella categoria dei marchi di servizio, marchi che vengono registrati per contraddistinguere non prodotti ma servizi.

La possibilità di registrare marchi per attività di prestazione di servizi è espressamente prevista dall'art. 7 c.p.i., secondo cui i segni che vengono registrati come marchi devono essere “atti a distinguere i prodotti o i servizi di un'impresa da quelli di altre imprese” e dall'art.156, secondo cui la domanda di registrazione di marchio deve contenere “l'elenco dei prodotti o dei servizi che il marchio è destinato a contraddistinguere, raggruppati secondo le classi della classificazione di cui all'Accordo di Nizza sulla classificazione internazionale dei prodotti e dei servizi ai fini della registrazione dei marchi”²².

Si assiste così alla registrazione di marchi come “Quibla Food Control Halal” (fig. 1) per le classi 41 (educazione, formazione, divertimento, attività sportive e culturali), 42 (servizi scientifici e tecnologici, servizi d'analisi e di ricerca industriale) e 45 (servizi personali e sociali forniti da terzi per il soddisfacimento dei bisogni degli individui) o come “Service

²² L'Accordo di Nizza prevede, nella nona edizione, 34 classi di prodotti e 11 di servizi.

Contrôle Halal”(fig. 2) per le classi 29 (carne, pesce, pollame e selvaggina; estratti di carne, frutta e ortaggi conservati, essiccati e cotti; gelatine, marmellate, composte; uova, latte e prodotti derivati dal latte; olii e grassi commestibili), 40 (macellazione; assistenza nella macellazione), 42 (servizi scientifici e tecnologici e servizi di ricerca e progettazione ad essi relativi; servizi di analisi e di ricerche industriali; controllo della qualità di carne proveniente da macellazione rituale).



(fig. 1)



(fig. 2)

Il titolare di uno di questi marchi utilizza il segno non per contraddistinguere prodotti propri, ma per segnalare che prodotti fabbricati da una pluralità di imprenditori, contraddistinti ciascuno dal rispettivo marchio, sono stati da lui controllati ed approvati come conformi alle regole religiose: l'apposizione del marchio sui prodotti “certifica” dunque che un terzo, il titolare del segno, “garantisce” ai consumatori la conformità del prodotto.

Ma pur sempre di una garanzia di fatto si tratta, basata sulla credibilità del titolare, perché questi non assume un impegno formale né sul contenuto delle regole certificate né sui controlli in concreto eseguiti sui prodotti.

A differenza del marchio di selezione o raccomandazione, che è riconducibile, seppur con le sue specificità, nell'ambito dei marchi individuali, sui quali spetta al titolare un diritto di uso esclusivo da esercitare direttamente o indirettamente²³, il marchio collettivo è disciplinato dal legislatore come una categoria a sé, caratterizzata da profonde differenze, sia quanto alla funzione sia quanto al diritto di uso del segno.

Il marchio collettivo, infatti, svolge come il marchio individuale una funzione distintiva di prodotti o servizi, ma tale funzione si esplica nel comunicare non la provenienza da un'unica entità imprenditoriale bensì la

²³ Sui marchi di selezione si vedano in particolare R. FRANCESCHELLI, *I marchi di promozione, selezione e raccomandazione come marchi collettivi di servizio* (nota a Trib. Milano, 28 febbraio 1972 e App. Milano, 12 giugno 1973), in *Riv. dir. Ind.*, 1976, II, pp. 239 ss.; Id., *Ancora sui marchi di selezione, promozione e raccomandazione* (nota a Cass., 9 dicembre 1977, n. 5334), *ibidem*, 1980, II, pp. 3 ss.

presenza, in prodotti o servizi offerti da una pluralità di imprenditori tra loro indipendenti, di determinate caratteristiche che il titolare garantisce e certifica²⁴.

L'art. 12 c.p.i.²⁵ prevede, infatti, che il marchio collettivo può essere registrato da un soggetto che svolga la funzione di garantire l'origine (geografica), la natura o la qualità di determinati prodotti o servizi di produttori o commercianti che egli autorizza ad usare il segno.

Vi è dunque una netta distinzione tra la titolarità del marchio collettivo, attribuita ad un soggetto che si onera della funzione di garantire la presenza di determinate caratteristiche nei prodotti o servizi contraddistinti dal marchio, e l'uso del marchio, che non è mai effettuato dal titolare ma unicamente da imprenditori che questi autorizza ad apporre il segno sui loro prodotti che presentino le caratteristiche che il marchio garantisce. Al titolare, pertanto, non è attribuita la facoltà esclusiva di usare il marchio ma "la facoltà di concedere l'uso" del marchio "a produttori e commercianti".

Chi intende registrare un marchio collettivo deve depositare con la domanda un regolamento d'uso del marchio che specifichi le caratteristiche che i prodotti o servizi devono presentare per poter essere contraddistinti dal marchio, i controlli che il titolare si impegna ad eseguire per garantire che i prodotti o servizi presentino effettivamente quelle caratteristiche e, infine, le

²⁴ A proposito dei marchi collettivi e della loro funzione si vedano per tutti VANZETTI-DI CATALDO, cit., pp. 281 ss.

²⁵ Art. 11. Marchio collettivo 1. I soggetti che svolgono la funzione di garantire l'origine, la natura o la qualità di determinati prodotti o servizi, possono ottenere la registrazione per appositi marchi come marchi collettivi ed hanno la facoltà di concedere l'uso dei marchi stessi a produttori o commercianti. 2. I regolamenti concernenti l'uso dei marchi collettivi, i controlli e le relative sanzioni devono essere allegati alla domanda di registrazione; le modificazioni regolamentari devono essere comunicate a cura dei titolari all'Ufficio italiano brevetti e marchi per essere incluse tra i documenti allegati alla domanda. 3. Le disposizioni dei commi 1 e 2 sono applicabili anche ai marchi collettivi stranieri registrati nel Paese di origine. 4. In deroga all'articolo 13, comma 1, un marchio collettivo può consistere in segni o indicazioni che nel commercio possono servire per designare la provenienza geografica dei prodotti o servizi. In tal caso, peraltro, l'Ufficio italiano brevetti e marchi può rifiutare, con provvedimento motivato, la registrazione quando i marchi richiesti possano creare situazioni di ingiustificato privilegio o comunque recare pregiudizio allo sviluppo di altre analoghe iniziative nella regione. L'Ufficio italiano brevetti e marchi ha facoltà di chiedere al riguardo l'avviso delle amministrazioni pubbliche, categorie e organi interessati o competenti. L'avvenuta registrazione del marchio collettivo costituito da nome geografico non autorizza il titolare a vietare a terzi l'uso nel commercio del nome stesso, purché quest'uso sia conforme ai principi della correttezza professionale e quindi limitato alla funzione di indicazione di provenienza. 5. I marchi collettivi sono soggetti a tutte le altre disposizioni del presente codice in quanto non contrastino con la natura di essi.

sanzioni che si impegna ad irrogare nei confronti dei soggetti autorizzati ad usare il segno che violino il regolamento d'uso, utilizzando il segno per prodotti o servizi che non rispettino le condizioni in esso previste.

Rispetto al marchio individuale di selezione o di raccomandazione il marchio collettivo che certifichi la corrispondenza di prodotti alimentari a determinate regole confessionali appare, dunque, offrire maggiori garanzie per i fedeli, sia perché il certificatore con il deposito del regolamento assume concreti, specifici e dettagliati impegni nei confronti dei terzi, che non lasciano spazio ad una discrezionalità nella valutazione dei prodotti o servizi certificati, sia perché la previsione di controlli e sanzioni rende più affidabile la garanzia di conformità.

6. Marchi collettivi di certificazione del rispetto di regole alimentari confessionali e libertà religiosa

Il marchio collettivo è, come si è visto, lo strumento più idoneo per rispondere all'esigenza dei fedeli di sicurezza della conformità dei prodotti alimentari alle regole religiose.

La registrazione di un marchio collettivo “confessionale” non determina problematiche conflittuali tra potere statale ed autorità religiose, poiché le condizioni poste per la registrazione lasciano il registrante libero di stabilire le regole che i prodotti devono rispettare per poter essere contraddistinti dal marchio e libero di scegliere i produttori cui concedere l'uso del marchio. Il registrante non subisce dunque imposizioni, ma è lui stesso ad autolimitarsi con il regolamento d'uso del marchio e ad effettuare i controlli sui prodotti certificati.

Lo Stato, infine, non entra neppure nel merito della legittimazione del soggetto a registrare il marchio, potendo il marchio collettivo essere registrato da qualsiasi soggetto che svolga o intenda svolgere la funzione di garanzia propria del marchio collettivo.

Appare pertanto difficile comprendere perché solo raramente, come nel caso della Union of Orthodox Jewish Congregations of America (probabilmente il più importante soggetto certificatore di prodotti Kosher)²⁶, il segno distintivo della certificazione alimentare venga registrato come marchio collettivo.

²⁶ Il marchio, costituito dalla lettera “U” inserita in una “O”, è infatti registrato come marchio comunitario collettivo per numerosi generi di prodotti e per servizi di “trasporto di prodotti Kasher garantiti mediante rimorchi, cisterne e navi” e “servizi di certificazione Kasher”.

ANNA GIANFREDA
*La tutela delle prescrizioni alimentari religiose
nella normativa del Regno Unito*

SOMMARIO. 1. Introduzione. La duplice dimensione dell'osservanza delle prescrizioni alimentari religiose: *libertà* e *identità* religiosa tra principio di uguaglianza e rispetto delle diversità nell'ordinamento giuridico britannico. 2. Le norme in materia di macellazione rituale tra tutela degli animali e tradizioni religiose. 3. La "dieta religiosa" negli ospedali quale attuazione dell'informazione e della partecipazione del paziente al "trattamento sanitario". 4. Cibo e religione nelle carceri: un instabile equilibrio tra rispetto della identità collettiva ed esigenze di ordine pubblico. 5. La dieta religiosa nelle scuole, nelle università e nei luoghi di lavoro: il diritto alla diversità. 6. Osservazioni conclusive. Appartenenza confessionale, obblighi alimentari e dignità umana dei fedeli nel Regno Unito.

1. Introduzione. La duplice dimensione dell'osservanza delle prescrizioni alimentari religiose: *libertà* e *identità* religiosa tra principio di uguaglianza e rispetto delle diversità nell'ordinamento giuridico britannico.

Le regole alimentari sotto il profilo antropologico e sociologico imprime nei credenti degli *habitus*, che definiscono "per differenziazione" l'identità individuale e collettiva.

L'elemento della memoria è uno snodo fondamentale per comprendere il legame tra identità rituale, nella forma dell'osservanza delle prescrizioni alimentari, e dignità umana dei fedeli: "le regole alimentari" – pur spesso nella parziale condivisione interreligiosa di simboli e pratiche rituali¹ – "differenziano perché parlano di diverse storie, di miti di fondazione e di contese sulla propria memoria collettiva"². Il cibo, in quanto intriso di significati simbolici, è "un dispositivo centrale nell'elaborazione dell'identità *credente*, di comunità che si riconoscono in un patto di fedeltà nei confronti di un dio e, di conseguenza, fra gli stessi contraenti"³.

¹ Si pensi al valore simbolico e rituale del pane nella religione ebraica e in quella cristiana, così come dell'agnello nelle tre religioni monoteiste.

² E. PACE, *Sfere religiose del gusto*, in *Cibo, cultura, identità*, a cura di Neresini F., Rettore V., Roma, Carocci, 2008, p. 23.

³ *Ibidem*.

Le prescrizioni alimentari religiose, quindi, hanno una duplice valenza di coesione e di differenziazione: da un lato, in un sistema di credenza esse contribuiscono “a tracciare un confine rispetto all’ambiente”, dall’altro lato, esse conferiscono “senso di appartenenza e di unità, resi visibili nei gesti quotidiani del nutrirsi e del sottoporsi alle diete di Dio”⁴.

Accanto all’elemento identitario, poi, il rispetto delle prescrizioni alimentari della propria religione costituisce indicatore di moralità, ed in questa accezione trova un punto fondamentale di collegamento con la dimensione della dignità umana del fedele, il quale – soprattutto nell’ambito di alcune tradizioni religiose – dimostra libertà morale ed autodeterminazione nel saper contenere i propri istinti e disciplinare il proprio regime alimentare sulla base delle prescrizioni dettate dalla fede a cui appartiene. Come spiegava il rabbino Grunfeld: “[...] le prescrizioni alimentari occupano una posizione centrale in quel sistema di disciplina morale che è alla base di tutte le regole ebraiche. I tre più forti istinti naturali nell’uomo sono il cibo, il sesso e l’avidità. L’ebraismo non vuole distruggere tali impulsi, ma controllarli e purificarli. È la regola che purifica tali istinti e li trasforma in legittime fonti di vita”⁵. La “dieta religiosa” diviene, quindi, in alcuni casi espressione di religiosità e moralità dei fedeli. La negazione del diritto di osservare gli obblighi alimentari, di conseguenza, rischia di tradursi spesso in una percepita lesione della dignità umana del fedele, in quanto essere morale⁶.

La coesistenza equilibrata dei tre poli dialettici “identità-differenziazione-uguaglianza” connessi al tema dell’alimentazione è una questione che riguarda da vicino le regole di gestione e convivenza delle società pluraliste, che sempre più spesso divengono lo spazio nel quale comunità religiose e fedeli reclamano di essere “riconosciuti” e tutelati nei più svariati aspetti della loro cultura e tradizione. Evidentemente, tali istanze hanno imposto un ripensamento del tradizionale modo con il quale si sono gestite fino ad oggi le differenze presenti nelle società europee, che pure se orientate in senso pluralista, condividevano comunque un medesimo orizzonte storico e culturale, permeato dal cristianesimo nelle sue diverse forme⁷. La recente trasformazione del “pluralismo religioso in pluralismo

⁴ *Ibidem*.

⁵ I. GRUNFELD, *The Jewish Dietary Laws*, London, The Soncino Press, 1972, pp. 11-12.

⁶ Per alcuni approfondimenti sulle prescrizioni alimentari nel cristianesimo e nell’ebraismo, cfr. G. BONI, A. ZANOTTI, *Sangue e diritto nella Chiesa. Contributo ad una lettura dell’Occidente cristiano*, Bologna, Il Mulino, 2009, pp. 209 ss.

⁷ Come nota S. Ferrari, infatti, “il pluralismo religioso non costituisce un fatto nuovo in Europa che per secoli è stata divisa tra ortodossi, cattolici e protestanti [...] ma [...] queste

etico e culturale⁸ ha posto l'esigenza di riformare la disciplina esistente contro le disuguaglianze che scontava il limite di essere ancora pensata sulla base di una società omogenea.

La consapevolezza della nuova complessità sociale e culturale è evidente nelle riforme britanniche che hanno riguardato appunto la lotta contro la discriminazione religiosa⁹. Tali riforme si sono mosse in una duplice direttiva: in primo luogo, hanno incrinato la presunta connessione tra religione ed etnia, dalla quale fino al 2003 derivava una tutela solo per quelle fedi che, in quanto dotate di una matrice etnica, erano coperte dalla normativa contro la discriminazione razziale (come la religione ebraica e la religione sikh)¹⁰, in secondo luogo hanno tenuto conto della decisiva circostanza che nelle società culturalmente ed eticamente complesse la discriminazione può realizzarsi secondo modalità nuove e diverse da quelle fino a questo momento conosciute e combattute (basti pensare nel contesto lavorativo ai metodi di reclutamento, ai termini e alle condizioni contrattuali, alle promozioni, ai trasferimenti, ai licenziamenti ecc.)¹¹. Il recentissimo *Equality Act 2010*, ch. 15¹², sulla scorta della precedente legislazione elenca un vasto panorama di forme e modalità con le quali possono manifestarsi comportamenti discriminatori, che spaziano dalla cd. *discriminazione diretta*, ai comportamenti *persecutori*, alla vera e propria vittimizzazione. Già l'*Employment Equality (Religion or Belief) Regulations*, con cui il Regno Unito ha implementato la Direttiva del Consiglio dell'Unione Europea n. 78 del 2000, aveva introdotto la categoria specifica della cd. *discriminazione indiretta*, che “sussiste quando una disposizione, un criterio

divisioni si collocavano all'interno di un ambito definito dal riferimento agli stessi testi sacri [...] e allo stesso *corpus* interpretativo originario [...]”, S. FERRARI, *Le questioni normative*, in *Islam in Europa/ Islam in Italia tra diritto e società*, a cura di Alessandro Ferrari, Bologna, Il Mulino, 2008, p. 79.

⁸ L'espressione è ancora di S. FERRARI, cit., p. 80.

⁹ Sulla legislazione antidiscriminatoria britannica, cfr. S. COGLIEVINA, *L'«Equality Act 2006» ed il divieto di discriminazione religiosa*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2006, n. 2, pp. 425-435. L'8 aprile 2010 è stato approvato l'*Equality Act 2010*, c. 15 che ha lo scopo di armonizzare ed in alcuni casi riformare la legislazione antidiscriminatoria promulgata nel Regno Unito.

¹⁰ Un certo livello di protezione era comunque garantito anche prima del 2003 dallo *Human Rights Act 1998* che ha implementato nel Regno Unito la garanzia offerta dall'art. 9 CEDU in materia di libertà religiosa.

¹¹ Sul rilievo del principio di uguaglianza nella tutela delle regole alimentari religiose nella prospettiva italiana, si veda A. G. CHIZZONITI, *La tutela della diversità: cibo, diritto e religione*, in *questo quaderno*.

¹² *Equality Act, Chapter 15*, 8 aprile 2010 da http://www.opsi.gov.uk/acts/acts2010/pdf/ukpga_20100015_en.pdf

o una prassi apparentemente neutri possono mettere in una posizione di particolare svantaggio le persone che professano una determinata religione o ideologia di altra natura [...]”¹³. Si può ragionevolmente sostenere che la previsione di tale forma di discriminazione abbia ampliato il panorama delle ipotesi discriminatorie, svelandone un importante dato di complessità, ed abbia allo stesso tempo rinvigorito le possibilità di intervento delle istituzioni a tutela della libertà e dell’eguaglianza religiosa.

Da un lato, infatti, tale prescrizione ha chiarito che non tutti i “comportamenti apparentemente neutri” possono risultare effettivamente tali nel momento in cui essi “impattano” con tradizioni religiose o semplicemente abitudini e convinzioni differenti da chi pone in essere tali comportamenti. Tale osservazione – che coglie opportunamente dei dati concreti e reali – testimonia l’acquisita consapevolezza della necessità di regolamentare e garantire innanzitutto quelle situazioni di intrinseca *differenziazione* che emergono nella società multireligiosa. Proprio in ragione delle differenziazioni culturali, ideologiche, prescrittive, storiche, un comportamento neutro per un soggetto, potrebbe avere nella prassi conseguenze discriminatorie per un altro. L’attuazione del principio di uguaglianza – che poi è essenzialmente “uguaglianza nella libertà” – ha quindi, come tappa fondamentale, per espresso dettato normativo, la sensibilità nei confronti delle “differenze” e quindi delle eterogenee identità degli appartenenti a confessioni religiose diverse¹⁴.

Dall’altro lato, la direttiva europea – includendo tra le forme di discriminazione anche quella indiretta – ha arricchito le modalità di intervento istituzionale, in particolare attraverso misure che non garantiscono semplicisticamente parità di trattamento, ma si occupano delle diversità, predisponendo interventi, servizi, regole differenziate a seconda delle esigenze religiose dei lavoratori e degli utenti¹⁵.

¹³ Direttiva 2000/78/Ce del Consiglio dell’Unione Europea del 27 novembre 2000 che stabilisce un *quadro generale per la parità di trattamento in materia di occupazione e di condizioni di lavoro*, in *Gazzetta ufficiale delle Comunità europee*, L 303/16 del 2 dicembre 2000.

¹⁴ Come ha spiegato di recente Cesare Mirabelli, nel Convegno “Laicità e dimensione pubblica del fattore religioso. Stato attuale e prospettive” (Bari, 17-18 settembre 2009), il problema emergente nelle società plurali è proprio il rapporto tra *identità*, idea che implica e richiede integrazione e confronto, ed *eguaglianza*, concetto di per sé non neutrale, il quale se non verificato alla luce del principio di ragionevolezza che tiene conto della diversità, rischia di negare la stessa dimensione dell’identità.

¹⁵ Tale prospettiva è, ad esempio fatta propria dalla Parte 3 dell’*Equality Act 2010* (*Services and Public Functions*) che vieta qualsiasi discriminazione religiosa (diretta o indiretta) nell’ambito della fornitura di beni o servizi, *Equality Act 2006*, c. 3.

La materia delle prescrizioni alimentari religiose costituisce un importante esempio di come comportamenti e regole apparentemente neutri possano costituire concreti ostacoli all'osservanza della propria religione. Abitudini alimentari ascrivibili, fino a questo momento, quasi esclusivamente ad una società cristiana omogenea possono creare delle difficoltà concrete a soggetti appartenenti a confessioni religiose differenti. In una nazione, come quella britannica, nella quale "il percorso di multireligiosità reale"¹⁶ è ad uno stadio molto avanzato, "richieste particolari provenienti da alcuni cittadini-fedeli in materia di alimentazione toccano la collettività in maniera evidente, soprattutto negli ambiti ove si debba o si voglia organizzare un servizio di mensa [...]"¹⁷. Come già notato, peraltro, l'osservanza delle prescrizioni alimentari religiose ha a che fare sia con un fondamentale aspetto della libertà di vivere secondo i dettami della propria religione – che non può essere derogato nemmeno, e a maggior ragione, nelle cd. "comunità separate" che "oltre ad essere comunità di lavoro sono realtà chiuse dove la diversità culturale e il bisogno identitario fanno ancora più fatica ad affermarsi"¹⁸ – sia con la dimensione del rispetto dell'identità religiosa, di cui gli obblighi alimentari divengono espressione fondamentale. Entrambi questi aspetti, se messi in relazione con il significato antropologico, culturale e religioso del cibo, fanno emergere il collegamento cruciale con la dimensione della *dignità* dell'essere umano in quanto tale, prima che del fedele obbligato alle prescrizioni della propria religione¹⁹.

La normativa del Regno Unito in svariati settori valorizza, promuove la conoscenza e gestisce le diversità alimentari religiose. "Tali diversità" – spiega un documento del Northern Ireland Prison Service, intitolato appunto "Make a difference" – "sono rappresentate dalle esperienze, backgrounds e credenze dei colleghi di lavoro, dei detenuti, delle loro famiglie, e della comunità più ampia. Abbiamo bisogno di osservare le differenze in modo positivo per riuscire a sfruttare e usare il gran numero di talenti e di abilità disponibili per creare nuove linee e migliorare il modo di lavorare. Valorizzare ed incoraggiare la diversità aiuterà a creare un ambiente inclusivo e solidale. Il nostro personale merita di essere tutelato da qualsiasi forma di intimidazione e di essere rispettato da colleghi e datori di lavoro,

¹⁶ L'espressione è di A. DE OTO, *Precetti religiosi e mondo del lavoro. Un'analisi giuridica*, Roma, Ediesse, 2007, p. 99.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Per una prospettiva antropologica e sociologica, si veda M. DOUGLAS, *Antropologia e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale*, Bologna, Il Mulino, 1985.

indipendentemente dall'età, dal sesso, dalla razza, dalla religione, dalla disabilità, dall'orientamento sessuale [...]. Una crescente consapevolezza delle questioni attinenti la diversità avrà conseguenze positive sulle attitudini e i comportamenti nell'ambiente lavorativo [...]»²⁰.

I provvedimenti – di diversa natura – emanati nel Regno Unito in ambito di prescrizioni alimentari religiose, al fine di eliminare la discriminazione, attraverso la garanzia del diritto alla diversità, ripercorrono gli obiettivi fondamentali appena enunciati: conoscere, rispondere ai bisogni e rispettare.

2. Le norme in materia di macellazione rituale tra tutela degli animali e tradizioni religiose.

Il tema delle prescrizioni alimentari religiose connesse alla macellazione delle carni è di grande attualità nel Regno Unito, come nella maggior parte dei Paesi europei²¹. Una sintesi dello *status questionis* che tiene conto del dinamico susseguirsi di normative, interpellanze, rapporti e prese di posizioni più o meno istituzionali è contenuta nella recentissima nota informativa diretta ai membri della House of Commons²².

²⁰ Northern Ireland Prison Service Diversity Strategy 2008-2010, *Make a difference*, primavera 2008, da <http://www.niprisonservice.gov.uk>.

²¹ Su questo tema si vedano ampiamente i contributi raccolti nella seconda parte di *questo quaderno*. Non esistono statistiche esaustive sulla macellazione rituale nel Regno Unito, ma una indagine del 2003 del *Meat Hygiene Service (MHS) Animal Welfare* contiene alcuni dati interessanti. Dall'1 al 7 settembre 2003 erano stati macellati secondo il rituale ebraico per ottenere carne *kosher* 365 bovini senza previo stordimento e 361 bovini con lo stordimento immediatamente successivo al taglio della gola, 8 vitelli senza previo stordimento e 8 vitelli, con lo stordimento immediatamente successivo al taglio della gola, e 1704 agnellini senza stordimento. Nello stesso periodo di riferimento gli animali macellati secondo il rito musulmano per ottenere cibo *halal* erano stati 850 bovini, tutti uccisi con il previo stordimento, 5141 agnellini non storditi e 103944 storditi tramite scossa elettrica, 11454 pecore adulte macellate senza stordimento e 19080 macellate con previo stordimento. La grande maggioranza di carne *halal* secondo questi dati proverrebbe quindi da animali storditi prima della macellazione, HOUSE OF COMMONS, C. BARCLAY, Science and Environment Section, *Religious Slaughter*, SN/SC/1314, 1 dicembre 2009, pp. 2 ss. Per un quadro sintetico sulle tecniche di macellazione senza previo stordimento, cfr. B. ANDERSSON, A. FORSLID, K. OLSSON, D.JO. RÖNNEGAR, *Slaughter of unstunned animals*, in *Swedish Board of Agriculture Report*, 1992.

²² HOUSE OF COMMONS, C. BARCLAY, Science and Environment Section, *Religious Slaughter*, SN/SC/1314, 5 febbraio 2010. Per una evoluzione storica delle norme in materia di macellazione rituale nel Regno Unito, cfr. anche N. DOE, *The citizen, the Believer and the law in the United Kingdom: England and Wales*, in *Cittadini e fedeli nei Paesi dell'Unione Europea*, Milano, Giuffrè, 1998, p. 179.

La legislazione del Regno Unito ha recepito formalmente la regola generale fissata dalla normativa comunitaria che prescriveva il previo stordimento degli animali nelle procedure di macellazione²³, ma già nella prima metà del '900, a seguito delle pressioni dei deputati ebrei, aveva consentito delle eccezioni a tutela dell'osservanza delle prescrizioni alimentari religiose²⁴. Dopo l'introduzione dell'ammissibilità di deroghe alla regola generale del "previo stordimento" per motivi religiosi sancita dalla Convenzione Europea per la Protezione degli Animali da macello del 1979²⁵ e soprattutto per effetto della Direttiva del Consiglio d'Europa 93/119 relativa alla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento, è stata emanata una normativa, nella forma dello *Statutory Instrument*²⁶ applicabile in Inghilterra, Scozia e Galles, che dedica un intero allegato alla disciplina della macellazione secondo rituali religiosi²⁷. È da segnalare, peraltro, che recentemente è stato approvato un nuovo regolamento comunitario in materia di protezione degli animali al momento

²³ Cfr. Direttiva 74/577/EEC. Tale direttiva non si occupava ancora della macellazione secondo rituali religiosi.

²⁴ Se in una prima fase, un Rapporto del 1904 dell'*Admiralty Committee on the Humane Slaughtering of Animals* affermava che, nonostante il desiderio di evitare qualsiasi offesa alle sensibilità ebraiche, le esigenze "di umanità devono essere preminenti, e nessuna sofferenza inutile deve essere giustificata in ragione della sua strumentalità all'osservanza di una tradizione religiosa"; a seguito delle proteste del *Board of Deputies of British Jews*, la pronuncia del 1922 sul caso *Dodd v. Venner*, introdusse l'eccezione che consentiva agli ebrei di macellare ritualmente le carni destinate ad uso alimentare. Tali eccezioni furono poi tradotte in norme per la Scozia nello *Slaughter of Animals (Scotland) Act 1928* e per l'Inghilterra e il Galles nello *Slaughter of Animals Act 1933*, cfr. A. SHORTEN, *Cultural Exemptions: The Case of Religious Slaughter Legislation*, 2005.

²⁵ Tale fonte prevede all'art. 17 che: "1. Ciascuna Parte contraente può autorizzare deroghe alle disposizioni relative alla fase preliminare di stordimento nei seguenti casi: – abbattimento secondo riti religiosi; [...] 2. Le Parti contraenti che faranno ricorso alle deroghe di cui al paragrafo 1 del presente articolo devono aver cura, tuttavia, che nel caso di simili abbattimenti vengano risparmiati agli animali sofferenze o dolori evitabili". Più di recente, un Regolamento del Consiglio dell'Unione Europea ha confermato, in ragione della tutela della libertà di religione, l'opportunità di conservare le eccezioni alle procedure di macellazione, consentite per motivi religiosi, lasciando tale materia nella sfera di sussidiarietà dei singoli Stati, COUNCIL OF THE EUROPEAN UNION, *Regulation on the Protection of animals at the time of killing*, 11272/2/09 REV 2, 18 settembre 2009, da <http://www.consilium.europa.eu/>, par. 18. Per un quadro sulla normativa dei Paesi europei in tema di macellazione rituale, cfr. F. BERGEAUD-BLACKLER, *Nouveaux enjeux autour de l'abattage rituel musulman: une perspective européenne*, in *Cahiers d'économie et sociologie rurales*, 2004, n. 73, pp. 6-30.

²⁶ Lo *Statutory Instrument* è nell'ordinamento del Regno Unito la forma più rilevante di legislazione delegata o secondaria.

²⁷ *The Welfare of Animals (Slaughter or Killing) Regulations 1995, Schedule 12.*

dell'abbattimento il quale, oltre a qualificare il benessere degli animali durante la macellazione quale interesse pubblico, mantiene la deroga alla regola del previo stordimento al fine di concedere un certo livello di sussidiarietà a ciascuno Stato membro, in attuazione della garanzia e tutela della libertà religiosa ai sensi dell'art. 10 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea²⁸.

La normativa britannica intende per macellazione rituale la macellazione – che comunque “non deve procurare una sofferenza inutile all'animale” – *secondo il metodo ebraico*, per il cibo ebraico²⁹, effettuata da parte di un ebreo che possieda una licenza secondo le disposizioni dell'Allegato 1 della medesima normativa e che sia debitamente autorizzato³⁰, e *secondo il metodo musulmano* per il cibo islamico³¹ da un soggetto musulmano che

²⁸ Consiglio dell'Unione Europea, Regolamento (CE) n. 1099/2009 del 24 settembre 2009, *relativo alla protezione degli animali durante l'abbattimento*, in *Gazzetta Ufficiale dell'Unione Europea*, L 303/1 del 18/11/2009. Per un commento sulle innovazioni del Regolamento comunitario cfr. in questa rivista R. BOTTONI, *La macellazione rituale nell'Unione europea e nei paesi membri: profili giuridici*.

²⁹ Il cibo ebraico (*kosher* che significa atto o adatto) è il cibo preparato in conformità con le particolari regole alimentari ebraiche, che affondano le radici nella Bibbia, e più precisamente nel Pentateuco, in cui vengono forniti dettagli sugli animali, volatili, pesci e insetti non *kosher*. Carne *Kosher* è la carne macellata secondo il metodo ebraico (*Shechita*), che tra le altre regole, come la proibizione di mangiare carne di maiale, fa divieto di stordire l'animale prima della macellazione, che deve avvenire con un profondo taglio alla gola sull'animale vivo e in salute, cfr. HOUSE OF COMMONS, C. BARCLAY, cit., p. 1. Per alcuni approfondimenti sulle prescrizioni alimentari e sulla macellazione rituale ebraica cfr. B. WOLFSON, *Kosher Slaughter*, in *Mishpahah*, 30 agosto 1998, vol. 364, pp. 16-17; I. GRUNFELD, *The Jewish Dietary Laws*, London, Soncino Press, 1972; J.M. REGENSTEIN, M.M. CHAUDRY, C.E. REGENSTEIN, *The Kosher and Halal Food Laws*, in *Comprehensive Reviews in Food Science and Food Safety*, 2003, vol. 2, pp. 111-127; F.S. DALBA, *Intorno agli aspetti giuridici della macellazione compiuta secondo i precetti religiosi*, in *Dir. Eccl.*, 2003, pp. 1395-1470; S. NIZARD-BENCHIMOL, *L'abattage dans la tradition juive. Symbolique et textualisation*, in *Etudes Rurales*, 1998, 147-148, pp. 49-64.

³⁰ L'autorizzazione è concessa in Inghilterra e Galles dalla Commissione Rabbinica, composta dal Rabbino Capo delle Congregazioni ebraiche Riunite in Gran Bretagna, in funzione di presidente permanente, e da nove membri, scelti tra i maggiori rappresentanti delle comunità e sinagoghe ebraiche britanniche. In Scozia tale autorizzazione è concessa dal Rabbino Capo. Cfr. *The Welfare of Animals (Slaughter or Killing) Regulations 1995, Schedule 12, Part IV*.

³¹ Il cibo religioso musulmano è chiamato *halal* (che significa “permesso”) e si contrappone al cibo *haram* (che significa proibito da Dio). Oltre ad una serie di rigide regole alimentari (divieto di mangiare carne di maiale, di consumare alcolici, di ingerire cibo durante il giorno in periodo di Ramadan, ecc.) come per la religione ebraica, la religione musulmana impone che l'animale al momento della macellazione sia vivo, rifiutando quindi qualsiasi tipo di stordimento prima dell'uccisione, cfr. HOUSE OF COMMONS, C. BARCLAY, cit., p. 1. Per alcuni approfondimenti cfr. J.M. REGENSTEIN, M.M. CHAUDRY, C.E. REGENSTEIN, cit.; F.

possessa la licenza prescritta³². Implementando la Direttiva CE 93/119, la normativa britannica impone l'osservanza di alcuni requisiti nella fase precedente alla macellazione³³, nel metodo di abbattimento³⁴ e nella procedura successiva alla morte dell'animale³⁵. A seguito delle richieste avanzate dalla *Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals*, la normativa del 1995 è stata modificata nel 1999 nella parte in cui non prevedeva il divieto di effettuare la macellazione rituale in luoghi diversi dai macelli autorizzati³⁶. Permane invece l'assenza di tale divieto in Irlanda del Nord, dove è ammessa la macellazione rituale anche in luoghi diversi dai macelli, qualora sia presente un soggetto autorizzato³⁷.

Della macellazione rituale si occupano inoltre i cd. *Food Law Practice Guidances*, emanati congiuntamente con i *Food Law Codes of Practice*, dall'agenzia governativa per gli standards alimentari (*Food Standards Agency*), i quali con disposizioni parallele in Inghilterra, Galles, Scozia e Irlanda del Nord dettano le linee guida per riconoscere e regolamentare le questioni concernenti il cibo *halal*³⁸.

BERGEAUD-BLACKLER, *Nouveaux enjeux autour de l'abattage rituel musulman: une perspective européenne*, in *Cahiers d'économie et sociologie rurales*, 2004, n. 73, pp. 6-25; F.S. DALBA, cit.; RIAZ N. MIAN, M. M. CHAUDRY, *Halal Food Production*, CRC Press, 2003.

³² *The Welfare of Animals (Slaughter or Killing) Regulations 1995, Schedule 12, Part 1, General.*

³³ Luoghi in cui gli animali vengono posti in attesa della macellazione, gestione degli animali durante la macellazione, tempi di attesa nel macello ecc., *Ibidem*, Part II, par. 3, 4, 5.

³⁴ La gola dell'animale deve essere tagliata da un rapido ed ininterrotto movimento del coltello, sia le arterie della carotide che le vene giugulari devono essere recise, il coltello usato per macellare l'animale deve essere ispezionato prima della macellazione per essere sicuri che sia sufficientemente grande ed affilato per uccidere l'animale, *Ibidem*, Part II, par. 6.

³⁵ "Il gestore di un macello in cui gli animali sono stati uccisi secondo un metodo religioso e la persona che ha eseguito la macellazione rituale dovrà assicurarsi che nel caso in cui l'animale non sia stato stordito, non sia rimosso finché non sia completamente svenuto e comunque non prima della scadenza" di alcuni termini temporali fissati convenzionalmente per le diverse tipologie di animali, ad es. 20 secondi dalla macellazione per pecore e capre, 30 secondi per i bovini ecc., *Ibidem*, Part II, par. 7.

³⁶ *The Welfare of Animals (Slaughter or Killing) (Amendment) Regulations 1999 no. 400*: "(4) In Schedule 12 (additional provisions for slaughter by a religious method) paragraph 8 shall be replaced by the following paragraph: "Prohibition against slaughter by a religious method elsewhere than in a Slaughterhouse. No person shall slaughter any animal by a religious method, or cause or permit any animal to be so slaughtered, elsewhere than in a slaughterhouse licensed under regulation 4 of the Fresh Meat (Hygiene and Inspection) Regulations 1995(d)."

³⁷ *Welfare of Animals (Slaughter or Killing) Regulations (Northern Ireland) 1996*, Schedule 12, par. 8, Statutory Rules 1996 n. 558.

³⁸ Del cibo *halal* si occupano gli allegati 5 A delle Guide Pratiche dei Paesi del Regno Unito, *Annex 5 A: Guidance for food law enforcement officers on halal food issues*. Cfr. *Food Law Practice Guidance (England)*,

Le questioni affrontate nel dibattito sulla macellazione rituale nel Regno Unito non si discostano da quelle presenti in altri Paesi europei, e riguardano il problematico equilibrio tra tutela delle tradizioni alimentari religiose e salvaguardia del benessere degli animali³⁹. Le due prospettive spesso hanno contrapposto le associazioni a tutela degli animali e il governo britannico.

Il *Farm Animal Welfare Council*⁴⁰ nelle conclusioni del rapporto del 1985 evidenziava la maggiore sofferenza cui era sottoposto l'animale nella macellazione rituale rispetto a quella causata dal metodo del previo stordimento⁴¹. A tale voce si aggiungeva quella della *Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals* che in un fascicolo del 1995 enunciava la sua posizione sulla questione: il diritto fondamentale di praticare la religione e di rispettarne i riti e le prescrizioni deve arrestarsi dinanzi al rispetto della salute e del benessere degli animali⁴², che diviene, quindi, un limite di "ordine pubblico" alla libertà religiosa. Un più recente rapporto del *FAWC*, esaminando le tre principali questioni problematiche concernenti la

marzo 2006, da <http://www.food.gov.uk/multimedia/pdfs/practiceguidanceeng.pdf>, *Food Law Practice Guidance (Wales)*, luglio 2006, da <http://www.food.gov.uk/multimedia/pdfs/enforcement/foodlawpracticeguidancewales.pdf>, *Food Law Practice Guidance (Scotland)*, settembre 2006 da <http://www.food.gov.uk/multimedia/pdfs/scottishcopp.pdf>, *Food Law Practice Guidance (Northern Ireland)*, giugno 2006 da <http://www.food.gov.uk/multimedia/pdfs/nicopp.pdf>.

³⁹ Alle istanze degli animalisti, per la verità, si aggiungono nel Regno Unito, in modo sempre più incisivo a seguito soprattutto della vicenda "della mucca pazza", quelle a sostegno della tutela dei consumatori, a difesa del "diritto del consumatore di scegliere ciò che mangia e di scegliere un modo di produzione che soddisfi la sua coscienza di consumatore cittadino", F. BERGEAUD-BLACKLER, cit., p. 18.

⁴⁰ Tale organismo è un'agenzia indipendente dal governo.

⁴¹ "L'evidenza scientifica più aggiornata a nostra disposizione e la nostra personale osservazione non lasciano dubbi che il metodo religioso di macellazione, anche ove svolto nelle condizioni ideali, comporti un livello di sofferenza, dolore e terrore che non si verifica nell'animale previamente stordito", *Farm Animal Welfare Council, Report on the Welfare of Livestock when Slaughtered by Religious Methods*, HMSO 1985, par. 92.

⁴² "La *RSPCA* riconosce che in ogni Paese democratico è diritto fondamentale di ogni gruppo religioso praticare la propria religione senza alcun impedimento, ma nel caso in cui le credenze religiose siano direttamente responsabili della sofferenza degli animali, tale diritto deve essere limitato. Sicuramente non sarebbe irragionevole suggerire che, alla luce della nuova conoscenza scientifica e della maggiore attenzione della società al benessere degli animali, le tradizioni religiose possano essere modificate per assicurare il benessere dell'animale prima e durante la macellazione", *RSPCA Farm Animal Welfare Booklet*, 1995. A tale posizione si contrapponeva quella espressa dall'Associazione dei giuristi musulmani del Regno Unito che in un documento respingeva le critiche riaffermando la garanzia della macellazione rituale musulmana quale manifestazione del diritto di libertà religiosa, *THE ASSOCIATION OF MUSLIM LAWYERS (UK), CHOWDHURY MUEEN-UDDIN, Religious Slaughter and the Welfare of Animals*, 1998, pp. 1-3.

macellazione rituale senza previo stordimento, e cioè le procedure pre-macellazione, il potenziale terrore e dolore durante il dissanguamento, il tempo necessario per la perdita dei sensi dell'animale⁴³, ha concluso che tale metodo provoca una sofferenza non necessaria e sproporzionata rispetto alle ordinarie procedure di macellazione⁴⁴, e ha formulato una serie di raccomandazioni al governo. In particolare, l'agenzia affermava l'inaccettabilità della macellazione senza previo stordimento ed invitava il Governo a "eliminare la vigente eccezione per le macellazioni rituali"⁴⁵; proponeva, inoltre, che fino all'entrata in vigore della nuova normativa fosse imposto l'obbligo che ogni animale non stordito prima del taglio della gola fosse stordito con un colpo inferto immediatamente dopo⁴⁶. Anche la Federazione dei Veterinari d'Europa in un documento del 2002 affermava che "dal punto di vista del benessere di un animale, e del rispetto per l'animale come essere senziente, la pratica della macellazione senza previo stordimento fosse inaccettabile in ogni caso"⁴⁷.

Nel 2004, il Ministero delle politiche agricole e forestali, dopo una vastissima consultazione che aveva coinvolto centinaia di organizzazioni

⁴³ Sono numerose le indagini scientifico-veterinarie che analizzano i tempi necessari perché il bestiame macellato senza previo stordimento perda i sensi a seguito del dissanguamento. Cfr. ad esempio T. GRANDIN, *Kosher Box Operation, Design, and Cutting Technique will Affect the Time Required for Cattle to Lose Sensibility*, da <http://www.grandin.com>; T. GRANDIN, J. M. REGENSTEIN, *Religious slaughter and animal welfare: a discussion for meat scientist*, in *Meat Focus International*, marzo 1994, pp. 115-123; F. BAGER, T.J. BRAGGINS, C.E. DEVINE, A.E. GRAAFHUS, D.J. MELLOR, A. TAENER, M.P. UPSDELL, *Onset of insensibility in calves: Effects of electroplectic seizure and exsanguination on the spontaneous electrocortical activity and indices of cerebral metabolism*, in *Resource Veterinary Science*, 1992, 52, pp. 162-173.

⁴⁴ La violenza e la forza necessarie per esporre la gola dell'animale vivo al taglio sono molto maggiori rispetto a quelle necessarie per la macellazione convenzionale; il taglio drastico della gola inevitabilmente scatena una raffica di sensazioni dolorose al cervello di un animale vivo e cosciente, prima che sopravvenga la morte; il tempo necessario perché l'animale muoia è più lungo a causa dell'occlusione delle arterie della carotide che si contraggono dopo il taglio mantenendo così una certa pressione sanguigna al cervello, FAWC, *Report on the Welfare of Farmed Animals at Slaughter or Killing, Part 1: Red Meat Animals*, giugno 2003.

⁴⁵ "Council considers that slaughter without pre-stunning is unacceptable and that the Government should repeal the current exemption", FAWC, *Report on the Welfare of Farmed Animals at Slaughter or Killing, Part 1: Red Meat Animals*, giugno 2003, par. 201.

⁴⁶ "Until the current exemption which permits slaughter without pre-stunning is repealed, Council recommends that any animal not stunned before slaughter should receive an immediate post-cun stun", *Ivi*, par. 203.

⁴⁷ FEDERATION OF VETERINARIANS OF EUROPE, *Slaughter of Animals without prior stunning. FVE Position Paper/02/104*, da <http://www.fve.org>.

del settore alimentare, di consumatori e comunità religiose, rigettava le proposte dell'Agenzia di abrogare la vigente eccezione che consente di produrre legittimamente carne Kosher e Halal a seguito di macellazione senza previo stordimento⁴⁸. Pur riconoscendo, infatti, la validità delle prove scientifiche che dimostrano che l'animale stordito prima della macellazione non patisce alcuna sofferenza durante il procedimento, "il Governo è obbligato a rispettare i diritti dei gruppi religiosi e accetta che il previo stordimento o lo stordimento immediatamente successivo alla macellazione non sia compatibile con le convinzioni sulla macellazione rituale delle confessioni ebraica e musulmana"⁴⁹. D'altro canto, il Governo affermava di comprendere le richieste dei consumatori di essere informati sul metodo di macellazione delle carni poste in vendita sul mercato e si impegnava ad affrontare il problema della etichettatura delle carni macellate ritualmente⁵⁰. Quanto poi alla proposta di introdurre l'obbligo dello stordimento immediatamente dopo la macellazione rituale, il Governo dichiarava il proprio impegno nel dialogare con le autorità religiose sulla possibilità di ammettere su base volontaria tale metodo in modo che fosse compatibile con le credenze religiose⁵¹.

Il documento governativo evidentemente non è stato ben accolto dalle associazioni a tutela degli animali. La *RSPCA*, ad esempio, aveva risposto alla consultazione del Ministero invitando il Governo a considerare più attentamente le implicazioni della normativa sulla macellazione rituale sul benessere degli animali da macello⁵². Nonostante tali osservazioni, nel suo rapporto finale del marzo 2005, il Governo ribadiva che non avrebbe modificato la legislazione in materia e che la macellazione senza previo

⁴⁸ "Il Governo non intende vietare la macellazione di animali senza il previo stordimento", Department for Environment, Food and Rural Affairs, *Response to Recommendations*, aprile 2004, par. 201.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*. Sul problema del mercato alimentare delle carni *halal* e *kosher* e della loro etichettatura, cfr. F. BERGEAUD-BLACKLER, cit., pp. 20 ss.

⁵¹ "The Government is committed to respect for the rights of religious groups and accepts that a compulsory immediate post-cut stun on cattle would not be compatible with the requirements of religious slaughter by Jewish and Muslim groups. We will continue to discuss with the religious authorities the extent to which a voluntary immediate post-cut stun might be introduced in a manner that is compatible with their beliefs", *Ibidem*.

⁵² Tale organismo, inoltre, faceva notare che in Nuova Zelanda tutti gli animali macellati secondo il metodo Halal e che tutti gli animali macellati secondo il metodo Kosher sono storditi immediatamente prima che sia praticata l'incisione nel collo, RSPCA Farm Animal Department, *Religious Slaughter*, febbraio 2009, p. 2.

stordimento avrebbe continuato ad essere consentita per le confessioni ebraica e musulmana.

Nel “bilanciamento di interessi” tra tutela delle tradizioni e convinzioni religiose e benessere degli animali, pertanto, il governo britannico, pur con tutte le cautele necessarie in tema di igiene, autorizzazioni ed etichettatura delle carni, propende a favore del diritto dei gruppi religiosi a vedere rispettate le prescrizioni in tema di dieta ed alimentazione, qualificando tale diritto come *diretta espressione della libertà religiosa*.

Oltre che dalla federazione europea dei veterinari, e da organismi e gruppi più o meno istituzionalizzati a difesa dei diritti degli animali, la scelta normativa compiuta dal governo britannico è criticata anche da quella parte di dottrina che guarda con diffidenza le cd. “cultural exemption clauses”, cioè quelle “libertà negative esercitate individualmente, garantite a membri di un gruppo religioso o culturale le cui pratiche siano tali che una legge generale ed apparentemente neutrale rappresenterebbe per esse un ostacolo discriminatorio”⁵³. Perché tali eccezioni possano essere ammesse nell’ordinamento, parte della dottrina britannica sostiene da un lato la necessità che vi sia una ragione sufficiente a giustificare la non applicazione della regola generale e dall’altro lato che le ragioni siano anche idonee a dimostrare che, ove non prese in considerazione, la generale applicabilità della legge provocherebbe un *vulnus* ingiustificabile alla libertà individuale⁵⁴. La macellazione rituale, a giudizio di alcuni studiosi, non integrerebbe nessuno dei requisiti necessari per l’introduzione di una *cultural exemption*, innanzitutto in quanto essa non è considerata espressione della libertà religiosa e poi in quanto violerebbe lo “spirito” stesso della legge generale, e cioè la garanzia di un livello minimo al di sotto del quale la sofferenza degli animali durante la macellazione non può essere tollerata dallo Stato⁵⁵.

Sotto il primo profilo, tale dottrina osserva come non tutte le pratiche “religiosamente motivate” ricadano in modo automatico nella categoria della libertà religiosa, le cui limitazioni devono essere fondate – secondo

⁵³ J. LEVY, *The Multiculturalism of Fear*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 128.

⁵⁴ “Either the case for the law (or some version of it) is strong enough to rule out exemptions, or the case that can be made for the exemptions is strong enough to suggest that there should be no law anyway”, B. BARRY, *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity, 2001, p. 39.

⁵⁵ A. SHORTEN, *Cultural Exemption: The Case of Religious Slaughter Legislation*, 2005, p. 5.

l'elaborazione statunitense del *balancing test*⁵⁶ - su un *compelling state interest*⁵⁷. Esisterebbe infatti una "importante distinzione tra due differenti tipologie di restrizioni alla libertà religiosa: quelle che incidono sulla libertà di un soggetto di seguire la sua fede (la possibilità dei fedeli di osservare i doveri sanciti nelle scritture, come seguire gli obblighi della preghiera o le regole di abbigliamento, prendere la comunione, non violare i comandamenti e così via) e quelle rispetto alle quali, invece, la legge generale si pone in contrasto con la regola religiosa o la tradizione, al punto da determinare degli *svantaggi* ad una confessione, ed in qualche modo, ai suoi fedeli (ad esempio, la possibilità per un musulmano di lavorare di Venerdì, o di un sikh di lavorare in un cantiere edile a causa del turbante, ecc.)"⁵⁸.

La macellazione rituale sarebbe ascrivibile, appunto, a questa seconda categoria, dal momento che il divieto di macellare carne senza il previo stordimento dell'animale non costituirebbe in sé una minaccia alla libertà religiosa o al modo di vita tradizionalmente osservato dagli ebrei o musulmani, "come lo sarebbe ad esempio l'obbligo del servizio militare per i Quaccheri"⁵⁹. Gli svantaggi subiti da ebrei e musulmani per effetto di un potenziale divieto di macellazione rituale, sostiene questa parte della dottrina, non si tradurrebbero in una ingiustificabile disegualianza, dal momento che l'"eguale trattamento" non è sovrapponibile al concetto di "trattamento identico", e pertanto sarebbero legittime quelle restrizioni nelle libertà negative (come il non mangiare carne *non kosher* o *non halal*) che non intacchino la parità di opportunità e di *chances* garantite a tutte le opzioni religiose in una società democratica⁶⁰. A tali argomenti, si aggiunge quello secondo il quale negare la "cultural exemption" della macellazione rituale non inciderebbe in alcun modo sulla *dignità umana* dei fedeli ebrei e musulmani: "benché il cibo (e talvolta anche la carne) possa avere un posto in una ipotetica lista dei pre-requisiti necessari per la dignità umana, le carni *halal* e *kosher* in sé sembrano essere dei candidati meno promettenti"⁶¹.

⁵⁶ Cfr. Employment Division, *Department of Human Resources of Oregon v. Smith*, 484 U.S. 872 (1990).

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ P. JONES, *Bearing the Consequences of Belief*, in R. GOODIN, P. PETTIT (eds.), *Contemporary Political Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1997, pp. 551-563.

⁵⁹ A. SHORTEN, cit., p. 7.

⁶⁰ *Ibidem*. "Even if one accepts that a universal law mandating pre-stunning unfairly disadvantages some Jews and Muslims, leaving them with a smaller bundle of (effective) negative liberties than other citizens, it does not straightforwardly follow that such citizens have fewer *opportunities* than anyone else [...]".

⁶¹ *Ibidem*.

Il dibattito giuridico-filosofico attorno al tema della macellazione rituale ed alle sue implicazioni sulla libertà religiosa individuale è – come emerso dalle argomentazioni delle differenti posizioni in materia – decisamente animato⁶².

La soluzione del governo britannico, confermata nella sostanza dai recenti orientamenti comunitari ci appare corretta ed equilibrata. L'osservanza delle prescrizioni alimentari, ed il conseguente diritto a macellare gli animali secondo il proprio rito religioso, non possono essere, infatti, ascritti – a nostro avviso – ad una categoria “degradata” di facoltà connesse alla libertà religiosa. Gli esiti derivanti da eventuali divieti di macellazione rituale, pertanto, non potrebbero essere qualificati come meri “svantaggi”, ma come concrete ipotesi di restrizione della libertà religiosa individuale, ed in particolare della libertà di “vivere ed agire secondo coscienza”.

Il livello di vigenza ed attuazione delle libertà individuali, d'altra parte, si sperimenta in concreto nella capacità di un ordinamento di rispondere alle esigenze religiose della popolazione per l'appunto in quelle situazioni nelle quali esse si collocano in potenziale contrasto con alcune leggi (o tradizioni) di carattere generale. Una volta verificata la non contrarietà all'ordine pubblico dell'osservanza di pratiche religiose e constatata la ragionevole e proporzionata ammissibilità di eccezioni alla regola generale, le istituzioni devono impiegare ogni sforzo per garantire la piena e sostanziale attuazione del diritto di libertà religiosa degli individui.

Le contrapposte – e non meno meritevoli di attenzione – esigenze di tutela e benessere degli animali da macello, d'altra parte, devono continuare a rappresentare per i legislatori, come già è avvenuto con la nuova normativa comunitaria, il criterio fondamentale per determinare le modalità e le procedure di abbattimento e per individuare nuove tecniche di perfezionamento della macellazione, senza mortificare le prescrizioni alimentari di ebrei e musulmani.

3. La “dieta religiosa” negli ospedali quale attuazione dell'informazione e della partecipazione del paziente al “trattamento sanitario”.

Il Ministero della Salute britannico ha avviato un piano di riforma del *National Health Service* (Servizio Sanitario Nazionale) che ha l'obiettivo di

⁶² Per una interessante prospettiva filosofica, cfr. M. TALLACCHINI, *Dignità, etica science-based, democrazia: la tutela animale nella società europea della conoscenza*, in *questo quaderno*.

assicurare l'attuazione di un facile, appropriato e paritario accesso ai servizi sanitari a tutti gli utenti britannici⁶³. Tappa importante di questo ambizioso progetto è stato l'impegno ad avviare un percorso di studio, riconoscimento e gestione delle esigenze personali (religiose, culturali e alimentari) delle multiculturali e spiritualmente diverse comunità che fruiscono del servizio sanitario nazionale e lavorano al suo interno⁶⁴.

Il Direttore Nazionale per l'Eguaglianza e i Diritti Umani del Ministero della Salute britannico, d'altra parte, ha evidenziato come sia accertato da numerose ricerche che l'attenzione ai bisogni religiosi e culturali dei pazienti e degli utenti del servizio sanitario contribuisce notevolmente al loro benessere, riducendo ad esempio il periodo di degenza in ospedale⁶⁵.

Non esiste una normativa specifica che imponga al *National Health Service* di orientare la sua prassi all'attuazione del principio di uguaglianza in ambito religioso o di coscienza, tuttavia il Ministero della Salute ha considerato di estrema importanza ed utilità avviare dei programmi per implementare il principio di eguaglianza religiosa anche e soprattutto in un settore come quello sanitario⁶⁶, dove le convinzioni di fede e di coscienza assumono spesso un peso specifico più rilevante in ragione dei vissuti di sofferenza e debolezza con cui operatori e personale sanitari si devono quotidianamente confrontare. Le convinzioni religiose, infatti, svolgono un ruolo centrale sulle scelte sanitarie individuali⁶⁷ e allo stesso tempo possono generare il rischio di incomprensioni tra i professionisti e le persone affidate alle loro cure⁶⁸.

La consapevolezza della centralità dell'identità religiosa nei trattamenti sanitari è stata la ragione principale dell'emanazione da parte del Ministero

⁶³ Cfr. *National Health Service Plan*, 2000.

⁶⁴ Cfr. *Religion or belief*, da <http://www.dh.gov.uk>.

⁶⁵ S. SHARMA, DEPARTMENT OF HEALTH, *Religion or Belief. A practical guide for the NHS*, gennaio 2009, da <http://www.dh.gov.uk>.

⁶⁶ DEPARTMENT OF HEALTH, *Religion or Belief. A practical guide for the NHS*, cit., p. 38.

⁶⁷ Ad esempio, le convinzioni sulle questioni di inizio vita possono influenzare le scelte in materia di medicina riproduttiva, aborto, contraccezione, medicina neonatale, così come le convinzioni sul "fine vita" incidono sulle scelte nel trattamento delle "malattie terminali", della donazione degli organi ecc.

⁶⁸ Cfr. N. A. KIRKWOOD, *A Hospital Handbook on Multiculturalism and Religion*, Morehouse Publishing, Harrisburg, 1993, p. XI. Per un ampio quadro sul rapporto tra convinzioni religiose ed assistenza sanitaria nell'Unione Europea, cfr. D. PETROVA, J. CLIFFORD, *Religion and Healthcare in the European Union. Policy Issues and Trends*, NEF, Initiative on Religion and Democracy in Europe, 2009, da <http://www.nefic.org/docs/projects/NEF%20RelDem%20%20RELIGION%20&%20HEALTHCARE%20-%20Final.pdf>

della Salute britannico di una serie di provvedimenti, per lo più codici di condotta e guide pratiche, allo scopo da un lato di offrire agli operatori sanitari un quadro ampio ed approfondito sui fondamenti di fede e le abitudini proprie degli appartenenti alle religioni presenti nel Regno Unito, dall'altro lato di rispondere tramite servizi individualizzati alle esigenze culturali e religiose dei pazienti. Si ricordino, ad esempio, la *National Health Service Chaplaincy Guidance* pubblicata dal Ministero della Salute nel 2003, nella quale si individuano le competenze dell'assistenza religiosa ospedaliera che "gestisce" la diversità culturale e religiosa dei pazienti, e la recentissima Guida pratica per il Servizio Sanitario Nazionale su religione e credenza che offre un quadro esaustivo delle necessità religiose sia del personale ospedaliero⁶⁹ che dei pazienti⁷⁰ e predispone delle linee guida per rispondere concretamente ai bisogni religiosi in ambito sanitario⁷¹.

Il tema delle prescrizioni alimentari religiose è ampiamente trattato nei documenti del Ministero della salute, sul presupposto che le regole alimentari influiscono in modo incisivo sui trattamenti sanitari e più in generale sullo stato di salute dei soggetti.

Dal punto di vista del personale ospedaliero, la guida invita a tenere in considerazione nella predisposizione dei menu nelle mense, le varie abitudini alimentari religiosamente fondate⁷², nonché gli obblighi di digiuno che potrebbero incidere sul rendimento professionale dei lavoratori che lo osservano⁷³.

⁶⁹ DEPARTMENT OF HEALTH, *Religion or Belief. A practical guide for the NHS*, gennaio 2009, da <http://www.dh.gov.uk>, Section two: Key Areas to consider in employment.

⁷⁰ *Ivi*, Section three: Key Areas to consider in providing services.

⁷¹ *Ivi*, Section four: Process – how to integrate issues on religion or belief into action. Planning for single equality schemes.

⁷² "Molte religioni o convinzioni hanno delle specifiche regole alimentari. Perciò, coloro che consumano cibo al lavoro possono avere la necessità di conservarlo e riscaldarlo separatamente dagli altri cibi. Per esempio, alcuni ebrei non possono conservare la carne insieme ai latticini, e i musulmani non vogliono che il loro cibo sia in contatto con carne di maiale o con qualsiasi altro alimento che sia venuto in contatto con essa. I vegetariani per ragioni religiose o di credenza non vogliono che il loro cibo sia conservato insieme alla carne. Tutti questi sono problemi molto concreti e i datori di lavoro devono essere pronti a discutere per trovare soluzioni condivise", *ivi*, p. 15. Delle mense, si parlerà più diffusamente nelle parti dedicate ai luoghi di lavoro e alle scuole.

⁷³ "In alcune religioni, digiunare per un certo periodo di tempo costituisce un vero e proprio obbligo. Deve essere prestata grande attenzione alle modalità di supportare lo staff durante questi periodi, ma i datori di lavoro devono anche essere attenti ad evitare che troppe richieste di straordinari a carico dell'altro personale non causi conflitti o atteggiamenti discriminatori", *ivi*, p. 15.

Passando più specificamente alle questioni che coinvolgono i pazienti, la guida pratica ministeriale del gennaio 2009 esorta il personale ad interrogare sempre i ricoverati sulle loro necessità alimentari: non bisogna mai incorrere nell'errore, infatti, di presumere che un individuo in quanto appartenente ad una specifica confessione religiosa debba per ciò solo essere necessariamente osservante di tutte le prescrizioni alimentari proprie di quella fede⁷⁴. Le scelte individuali durante la malattia, infatti, possono dipendere anche da fattori quali l'appartenenza ad una piuttosto che ad un'altra corrente della medesima religione, ovvero il grado di osservanza delle prescrizioni di fede (ad esempio essere ortodossi, progressisti, moderati o fondamentalisti ecc.). Pertanto ogni paziente deve essere trattato innanzitutto come individuo e per fare questo è fondamentale svolgere una indagine approfondita sulle esigenze alimentari dei soggetti al momento dell'ingresso in ospedale. La nutrizione d'altra parte è un elemento essenziale del trattamento sanitario ed il rifiuto del cibo (o di alcuni cibi) incide notevolmente sul percorso di guarigione del soggetto. L'informazione sugli obblighi alimentari religiosi ai quali un paziente si sente legato è quindi il primo passo per predisporre un trattamento sanitario efficace e coerente con le necessità dei pazienti e per evitare, ad esempio, che il rifiuto del cibo possa essere interpretato quale sintomo di malattia. Le esigenze alimentari, inoltre, spesso sono tanto più pressanti in un momento come quello della malattia in cui molti fedeli divengono anche più osservanti in segno di devozione⁷⁵. Per rispondere a tali questioni la guida pratica ministeriale suggerisce di stipulare accordi contrattuali chiari con i fornitori alimentari per gli ospedali e case di cura così da assicurare che il cibo destinato a persone di differenti religioni e credenze risponda alle loro aspettative e sia soprattutto certificato in modo trasparente. Ovviamente sarà cura del *National Health Service* informare le agenzie di catering sulle ordinazioni di cibo *halal*, *kosher*, vegetariano o di tipo *vegan*⁷⁶.

Sviluppo rilevante della questione delle prescrizioni alimentari religiose è il problema del consenso al trattamento sanitario quando ad esempio

⁷⁴ *Ivi*, p. 15.

⁷⁵ *Ivi*, p. 25.

⁷⁶ Il veganismo è una filosofia di vita che impone un tipo di dieta vegetariana "più radicale". Il veganismo esclude dall'alimentazione tutti i prodotti di origine animale. Rifiuta il consumo non solo della carne degli animali (carne, pesce, frutti di mare...), ma anche gli alimenti derivati, e cioè i latticini, le uova, il burro, il miele... soli cibi autorizzati sono la frutta e la verdura, i legumi (piselli, fave, fagioli...), la soia, i cereali (riso, mais, farro...), la frutta a guscio (noci, nocciole), i semi e tutti i prodotti che ne derivano (soprattutto latte e olio).

preveda la somministrazione di farmaci di origine suina, che potrebbero essere proibiti agli ebrei e ai musulmani, o di farmaci di origine bovina o che contengano cartilagini animali, proibiti agli Hindu, o ancora di farmaci a base alcolica che potrebbero creare problemi ai fedeli musulmani⁷⁷. Il consumo di gelatina, ad esempio, è accettato dai musulmani solo se derivata da una fonte halal; se esiste un farmaco alternativo (ad esempio non in capsule a base di gelatina) sarebbe comunque preferibile se equivalente a quello vietato dalla regola religiosa⁷⁸. Nella religione ebraica, inoltre, esiste una distinzione tra le regole da osservarsi in caso di farmaci per assunzione orale e quelle proprie dei farmaci non assunti per via orale. Il medicinale derivato da alimenti non-kosher se prescritto per via orale dovrebbe essere sostituito con un farmaco equivalente “religiosamente” permesso, a meno che non possa operare l’eccezione che consente comunque agli ebrei di assumere farmaci “non-kosher” in caso di pericolo di vita⁷⁹. Le complesse questioni ed istanze connesse al delicato equilibrio tra somministrazione di farmaci e rispetto delle prescrizioni alimentari sono state trattate autonomamente ed in modo approfondito da un rapporto informativo pubblicato nel 2004 dal *National Prescribing Centre* ed intitolato “Informed Choice in Medicine Taking. Drugs of Porcine Origin & Clinical Alternatives”⁸⁰. Anche questo documento come la guida del Ministero della Salute sull’impatto della religione nei trattamenti sanitari, è collocabile nel progetto ministeriale di attuazione di un sistema sanitario responsabilizzante ed orientato al principio di eguaglianza sostanziale in ambito religioso. L’ampliamento delle possibilità di scelta dei pazienti è un obiettivo chiave

⁷⁷ DEPARTMENT OF HEALTH, *Religion or Belief. A practical guide for the NHS*, cit., p. 32.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ I trattamenti medici che sono permessi secondo la legge ebraica sono chiamati *halochoc*.

⁸⁰ Il rapporto è consultabile sul sito del National Prescribing Centre all’indirizzo <http://www.keele.ac.uk/schools/pharm/npcplus/medicinespartner/DrugsOfPorcineOrigin.htm>. La letteratura medica europea e mondiale ha pubblicato una serie di studi sulle politiche da attuare rispetto alle problematiche religiose attinenti al trattamento sanitario sotto il profilo degli obblighi alimentari, cfr. ad esempio C. EASTERBROOK, G. MADDERN, [Department of Surgery, University of Adelaide and the Queen Elizabeth Hospital, Australia], *Porcine and bovine surgical products: Jewish, Muslim, and Hindu perspectives*, in *Archives of Surgery*, 2008, 143, no. 4, pp. 366-370; S. P. SATTAR, M. S. AHMED, J. MADISON, D. R. OLSEN, S. C. BHATIA, S. ELLAHI, F. MAJEED, S. RAMASWAMY, F. PETTY, D.R. WILSON, *Patient and physician attitudes to using medications with religiously forbidden ingredients*, in *Annals of Pharmacotherapy*, novembre 2004, 38, no. 11, pp. 1830-1835; S. P. SATTAR, M. S. AHMED, F. MAJEED, F. PETTY, *Inert medication ingredients causing nonadherence due to religious beliefs*, in *Annals of Pharmacotherapy*, aprile 2004, 38, no. 4, pp. 621-624; A. T. MC KENNIS, *Caring for the Islamic patient*, in *AORN Journal* giugno 1999, 69, no. 6, pp. 1187-1196.

del NHS che entra nel 21mo secolo⁸¹. La scelta da proporre ai pazienti non può essere limitata al “quando” e al “come” della cura, ma anche e soprattutto al tipo ed alle modalità di trattamento cui sottoporsi. L’offerta della possibilità di scelta non è funzionale solo all’esigenza di rispondere ai differenti bisogni e necessità del paziente, ma costituisce un elemento imprescindibile per il coinvolgimento dei pazienti nella propria cura in qualità di veri protagonisti del percorso di guarigione. Ciò garantisce molti più risultati rispetto ad un trattamento subito, nel quale il paziente rimane all’oscuro di ciò che gli viene somministrato e non partecipa alle scelte di cura. Considerare il paziente non come recettore passivo delle decisioni sulle prescrizioni farmacologiche, ma come un soggetto che ha le proprie convinzioni sul trattamento, ha una influenza chiave sul buon esito stesso della cura.

Le convinzioni religiose in materia alimentare sono considerate, quindi, come l’elemento imprescindibile per raggiungere un pieno e consapevole consenso al trattamento sanitario dei pazienti fedeli. Con tale obiettivo, la guida pubblicata nel 2004 detta una serie di condotte da osservarsi⁸², allo scopo di conciliare il rispetto delle prescrizioni alimentari religiose e il consenso al trattamento sanitario, attraverso il riconoscimento e la comprensione delle credenze dei pazienti, la conoscenza della composizione dei farmaci, dei loro eccipienti, delle loro alternative, e la predisposizione dell’opportunità di discutere le difficoltà del paziente e dell’impegno di ottenere una consapevole scelta di cura. A tal fine, la guida allega una serie

⁸¹ National Prescribing Centre, *Informed Choice in Medicine taking. Drugs of Porcine Origin & Clinical Alternatives*, marzo 2004, p. 1.

⁸² Tali condotte sono specificamente elencate: offrire al paziente la possibilità di discutere sui farmaci loro prescritti e di esprimere le loro opinioni in merito; sviluppare tra il personale sanitario una diffusa conoscenza relativa alle differenti religioni e culture ed assicurare un facile accesso alle fonti informative di riferimento; assicurare una effettiva comunicazione tra medici e pazienti basata su informazioni appropriate; creare un collegamento costante con i leaders religiosi e i ministri di culto locali (Per i musulmani, ad esempio, l’organo di riferimento è il *Muslim Council of Britain* che, tra le altre cose, si occupa di rispondere alle richieste di informazione e alle delucidazioni dei pazienti musulmani ricoverati negli ospedali britannici. Cfr. <http://www.mcb.org.uk>); raccogliere periodicamente e regolarmente informazioni relative alle credenze religiose dei pazienti e alle correlate questioni concernenti la salute, assicurando che queste siano tenute in debita considerazione nella progettazione del trattamento sanitario; considerare lo sviluppo di gruppi di lavoro multidisciplinari che coinvolgano pazienti provenienti da una molteplicità di background etnici, leaders religiosi e medici professionisti al fine di progettare strategie dirette a risolvere le complesse questioni della diversità. National Prescribing Centre, *Informed Choice in Medicine taking. Drugs of Porcine Origin & Clinical Alternatives*, cit., p. 6.

di tabelle: la prima contiene l'elenco dei farmaci di origine suina, con i riferimenti sulle denominazioni dei farmaci, sulle indicazioni terapeutiche, sulla componente suina del farmaco e dei suoi eccipienti, sulla forma nella quale si presenta⁸³, la seconda contiene le alternative terapeutiche ai farmaci di origine suina⁸⁴.

L'attenzione alle prescrizioni alimentari religiose nel trattamento sanitario dei pazienti e nella predisposizione della cura è osservata nel Regno Unito anche dalle singole aziende ospedaliere che hanno recepito le indicazioni del Ministero della Salute e del National Health Service. Pressoché tutti gli ospedali si sono dotati, infatti, di guide pratiche che in ottemperanza alla Carta degli Standards dei pazienti informano il personale medico e sanitario sia sulle caratteristiche generali delle religioni dei ricoverati, sotto il profilo delle pratiche di culto, delle Scritture Sacre, delle festività religiose, che sulle questioni che più direttamente possono incidere sul periodo di degenza, come appunto la dieta e le prescrizioni alimentari, o le concezioni religiose in materia di vita e di morte. Tali guide si presentano come veri e propri "manuali tascabili" che offrono le coordinate principali sui contenuti essenziali delle religioni più diffuse nel Regno Unito⁸⁵, con il dichiarato ed esplicito scopo di trattare il paziente con "rispetto e dignità", attraverso l'attenzione per le abitudini alimentari che ne costituiscono espressione determinante⁸⁶.

Come le "prescrizioni alimentari positive" che impongono determinate regole alimentari, così l'obbligo religioso del digiuno, soprattutto se protratto per un lungo periodo di tempo, ha un notevole impatto sullo stato di salute dei soggetti – e ancor più dei pazienti. Il *National Health Service* non ha trascurato neppure questo aspetto e nel 2007 ha collaborato con

⁸³ *Ivi*, Tabella 2.

⁸⁴ *Ivi*, Tabella 3.

⁸⁵ Religione cristiana (Testimoni di Geova, Anglicani, Cattolici romani, Mormoni), religione musulmana, religione ebraica, Hindu, Sikh, Buddista, Baha'i ecc. Le guide prendono in esame anche le caratteristiche principali delle opzioni atee.

⁸⁶ Tra i manuali pratici pubblicati dalle aziende ospedaliere britanniche in collaborazione con il National Health Service, si ricordino: The Oakhill Trust, Bromley Hospitals, *To comfort always. An inter-cultural spiritual care directory for use in the Health Services*, 2006; Bradford Teaching Hospitals NHS Trust, *Faith Requirements Resource Pack. A guide for Hospital Staff to improve Patient Care*; Lancashire Teaching Hospitals, *Pastoral Care Services. The Concise Guide to the Customs of Religious Culture and Practice*; Queen Elizabeth Hospital, *Policy for ensuring that religious beliefs are respected*, settembre 2003; South Warwickshire Combined Care NHS Trust, *Respecting religious and cultural beliefs: a best practice guide for those involved in the welfare patients*, gennaio 2005.

l'organizzazione *Community in action* alla preparazione di una guida per "un digiuno salutare" ad uso dei musulmani britannici che osservano il Ramadan e del personale sanitario che potrebbe trovarsi a curare gli effetti dannosi del digiuno religioso. La guida è stata compilata da un gruppo di esperti medici, da docenti e ricercatori musulmani che hanno armonizzato lo spirito dell'Islam con consigli e suggerimenti scientificamente fondati⁸⁷. Lo scopo dichiarato del progetto è stato quello di fornire una chiara ed accessibile informazione su come mantenere un buono stato di salute durante il digiuno del Ramadan, per fare scelte più informate, minimizzare le complicazioni e massimizzare i benefici del digiuno⁸⁸. Il Ministero della Salute, infatti – come si afferma nella parte introduttiva della guida – “è impegnato a rispondere ai bisogni ed alle esigenze di tutte le fasce della nostra eterogenea popolazione, e questa guida rappresenta un esempio di quel gruppo di attività che, in collaborazione con le comunità religiose, abbiamo supportato al fine di promuovere la salute pubblica”⁸⁹. L'utilità dell'iniziativa è tanto più evidente ove si prendano in esame i recenti dati sociologici che hanno dimostrato come nel Regno Unito, le comunità musulmane siano quelle che sperimentano maggiormente le disuguaglianze in ambito sanitario⁹⁰.

La guida richiama la dottrina musulmana sulla dieta e l'alimentazione, incoraggiando i fedeli “a fare del loro meglio per condurre uno stile di vita salutare che preveda una dieta bilanciata, regolare esercizio fisico e mentale e un equilibrio tra bisogni materiali e spirituali”⁹¹. Il mese del Ramadan è visto come una grande opportunità per ripristinare un sano stile di vita. Il digiuno, infatti, consente di educare la gestione dei propri costumi alimentari, di migliorare l'autocontrollo e la disciplina. Con questi presupposti, la guida si articola in diversi capitoli che trattano dell'impatto fisiologico del digiuno, suggeriscono i cibi da consumarsi nelle ore in cui è consentito mangiare, affrontano i potenziali problemi medici e le eventuali soluzioni, pianificano la dieta, e rispondono alle più frequenti domande sul digiuno in generale e sulle questioni mediche in particolare. La guida inoltre

⁸⁷ La guida è consultabile online sul sito del Ministero della Salute: http://www.dh.gov.uk/en/Publicationsandstatistics/Publications/PublicationsPolicyAndGuidance/DH_078409

⁸⁸ *Ramadan Health Guide. A guide to healthy fasting*, 2007, p. 3.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ In particolare, le comunità di origine pachistana e bengalese hanno uno stato di salute in media peggiore del resto della popolazione britannica. Cfr. Department of Health, *Health Survey for England 2004*, 2005.

⁹¹ *Ramadan Health Guide. A guide to healthy fasting*, 2007, p. 4.

contiene un capitolo con le informazioni sul Ramadan dirette ai medici e ai professionisti nella sanità.

L'impegno del Regno Unito nella tutela delle diversità religiose presenti nella società e nella promozione dell'eguaglianza sostanziale in ambito sanitario, quindi, si realizza in modo incisivo anche nell'attenzione al rispetto delle prescrizioni alimentari religiose, che nella fase della malattia, si connotano in modo ancora più evidente come espressioni della dignità umana dei fedeli. Gli obblighi alimentari – e i connessi impegni di digiuno – sono presi in considerazione sia da norme di carattere regolamentare del comparto sanitario che dai codici di deontologia del personale e sono trattati alla stregua di veri e propri “oggetti di informazione e consenso”, allo scopo di rendere partecipe e protagonista il paziente anche sotto il profilo dell'adesione spirituale e morale al proprio trattamento sanitario.

4. Cibo e religione nelle carceri: un instabile equilibrio tra rispetto della identità collettiva ed esigenze di ordine pubblico.

Sin dall'epoca medievale, la religione ha svolto nel “trattamento carcerario” un ruolo di rilievo nella progettazione del “recupero” e della “guarigione spirituale” dei detenuti⁹². La religione era a tutti gli effetti uno strumento “forzoso” di educazione dei condannati, che attraverso di essa potevano “convertire” la propria vita dal male al bene. Alla figura dei Direttori delle carceri si aggiungeva quella dei Cappellani – per lo più appartenenti alla religione anglicana – che si occupavano del “lato spirituale” del detenuto così come i medici si prendevano cura delle malattie fisiche. Un concetto fu chiaro fin dalle prime regolamentazioni delle strutture carcerarie, e cioè che “nessun carcere è in grado di funzionare senza un Direttore, un Cappellano e un Medico”⁹³.

Da strumento “obbligatorio” di educazione nel contesto del trattamento carcerario, la religione nelle strutture penitenziarie è oggi considerata nel Regno Unito – così come in altri Paesi europei – oggetto di un diritto di libertà dei detenuti, garantito e tutelato dalla disciplina penitenziaria quale espressione di dignità umana.

Nel contesto carcerario è inoltre preponderante l'aspetto identitario dell'appartenenza religiosa. La fede e l'osservanza dei precetti religiosi divengono dei veri e propri “marcatori di identità” non solo individuale, ma

⁹² M. LEECH, D. CHENEY, *The Prisons Handbook*, Waterside Press, 2002, p. 357.

⁹³ *Ibidem*.

anche collettiva, e determinano l'inclusione in un gruppo (culturale, etnico, religioso) che spesso nelle dinamiche tra detenuti si fa garante della protezione e della sicurezza dei propri membri⁹⁴. L'appartenenza al gruppo religioso e la propria identità di fedele sono confermate dal grado di rispetto delle prescrizioni religiose proprie di quella fede. In quest'ottica l'osservanza delle prescrizioni alimentari è – assieme alle pratiche del culto e della preghiera – la maniera più evidente attraverso la quale può esprimersi la religiosità di un detenuto.

La complessità del quadro appena delineato è arricchita da un'altra considerazione, più generale, che attiene all'alimentazione nelle carceri: il cibo – come commentava un Direttore di carcere – è un fattore chiave anche per garantire l'ordine e il controllo⁹⁵.

Il duplice elemento della tutela delle identità (e delle diversità) religiose individuali e collettive e della garanzia dell'ordine pubblico rendono l'osservanza delle prescrizioni alimentari religiose un argomento che è divenuto sempre più complesso con il crescere del pluralismo religioso, anche nelle carceri, e con il differenziarsi delle esigenze religiose della popolazione penitenziaria.

La complessità delle questioni in gioco emerge dalla articolazione del sistema di fonti che nel corso del tempo hanno disciplinato la tutela della dimensione religiosa nelle carceri e che sono il risultato dell'intreccio tra

⁹⁴ Ciò emerge, ad esempio, da una interessante ricerca svolta presso l'Università di Birmingham sulla conversione dei detenuti degli istituti penitenziari britannici alla religione musulmana. Dal 1993, il numero dei musulmani nelle carceri britanniche è triplicato: da 2106 nel Marzo 1993 a 6136 nel giugno 2003. Nel 2003 i musulmani rappresentavano l'8% della popolazione carceraria, nonostante nel Regno Unito essi siano solo il 2,7% della popolazione. Tra le innumerevoli ragioni di questa sovra rappresentazione, la conversione all'Islam (o una riaffermazione delle identità musulmane) costituisce un fattore determinante della crescita del numero dei detenuti musulmani. Il rigore delle prescrizioni religiose musulmane consente ai detenuti di costruire una propria identità e di percepire un senso di appartenenza ad un gruppo che protegge e difende i suoi membri dai rischi di vittimizzazione e che allo stesso tempo li educa all'autocontrollo e alla disciplina. Cfr. B. SPALEK, EL- S. HASSAN, *Religion in Prison: Conversion to Islam*, in *Prison Service Journal*, 2006, n. 163, da <http://www.hmprisonservice.gov.uk/resourcecentre/prisonerservicejournal/>.

⁹⁵ “Il cibo è una delle quattro cose che deve andare bene se si vuole che il carcere conservi un tetto”. Gli altri elementi sono la corrispondenza, l'acqua calda e le visite, cfr. HM Prison Service, *Serving Time: Prisoner Diet and Exercise*, London, The Stationery Office, marzo 2006, p. 1, p. 7: “Inadequate portion sizes, lack of variety and poorly cooked food can contribute to serious complaints and dissension, with a risk to the Prison Service's goal of maintaining good order”. “Le carceri devono distribuire cibo che sia nutriente, ben preparato e servito, ragionevolmente variegato, e sufficiente nelle quantità, altrimenti i momenti dei pasti possono diventare catalizzatori di agitazioni”, HM Prison Service, *Serving Time*, cit., p. 7.

normazione primaria statale e secondaria regolamentare, di origine ministeriale o del dipartimento penitenziario. La normativa primaria che detta le norme applicabili in tutto il Regno Unito è contenuta nel *The Prison Act 1952*, emendato nel corso del tempo⁹⁶. Il carattere generale ed ampio di tale fonte non consentiva la previsione di regole dettagliate in materia di rispetto delle prescrizioni alimentari religiose. Le uniche disposizioni sulla libertà religiosa sono quelle relative all'assistenza spirituale e alla regola della registrazione della confessione religiosa di appartenenza del detenuto al momento dell'ingresso in carcere⁹⁷.

La normativa di carattere secondario è stata emanata in forza delle competenze che la legislazione primaria ha conferito al Ministro degli Interni allo scopo di dettare una serie di regole “per l'organizzazione delle carceri e per la classificazione, il trattamento, l'impiego, la disciplina e il controllo dei soggetti detenuti”⁹⁸. La principale fonte regolamentare è

⁹⁶ *Prison Act 1952 c.52* (15 and 16 Geo 6 and 1 Eliz 2), da <http://www.opsi.gov.uk>.

⁹⁷ «Prison officers 7. Prison officers.— (1) Every prison shall have a governor, a chaplain and a medical officer and such other officers as may be necessary. [...] (4) The chaplain and any assistant chaplain shall be a clergyman of the Church of England [...] 9. Exercise of office of chaplain. — (1) A person shall not officiate as chaplain of two prisons unless the prisons are within convenient distance of each other and are together designed to receive not more than one hundred prisoners. (2) Notice of the nomination of a chaplain or assistant chaplain to a prison shall, within one month after it is made, be given to the bishop of the diocese in which the prison is situate; and the chaplain or assistant chaplain shall not officiate in the prison except under the authority of a licence from the bishop. [...] 10. Appointment of prison ministers. — (1) Where in any prison the number of prisoners who belong to a religious denomination other than the Church of England is such as in the opinion of the Secretary of State to require the appointment of a minister of that denomination, the Secretary of State may appoint such a minister to that prison. (2) The Secretary of State may pay a minister appointed under the preceding subsection such remuneration as he thinks reasonable. (3) The Secretary of State may allow a minister of any denomination other than the Church of England to visit prisoners of his denomination in a prison to which no minister of that denomination has been appointed under this section. (4) No prisoner shall be visited against his will by such a minister as is mentioned in the last preceding subsection; but every prisoner not belonging to the Church of England shall be allowed, in accordance with the arrangements in force in the prison in which he is confined, to attend chapel or to be visited by the chaplain. (5) The governor of a prison shall on the reception of each prisoner record the religious denomination to which the prisoner declares himself to belong, and shall give to any minister who under this section is appointed to the prison or permitted to visit prisoners therein a list of the prisoners who have declared themselves to belong to his denomination; and the minister shall not be permitted to visit any other prisoners.», *Prison Act 1952 c.52*.

⁹⁸ V. KING, S. CREIGHTON, H. ARNOTT, *Prisoners and the Law*, in M. LEECH, D. CHENEY, *The Prisons Handbook*, Waterside Press, 2002, p. 475.

rappresentata dalle *Prison Rules 1999*, n. 728⁹⁹, che pur dettando una serie di disposizioni maggiormente dettagliate rispetto alla legge del 1952 in materia di assistenza spirituale, non si occupa delle prescrizioni alimentari religiose nelle carceri. Tale aspetto è invece oggetto del Regolamento del Centro di giustizia giovanile dell'Irlanda del Nord, il quale – oltre a riproporre letteralmente la norma regolamentare in materia di qualità, varietà e quantità del cibo offerto in carcere – aggiunge che esso deve tener conto “dell’età, dello stato di salute e, per quanto possibile, delle esigenze religiose o culturali” dei minori¹⁰⁰. Tale disposizione è ribadita con più chiarezza nella riforma del regolamento del 2008 che impone al Direttore dell’istituto penitenziario per minorenni di assicurare che il cibo “risponda a qualsiasi esigenza di dieta del minore dovuta sia a ragioni di salute, che a convinzioni religiose, origini razziali, *background* culturali”¹⁰¹. Anche in Scozia un regolamento in materia di istituti penitenziari minorili stabilisce che la dieta nelle carceri deve tenere in considerazione le esigenze “religiose, culturali, o di altro tipo” dei detenuti¹⁰².

Le scarse disposizioni contenute nei regolamenti necessitano costantemente di essere integrate da una serie di atti dirigenziali emanati dalle sedi centrali del sistema penitenziario (*Prison Service Headquarters*), allo scopo di fornire una guida all’interpretazione dei regolamenti e di informare in merito alle modifiche nella implementazione della politica e della prassi penale e penitenziaria.

In tale ambito, occorre preliminarmente osservare che ciascuna nazione del Regno Unito si è dotata di un proprio sistema penitenziario, in armonia con la normativa primaria. Le differenze sostanziali tra le norme emanate dai dipartimenti penitenziari nazionali tuttavia sono minime, tanto da poter correttamente parlare di “norme fotocopia” che esaminano e disciplinano le medesime problematiche con modalità e strumenti sovrapponibili. Tali fonti di riferimento sono in particolare i *Prison Service Orders (PSOs)* e i *Prison Service Instruction (PSIs)* che contengono guide dettagliate dirette al personale penitenziario su come implementare le direttive. Nonostante tali

⁹⁹ Tale fonte è stata poi aggiornata da una serie di atti successive: *Prison (amendment) Rules 2000*, *Prison (Amendment) (2) Rules 2000*, *rules 13-19*, *Young Offender Rules*, *Consolidated 2000*, *rules 27-33*.

¹⁰⁰ *Juvenile Justice Centre Rules (Northern Ireland) 1999*, n. 28, par. 47, da <http://www.opsi.gov.uk>.

¹⁰¹ *Juvenile Justice Centre Rules (Northern Ireland) 2008*, n. 427, par. 16 (1) e) da <http://www.opsi.gov.uk>.

¹⁰² *The Prisons and Young Offenders Institutions (Scotland) Rules 1994*, n. 1931 (S.85), da <http://www.opsi.gov.uk>.

atti non abbiano forza di legge, una loro violazione da parte del personale penitenziario potrebbe costituire una prova di comportamento negligente o illegittimo nell'ambito di un processo per *judicial review*¹⁰³.

Tra le fonti più importanti occorre richiamare il *Prison Service Order n. 4550* (cd. *Religion Manual*) che richiamandosi alle Regole ministeriali, “aggiorna le istruzioni in materia di osservanza ed esercizio della religione in carcere.”¹⁰⁴. Con riferimento alle prescrizioni alimentari religiose, la guida precisa che i detenuti devono “avere una dieta che coincida con gli obblighi della loro religione e che sia concordata tra un organismo religioso rilevante e l'ufficio centrale del *Prison Service*”¹⁰⁵. La parte più consistente del documento è rappresentata da una serie di allegati che si occupano di descrivere i fondamenti essenziali di tutte le religioni rappresentate dalla popolazione carceraria, indicando le esigenze che la professione di tali fedi potrebbe far sorgere nella vita nell'istituto penitenziario¹⁰⁶. Così oltre a predisporre un elenco degli oggetti “a significato religioso” che i detenuti hanno il permesso di conservare nelle loro celle (ad esempio, immagini di Buddha, incensi, panchetti per la preghiera per i buddisti, crocifissi, bibbia, rosari per i cristiani ecc.), il manuale elenca le prescrizioni alimentari per ogni confessione religiosa indicando anche gli obblighi alimentari connessi a determinate festività religiose. Per quest'ultimo aspetto, in particolare, ogni anno il *Prison Service* emana una Istruzione con il calendario delle festività religiose e le connesse esigenze di culto – soprattutto sotto il profilo dell'astensione dal lavoro e delle prescrizioni alimentari – che devono essere garantite ai detenuti¹⁰⁷. Il documento contiene una serie di istruzioni peculiari per ciò che concerne i costi del cibo offerto in occasione di festività religiose. Nei casi in cui il cibo sia distribuito a spese pubbliche,

¹⁰³ V. KING, S. CREIGHTON, H. ARNOTT, *Prisoners and the Law*, cit., p. 475.

¹⁰⁴ *Prison Service Order on Religion*, n. 4550, 30 ottobre 2000, aggiornato da una serie di emendamenti emanate con alcune *Prison Service Instructions*. Es. PSI 54-2002 – Religion PSO 4550 (5 novembre 2002); PSI 18-2003 – PSO on Religion (13 maggio 2003); PSI 36-2003 – Annexes to Chapter 1 (25 agosto 2003); PSI 45-2003 – Faith Annexes to Chapter 1 (14 ottobre 2003); PSI 21-2005 – Replaces annex to Chapter 3 (15 giugno 2005); PSI 33-2005 – Paganism – Annex H1 to Chapter 1 (31 agosto 2005) e da ultimo il PSI 28-2007 del 18 luglio 2007 che riforma la guida allegata al PSO 4550 sull'ebraismo.

¹⁰⁵ *Prison Service Order on Religion*, n. 4550, 30 ottobre 2000, par. 1.43.

¹⁰⁶ Le confessioni religiose specificamente prese in esame sono: il Buddismo, il Cristianesimo, l'Induismo, l'Islam, l'ebraismo, la religione Sikh, e dedica delle sezioni speciali per i mormoni e i “pagani”.

¹⁰⁷ HM Prison Service, *Prison Service Instruction n. 46/2008, Religious Festivals Dates for 2009*, 6 gennaio 2009, da <http://www.hmprisonservice.gov.uk>

esso deve essere preparato nelle cucine del carcere. Solo nel caso di non funzionamento delle cucine o di preparazione di cibi *kosher* si deve ricorrere all'acquisto di cibo da fonti esterne, previa autorizzazione del coordinamento degli assistenti spirituali, dell'assistente della specifica religione di cui si tratta, e degli altri dirigenti del settore come il Catering Manager e il Dipartimento della Sicurezza. Inoltre vige la regola per cui le spese sopportate per l'acquisto e la preparazione di "pasti religiosi" nei giorni delle festività devono essere equilibrate sia in ragione del costo pro-capite dei detenuti che ne fanno richiesta, sia in ragione dei costi allocati per il cibo dei detenuti delle singole confessioni religiose: insomma l'amministrazione penitenziaria non può destinare maggiori risorse economiche per garantire le prescrizioni alimentari durante la Pasqua ebraica (es. consumo di pane non lievitato) rispetto a quante ne spende per garantire gli obblighi alimentari connessi al Ramadan per i musulmani (es. quantità di cibo serale corrispondenti a un doppio pasto regolare). È consentito alle comunità religiose presenti sul territorio donare cibo ai detenuti in occasione delle festività religiose, purché gli alimenti siano preparati in casa e siano sottoposti al controllo e all'approvazione del Direttore del carcere. Con riferimento al *Ramadan* ad esempio, i provvedimenti citati offrono una serie di regole dettagliate proprio in ragione delle peculiarità di tale festività musulmana, che ha importanti implicazioni sull'organizzazione penitenziaria, in termini di orari dei pasti e di ingresso e accettazione nella struttura carceraria. Mentre l'orario dei pasti serali è consumato di regola circa un'ora dopo il tramonto, al detenuto musulmano che è al lavoro o a scuola deve essere garantito uno snack da consumarsi prima del pasto serale principale; il detenuto ha inoltre bisogno di un permesso di 20 minuti prima del pasto per rompere il digiuno e recitare le preghiere¹⁰⁸. Inoltre, a sera, ogni detenuto musulmano ha il diritto, durante il *Ramadan*, di ricevere una quantità di cibo corrispondente a due pasti: il primo relativo alla cena per interrompere il digiuno e l'altro in sostituzione della colazione e del pranzo del giorno dopo che il detenuto può consumare più tardi – durante la notte – nella sua cella¹⁰⁹. Anche le festività ebraiche hanno dei risvolti importanti in ambito di prescrizioni alimentari e l'Istruzione del *Prison Service* ne tiene conto, prescrivendo che ad esempio durante la festa del *Kippur* i detenuti ebrei che desiderano osservare il digiuno devono ricevere "un pasto sostanzioso non meno di

¹⁰⁸ *Prison Service Order on Religion*, cit., p. 79.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

un'ora prima del tramonto della vigilia del giorno di digiuno ed un ulteriore pasto sostanzioso a conclusione del digiuno la notte del giorno successivo¹¹⁰. Particolari prescrizioni alimentari sono garantite ai detenuti ebrei anche durante la *Pesach* (Pasqua ebraica, che ricorda l'esodo degli israeliti dall'Egitto e la liberazione dalla tirannia dei faraoni). Anche in tale occasione il dipartimento penitenziario garantisce ai detenuti ebrei il consumo di pane azzimo (*matzah*)¹¹¹ e l'utilizzo di un set di posate e stoviglie nuovo rispetto a quello utilizzato nel corso dell'anno.

Come per gli ebrei e i musulmani, anche per i cristiani cattolici sono prese in considerazione dall'amministrazione penitenziaria delle regole di garanzia dell'osservanza delle prescrizioni alimentari religiose in alcuni giorni dell'anno. Così l'Istruzione del *Prison Service* sulle festività religiose ricorda che il Mercoledì delle Ceneri e il Venerdì Santo i cattolici osservano il digiuno e l'astinenza dalla carne¹¹². Curiose, anche se probabilmente non frequentemente applicate, sono le regole che l'amministrazione penitenziaria detta a tutela dell'esercizio del "paganesimo" in carcere, in particolare con riferimento al consumo di vino, parte integrante di alcuni riti pagani. Si stabilisce che il vino sia ordinato e fatto pervenire nel luogo di detenzione dal *Dipartimento per l'Assistenza spirituale in carcere* (e non dall'assistente "pagano"), sia tenuto al sicuro e utilizzato solo ed esclusivamente sotto la supervisione del "cappellano pagano"¹¹³. Regole dettagliate sono poi previste per l'impiego del vino nelle cerimonie celebrate in carcere.

Oltre alle prescrizioni alimentari proprie dei giorni di festa, tuttavia, come già osservato, alcune confessioni religiose impongono l'osservanza di diete specifiche durante tutto l'anno. L'amministrazione penitenziaria del Regno Unito tiene conto di queste esigenze ed ha emanato nel 2008 un nuovo *Prison Service Order* che aggiorna le regole sul servizio mensa delle

¹¹⁰ *Ivi*, p. 94.

¹¹¹ Per garantire il rispetto delle prescrizioni alimentari ebraiche durante la festa della *Pesach*, inoltre, il dipartimento penitenziario ha concordato con il *Jewish Visitation Committee* (comitato che si occupa dell'assistenza spirituale agli ebrei nei luoghi di segregazione) un elenco di cibi *kosher*: 5 confezioni di *matzos* (pane azzimo); 500 g di margarina magra; una coppa di zuppa; 300 g di formaggio in porzioni; 250 g di marmellata; 2 porzioni di frutta fresca; insalata; tè, caffè e altre bevande, *ivi*, p. 98.

¹¹² Sui fondamenti teologici e antropologici delle prescrizioni alimentari cristiane, cfr. G. BONI, A. ZANOTTI, *Sangue e diritto nella Chiesa. Contributo ad una lettura dell'Occidente cristiano*, Bologna, Il Mulino, 2009, pp. 209 ss.

¹¹³ *Ivi*, p. 133.

carceri¹¹⁴. Oltre all'inquadramento razionale della materia – disciplinata sempre alla luce del bilanciamento tra garanzia dell'ordine pubblico e del controllo e tutela della dignità umana della popolazione carceraria¹¹⁵ - e ad una serie di regole per il corretto ed equilibrato apporto nutrizionale nelle carceri, il documento elenca le principali direttive da osservarsi nella somministrazione del cibo ai detenuti appartenenti alle singole confessioni religiose, non solo dal punto di vista della predisposizione di menu accettabili dai fedeli, ma anche sotto il profilo delle modalità di reperimento dei cibi (es. i prodotti *halal* e *kosher* devono essere adeguatamente etichettati), delle modalità di conservazione, di preparazione e di servizio. Il documento, inoltre, individua delle buone prassi nella gestione della mensa per le minoranze religiose, tra le quali: disporre di materiali etichettati correttamente, invitare nelle cucine gli assistenti spirituali di riferimento, predisporre scorte di cibo per le festività religiose, coinvolgere i detenuti delle differenti religioni e minoranze etniche nel lavoro in cucina e nella preparazione dei cibi¹¹⁶.

L'implementazione delle regole alimentari dettate dall'amministrazione penitenziaria è controllata periodicamente dall'agenzia nazionale indipendente *National Audit Office*, che ha il compito di vigilare sul rispetto delle regole di economicità, efficienza ed efficacia da parte delle amministrazioni pubbliche che utilizzano finanziamenti statali. Tale agenzia elabora dei rapporti che poi presenta alla *House of Commons* che dopo attenta valutazione formula conclusioni e raccomandazioni alle amministrazioni "controllate".

L'ultimo rapporto del *NAO* che si è occupato della dieta nelle carceri risale al marzo 2006¹¹⁷. La complessità dell'attuazione del rispetto delle prescrizioni alimentari religiose è testimoniata dal dato che il *Prison Service* ha identificato undici differenti diete religiose e culturali, con cui il servizio mensa deve fare i conti. Tra gli aspetti di più difficile attuazione emerge innanzitutto la frequente mancanza di adeguata etichettatura dei prodotti alimentari musulmani¹¹⁸, e poi un problema di percezione e fiducia dei detenuti i quali rifiutano il cibo, nonostante le rassicurazioni che esso sia

¹¹⁴ HM Prison Service, Prison Service Order n. 5000, *Prison Catering Service*, 9 aprile 2008, da <http://www.hmprisonservice.gov.uk>.

¹¹⁵ Il documento parla letteralmente di "decency agenda", che esige attenzione per i bisogni della variegata ed eterogenea popolazione carceraria.

¹¹⁶ *Prison Catering Service*, cit., p. 31.

¹¹⁷ National Audit Office, HM Prison Service, *Serving Time: Prisoner Diet and Exercise*, 6 marzo 2006.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 2.

effettivamente preparato nel rispetto delle prescrizioni religiose¹¹⁹. Infatti, secondo il rapporto del *NAO*, 4 delle 16 carceri visitate non erano in grado di conservare gli alimenti *halal* separatamente dagli altri cibi, anche se si preoccupavano di porre in essere delle accortezze per evitare il contatto tra diverse tipologie di alimenti¹²⁰. In undici istituti penitenziari le stoviglie per la preparazione del cibo musulmano, come coltelli, taglieri, pentole e piatti, non erano classificate e conservate separatamente. La questione della fiducia dei detenuti è, per certi versi, ancora più spinosa. In molti casi, infatti, è difficile convincere i detenuti che il cibo somministrato rispetti effettivamente gli standards alimentari richiesti dalla loro religione. Il National Audit Office individua delle buone prassi da osservare per consolidare la fiducia dei detenuti sul rispetto delle prescrizioni alimentari religiose: invitare i leaders religiosi locali, come gli imam, negli istituti penitenziari per vigilare sulla preparazione e la conservazione dei cibi e discutere qualsiasi questione con i detenuti e i ristoratori; rispettare le festività religiose più importanti preparando pasti specifici e garantendo ai detenuti musulmani di osservare il *Ramadan*; coinvolgere i detenuti appartenenti a minoranze etniche o religiose nella preparazione e nella distribuzione dei loro pasti nelle cucine e nel servizio¹²¹. Il rapporto del *NAO* è stato presentato al Dipartimento Finanza pubblica della House of Commons, il quale ha elaborato delle conclusioni interessanti che evidenziano come la difficoltà maggiore negli istituti penitenziari sia proprio quella di soddisfare le esigenze alimentari dei detenuti musulmani, che dimostrano di avere poca fiducia nelle modalità con le quali sono preparati e serviti cibi *halal*. Il gran numero di detenuti musulmani nelle carceri britanniche ha imposto al *Prison Service* di valutare come una vera e propria priorità la predisposizione di una buona ed adeguata dieta *halal*¹²². Anche il dipartimento della *House of Commons* valuta positivamente le prassi di coinvolgimento di leaders religiosi e detenuti per accrescere il rapporto di fiducia tra i fedeli e l'amministrazione penitenziaria. Un ulteriore ostacolo alla implementazione del rispetto delle prescrizioni alimentari religiose nelle carceri rilevato dall'*Independent Monitoring Board* in un rapporto del 2007/2008 sulla *Maghaberry Prison* nell'Irlanda

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² HOUSE OF COMMONS., Public Accounts. Fifty-Sixth Report, 28 giugno 2006 da <http://www.publications.parliament.uk/>

del Nord, è la difficoltà di comprendere per ragioni di differenze linguistiche gli ingredienti dei piatti inseriti nei menu¹²³. Anche in questo caso la soluzione per ovviare a tale problema è l'adozione di misure inclusive e partecipative che coinvolgano detenuti e *leaders* religiosi.

5. La dieta religiosa nelle scuole, nelle università e nei luoghi di lavoro: il diritto alla diversità.

Con l'affermazione della società multiculturale e multireligiosa, la garanzia del diritto a vivere "secondo coscienza" è entrato a pieno titolo nelle priorità e obiettivi fatti propri da tutte le istituzioni che regolamentano gli "spazi pubblici" nei quali si svolge la vita associata.

L'ambito, in senso lato, lavorativo (scuole, università, luoghi di lavoro) è – come già visto anche per i dipendenti delle cd. strutture separate – un luogo privilegiato in cui si confrontano differenti culture e religioni ed in cui si sperimenta la tenuta delle politiche antidiscriminatorie ed inclusive che, su impulso dell'Unione Europea, tutti gli Stati si sforzano di implementare nel proprio ordinamento giuridico. È recente l'ultimo rapporto della *Equality and Human Rights Commission*, che prende in esame le buone prassi nel reclutamento, nel trattamento del personale lavorativo sotto il profilo dell'età, del genere e dell'orientamento religioso, allo scopo di verificare il raggiungimento del duplice obiettivo della tutela del principio di uguaglianza e del rispetto delle diversità esistenti¹²⁴.

Accanto al dato sociologico della differenziazione in senso multireligioso delle società, quindi, si moltiplicano le fonti normative che, a diversi livelli, impongono una sempre maggiore attenzione *al rispetto della diversità*, garantita non più attraverso una mera attuazione dell'eguaglianza formale, ma tramite misure di carattere cd. positivo che, concedendo una serie di "facilitazioni" (*facilities*), rimuovono quelle condizioni di fatto sfavorevoli che intaccano il diritto a rispettare i dettami religiosi di individui e gruppi solo di recente entrati nel panorama sociale e politico europeo.

La scuola è, forse, l'ambito in cui più che altrove è possibile sperimentare l'importanza che la cultura dell'accoglienza e dell'inclusione può sortire nella coesione delle società multireligiose. L'ambiente

¹²³ Independent Monitoring Board Report, *Maghaberry Prison*, Annual Report for 2007/2008 da <http://www.imb-ni.org.uk/publications/Maghaberry0708.pdf>

¹²⁴ Equality and Human Rights Commission, Research report n. 36, *Integration in the workplace: emerging employment practice on age, sexual orientation and religion or belief*, autunno 2009, da http://www.equalityhumanrights.com/uploaded_files/research/integration_in_the_workplace.pdf

scolastico, infatti, è caratterizzato dalle tendenze dei bambini e ragazzini – soprattutto nelle scuole primarie – che si adattano facilmente a stili di vita nuovi e diversi dai propri, e dalle legittime aspettative dei genitori che desiderano che la scuola rispetti le tradizioni culturali e religiose della propria famiglia. La scuola, quindi, ha l'importante compito di non annullare le differenze esistenti tra gli alunni, accedendo ad una cultura assimilazionista, ma di trasformarle in risorse educative e culturali per l'intera popolazione studentesca. In questa prospettiva, la mensa è vista dalle istituzioni scolastiche del Regno Unito come un luogo ed un momento fondamentali per segnalare l'attenzione ed il rispetto delle minoranze ed allo stesso tempo per educare gli alunni alla conoscenza delle appartenenze religiose diverse dalla propria. Tale approccio è fatto proprio, ad esempio, dal ministero per le politiche agricole e forestali (*Department for Evinronment, Food and Rural Affairs*) che in un documento sulla sostenibilità alimentare dei servizi di mensa ha posto come obiettivo fondamentale la “progettazione e promozione di menu e la selezione di piatti salutarì che rispondano ai bisogni dei consumatori appartenenti a minoranze culturali o religiose”¹²⁵. Tale obiettivo, d'altra parte, appare in linea con gli *standards* elaborati dallo *School Food Trust* per le mense scolastiche¹²⁶, il quale esorta tutte le scuole a provvedere nel loro servizio mensa alle diversità etniche, specialmente nei casi in cui gli studenti hanno credenze religiose o consuetudini culturali che incidono sul regime alimentare¹²⁷. La tutela delle differenti abitudini alimentari degli studenti è annoverata poi tra gli obiettivi principali dei progetti per l'attuazione di politiche antidiscriminatorie nei vari settori dei servizi pubblici. La nuova priorità dei cd. *Single Equality Schemes* è infatti “accrescere gli *standards* delle mense scolastiche” ed “assicurare che il cibo risulti invitante [...] per tutti” e quindi che sia “culturalmente e religiosamente idoneo”¹²⁸.

¹²⁵ DEFRA. Public Sector Food Procurement Initiative, *Putting it into practice. Advice for the promotion healthy food and improving the sustainability and efficiency of food procurement, catering services and supply*, Febbraio 2008.

¹²⁶ Lo *School Food Trust* è stato creato dal *Department for Education and Skills* – che ha operato nel Regno Unito dal 2001 al 2007 – nel settembre 2005. Il suo scopo è riformare i pasti scolastici e l'educazione alimentare, promuovere la salute dei bambini e dei ragazzi e migliorare la qualità del cibo nelle scuole.

¹²⁷ SCHOOL FOOD TRUST, *A guide to the Government's new food-based standards for school lunches*, da <http://www.schoolfoodtrust.org.uk>.

¹²⁸ Single Equality Scheme, Delivery Plan 2009-2010.

Il rispetto delle tradizioni alimentari religiose, inoltre, si colora nell'ambiente scolastico anche di una valenza educativa che coinvolge gli studenti e le loro famiglie. Un progetto interessante è, ad esempio, previsto per le comunità pakistane e del Bangladesh presenti nelle scuole, nelle quali alcune mamme, collaborano con le autorità scolastiche nell'identificazione degli ostacoli specifici che queste comunità incontrano nell'osservare le proprie prescrizioni alimentari religiose.

Un ruolo importante nell'attuazione del principio di eguaglianza nei luoghi di lavoro è stato svolto dall'*Employment Equality (Religion or Belief) Regulations 2003* in ottemperanza del quale un'associazione di colleges universitari in una guida di buona condotta ha previsto tra le misure positive di intervento a favore dei propri studenti e personale la predisposizione della fornitura di cibi rispettosi delle esigenze alimentari degli impiegati e degli studenti attraverso un monitoraggio sulla questione all'inizio di ogni anno accademico¹²⁹.

In ambito aziendale, poi, l'Acas (*Advisory, Conciliation and Arbitration Service*, che si occupa di controllare e perfezionare l'organizzazione della vita lavorativa anche attraverso la promozione di migliori relazioni professionali) ha pubblicato una guida che prende in esame – così come quelle emanate nel settore della sanità o degli istituti di pena – le esigenze religiose che possono emergere durante il periodo di lavoro. Nel capitolo dedicato alla tutela dell'osservanza religiosa nei luoghi di lavoro, ampio spazio è dedicato alle prescrizioni alimentari, a proposito delle quali la guida ricorda che “alcune religioni o credenze hanno degli specifici obblighi alimentari. Se il personale consuma di solito i pasti nel luogo di lavoro, emerge la necessità che il cibo sia preparato e conservato in maniera differente a seconda delle contingenti esigenze religiose”¹³⁰. A tal proposito è individuata la buona prassi di “consultare gli impiegati su tali questioni al fine di trovare una reciprocamente accettabile soluzione per qualsiasi problema alimentare”¹³¹. Anche il problema del digiuno religioso può porre delle questioni di rilievo nell'organizzazione del lavoro. La guida dispone che i datori di lavoro debbano considerare le modalità con le quali sostenere il personale durante tali periodi. Tuttavia, i datori devono prestare attenzione ad assicurare che ciò non comporti uno squilibrio nel trattamento

¹²⁹ *Joint Agreement on Guidance for Religion or Belief Equality in Employment in Further Education Colleges*, Gennaio 2008.

¹³⁰ ACAS. A guide for employers and employees, *Religion or belief and the workplace, Religion or belief and the workplace*, p. 19.

¹³¹ *Ibidem*.

tra lavoratori che potrebbe causare conflitti”¹³². La guida poi predispose una serie di allegati che descrivono le caratteristiche delle principali confessioni religiose, con le relative consuetudini e obblighi alimentari.

6. Osservazioni conclusive. Appartenenza confessionale, obblighi alimentari e dignità umana dei fedeli nel Regno Unito.

Il duplice connotato delle prescrizioni alimentari religiose - l’ “identità per differenziazione” e la dignità umana – emerge chiaramente dalla disamina dei provvedimenti adottati dalle istituzioni britanniche per rispondere in modo non “assimilazionista” alle esigenze religiose alimentari della popolazione.

La gestione dell’aspetto alimentare nel contesto di differenti enti – quali ospedali, scuole, carceri, aziende di ristorazione – , infatti, evidenzia come “il tema del cibo segnali in maniera emblematica i modi con cui una società tratta la questione della differenza”¹³³. Nelle politiche britanniche su tali aspetti emerge la consapevolezza che la *regolamentazione* delle differenze debba necessariamente passare attraverso la *conoscenza* di tali differenze; le guide ministeriali o istituzionali dirette ad operatori e personale nei diversi settori di servizi testimoniano gli sforzi impiegati per informare gli addetti su fondamenti, pratiche e riti di tutte le religioni presenti nel Regno Unito. D’altra parte, l’individualità e la dignità del fedele sono rispettate nella misura in cui i provvedimenti chiariscono che l’appartenenza dichiarata, di per sé non comporta automaticamente l’osservanza *tout court* di ogni prescrizione religiosa, ma che occorre interpellare il singolo fedele per testare, nel rispetto della riservatezza, il grado di adesione alle regole confessionali. La complessità della gestione delle differenze risiede nel fatto che esse non marcano solo dall’esterno le abitudini dei diversi gruppi religiosi, ma sono in grado di articolare in modo eterogeneo anche dall’interno l’osservanza degli appartenenti ad una medesima confessione religiosa. L’attenzione alla singolarità del fedele dimostra la volontà di non cadere in errori di semplificazione che incidono sulla percezione del sé individuale, prima che su quella collettiva e di appartenenza.

Aspetto comune dei provvedimenti esaminati è il *metodo* del dialogo tra istituzioni, fornitori di servizi e *leaders* religiosi locali. Le fonti di tutela

¹³² *Ibidem*.

¹³³ C. D’AMBROS, *Cibo e istituzioni: omologare o riconoscere le differenze?*, in *Cibo, cultura, identità*, cit., p. 35.

delle prescrizioni alimentari religiose potrebbero infatti essere divise in due gruppi: quelle *unilaterali statali*, per lo più ascrivibili alla cd. *Secondary legislation*, come i *Prison Service Orders* e le *Prison Service Instructions*, che contengono le regole per l'applicazione, nei più svariati settori della pubblica amministrazione, dei principi generali di non discriminazione enunciati dalla legislazione primaria, e i provvedimenti "di carattere informativo-deontologico", come le guide, i codici di condotta ecc. In entrambi questi gruppi di fonti, può ravvisarsi, quale elemento comune, la partecipazione delle comunità religiose all'attuazione concreta di quei principi di non discriminazione che pur se di competenza statale le riguarda direttamente. Così, se la legislazione secondaria è a tutti gli effetti di carattere unilaterale, è evidente come *nel merito* alcune disposizioni "di dettaglio" siano il frutto del dialogo con le istituzioni religiose. Per ciò che concerne, invece, il secondo gruppo di "fonti" menzionate, esse potrebbero definirsi in senso lato "bilaterali/concertate" in quanto sono emanate dallo Stato e dalle associazioni rappresentative delle confessioni religiose in quella determinata materia¹³⁴. Ciò che emerge è l'idea che la collaborazione tra istituzioni statali, pubblica amministrazione e associazioni/confessioni religiose non avviene secondo formule predefinite e formalmente inquadrare. In un Paese nel quale non vige un modello pattizio nei rapporti tra Stato e Chiese¹³⁵, la collaborazione tra la dimensione politica-amministrativa e quella religiosa si realizza attraverso prassi informali che sono in grado di incidere, orientare e delineare la normativa che ne è il risultato.

In questo contesto, quindi, la collaborazione con i rappresentanti delle confessioni è percepita come elemento imprescindibile per approfondire la conoscenza delle prescrizioni alimentari religiose, ma soprattutto per instaurare e consolidare la fiducia tra gli "utenti fedeli" e le istituzioni e le

¹³⁴ Ad esempio, in ambito sanitario, le guide e i codici di condotta citati sono stati emanati in alcuni casi dal *Pastoral Care Service* del Servizio sanitario nazionale e dal Servizio di cappellania religiosa negli ospedali, in altri casi dal *National Prescribing Centre* e da associazioni religiose quali il *Muslim Council of Britain* e l'autorità rabbinica per i farmaci e le medicine.

¹³⁵ In Spagna, ad esempio, la tutela delle prescrizioni alimentari religiose è oggetto degli *acuerdos* con le comunità islamica ed ebraica. Su tali aspetti, si veda S. COGLIEVINA, *La tutela delle diversità alimentari religiose in Spagna*, in questo quaderno; LOJACONO, *La rilevanza dei simboli religiosi nel campo economico e commerciale: il marchio e la pubblicità (Traendo spunto dagli Accordi spagnoli con ebrei ed islamici)*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, CVIII, 1997, I, pp. 152-222. Sul sistema delle fonti italiane che si occupano della tutela delle regole alimentari religiose, cfr. A. G. CHIZZONITI, *La tutela della diversità: cibo, diritto e religione*, cit.

agenzie di servizi che provvedono alla somministrazione di cibi e alla predisposizione di mense. Attraverso il coinvolgimento delle autorità religiose, infatti, i fedeli percepiscono di non essere destinatari passivi di rassicurazioni – più o meno credibili – al fine di semplificare la gestione dei servizi mensa, ma di contribuire attivamente alla definizione e regolamentazione dei “patti alimentari”, quali protagonisti e titolari di un diritto giuridicamente e socialmente rilevante.

La gestione “inclusiva” delle differenze religiose, sotto il profilo alimentare, quindi, nella regolamentazione del Regno Unito, individua come strumenti fondamentali la conoscenza dell’altro, la valorizzazione delle diversità e il dialogo tra religioni ed istituzioni.

Le disposizioni che tutelano gli obblighi alimentari di stampo religioso possono essere, quindi, viste come l’esempio di una impostazione “comunitarista” nella gestione degli elementi di differenziazione presenti nella società¹³⁶. Le comunità religiose sono interlocutrici collettive delle istituzioni pubbliche e sono titolari di quei diritti culturali collettivi che lo Stato si sforza di riconoscere e tutelare. Questa impostazione, peraltro, almeno nell’ambito qui considerato, si sottrae alle critiche tradizionalmente mosse al “comunitarismo” di ridurre l’individuo alla comunità alla quale appartiene, semplificandone la dimensione personale identitaria¹³⁷. In più parti, come notato, la normativa esorta i propri destinatari a prendere in considerazione la dimensione religiosa individuale anche al di là dell’appartenenza confessionale. L’ordinamento sembra rendersi conto che le regole alimentari non possono essere trattate come “gabbie comunitarie” e che le differenziazioni sull’osservanza delle pratiche alimentari possono sussistere anche all’interno della medesima comunità religiosa di appartenenza.

¹³⁶ Per il concetto e la storia del “comunitarismo” si veda *Comunitarismo e liberalismo*, a cura di Alessandro Ferrara, Roma, Editori Riuniti, 2000.

¹³⁷ John Rex è uno degli intellettuali più impegnati sul fronte delle aporie e dei problemi che il comunitarismo produce. Dal comunitarismo, infatti, scaturiscono situazioni anche paradossali. La nostra retorica multiculturalista, in genere, suppone che l’immigrato porti sempre con sé un proprio patrimonio culturale, sia ferito nella propria identità e cerchi di rapportarsi continuamente a quella che è una sua cultura, un suo pacchetto identitario immutabile legato al Paese di provenienza, J. REX, *Approaches to sociology: an introduction to major trends in British sociology*, London Boston, Routledge & Kegan Paul, 1974; REX J., *L’atteggiamento verso gli immigrati in Gran Bretagna*, in AA.VV., *Italia, Europa e nuove immigrazioni*, Torino, Fondazione Agnelli, 1990; REX J., SINGH G., *Governance in multicultural societies*, Aldershot, Burlington, Ashgate, 2006.

La disamina delle norme a tutela delle prescrizioni alimentari religiose, in qualche modo, è in grado di segnalare anche le modalità con le quali il fenomeno della secolarizzazione (o meglio della post-secolarizzazione) ha investito il Regno Unito¹³⁸. Esso si è realizzato *non* a livello “politico-istituzionale” – è condivisa, infatti, l’affermazione secondo cui il Regno Unito non è un Paese secolarizzato, in quanto sussiste un modello di relazioni ecclesiastiche incentrato sulla presenza della *Church of England* quale *established Church* -, *ma* a livello culturale e sociale: tutte le confessioni religiose presenti nel Regno Unito, pur rimanendo delle semplici associazioni di diritto privato, hanno un ruolo nella sfera pubblica e divengono, anche attraverso la “mediazione” della *Church of England*, delle interlocutrici privilegiate rispetto alle istituzioni pubbliche che le interpellano su una molteplicità di questioni.

¹³⁸ Per una disamina sui concetti di secolarizzazione e post-secolarizzazione cfr. il numero monografico *La secolarizzazione in questione*, a cura di L. Allodi e M. A. Ferrari, *Sociologia e politiche sociali*, vol. 12-2, 2009.

STELLA COGLIEVINA

La tutela delle diversità alimentari religiose in Spagna

SOMMARIO: 1. Alimentazione e religione nelle società multiculturali. 2. Libertà religiosa ed esigenze alimentari nel quadro del diritto ecclesiastico spagnolo. 3. I marchi *halal* e *casher*. 4. La macellazione rituale. 5. Alimentazione *halal* e “*internados*”. 6. Una possibile prospettiva futura: alimentazione, libertà religiosa e diritto antidiscriminatorio.

1. Alimentazione e religione nelle società multiculturali.

Le usanze alimentari, elemento identitario forte per molte culture ed etnie, fanno parte del bagaglio di diversità che i gruppi presenti nelle società multiculturali portano con sé. Cibi, bevande, ricette, giunti in Europa anche da contesti geografici e culturali molto lontani, hanno spesso un valore simbolico per una popolazione e un significato del tutto peculiare per gli immigrati, sia come momento conviviale di aggregazione, sia come conservazione dei propri costumi e dei legami con il luogo d'origine¹. Ma le tradizioni alimentari sono anche collegate alla dimensione religiosa, poiché molte confessioni religiose stabiliscono regole, talvolta molto dettagliate, circa la liceità di cibi e bevande, le modalità di preparazione degli alimenti, i tempi dei pasti, e così via². La diffusione di usanze alimentari

¹ Per un'introduzione generale sulla relazione tra cibo e culture nelle società multiculturali cfr. V. PACE, *Intervento*, in *Alimentazione, sostenibilità e multiculturalità. Azioni, riflessioni e temi di ricerca*, Milano 2009, pp. 78 ss.; F. NERESINI, V. RETTORE (a cura di), *Cibo, cultura, identità*, Roma 2008; A. GUIGONI, *Introduzione à la carte*, in A. GUIGONI (a cura di), *Foodscapes. Stili, mode e culture del cibo di oggi*, Monza 2004, pp. 13 ss. Sul significato del cibo per le comunità di migranti cfr. anche *I viaggi del cibo, il cibo dei viaggi. Le iniziative economiche degli immigrati nella filiera alimentare*, a cura della Camera di commercio industria artigianato e agricoltura di Torino, Torino 2009.

² Sulle prescrizioni delle singole religioni si vedano i contributi di L. ASCANIO, S. DAZZETTI, L. DE GREGORIO T. RIMOLDI, M.R. PICCINI in *questo volume*; O. MARCHISIO, *Religione come cibo e cibo come religione*, Milano 2004; E. PACE, *Sfere religiose del gusto*, in F. NERESINI, V. RETTORE (a cura di), *Cibo, cultura, identità*, cit., pp. 15 ss.; tra le pubblicazioni recenti cfr. anche il capitolo «Cibo e religioni» in *Cibo e conflitti*, a cura di E. PELLECCIA, Pisa Roma, Plus-CNR, 2010 (in corso di stampa), pp. 335 ss.

differenziate, quindi, oltre a mettere in moto produzione, commercio e consumo di “cibi etnici”, dà vita ad una serie di problemi di natura più squisitamente giuridica, legati alla tutela dell’esercizio della libertà religiosa, compresa la possibilità di adeguare i propri comportamenti alle prescrizioni confessionali in materia. Una tutela che potrà comportare per lo Stato non soltanto il rispetto delle scelte di coscienza (in questo caso le scelte... culinarie!) degli individui, ma anche un intervento in positivo per rendere possibili alcune specifiche prassi religiose: ad esempio la messa a disposizione di particolari alimenti nelle mense pubbliche, o l’autorizzazione delle pratiche di macellazione rituale, previste da alcune confessioni religiose.

Le risposte che i vari ordinamenti giuridici possono dare in proposito variano a seconda del grado di attenzione alle diversità culturali e religiose (tra le quali possono essere ricomprese le “diversità alimentari”), ma dipendono anche dalle modalità con le quali sono disciplinati l’esercizio della libertà religiosa e i rapporti tra Stato e confessioni religiose. Laddove, ad esempio, è presente un sistema concordatario, la legislazione pattizia, oltre a disciplinare le cosiddette «materie miste», potrà rappresentare un valido strumento per prendere in considerazione le specificità confessionali – tra le quali le esigenze alimentari – e regolare l’esercizio di peculiari aspetti della libertà religiosa ad esse collegati.

2. Libertà religiosa ed esigenze alimentari nel quadro del diritto ecclesiastico spagnolo.

Tra i paesi che hanno legiferato a proposito delle esigenze alimentari delle comunità religiose, la Spagna risulta di particolare interesse almeno per due ordini di motivi. Il primo è costituito dalla presenza di indicazioni in materia sia nel diritto pattizio³, sia nelle norme unilaterali statali: una sovrapposizione di fonti tipica del diritto ecclesiastico, dalla quale partire per riflettere su quale sia il sistema migliore per tutelare la libertà religiosa in questo ambito. In secondo luogo, la normativa spagnola rappresenta uno dei pochi esempi in Europa di specifica disciplina delle esigenze delle comunità islamiche, che costituiscono una radicata presenza sul territorio nazionale e con le quali si è giunti alla firma di un accordo. Quest’ultimo ha

³ Per una prima ricognizione delle norme in materia negli accordi cfr. M.C. MUSOLES CUBEDO, *Los alimentos*, in *Acuerdos del Estado español con los judíos, musulmanes y protestantes*, a cura di J. BONET, Salamanca 1994, pp. 259 ss.

cercato di affrontare la regolamentazione delle diversità religiose, in un momento in cui la presenza dell'Islam non poneva ancora gli interrogativi e i timori che oggi suscita⁴.

Prima di esaminare i contenuti delle norme pattizie concernenti le questioni alimentari, sembra opportuno tratteggiare brevemente il quadro costituzionale di riferimento, all'interno del quale gli accordi sono stati elaborati.

L'art. 16 della costituzione spagnola, dopo aver sancito la garanzia della libertà di religione e il divieto di indagini sulle convinzioni personali, al 3° comma impegna i poteri pubblici a tenere conto delle credenze religiose della popolazione e a mantenere i relativi rapporti di cooperazione con la Chiesa cattolica e le altre confessioni⁵. Il sistema degli *acuerdos*, tale come si è venuto sviluppando in Spagna, non è stabilito espressamente dalla costituzione, che si limita ad enunciare il principio generale di collaborazione tra Stato e confessioni religiose. Le modalità di tale collaborazione sono indicate, invece, dalla legge organica sulla libertà religiosa del 1980 (LOLR)⁶, il cui articolo 7 prevede che lo Stato, «tenendo conto delle credenze esistenti nella società spagnola», stabilirà *Acuerdos* o *Convenios de cooperación* con le chiese, confessioni religiose e comunità iscritte nel Registro e che abbiano «notorio arraigo» nella società spagnola⁷.

⁴ I. JIMÉNEZ-AYBAR, *La alimentación "halal" de los musulmanes en España: aspectos jurídicos, económicos y sociales*, in *Ius Canonicum*, n. 90 (2005), pp. 631 ss.

⁵ Art. 16 della Costituzione spagnola: «1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley. 2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias. 3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones».

⁶ *Ley orgánica 7/1980, de 5 de julio, de libertad religiosa*. Le leggi organiche servono a disciplinare particolari materie previste dalla costituzione, tra le quali quelle relative ai diritti fondamentali (art. 81 della costituzione spagnola). Pur non essendo gerarchicamente superiori alle leggi ordinarie, prevalgono su queste ultime in forza della loro "specialità": in altre parole, una materia attribuita dalla costituzione alla legislazione organica non potrà essere regolata da legge ordinaria e, in caso di contrasto, la legge organica prevarrà su quella ordinaria in forza della specifica competenza ad essa attribuita. Cfr. D. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, *Derecho eclesiástico del Estado: derecho de la libertad de conciencia*, Madrid 1991, pp. 211-212.

⁷ Il concetto di "notorio arraigo" sta a significare una presenza diffusa e un numero di credenti tali da testimoniare il radicamento di una confessione religiosa nella società spagnola. Gli elementi dai quali dedurre tale "radicamento" non sono esplicitati dalla LOLR, ma sono emersi dall'attività della *Comisión Asesora de Libertad Religiosa*, organo ministeriale

Un altro principio da tenere presente nella lettura della legislazione ecclesiastica spagnola è l'art. 9.2 della costituzione, che richiede ai pubblici poteri di promuovere le condizioni per rendere effettive le libertà fondamentali e l'uguaglianza. Applicata al fattore religioso tale norma comporta che lo Stato, superando l'interpretazione della libertà religiosa come mera libertà negativa, rimuova gli ostacoli ed intervenga attivamente per assicurare a tutti uguali possibilità di esercitare il culto. Come affermato anche dalla giurisprudenza costituzionale, il sistema di relazioni tra Stato e confessioni religiose previsto dalla LOLR è da leggersi in congiunzione con il suddetto art. 9.2, nel quale sono compendiate il principio di uguaglianza sostanziale e l'impegno alla tutela positiva dei diritti umani⁸. In questa prospettiva, gli *acuerdos* possono essere interpretati come strumenti attraverso i quali favorire l'esercizio della libertà religiosa⁹ e – in senso

incaricato – tra l'altro – della elaborazione degli accordi di cooperazione. Quanto agli accordi finora firmati, occorre notare che il “*notorio arraigo*” era stato attribuito non alle singole chiese o comunità ma alle tre federazioni che riunivano le entità religiose ebraiche, islamiche e cristiane evangeliche: rispettivamente, la *Federación de comunidades israelitas de España* (FCI), la *Comisión Islámica de España* (CIE) e la *Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España* (FEREDE). Pertanto il radicamento era riconosciuto, con una certa approssimazione, alla confessione religiosa (islamica, ebraica, cristiana) nel suo insieme e non a una o più comunità che componevano le federazioni. Cfr. J.M. GONZALEZ DEL VALLE, *Derecho eclesiástico español*, Cizur Menor (Navarra) 2005, pp. 93 ss.; A. FERNANDEZ CORONADO, *Estado y confesiones religiosas. Un nuevo modelo de relación*, Madrid 1995, pp. 35 ss.; J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *La contribución de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa a la transición democrática en España*, in OLIR.it, novembre 2005, http://www.olir.it/areetematiche/103/documents/Martinez-Torron_LOLR.pdf, pp. 15 ss.

⁸ Sentenza 15 febbraio 2001, n. 46 del *Tribunal Constitucional*. Sottolinea questo punto A. FERNANDEZ CORONADO, *Valoración jurídica del sistema de cooperación con las confesiones minoritarias en España*, in OLIR.it, nov. 2005, http://www.olir.it/areetematiche/103/documents/Fernandez_Coronado_Acuerdos.pdf, p. 2. Più in generale sul rapporto tra l'art. 9.2 e la libertà religiosa e tra gli articoli 9.2 e 16.3: A. CASTRO JOVER, *Laicidad y actividad positiva de los poderes públicos*, in OLIR.it, sett. 2005, http://www.olir.it/areetematiche/105/documents/Castro_Laicidad.pdf, pp. 7 ss.

⁹ La dottrina spagnola ha spesso sottolineato che la finalità fondamentale della normativa pattizia è quella di dare effettiva tutela alla libertà religiosa (cfr. D. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, *Derecho eclesiástico el Estado: derecho de la libertad de conciencia*, Madrid 1991, pp. 212 ss. e p. 325; J.A. SOUTO PAZ, *Derecho Eclesiástico del Estado. El Derecho de la libertad de ideas y creencias*, Madrid 1995, pp. 67 ss.; J.M. CONTRERAS MAZARIO, *La libertad de conciencia y la función promocional del Estado en la Ley Orgánica de Libertad religiosa*, in *Laicidad y libertades: escritos jurídicos*, 2000, pp. 135 ss.) e v'è chi ha notato che questa ragion d'essere degli *acuerdos* è parzialmente diversa da quella del sistema pattizio italiano, che andrebbe rintracciata principalmente nella necessità di disciplinare le *res mixtae* rispettando i principi di separazione degli ordini e di laicità (cfr. D. GARCÍA PARDO, *El sistema de acuerdos con las confesiones minoritarias en España e Italia*, Madrid 1999, pp. 23 ss. e 39 ss.). A questo proposito, J.M. GONZALEZ DEL VALLE, *Derecho eclesiástico español*, cit., pp. 123 ss.

ancor più incisivo, alla luce del principio di uguaglianza sostanziale di cui all'art. 9.2 – tutelare le diversità religiose¹⁰.

Gli *acuerdos* finora stipulati comprendono sia norme generali, volte a specificare i contenuti e le modalità di attuazione di diritti già sanciti nella LOLR, sia norme «di diritto speciale», che offrono una specifica tutela alle peculiarità confessionali¹¹. È in questa seconda categoria che vanno classificati, evidentemente, gli articoli sulle esigenze alimentari religiose. Poiché sia l'ebraismo sia l'Islam prevedono un ampio catalogo di prescrizioni sul cibo, distinguendo alimenti leciti e vietati e prevedendo un particolare procedimento di macellazione degli animali prima di poterne consumare le carni, il legislatore pattizio, nei relativi accordi, ha disposto le modalità per permettere a entrambe le comunità religiose di rispettare le proprie convinzioni in materia alimentare¹².

sottolinea che parte della dottrina spagnola ha addirittura interpretato la dinamica collaborativa tra Stato e confessioni non come un principio fondamentale ma come semplice tecnica di promozione della libertà religiosa.

¹⁰ Come noto, il principio di uguaglianza sostanziale implica l'impegno dei poteri pubblici ad assicurare non soltanto l'uguaglianza giuridica (di fronte alla legge), ma anche le pari opportunità e l'uguaglianza nelle situazioni concrete. Sulle varie interpretazioni del concetto di uguaglianza, anche nel costituzionalismo spagnolo, cfr., per tutti M. RODRÍGUEZ-PÍÑERO, M.F. FERNÁNDEZ LÓPEZ, *Igualdad y discriminación*, Madrid, Tecnos, 1986. In base alle letture più moderne (e controverse), l'uguaglianza è poi declinata come diritto alla diversità, sottolineando la necessità di accordare a situazioni diverse trattamenti diversificati. Su questo tema e sulla sua collocazione nell'ambito del multiculturalismo v., tra gli altri, N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose*, cit., pp. 19 ss.; G. SARTORI, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei: saggio sulla società multi-etnica*, Milano, Rizzoli, 2002.

¹¹ D. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, *Los acuerdos y el principio de igualdad; comparación con los acuerdos con la Iglesia Católica y situación jurídica de las confesiones sin acuerdo*, in V. REYNA, M.A. FÉLIX BALLESTA (coord.), *Acuerdos del Estado Español con confesiones religiosas minoritarias. Actas del VII Congreso Internacional de Derecho Eclesiástico del Estado. Barcelona, 1994*, Madrid 1996, pp. 155-206, classifica i contenuti degli *acuerdos* in 1) norme strumentali (sull'applicazione e interpretazione dell'accordo, eventuali modifiche, ecc.); 2) norme generali o di diritto comune (quelle, cioè, che si limitano a specificare i contenuti della LOLR oppure quelle relative a materie già disciplinate dal diritto unilaterale, che sono riprodotte nell'accordo per esigenze di sistematicità); 3) norme «di diritto speciale» («*derecho singular*»), come quelle relative all'alimentazione, ai riposi e alle festività, alle sepolture. Queste ultime sono le norme che prendono in considerazione le peculiarità confessionali, con l'obiettivo, in particolare, di disciplinare e cercare di risolvere i conflitti di coscienza che derivano ai cittadini-fedeli dall'osservanza delle prescrizioni confessionali (p. 172).

¹² Sulle disposizioni pattizie in materia di alimentazione cfr., in generale: D. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, *Los acuerdos y el principio de igualdad*, cit., pp. 199-200; D. GARCÍA PARDO, *El contenido de los acuerdos previstos en el artículo 7.1 de la Ley Orgánica de Libertad religiosa*, in *Anuario derecho eclesiástico del Estado*, vol. XVI, 2000, pp. 299-300; M.A. FÉLIX BALLESTA, *El régimen jurídico acordado en España sobre las peculiaridades culturales*

Le questioni specifiche relative all'alimentazione affrontate negli *acuerdos* con le comunità islamiche ed ebraiche si possono classificare in tre categorie: la registrazione dei marchi di qualità *halal* (il cibo «puro» per i musulmani) o *casher* (per gli ebrei), che servono ai fedeli per riconoscere gli alimenti leciti e quelli preparati in base alle norme religiose¹³; la possibilità di effettuare la macellazione rituale, in base alle regole confessionali e in deroga alle norme sull'abbattimento degli animali¹⁴; l'accesso a pasti «religiosamente corretti» per le persone che si trovano nelle cosiddette strutture obbligatorie o in altre situazioni (in particolare la scuola e il luogo di lavoro) nei quali i singoli non possono autonomamente procurarsi il cibo preferito o rispettare altri precetti religiosi (come quelli relativi al digiuno o agli orari dei pasti) senza l'intervento di chi gestisce il luogo o il servizio pubblico¹⁵.

3. I marchi *halal* e *casher*.

In entrambi gli *acuerdos*, all'art. 14, commi 1 e 2, si riconosce la possibilità di registrare come marchio una denominazione alimentare religiosa (*halal* per i musulmani, *casher* – con le varianti linguistiche indicate – per gli ebrei) che avrà la funzione di contraddistinguere i cibi considerati conformi alle relative prescrizioni confessionali¹⁶. La norma

de las confesiones religiosas minoritarias, in *Anuario derecho eclesiástico del Estado*, vol. XVI, 2000, pp. 138 ss.

¹³ V. *infra*, par. 3; in generale sul tema cfr. P. LOJACONO, *Sui marchi "religiosi": traendo spunto dagli Accordi spagnoli con ebrei e islamici*, in *Studi in onore di Gaetano Catalano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998, vol. 3, pp. 913-952; cfr. in *questo volume* il contributo di F. LEONINI.

¹⁴ V. *infra*, par. 4; su questo tema R. BOTTONI, *La macellazione rituale nell'Unione europea e nei paesi membri: profili giuridici*, in *questo volume*. Sugli aspetti specifici della macellazione islamica cfr. S.H. UMAR AL WELY, *Del sacrificio de animales en el Islam. Informe completo acerca de las condiciones que se requieren en el sacrificio de los animales conforme a la Shari'a islámica*, in *Verde Islam*, n. 6, 1997, pp. 71 ss. (disponibile nel sito internet www.webislam.com). Per alcuni dati sulla regolamentazione italiana della macellazione islamica cfr. A. ROCCELLA, *Alimentazione e macellazione*, in S. FERRARI (a cura di), *Musulmani in Italia*, Bologna 2000, pp. 201 ss.

¹⁵ V. *infra*, par. 5; su questo punto cfr. fin d'ora J. ROSSELL, *La no discriminación por motivos religiosos en España*, Madrid 2008, pp. 140 ss.; M. ALENDA SALINAS, *Los Acuerdos como garantía y regulación de objeciones de conciencia*, in V. REYNA, M.A. FÉLIX BALLESTA (coord.), *Acuerdos del Estado Español con confesiones religiosas minoritarias*, cit., pp. 386 ss.

¹⁶ Cfr. P. LOJACONO, *Sui marchi "religiosi": traendo spunto dagli Accordi spagnoli con ebrei e islamici*, in *Studi in onore di Gaetano Catalano*, Soveria Mannelli 1998, pp. 914 ss.; J. ROSSELL, *Prescripciones alimentarias en el Islam: sacrificio ritual y alimentación halal*, in A.

pattizia prevede che sia l'autorità confessionale competente – rispettivamente: la *Federación de comunidades israelitas de España* (FCI) e la *Comisión Islámica de España* (CIE), ovvero gli enti con i quali si sono stipulati gli *acuerdos* – a chiedere ed ottenere dal *Registro de la Propiedad Industrial* (oggi: *Oficina Española de Patentes y Marcas*) l'apposito marchio. Due perlomeno le implicazioni di questa norma: in primo luogo lo Stato autorizza la creazione di una «etichetta religiosa» per gli alimenti (e nel caso dell'accordo ebraico anche per i prodotti cosmetici), riconoscendola al pari degli altri marchi registrati in Spagna. Si tratta di una novità per l'ordinamento spagnolo che fino a quel momento non prevedeva alcunché in questo senso, anzi contemplava una norma di segno contrario, volta ad escludere che i marchi contenessero determinati simboli e iscrizioni religiose¹⁷. In secondo luogo si è riconosciuto un potere alla FCI e alla CIE relativamente alla registrazione e alla proprietà delle denominazioni *halal* e *casher*. Come sottolineato dalla dottrina¹⁸, le due autorità confessionali si vedono attribuire in questo ambito un diritto e non un obbligo, al fine di agire a garanzia dei fedeli, messi così in condizione di distinguere gli alimenti e i prodotti conformi alle prescrizioni religiose.

Le disposizioni in esame non comportano, invece, la costruzione di una normativa «speciale», derogatoria rispetto al diritto comune, per quanto riguarda i marchi religiosi: l'art. 14, infatti, è esplicito nel subordinare la registrazione delle denominazioni *halal* e *casher* al rispetto della legislazione vigente (nello specifico: la legge n. 17/2001 sui marchi¹⁹); anche per le altre vicende che possono riguardare questa materia occorre

MOTILLA (ed.), *Los Musulmanes en España. Libertad religiosa e identidad cultural*, Trotta, Madrid 2004, pp. 209 ss. Più nello specifico sulle tipologie di cibi consentiti e proibiti dalle prescrizioni religiose islamiche ed ebraiche si v. L. ASCANIO E S. DAZZETTI, in *questo volume*.

¹⁷ Si tratta del *Real Decreto Ley* 26 luglio 1929, *sobre Propiedad Industrial*, che all'art. 124, n. 12, vieta la registrazione sia dei marchi che contengano disegni ed iscrizioni tali da offendere la morale o che siano contrari ad un culto religioso sia dei simboli della religione cattolica, se si è sprovvisti di un'autorizzazione scritta dell'autorità ecclesiastica diocesana. Il *Real Decreto Ley* del 1929 è stato in seguito modificato (ma non nella parte relativa alla proibizione dei marchi di tipo religioso) dalla legge 2 maggio 1975, n. 17/1975 (*Ley de creación del Organismo Autónomo Registro de la Propiedad Industrial*) e dalla *Ley de marcas* n. 17/2001 (sulla quale si tornerà tra breve). Sul punto cfr. P. LOJACONO, *Sui marchi "religiosi"*, cit., p. 917.

¹⁸ J. ROSSELL, *Prescripciones alimentarias en el Islam*, cit., pp. 209 ss.; I. JIMÉNEZ-AYBAR, *La alimentación "halal" de los musulmanes en España: aspectos jurídicos, económicos y sociales*, cit., pp. 662 ss.

¹⁹ *Ley* 17/2001, de 7 de diciembre, de Marcas, in B.O.E., 249, 8/12/2001.

fare riferimento, nel silenzio degli *acuerdos*, al diritto unilaterale statale²⁰. È nel quadro della legge sui marchi, infatti, che le denominazioni alimentari religiose, una volta depositate, acquisiranno rilevanza civile ed opereranno. È stato notato, a questo proposito, che la norma pattizia ha tentato di individuare un equilibrio tra il rispetto dei principi dettati dal diritto comune e il riconoscimento di un ruolo particolare per la FCI e la CIE nella gestione dei marchi religiosi alimentari²¹. Data la complementarietà tra diritto unilaterale e pattizio²², per meglio comprendere la portata dell'art. 14 e le conseguenze della registrazione delle denominazioni in questione, è pertanto opportuno fare riferimento alla legislazione statale sui marchi. Anzitutto, in base a quest'ultima le denominazioni *halal* e *casher* possono essere qualificate come marchi di qualità («*marcas de garantía*»), ai sensi degli artt. 68-73 della *Ley de Marcas* n. 17/2001²³. L'art. 68 definisce tali marchi come qualsiasi simbolo grafico per mezzo del quale si certifica «*que los productos o servicios a los que se aplica cumplen unos requisitos comunes, en especial, en lo que concierne a su calidad, componentes, origen geográfico, condiciones técnicas o modo de elaboración del producto o de prestación del servicio*»; in questa descrizione si possono riconoscere alcune caratteristiche dei «marchi religiosi», i quali servono ad indicare che un alimento è stato prodotto nel rispetto di determinati standard (ovvero delle regole religiose), è privo di sostanze proibite, e così via. Le disposizioni della legge 17/2001 prevedono, poi, una serie di regole che disciplinano nello specifico l'utilizzo di una *marca de garantía*. In particolare si stabilisce che vi sia un titolare del marchio, competente ad autorizzare le singole imprese ad utilizzarlo per i loro prodotti, nel rispetto degli standard previsti (art. 68); contestualmente alla richiesta di registrazione, inoltre, il titolare deve presentare un regolamento nel quale devono risultare, tra l'altro, le imprese autorizzate ad usare il marchio, le caratteristiche necessarie ai prodotti per poter essere certificati, i soggetti competenti ad operare i controlli sulla conformità della produzione a tali

²⁰ D. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, *Los acuerdos y el principio de igualdad*, cit., p. 199; P. LOJACONO, *Sui marchi "religiosi"*, cit., pp. 918 ss.

²¹ P. LOJACONO, *Sui marchi "religiosi"*, cit., p. 919; sulla redazione della norma cfr. anche A. FERNÁNDEZ-CORONADO, *Los acuerdos del Estado español con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (F.E.R.E.D.E.) y la Federación de Comunidades Israelitas (F.C.I.). Consideraciones sobre los textos definitivos*, in *Anuario derecho eclesiástico del Estado*, (VII) 1991, pp. 574-575.

²² P. LOJACONO, *Sui marchi "religiosi"*, cit., p. 916

²³ Così in dottrina J. ROSSELL, *Prescripciones alimentarias en el Islam*, cit., pp. 210 ss.

caratteristiche (art. 69)²⁴. Applicando tali disposizioni alla questione delle denominazioni *halal* e *casher*, logica avrebbe voluto che la FCI e la CIE, quali soggetti indicati dagli *acuerdos*, risultassero i titolari dei rispettivi marchi, incaricati della loro registrazione, dell'approvazione del *reglamento de uso* e dotati degli adeguati poteri di controllo. Tuttavia ciò si è verificato solo in parte.

In seguito alla stipula degli accordi, infatti, mentre la FCI ha esercitato il diritto attribuitole, depositando la denominazione *casher* nel «*Registro de marcas nacionales*», la *Comisión Islámica de España* non ha agito in questo senso. Esiste, invece, una «*Marca de garantía halal*» registrata nel 2003 da un altro organismo, la *Junta Islámica*, uno degli enti fondatori della *Federación Española de Entidades Religiosas Islámicas* (FEERI), poi confluita nella CIE²⁵. La *Junta* ha assunto in questi ultimi anni un ruolo particolarmente rilevante per le questioni relative all'alimentazione dei musulmani, poiché si è dotata di uno specifico istituto (*Instituto Halal*) che si occupa della commercializzazione, dei controlli e della regolamentazione dei prodotti consentiti dalle prescrizioni islamiche. La *Junta*, peraltro, procedendo alla registrazione della *Marca de garantía halal*, ha affermato di agire in attuazione dell'art. 14 dell'*acuerdo* (così risulta dal *reglamento de uso* approvato in quell'occasione²⁶), quando in realtà il soggetto

²⁴ L'art. 69, primo comma, stabilisce che «La solicitud de registro de una marca de garantía deberá ser acompañada de un reglamento de uso en el que se indicarán las personas autorizadas a utilizar la marca, las características comunes de los productos o servicios que se van a certificar, la manera en que se verificarán estas características, los controles y vigilancia del uso de la marca que se efectuarán, las responsabilidades en que se pueda incurrir por el uso inadecuado de la marca y el canon que, en su caso, se exigirá a quienes utilicen la marca».

²⁵ Da una ricerca per parola sul sito web del *Registro de marcas nacionales* (www.oepm.es) risultano almeno 17 marchi caratterizzati dalla denominazione *halal*, dei quali alcuni depositati dal medesimo ente e riguardanti prodotti di diverso tipo (due dalla *Junta Islámica*, uno relativo all'alimentazione, l'altro ai servizi; due dalla medesima industria di Jaen). A parte la *Garantía Halal de Junta Islámica* (identificata con il numero M 2466790) e, forse, l'etichetta dell'istituto «*Vida Halal*» (riferita, però, a servizi e non a prodotti alimentari), gli altri non sembrano classificabili come *marcas de garantía*, ma come marchi individuali, registrati da singole imprese che si occupano di prodotti *halal*, soprattutto nel settore delle carni, apparentemente senza collegamenti con l'autorità confessionale a livello nazionale.

²⁶ Consultabile all'indirizzo internet <http://institutohalal.wordpress.com/2007/05/01/reglamento-de-uso-de-la-marca-de-garantia-halal/>. All'art. 1 si afferma che la *Junta* opera in attuazione dell'art. 14 dell'*acuerdo*: «Para el desarrollo del Artículo 14, referido a la alimentación de los musulmanes, Junta Islámica ha creado un Departamento, denominado "Instituto Halal" (...) con el objetivo de reglamentar, controlar y certificar los alimentos, productos y servicios que cumplan los requisitos necesarios para utilizar la "Marca de Garantía Halal de Junta Islámica"».

individuato dallo Stato per il deposito e l'uso di tale denominazione era la *Comisión Islámica de España*.

Si è discusso in dottrina se i marchi depositati da enti diversi dalla CIE possano essere considerati legittimi²⁷. L'accordo, in realtà, non stabilisce che la *Comisión* sia l'unico soggetto competente a registrare le denominazioni *halal*,²⁸ ma le attribuisce soltanto un diritto ad agire in questo senso. D'altra parte, il fatto che tutta questa materia sia sostanzialmente regolata dal diritto unilaterale, lascia libero qualsiasi soggetto di registrare (come infatti è avvenuto) marchi di tipo religioso, con il solo limite della conformità alla legislazione in materia. Quest'ultima prevede il diniego della registrazione solo in alcuni specifici casi, in particolare quando il marchio sia contrario alla legge, all'ordine pubblico o al buon costume (artt. 5 e 70.1 della *ley* 17/2001²⁹) e quando si tratti di un marchio uguale o somigliante a marchi già registrati, fatto che potrebbe indurre in errore i consumatori circa la qualificazione dei prodotti con esso contrassegnati (artt. 6 e 70.2). Nel caso della *marca de garantía* della *Junta Islámica*, al momento del suo deposito non era stata ancora creata alcuna denominazione *halal*, per cui il procedimento di registrazione non contravveniva alle disposizioni ora citate. Se, dunque, tale *marca* è da ritenersi legittima, ci si può chiedere cosa avverrebbe nel caso in cui la *Comisión Islámica de España* decidesse di agire in questo ambito, esercitando la competenza attribuitale dall'accordo. In base alla legge 17/2001, in realtà, si potrebbe giungere ad un risultato paradossale, quello di negare la registrazione di un contrassegno simile o uguale a quello della *Junta Islámica*, pur se presentato dalla CIE stessa³⁰. Così, mentre l'*acuerdo* era diretto a riconoscere e tutelare l'azione di quest'ultima, i principi della *ley de marcas* potrebbero fornire, per come si è evoluta la situazione, una protezione particolare al marchio della *Junta*.

²⁷ In tema J. ROSSELL, *Prescripciones alimentarias*, cit., pp. 211 ss.; propende per l'illegittimità di questa procedura J. MANTECON, *Islam in Spain*, in *The legal treatment of Islamic Minorities in Europe*, ed. by R. ALUFFI B.P., G. ZINCONI, Leuven 2004, p. 221.

²⁸ *Contra*: L. RUANO ESPINA, *Derecho e Islam en España*, in *Ius Canonicum*, n. 86, 2003, p. 522. Di conseguenza, l'A. osserva che il procedimento di registrazione del marchio della *Junta Islámica* si è svolto «al margine» dell'accordo; tuttavia, sembra ritenere legittimo tale marchio, poiché la *Junta* avrebbe ottenuto l'autorizzazione della CIE (p. 523).

²⁹ L'art. 5 stabilisce le condizioni generali alle quali non viene ammessa la registrazione di un marchio, mentre l'art. 70 si occupa di quelle specifiche di illegittimità delle *marcas de garantía*.

³⁰ Il problema non si dovrebbe porre, invece, per i marchi individuali di imprese che si occupano di cibi *halal*, i quali appaiono diversi da un marchio di qualità e perciò tali da non indurre i consumatori all'errore.

In proposito occorre considerare che le finalità della *ley de marcas* e dell'accordo divergono profondamente tra loro; un'osservazione che potrà sembrare banale, ma che può contribuire a spiegare come le due norme in esame incidano così diversamente sulla materia dei contrassegni alimentari. L'intenzione del legislatore pattizio era, con tutta probabilità, quella di indicare un determinato soggetto (la CIE)³¹ al quale veniva attribuito il compito di agire quale titolare di una denominazione *halal*, così da inibire – una volta effettuata la registrazione – la creazione di marchi simili che potessero indurre in errore circa la qualità dei cibi. In questo modo l'*acuerdo* si prefiggeva di tutelare l'affidamento dei consumatori/fedeli, di permettere loro di rispettare le prescrizioni alimentari confessionali e, in ultima analisi, di garantire il diritto fondamentale di libertà religiosa³². La *ley de marcas*, invece, mira a proteggere le denominazioni industriali e, solo in alcune ipotesi, i consumatori; in linea teorica potrebbe tutelare il marchio *halal* che per primo è stato registrato, senza curarsi dei poteri confessionali attribuiti per mezzo della legislazione pattizia. La regolamentazione delle denominazioni religiose, quindi, pur trovando la sua ragion d'essere negli accordi, finisce per essere ricompresa nel quadro di una disciplina che non si adatta agevolmente alle esigenze confessionali e che nasce per finalità completamente diverse. Particolari difficoltà si presentano, inoltre, nell'applicazione di questa normativa alla realtà dell'Islam spagnolo. Attraverso l'*acuerdo*, lo Stato ha tentato di ricondurre ad unità le diverse comunità islamiche ed ha conferito un ruolo particolare alla CIE, considerata alla stregua di un'autorità confessionale «centrale», garante dei diritti dei singoli fedeli. Questa operazione, però, non sempre ha avuto esito positivo. La *Comisión Islámica*, infatti, è un organismo creato *ad hoc* per giungere alla firma dell'*acuerdo*³³, ma che non possiede un ruolo rilevante

³¹ Il compito di agire in materia di marchi alimentari viene attribuito ad un soggetto confessionale, poiché lo Stato non può occuparsi in prima persona dei controlli sul rispetto delle prescrizioni religiose sui cibi e, nello stesso tempo, vuole garantire ai fedeli la possibilità di beneficiare di indicazioni in materia.

³² Il collegamento tra la creazione dei marchi religiosi e la loro funzione (quella di consentire il rispetto delle prescrizioni alimentari confessionali e, quindi, il compimento delle pratiche religiose) emerge anche dal testo dell'art. 14, 2° comma, nel quale si afferma che i prodotti contrassegnati con il «correspondiente distintivo de la “Comisión Islámica de España”» hanno la garanzia di essere stati elaborati in conformità alla legge islamica. La certificazione di tale conformità non è finalizzata a dare rilievo nell'ordinamento civile a determinate norme confessionali, ma ad offrire ai fedeli la certezza di rispettare le relative prescrizioni alimentari, in ossequio ai dettami della loro coscienza.

³³ Cfr. J. BONET NAVARRO, M. VENTO TORRES, *El Islamismo*, in *Acuerdos del Estado español con los judíos, musulmanes y protestantes*, cit., pp. 89 ss.

nei confronti dei musulmani di Spagna; nel caso dei marchi alimentari, ad esempio, è risultata incapace di portare a termine la procedura prevista e di esercitare un monopolio sui marchi, in base alle aspettative del legislatore pattizio. D'altra parte, appare del tutto logica la scelta di quest'ultimo di attribuire il diritto di utilizzare il marchio *halal* proprio alla CIE, ovvero al soggetto con il quale si stava stipulando l'accordo di cooperazione.

In conclusione, a meno di non ritenere illegittima la *marca halal* della *Junta Islamica* – attendendo, quindi, l'attuazione dell'art. 14 dell'accordo da parte della CIE – o voler svuotare di significato la norma pattizia, riconducendo tutta questa materia al diritto unilaterale³⁴, non resta che affermare che la realtà dell'Islam in Spagna ha determinato uno sviluppo di questa materia non corrispondente alle aspettative del legislatore. *Rebus sic stantibus*, l'obiettivo di tutelare le esigenze dei fedeli e la libera iniziativa di soggetti confessionali diversi da quelli indicati dallo Stato hanno prevalso sull'applicazione rigorosa della norma dell'accordo; non si può escludere, tuttavia, la possibilità che in futuro anche la CIE, in base a quanto stabilito dall'accordo, agisca per registrare un suo marchio alimentare³⁵. A prescindere dal realizzarsi di questa ipotesi, una maggiore attenzione al raccordo tra legislazione pattizia e normativa unilaterale statale sarebbe stata forse opportuna, anche per chiarire il ruolo delle autorità confessionali e le caratteristiche proprie delle denominazioni religiose nel quadro della normativa sui marchi.

4. La macellazione rituale.

Al terzo comma dell'art. 14 di entrambi gli *acuerdos* si affronta la questione della macellazione rituale. L'accordo afferma semplicemente che la macellazione realizzata in base alle prescrizioni religiose dovrà rispettare la normativa sanitaria vigente, riconoscendo così implicitamente la

³⁴ Se si accoglie questa seconda ipotesi, si potrebbe avere il risultato paradossale già descritto: la marca della *Junta Islamica* prevarrebbe su eventuali futuri interventi della CIE, il cui compito – attribuitole dal legislatore pattizio – rimarrebbe inattuabile.

³⁵ Secondo J. ROSSELL, *Prescripciones alimentarias en el Islam*, cit., p. 216, la presenza di più marchi sarebbe ammissibile (a condizione, naturalmente, di non violare la normativa unilaterale vigente). Probabilmente occorrerebbe controllare le caratteristiche di una ulteriore «*marca de garantía halal*» e consentirne la registrazione solo quando fosse distinguibile da quella della *Junta*.

possibilità che tale macellazione abbia luogo e rinviando alla legislazione unilaterale dello Stato per la sua regolamentazione³⁶.

Il diritto spagnolo, già prima della stipula degli accordi, prendeva in considerazione queste esigenze religiose: in particolare, si trattava di consentire l'abbattimento degli animali senza il previo stordimento, normalmente previsto per evitare al bestiame sofferenze eccessive durante la macellazione³⁷. Già il *Real Decreto* n. 1614/1987³⁸, nel disporre le regole sullo stordimento degli animali da macellare, prevedeva una deroga nel caso in cui la macellazione fosse operata in base a determinati riti religiosi (art. 6). La normativa vigente di riferimento va individuata nel *Real Decreto* n. 54/1995, il cui art. 5, comma 2, stabilisce che «*en el caso de animales que sean objeto de metodo particulares de sacrificio, requeridos por determinados ritos religiosos*» non si applicherà l'obbligo di stordimento previo dell'animale, sancito dall'art. 5, comma 1, lettera c. Il decreto è stato emanato in attuazione della direttiva comunitaria 93/119/CE del 22 dicembre 1993, relativa alla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento, che autorizzava gli Stati membri a disporre simili deroghe, per permettere il rispetto delle prescrizioni di alcune religioni³⁹. Ancora, di recente, il *Real Decreto* n. 32/2007 del 7 novembre,

³⁶ In proposito cfr. J. ROSSELL, *Prescripciones alimentarias*, cit., pp. 219 ss.; I. JIMÉNEZ-AYBAR, *La alimentación "halal" de los musulmanes en España: aspectos jurídicos, económicos y sociales*, cit., pp. 645 ss.

³⁷ La tutela della libertà e dei riti religiosi, a determinate condizioni, prevale quindi su quella degli animali. Occorre notare, tuttavia, che se per il legislatore comunitario e nazionale la protezione degli animali viene perseguita attraverso le tecniche di stordimento precedenti la loro uccisione, secondo le regole religiose è proprio lo stordimento a violare l'integrità dell'animale, mentre le tecniche di abbattimento rituale sono viste come finalizzate ad evitare atti di crudeltà e la sofferenza del bestiame. V. COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Macellazioni rituali e sofferenza animale*, documento approvato il 19 settembre 2003, disponibile all'indirizzo internet <http://www.governo.it/bioetica/testi/macellazione190903.pdf>, pp. 8 ss.

³⁸ Oggi abrogato e sostituito dal *Real Decreto* n. 54/1995.

³⁹ Molti Stati hanno stabilito simili eccezioni, anche l'Italia con il d.lgs. 1 settembre 1998, n. 333 *Attuazione della direttiva 93/119/CE relativa alla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento* (art. 5, comma 2). Anche di recente il legislatore comunitario ha riconosciuto agli Stati membri la possibilità di regolamentare la macellazione degli animali in modo da tener conto delle pratiche religiose. In particolare, eccezioni per la macellazione rituale sono contemplate nel regolamento n. 1099/2009 del 24 settembre 2009, «relativo alla protezione degli animali durante l'abbattimento» (sul quale si tornerà tra breve); inoltre il Trattato sul Funzionamento dell'Unione europea, nella versione approvata con il trattato di Lisbona, prevede all'art. 13: «Nella formulazione e nell'attuazione delle politiche dell'Unione nei settori dell'agricoltura, della pesca, dei trasporti, del mercato interno, della ricerca e sviluppo tecnologico e dello spazio, l'Unione e gli Stati membri tengono pienamente conto

«para el cuidado de los animales, en su explotación, transporte, experimentación y sacrificio» ha ribadito che l'obbligo di stordimento degli animali non si applica alle macellazioni svolte «según los ritos propios de Iglesias, Confesiones o Comunidades religiosas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas» purché siano rispettati i limiti previsti dalla *Ley Orgánica de Libertad Religiosa*. Da notare che questa norma opera un rinvio aperto ai riti di qualsiasi confessione che sia iscritta nel Registro, consentendo anche a religioni che non hanno stipulato accordi con lo Stato di beneficiare di queste eccezioni. Ciò conferma quanto già osservato dalla dottrina spagnola⁴⁰, ovvero che la legislazione dello Stato non pone particolari ostacoli alla macellazione effettuata secondo la religione islamica (ma analoga osservazione vale anche per quella ebraica e, in astratto, per altre religioni); la norma degli *acuerdos* sembra avere, perciò, il solo effetto di ricordare l'esistenza di tali specificità religiose, senza nulla aggiungere al regime derogatorio già stabilito dal diritto unilaterale. Ad ogni modo, occorre ricordare che una disposizione pattizia comporta un impegno maggiore da parte dello Stato nella tutela dei diritti delle comunità religiose. A prescindere, infatti, dalla loro posizione nella gerarchia delle fonti⁴¹, gli

delle esigenze in materia di benessere degli animali in quanto esseri senzienti, rispettando nel contempo le disposizioni legislative o amministrative e le consuetudini degli Stati membri per quanto riguarda, in particolare, i riti religiosi, le tradizioni culturali e il patrimonio regionale». L'inserimento di una simile disposizione nel trattato comporta che il diritto comunitario, anche in futuro, non potrà imporre agli Stati una disciplina sulla macellazione che non tenga conto delle esigenze religiose in materia.

⁴⁰ I. JIMÉNEZ-AYBAR, *La alimentación "halal" de los musulmanes en España: aspectos jurídicos, económicos y sociales*, cit., p. 647; J.A. RODRÍGUEZ GARCÍA, *La inmigración islámica en España. Su problemática jurídica*, Madrid 2007, p. 189.

⁴¹ Diverse sono le posizioni della dottrina spagnola circa il valore degli *acuerdos* nel sistema delle fonti e non è questa la sede per soffermarsi su di esse (in tema si vedano, tra gli altri, D. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, *Derecho eclesiástico del Estado*, cit., pp. 202 ss.; A. MOTILLA, *Los acuerdos entre el Estado y las confesiones religiosas en el derecho español*, Barcelona 1985, spec. pp. 326 ss.; D. GARCÍA PARDO, *El sistema de acuerdos*, cit., spec. pp. 151 ss.; A. FERNÁNDEZ CORONADO, *Valoración jurídica del sistema de cooperación*, cit., pp. 9 ss.). Basti qui ricordare che buona parte della dottrina considera le leggi di approvazione degli *acuerdos* prive di valore rinforzato; di conseguenza, lo Stato potrebbe modificare liberamente la normativa di derivazione pattizia, senza procedere a una nuova contrattazione. In proposito va menzionata anche la *disposición adicional segunda* dei tre accordi di cooperazione, nella quale si afferma la possibilità di denunciare l'accordo «por cualquiera de las partes que lo suscriben, notificándolo a la otra con seis meses de antelación» e di modificarlo, parzialmente o integralmente, per iniziativa di una delle parti. La norma non stabilisce, però, alcun dettaglio sulle condizioni e sul procedimento di modifica: in dottrina non manca chi ritiene opportuna una nuova contrattazione per procedere all'emendamento degli accordi (cfr. ad es. A. MOTILLA, *Algunas consideraciones en torno a la naturaleza jurídica y eficacia normativa de*

acuerdos prevedono una serie di prerogative (nel nostro caso la possibilità di svolgere la macellazione rituale) che sono state concordate tra le parti e che pertanto risulteranno più difficilmente abrogabili. Mentre le norme unilaterali sulla macellazione potrebbero essere in futuro modificate liberamente dal legislatore, eliminando il riconoscimento delle esigenze confessionali, l'abrogazione in via unilaterale delle disposizioni dell'accordo comporterebbe la violazione di un impegno – perlomeno politico – assunto nei confronti delle confessioni interessate.

L'art. 14 degli *acuerdos* opera, poi, un ulteriore rinvio alla legislazione statale, affermando che la macellazione rituale deve essere svolta nel rispetto della normativa sanitaria vigente. Si precisa, così, che le eventuali deroghe concesse alle comunità religiose circa le tecniche di macellazione non possono in alcun modo violare le prescrizioni igienico-sanitarie, poste a tutela della salute pubblica nel delicato settore della produzione e commercializzazione delle carni⁴². A tali prescrizioni occorrerà ricorrere per definire nel dettaglio le modalità di trasporto degli animali, della loro uccisione, dei successivi controlli e della lavorazione dei prodotti. Il quadro normativo in materia è ampio e complesso; senza entrare nel dettaglio di questa disciplina, pare opportuno richiamare qui alcune questioni che potrebbero porre problemi riguardo al caso specifico della macellazione rituale. Mi riferisco, in particolare, all'individuazione dei luoghi di abbattimento degli animali e dei soggetti addetti a svolgere la macellazione e a vigilare sul rispetto delle condizioni igieniche.

Per quanto riguarda il primo punto, talune pratiche religiose potrebbero porsi in contrasto con gli obblighi, contenuti nella legislazione sanitaria, di svolgere le operazioni di macellazione in luoghi appositi (macelli). Infatti, soprattutto in occasione di alcune festività religiose (la più nota è quella

*los acuerdos aprobados según el artículo 7 de la Ley orgánica de libertad religiosa de Libertad Religiosa, in Anuario derecho eclesiástico del Estado, (X) 1994, pp. 363 ss.; J. MARTÍNEZ-TORRÓN, Jerarquía y antinomias de las fuentes del nuevo Derecho eclesiástico español, en Anuario de Derecho eclesiástico del Estado, (III)1987, p. 147, che si riferisce in generale al principio dello stare pactis). Qualsiasi interpretazione si voglia dare a questa norma e al sistema degli *acuerdos*, resta il fatto che lo Stato, concludendo un accordo, si impegna bilateralmente ad attribuire diritti e doveri alle confessioni religiose e che di tale impegno si dovrà, anche soltanto politicamente, tenere conto. V'è chi ha sottolineato, a questo proposito, che con gli *acuerdos* il governo ha sostanzialmente dato alle confessioni interessate una «dichiarazione di buone intenzioni» riguardo al loro trattamento (J. MANTECÓN SANCHEZ, *Los acuerdos del Estado con las confesiones acatólicas*, Jaen 1995, pp. 72 ss.)*

⁴² Secondo D. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, *Los acuerdos y el principio de igualdad*, cit., p. 200, l'accordo ha così affermato esplicitamente la subordinazione delle disposizioni pattizie alla legislazione sanitaria.

musulmana dell'*Aid El Kebir*, nella quale ogni famiglia sacrifica una pecora o una capra, in ricordo del sacrificio di Isacco), può accadere che l'uccisione degli animali sia praticata fuori dai macelli, talvolta in locali domestici o in macelli non autorizzati dalle autorità statali⁴³. A tal proposito, il regolamento dell'Unione europea n. 1099/2009 del 24 settembre⁴⁴, che ha da ultimo modificato la disciplina in materia, indica in modo inequivocabile che l'abbattimento degli animali senza stordimento previo – pur ammesso, per motivi religiosi – deve avvenire “a condizione che la macellazione abbia luogo in un macello” (art. 4, par. 4). In Spagna il problema è sentito soprattutto a Ceuta e Melilla⁴⁵, dove la comunità islamica è piuttosto numerosa e la celebrazione della festività di *Aid El Kebir*, con le suddette pratiche, molto diffusa. A Melilla la *Ciudad Autónoma* mette a disposizione delle famiglie i macelli comunali e si occupa dei controlli sugli animali che vengono importati in quell'occasione dal Marocco o da altri paesi vicini⁴⁶. A Ceuta, il decreto 3 febbraio 2003 stabilisce le condizioni sanitarie per il sacrificio degli animali durante la «Fiesta del Borrego», consentendo anche la macellazione domestica⁴⁷; eccettuato il caso di questa festività, anche a Ceuta vengono utilizzati i macelli comunali⁴⁸. Così facendo, attraverso la

⁴³ J. ROSSELL, *Prescripciones alimentarias*, cit., pp. 223 ss.

⁴⁴ Regolamento (CE) n. 1099/2009 del Consiglio, del 24 settembre 2009, relativo alla protezione degli animali durante l'abbattimento, in *G.U.C.E.*, 18 novembre 2009, n. L303. In merito cfr. R. BOTTONI, *La macellazione rituale nell'Unione europea e nei paesi membri: profili giuridici*, in questo volume; e il sito web relativo all'approvazione del regolamento: http://ec.europa.eu/food/animal/welfare/slaughter/ce_proposal_animal_time_killing_en.htm.

⁴⁵ Sulla situazione di queste *ciudades autónomas* riguardo alla presenza dell'Islam e alla tutela della libertà religiosa cfr. M. LEAL ADORNA, *La regulación del factor religioso en las Ciudades Autónomas de Ceuta y Melilla*, in R. GARCÍA GARCÍA (dir.), *La Libertad religiosa en las comunidades autónomas: veinticinco años de su regulación jurídica*, Barcelona, 2008, pp. 647 ss.

⁴⁶ *Cientos de musulmanes melillenses adquieren los borregos para la pascua*, in *Webislam*, 23 novembre 2009 (<http://www.webislam.com/?idn=15486>); *Unos 5.000 borregos cruzarán la frontera con Marruecos para Pascua Musulmana*, in *Webislam*, 14 novembre 2009 (<http://www.webislam.com/?idn=14438>); a Melilla, tra l'altro, si è da poco introdotta la festività di *Aid el Kebir* tra i giorni non lavorativi nel calendario ufficiale locale (*Acuerdo del Consejo de Gobierno de fecha 29 de septiembre de 2009, relativa a Calendario Laboral para el año 2010*, in *B.O.M.E.*, n. 4648, 2 ottobre 2009, pp. 3424-3425). Analogamente si è proceduto nella *Ciudad Autónoma* di Ceuta (*Acuerdo del Consejo de Gobierno de 24 de Septiembre de 2009, "Calendario Laboral de Fiestas Laborales para el año 2010"*, in *B.O.C.C.E.*, n. 4882, 29 settembre 2009, p. 2711).

⁴⁷ Decreto n. 504 del 3 febbraio 2003, *Requisitos necesarios para el sacrificio de animales durante la Pascua Musulmana (Fiesta del Borrego)*, in *Boletín oficial Ciudad de Ceuta*, 11 febbraio 2003, pp. 432-433.

⁴⁸ M. LEAL ADORNA, *La regulación del factor religioso en las Ciudades Autónomas de Ceuta y Melilla*, cit., p. 666, riferisce tra l'altro che «el matadero únicamente sacrifica a los animales

collaborazione tra il governo locale e la comunità religiosa, si è cercato di porre le condizioni per svolgere i riti in questione nel rispetto della legislazione europea e nazionale, prevedendo luoghi idonei per il sacrificio degli animali e la presenza e la supervisione di veterinari ufficiali⁴⁹.

Il caso appena citato ci introduce all'esame della seconda problematica, quella relativa ai soggetti competenti ad attuare la macellazione e ad operare gli opportuni controlli sul rispetto delle norme sanitarie. A questo proposito il *Real decreto* n. 54/1995 prevede, in via generale, che gli animali devono essere macellati da persone qualificate, che abbiano la preparazione e le capacità di svolgere le operazioni del caso (art. 7). L'idoneità di tali persone viene verificata dalle autorità competenti, ovvero, ai sensi delle definizioni contenute all'art. 2, dagli organi delle *Comunidades autónomas*. Nel caso della macellazione rituale, la seconda disposizione addizionale del medesimo decreto attribuisce un ruolo particolare alle autorità confessionali, affidando l'esecuzione e il controllo delle procedure per la macellazione rituale alla "*autoridad religiosa reconocida por la legislación vigente, por cuenta de la cual se efectúen sacrificios*", che agirà sotto la supervisione del veterinario ufficiale⁵⁰. Ciò non significa che sarà l'autorità

conforme a la tradición musulmana» e che gli addetti alla macellazione sono musulmani funzionari del *Ayuntamiento*. Restano, ad ogni modo, le difficoltà in occasione della festività dell'*Aid El Kebir*, quando si svolge un gran numero di macellazioni e non sempre è possibile far sì che siano operate da *matarifes* autorizzati e nei luoghi indicati dalle autorità cittadine (cfr. *La ausencia de matarifes, único contratiempo en Eid El Kebir*, in *El Pueblo de Ceuta*, 29 novembre 2009, all'indirizzo internet <http://www.elpueblodeceuta.es/200911/20091129/200911291103.html>).

⁴⁹ In tema cfr. J. ROSSELL, *Prescripciones alimentarias en el Islam*, cit., pp. 223 ss.; I. JIMÉNEZ-AYBAR, *La alimentación "halal" de los musulmanes en España*, cit., p. 648. ROSSELL ricorda, tra l'altro, che il già citato *Real decreto* n. 54/1995 consente una tipologia di macellazione che può essere svolta anche al di fuori dei macelli: quella ai fini del consumo domestico (art. 9). Si tratta di un caso contemplato anche dal regolamento dell'Unione europea n. 1099/2009 che prevede, in ogni caso, che gli animali vengano abbattuti solo dopo essere stati storditi e che le operazioni siano compiute da una persona provvista di apposito certificato di idoneità (art. 10). Di conseguenza, se le macellazioni dell'*Aid El Kebir* potrebbero essere ricomprese tra quelle per uso domestico (infatti sono finalizzate al consumo familiare), e quindi ammesse da queste norme, non altrettanto ammissibili sarebbero le modalità di uccisione rituale (cioè senza stordimento previo) o il compimento delle operazioni del sacrificio da parte dei membri della famiglia (come previsto dal rito religioso).

⁵⁰ Il testo della norma è il seguente: "*La autoridad religiosa reconocida por la legislación vigente, por cuenta de la cual se efectúen sacrificios, será competente para la ejecución y el control de las disposiciones particulares aplicables al sacrificio conforme a determinados ritos religiosos. En lo que se refiere a estas disposiciones, dicha autoridad actuará bajo la responsabilidad del veterinario oficial, tal como se define en el artículo 2 del Real Decreto 147/1993, de 29 de enero, por el que se establecen las condiciones sanitarias de producción y comercialización de carnes frescas*". I compiti del veterinario, al quale spettano i controlli,

religiosa ad effettuare concretamente la macellazione, ma che dipenderà da essa l'individuazione degli addetti e il controllo sulle procedure⁵¹. Tutte le operazioni, ad ogni modo, si svolgono nel quadro della legislazione *autonómica*, dato che la competenza in materia è degli organi locali; questi ultimi talvolta cooperano con le confessioni religiose per definire nel dettaglio i soggetti coinvolti, i luoghi e le modalità di svolgimento delle macellazioni rituali, come si è osservato a proposito del caso di Ceuta e Melilla⁵². Per quanto riguarda l'Islam, il problema che si pone, anche in relazione a questa normativa, è quello di determinare l'autorità religiosa competente⁵³. Benché a livello locale tale individuazione possa risultare più agevole, si deve tuttavia segnalare che è ricorrente il caso di macellazioni svolte privatamente e senza le autorizzazioni necessarie, omettendo ogni verifica previa dell'idoneità dei *matarifes* religiosi, anche sotto il profilo del rispetto delle norme igienico-sanitarie⁵⁴. A questo proposito, si noti che la legislazione più recente richiama espressamente al rispetto delle condizioni igienico sanitarie nell'attuazione della macellazione rituale, imponendo ai responsabili dei macelli di comunicare con le autorità competenti lo svolgimento di «sacrificio[s] conforme al rito religioso» (*Real decreto* n. 32/2007, art. 6.3) e prevedendo rigorosi controlli sull'idoneità del personale e sul rispetto di determinati standard (regolamento CE n. 1099/2009).

5. Alimentazione *halal* e “*internados*”.

Mentre le questioni dei marchi e della macellazione rituale sono state affrontate – peraltro con la medesima formulazione letterale – da entrambi gli accordi esaminati, solo quello con le comunità islamiche contiene una

erano definiti dal decreto n. 147/1993, poi abrogato dal *Real decreto* 26 maggio 2006, n. 640/2006, che ha modificato la normativa spagnola conformemente alle disposizioni dell'Unione europea in materia. La legislazione comunitaria è, infatti, parte integrante della disciplina vigente sull'igiene dei prodotti alimentari, definita in particolare dai regolamenti n. 852, 853 e 854 del 2004. Il n. 854/2004 contiene, all'art. 2, le definizioni che interessano ai fini dell'applicazione della disposizione addizionale del *Real decreto* n. 54/1995.

⁵¹ J. ROSSELL, *Prescripciones alimentarias en el Islam*, cit., p. 222.

⁵² L'attenzione di queste due *ciudades autónomas* per le esigenze religiose (soprattutto dell'Islam) è del tutto particolare, data la forte presenza di musulmani nel territorio. Altrove – come emerge, ad esempio, dalla rassegna della legislazione autonómica relativa al fattore religioso in R. GARCÍA GARCÍA (dir.), *La Libertad religiosa en las comunidades autónomas*, cit. – nelle norme sulla sanità e sulla protezione degli animali non vi è cenno al problema della macellazione.

⁵³ J. ROSSELL, *Prescripciones alimentarias en el Islam*, cit., pp. 221 ss.

⁵⁴ *Ivi*, p. 222.

disposizione relativa alla possibilità di rispettare i precetti alimentari religiosi nelle strutture obbligatorie e nelle scuole. Il comma 4 dell'art. 14 prevede che negli istituti pubblici, nelle forze armate e nei *centros docentes* pubblici e privati si tenga conto delle esigenze alimentari dei musulmani, sia per quanto riguarda la tipologia di cibi messi a disposizione, sia relativamente all'orario dei pasti, che durante il mese di Ramadan potrà essere modificato in base al momento della rottura del digiuno.

Una norma di questo genere assume un particolare rilievo in un contesto multiculturale, poiché impegna lo Stato a tutelare attivamente l'espressione delle diversità religiose. In questo senso, l'accordo di cooperazione può rappresentare un mezzo utile per «accomodare» le particolari esigenze delle religioni, soprattutto quando le loro pratiche possano risultare estranee ai costumi e al quadro normativo consolidati nel Paese. Attraverso tale strumento, infatti, lo Stato e la confessione religiosa interessata possono elaborare d'intesa la risposta più adeguata alle domande di tutela delle diversità, affinché la libertà religiosa si esprima nel modo più ampio possibile. Tuttavia, come notato dalla dottrina, l'accordo spagnolo con le comunità islamiche non sfrutta fino in fondo questa potenzialità⁵⁵.

Anzitutto l'art. 14.4 ha un carattere esortativo e non prescrittivo⁵⁶, limitandosi a prevedere che si farà in modo (*«se procurará»*) di tenere presenti le necessità alimentari dei musulmani *«internados»* e degli studenti. Nessun obbligo, quindi, per gli istituti menzionati dall'accordo, e nessun diritto per i fedeli ad esigere la presa in carico delle richieste in materia. La possibilità per i musulmani di accedere a menu conformi alle proprie convinzioni dipenderà, quindi, dal grado di attenzione e dalla qualità dei servizi della struttura nella quale essi si trovano.

In secondo luogo, la norma dell'accordo avrebbe potuto indicare con maggior precisione le modalità concrete con le quali le amministrazioni competenti possono regolare le esigenze alimentari dei musulmani, ad esempio prevedendo un sistema di contrattazione a livello locale, oppure attribuendo un ruolo alle autorità confessionali per quanto riguarda il

⁵⁵ I. JIMÉNEZ-AYBAR, *La alimentación "halal" de los musulmanes en España*, cit., pp. 651 ss.

⁵⁶ La dottrina è unanime nell'affermare che la norma non sancisce un obbligo di predisporre aggiustamenti per l'alimentazione dei musulmani, ma impegna soltanto le strutture pubbliche a fare il possibile per tenere in considerazione le esigenze religiose. Cfr. I. JIMÉNEZ-AYBAR, *La alimentación "halal" de los musulmanes en España*, cit., pp. 650 ss.; J. ROSSELL, *Prescripciones alimentarias*, cit., pp. 225 ss.; J.A. RODRIGUEZ GARCIA, *La inmigración islámica en España*, p. 190; L. RUANO ESPINA, *Derecho e Islam en España*, p. 522; D. GARCÍA PARDO, *El contenido de los acuerdos*, cit., p. 300.

rapporto tra i fedeli presenti nelle varie strutture e i responsabili di queste ultime (per l'individuazione dei musulmani presenti, la segnalazione delle loro specifiche richieste, ecc.)⁵⁷. Ogni indicazione sull'applicazione dell'art. 14.4 è stata, invece, omessa, lasciando piena discrezionalità ad ogni singolo istituto nel disciplinare l'intera questione⁵⁸.

In questo senso, neppure le norme unilaterali sul funzionamento delle strutture menzionate dall'accordo sono di grande ausilio. Se, infatti, esse rivelano una certa attenzione per la tutela della libertà religiosa⁵⁹, la questione del rispetto delle prescrizioni alimentari religiose è stata affrontata esplicitamente soltanto in alcuni casi, cioè nelle disposizioni relative al regime carcerario e alla permanenza nei centri per gli immigrati. La legge organica n. 1/1979 del 26 settembre 1979 (*Ley General Penitenciaria*) prevede all'art. 21 che l'amministrazione carceraria distribuirà il cibo in base alle indicazioni mediche e nel rispetto delle norme igienico-sanitarie e tenendo conto, «en la medida de lo posible», delle convinzioni filosofiche e religiose dei detenuti. L'art. 21 può essere letto in combinato disposto con l'art. 54, che obbliga gli istituti penitenziari a garantire la libertà religiosa dei detenuti e a «facilitar[á] los medios para que dicla libertad pueda ejercitarse»: dunque, anche a far sì che i detenuti

⁵⁷ Le norme pattizie italiane in materia di assistenza spirituale offrono, ad esempio, un interessante temine di paragone, poiché attribuiscono ai soggetti che si trovano nelle strutture obbliganti un diritto a ricevere assistenza da parte del ministro di culto competente, stabilendo che il servizio sarà organizzato sulla base di intese concluse tra le autorità competenti. L'intesa ebraica attribuisce all'autorità confessionale incaricata dell'assistenza spirituale anche il compito di aiutare i fedeli "internati" ad osservare «le prescrizioni ebraiche in materia alimentare senza oneri per le istituzioni nelle quali essi si trovano» (art. 7, 2° comma, della legge 8 marzo 1989, n. 101, di approvazione dell'intesa con la UCEI). L'accordo spagnolo con le comunità islamiche non contiene tali precisazioni, né riguardo agli oneri dell'amministrazione competente, né riguardo al ruolo delle autorità religiose, né sulle modalità di organizzazione del servizio.

⁵⁸ J. ROSSELL, *Prescripciones alimentarias*, cit., p. 226; I. JIMÉNEZ-AYBAR, *La alimentación "halal" de los musulmanes en España*, cit., p. 653.

⁵⁹ La normativa concernente l'organizzazione delle forze armate (*Real decreto* n. 2945/1983, n. 494/1984, n. 1024/1984) prevede il diritto di ricevere assistenza spirituale, di praticare il culto e di non essere discriminati in base all'appartenenza religiosa; il *Real decreto* 25 agosto 1978, n. 2082/1978, *por el que se aprueban normas provisionales de gobierno y administracion de los servicios hospitalarios y las garantías de los usuarios*, stabilisce che vi sia negli ospedali il servizio di assistenza spirituale (n. 13 dell'allegato); per quanto riguarda l'ambito scolastico, l'ordinanza 4 agosto 1980 dispone specifiche norme su *Asistencia religiosa y los actos de culto en los centros escolares* non universitari. Da notare che tutte queste norme, previgenti agli *acuerdos*, ammettono tutte le confessioni registrate a svolgere il servizio di assistenza spirituale. Occorre richiamare anche l'art. 2.3 della LOLR, che impegna i pubblici poteri a consentire e facilitare l'assistenza spirituale nelle strutture obbliganti.

possano rispettare le prescrizioni alimentari religiose. Inoltre, l'uso di verbi quali «proporcionará» e «facilitará», in luogo del più generico «se procurará» utilizzato nell'*acuerdo*, sembra determinare per le amministrazioni competenti un impegno più stringente, temperato però dall'inciso «en la medida de lo posible». Quest'ultimo introduce un criterio di ragionevolezza, attraverso il quale valutare fino a che punto gli istituti penitenziari possano sostenere, con i propri mezzi economici e la propria struttura organizzativa, gli interventi promozionali delle diversità alimentari religiose. Interventi che comportano un costo e che possono, per questo, essere approntati con modalità diverse: ad esempio non sempre sarà possibile fornire alimenti *halal* (carni macellate in base alle prescrizioni religiose, cibi con marchio *halal*), ma potrà essere ragionevole predisporre dei menu alternativi (senza carne di maiale). Si aggiunga che l'art. 24 della legge n. 1/1979 consente ai detenuti di procurarsi autonomamente, comprandoli, prodotti alimentari: tra questi potrebbero esservi anche quelli *halal*. Stabilire le condizioni per poter acquistare tali cibi rappresenta un ulteriore intervento (di minor costo per le amministrazioni) per facilitare il rispetto delle prescrizioni alimentari religiose⁶⁰.

Il regolamento penitenziario del 1996⁶¹, attuativo della *ley general penitenciaria*, si esprime nei medesimi termini di quest'ultima, stabilendo l'impegno a fornire ai detenuti, per quanto possibile, un'alimentazione rispondente alle loro convinzioni (art. 226), impegno ribadito anche dall'art. 230, dedicato alla tutela della libertà religiosa. L'art. 230 fa cenno anche ad alcune condizioni che possono limitare o impedire la presa in carico dell'alimentazione religiosa dei detenuti, affermando che «la autoridad penitenciaria facilitará que los fieles puedan respetar la alimentación [...] siempre que lo permitan las disponibilidades presupuestarias, la seguridad y vida del centro y los derechos fundamentales de los restantes internos».

Analogamente dispone l'art. 32 della *Orden ministerial* del 22 febbraio 1999 «sobre normas de funcionamiento y régimen interior de los Centros de Internamiento de Extranjeros», stabilendo che nei centri per stranieri si dovrà facilitare l'accesso ai cibi prescritti dalla propria religione, qualora lo consentano la disponibilità economica, la sicurezza e la tutela dei diritti altrui.

⁶⁰ Sui diversi modi di "aggiustare" le esigenze alimentari religiose cfr. I. JIMÉNEZ-AYBAR, *La alimentación "halal" de los musulmanes en España*, cit., pp. 654 ss.; J. ROSSELL, *Prescripciones alimentarias*, cit., p. 225.

⁶¹ Il regolamento è stato approvato il 9 febbraio 1996 con *Real decreto* n. 190/1996; a differenza della legge organica penitenziaria è, quindi, successivo alla stipula degli *acuerdos*.

Vi è, poi, una normativa specifica sulle misure di prevenzione e pena dei minori d'età, nella quale hanno trovato posto alcune disposizioni sulla libertà religiosa e sulle esigenze alimentari ad essa collegate. In particolare, l'art. 56 della legge organica n. 5/2000 del 12 gennaio «*reguladora de la responsabilidad penal de los menores*» garantisce la libertà religiosa dei minori e il loro diritto di rivolgersi agli assistenti spirituali della confessione di appartenenza; l'art. 39 del regolamento attuativo (*Real Decreto* n. 1774/2004⁶²) impegna gli istituti penitenziari a far sì che i minori possano rispettare, tra l'altro, le prescrizioni alimentari religiose.

Le norme ora citate non fanno menzione di quanto stabilito dall'art. 14.4 dell'accordo con le comunità islamiche. Correttamente, il legislatore unilaterale non ha previsto la possibilità di accedere a specifici «accomodamenti» alimentari solo per i musulmani o per gli *internados* di confessioni con accordo (avrebbe così violato il principio di uguaglianza), ma per i fedeli di tutte le religioni. Ben altra situazione si ha nelle altre strutture menzionate dall'*acuerdo* con la *Comunidad Islámica*. Nelle forze armate, negli ospedali, nelle scuole e negli altri «centri pubblici» la legislazione unilaterale non contiene indicazioni esplicite sul tema e la norma pattizia rappresenta l'unico strumento - seppur solo esortativo e certamente carente sotto vari profili - per poter avanzare richieste circa l'alimentazione religiosa⁶³.

⁶² R.D. n. 1774/2004 de 30 de julio, «por el que se aprueba el Reglamento de la Ley Orgánica 5/2000, de 12 de enero, reguladora de la responsabilidad penal de los menores». L'art. 39, comma 3, recita: «La entidad pública facilitará que los menores puedan respetar la alimentación, los ritos y las fiestas de su propia confesión, siempre que sea compatible con los derechos fundamentales de los otros internos y no afecte a la seguridad del centro y al desarrollo de la vida en el centro». M. MORENO ANTÓN, *Multiculturalidad y libertad religiosa del menor de edad*, Madrid 2007, p. 176, ritiene che anche in questo caso si è in presenza di norme esortative e non prescrittive.

⁶³ Qualche indicazione in più è presente, talvolta, nella legislazione locale, negli ambiti in cui la competenza è stata attribuita alle *Comunidades autonomas* o ripartita tra queste e lo Stato. A tal proposito, si possono citare: in **Andalusia**, alcuni programmi delle istituzioni autonomiche, come il *Plan Integral de Obesidad Infantil de Andalucía 2007-2012* (in base al quale nei centri socio-educativi si distribuiranno i pasti nel rispetto della «diversidad cultural, étnica y religiosa de las familias») e negli istituti scolastici si daranno alle famiglie «información sobre los menús de los comedores escolares, facilitando la adaptación de las dietas a la diversidad cultural, étnica y religiosa») e il *Plan de Emergencia ante la llegada masiva de menores inmigrantes a las costas andaluzas* del 2005, attraverso il quale la la Consejería para la Igualdad y Bienestar Social si impegna a prestare ai migranti «un plus de atención derivada de sus propias necesidades, como es el caso de alimentación especial, respeto cultural y religioso, necesidad de intérprete y de mediador intercultural»; nelle **Canarie**, il Decreto 8 aprile 2002, n. 36/2002, *por el que se aprueba el Reglamento de*

A questo proposito occorre segnalare, anzitutto, un problema di disparità dei fedeli di altre religioni rispetto ai musulmani. Questi ultimi, infatti, possono rivendicare un loro diritto (*rectius*: una possibilità) richiamandosi all'art. 14.4 dell'*acuerdo*, mentre altri (primi fra tutti gli ebrei che, come si è visto, hanno specifiche esigenze alimentari, disciplinate dal relativo accordo⁶⁴) dovranno, semmai, fare riferimento alle norme generali sulla

Organización y Funcionamiento de los centros para la ejecución de medidas de internamiento de menores y jóvenes infractores dictadas por los Juzgados de Menores, nel quale trovano posto norme sulla libertà religiosa e l'alimentazione; in **Cataluña**, la legge 31 dicembre 2001 n. 27/2001, *de Justicia Juvenil*, il cui art. 59 impegna a fornire ai minori "internados" un'alimentazione conforme alle loro credenze; nello stesso senso dispongono, nelle **Isole Baleari** l'art. 15 della *Orden de la Consejería y Deportes*, del 10 gennaio 2006, *de derogación de la orden de la consejera de Bienestar Social de 18 de mayo de 2001, y de aprobación de la Normativa interna de funcionamiento de los centros de internamiento de las Islas Baleares para ejecutar las medidas privativas de libertad que dicten los juzgados de menores*, nel **País Vasco** gli artt. 5 e 11 del Decreto 21 aprile 2009, n. 80/2009, *sobre centros educativos de cumplimiento de medidas privativas de libertad en la Comunidad Autónoma del País Vasco*. Non mancano, poi, alcune disposizioni pattizie a livello locale: nella **Comunidad de Madrid**, due accordi ("convenios-marco"), firmati con la *Comunidad Israelita de Madrid* il 25 novembre 1997 e con la *Unión de Comunidades Islámicas de España* il 3 de marzo de 1998, i quali prevedono (come si vedrà tra breve) che le strutture obbligate forniscano cibo *halal* e *casher* agli *internados* che ne facciano richiesta. La maggior parte delle norme ora citate si limita a riproporre quanto previsto dalla legislazione statale (ad esempio garantendo il diritto all'alimentazione dei detenuti minori d'età), ma in alcuni casi si è sviluppata un'attenzione particolare per le esigenze alimentari anche in ambiti non considerati dalla legislazione unilaterale centrale (è il caso dell'Andalusia, con il piano regionale sull'alimentazione negli istituti scolastici). Altrove, invece, i provvedimenti sui diritti e doveri nell'ambito scolastico (di competenza *autonómica*, nel quadro di quanto stabilito dalla *Ley Orgánica de Educación* n. 2/2006 del 3 maggio 2006) si sono limitate a sancire il diritto di libertà religiosa, senza specificare niente riguardo ai problemi alimentari (ad es. art. 6 del Decreto 17 maggio 2007, n. 51/2007, *por el que se regulan los derechos y deberes de los alumnos y la participación y los compromisos de las familias en el proceso educativo, y se establecen las normas de convivencia y disciplina en los Centros Educativos de Castilla y León*; art. 21 della *Ley 12/2009, de 10 de julio, de educación de Cataluña*; ancora più eclatante è l'assenza di tutela delle esigenze alimentari religiose nel Decreto 25 gennaio 2007 n. 10/2007 della Galizia, dedicato specificamente al «funcionamiento de los comedores escolares en los centros docentes públicos no universitarios», il cui art. 10 fa riferimento unicamente alle richieste degli alunni che hanno allergie alimentari). Per una rassegna delle disposizioni locali a tutela della libertà religiosa si vedano i contributi in R. GARCÍA GARCÍA (dir.), *La Libertad religiosa en las comunidades autónomas: veinticinco años de su regulación jurídica*, Barcelona 2008.

⁶⁴ Secondo D. GARCÍA PARDO, *El contenido de los acuerdos*, cit., p. 300, l'estensione del medesimo diritto anche agli ebrei non sarebbe giustificabile sulla base del principio di uguaglianza tra confessioni religiose, perché si tratterebbe di una materia decisa d'accordo tra le parti e perciò volutamente esclusa dall'*acuerdo* con la comunità ebraica; al contrario M. ALENDA SALINAS, *Los acuerdos como garantía*, cit., pp. 387 ss. considera le usanze alimentari come uno dei contenuti del diritto di libertà di coscienza, del quale godono senz'altro anche gli

libertà religiosa. Tuttavia, dalla LOLR non deriva alcun obbligo di «aggiustamento» delle esigenze religiose: essa vieta, infatti, ogni interferenza nell'esercizio del diritto di libertà religiosa, ma non impone ai pubblici poteri di sviluppare azioni promozionali in materia⁶⁵. Tra le espressioni della libertà religiosa citate nella LOLR, inoltre, non vi è cenno alle prescrizioni sui cibi; siamo, quindi, di fronte ad un vuoto normativo in tema di esigenze alimentari degli appartenenti alle confessioni diverse da quella islamica. A ben guardare, però, anche la disposizione dell'accordo con la CIE, se interpretata come esortativa e non prescrittiva, smarrisce gran parte del suo significato⁶⁶. Un generico impegno per le amministrazioni via via coinvolte non comporterebbe per gli internati musulmani la possibilità di agire a tutela di un proprio diritto. Per questo, l'assenza di una disposizione simile nell'accordo con gli ebrei non pare determinare una vera e propria disparità: non si tratta, infatti, di una disuguaglianza nell'attribuzione di diritti, ma piuttosto della scelta (inspiegabile, peraltro⁶⁷) di trattare della questione in uno solo dei due accordi.

Una interessante evoluzione in materia si è avuta, anche in questo caso⁶⁸, a livello locale. Ad esempio, negli accordi conclusi tra la *Comunidad de Madrid* e le comunità islamica ed ebraica, si è stabilito per entrambe le confessioni il riconoscimento e la tutela delle rispettive esigenze alimentari, nonostante gli *acuerdos* statali del 1992 contenessero tale indicazione solo per i musulmani. Sia il «Convenio Marco de colaboración entre la Comunidad de Madrid y la Comunidad Israelita de Madrid» del 25

ebrei. Inoltre, poiché l'impegno delle amministrazioni statali nel fornire pasti religiosamente corretti è, come già osservato, molto flessibile, quest'ultimo Autore ritiene che sia possibile farsi carico (in modo, appunto, flessibile) anche delle esigenze alimentari ebraiche.

⁶⁵ J.A. RODRÍGUEZ GARCÍA, *La inmigración islámica en España*, cit., pp. 190-191.

⁶⁶ E a ragione la dottrina si interroga sul senso dell'introduzione di tale norma in un accordo, visto che non riesce a determinare conseguenze vincolanti per la tutela dei diritti dei musulmani (così I. JIMÉNEZ-AYBAR, *La alimentación "halal" de los musulmanes en España*, cit., pp. 650-651).

⁶⁷ Di solito, infatti, le disposizioni dei tre *acuerdos de cooperación* sono tutte simili tra loro (e a loro volta analoghe alle norme dei patti tra Stato e Santa Sede); come sottolineato in dottrina gli *acuerdos* appaiono come "fotocopie" l'uno dell'altro (cfr. per tutti J.M. GONZÁLEZ DEL VALLE, *Derecho eclesiástico español*, cit., p. 83; A. MOTILLA, *Algunas consideraciones en torno a la naturaleza jurídica y eficacia normativa de los acuerdos*, cit., p. 351).

⁶⁸ Come già accennato (cfr. *supra*, par. 4, per quanto riguarda gli interventi sulle macellazioni rituali e nota n. 63 sulle norme delle *Comunidades autónomas* relative alle esigenze alimentari degli *internados*) gli interventi del legislatore locale si sviluppano a seconda delle necessità religiose (comprese quelle alimentari) delle diverse confessioni presenti sul territorio.

novembre 1997, sia il «Convenio Marco de Colaboración entre la Comunidad de Madrid y la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE)», firmato il 3 marzo 1998, prevedono nella *cláusola tercera* la collaborazione tra la *comunidad autónoma* e le rispettive comunità religiose per assicurare a coloro che si trovano nelle strutture obbligate un'alimentazione conforme alle prescrizioni religiose⁶⁹. Tale intervento verrà avviato quando il numero di fedeli sia significativo e su richiesta degli interessati⁷⁰. Se quest'ultimo punto può sembrare logico (una struttura pubblica non sceglierà di preparare pasti *halal* o *casher* qualora non vi siano richieste in tal senso), il riferimento al numero «significativo» di fedeli che dovrebbe determinare l'aggiustamento può suscitare qualche perplessità. Se, infatti, l'amministrazione pubblica si impegna a tutelare la libertà religiosa, anche riguardo all'aspetto delle prescrizioni alimentari, non si vede perché non lo possa fare anche per pochi individui. Certo i vincoli di spesa ed organizzativi dei diversi istituti potranno limitare gli interventi in materia, ma non sembra corretto che sia un criterio – per così dire – maggioritario a determinare la possibilità di rispettare i dettami della propria coscienza.

6. Una possibile prospettiva futura: alimentazione, libertà religiosa e diritto antidiscriminatorio.

La redazione dell'art. 14.4 dell'*acuerdo* con la CIE – del quale si sono evidenziate inadeguatezze e imprecisioni – riflette i bisogni e le caratteristiche delle comunità islamiche nel momento della stipula. La presenza dell'Islam sul territorio nazionale era ancora sporadica e le esigenze alimentari non si manifestavano, negli ambienti scolastici, lavorativi e nelle strutture obbligate, con la frequenza odierna⁷¹.

⁶⁹ Nell'accordo con i musulmani, la clausola terza, lettera e) recita: «Facilitar comida Halal en aquellos hospitales, guarderías, centros de ayuda o de asistencia social de carácter público dependientes de la Comunidad de Madrid, en los que el número de usuarios de religión islámica resulte significativo, si media petición al respecto por parte de los mismos»; nell'accordo con la comunità ebraica si fa riferimento, più genericamente, ai «centros en los que el número de usuarios de religión judía resulte significativo». Dunque la possibilità di accedere a pasti rispettosi delle convinzioni religiose sembra più ampia per gli ebrei, poiché non si limita ad un elenco di strutture nominate nell'accordo. Su queste norme cfr. R. GARCÍA GARCÍA, *La regulación del factor religioso en la Comunidad Autónoma de Madrid*, in R. GARCÍA GARCÍA, *La libertad religiosa en las comunidades autónomas*, cit., pp. 514 ss.

⁷⁰ Sul punto J. ROSSELL, *La no discriminación por motivos religiosos en España*, cit., p. 143.

⁷¹ J. ROSSELL, *La no discriminación por motivos religiosos en España*, cit., p. 142; per qualche indicazione sulla presenza islamica all'epoca dell'accordo cfr. J. BONET NAVARRO, M. VENTO TORRES, *El Islamismo*, cit., pp. 73 ss.

Probabilmente al legislatore pattizio sarà sembrato sufficiente introdurre nell'*acuerdo* una indicazione generale sull'attenzione da prestare alle richieste avanzate in proposito dai musulmani presenti nelle strutture pubbliche.

Oggi tale indicazione sembra superata, non solo in forza dell'aumento delle rivendicazioni in proposito – per far fronte alle quali spesso non basta una semplice esortazione – ma anche alla luce del nuovo quadro giuridico relativo alla lotta contro le discriminazioni religiose e alla tutela delle diversità. In particolare, alcuni concetti introdotti attraverso la legislazione antidiscriminatoria europea⁷², quali il divieto di discriminazione indiretta⁷³ e gli aggiustamenti ragionevoli⁷⁴, potrebbero dar luogo a interventi più

⁷² Nel corpus di norme contro la discriminazione emanate dall'Unione europea, soprattutto a partire dall'art. 13 del Trattato di Amsterdam, vanno ricordate, per quanto riguarda il fenomeno religioso, la direttiva 2000/43 sul divieto di discriminazione razziale e la direttiva 2000/78 sulla parità nell'ambito del rapporto di lavoro. In merito cfr. per tutti L. WADDINGTON, M. BELL, *More equal than others: distinguishing European Union Equality Directives*, in *Common Market Law Rev.*, 2001 (38), n. 3, pp. 592 ss.; P. CHIECO, *Le nuove direttive comunitarie sul divieto di discriminazione*, in *Riv. It. Dir. Lavoro*, 2002, 1, pp. 75 ss.; i contributi in M. BARBERA (a cura di), *Il nuovo diritto antidiscriminatorio: il quadro comunitario e nazionale*, Milano 2007. In particolare per gli aspetti religiosi L. VICKERS, *Religion and Belief discrimination in Employment*, European Commission, Luxembourg 2007, FERNÁNDEZ LÓPEZ M.F., CALVO GALLEGÓ F.J., *La directiva 78/2000 y la prohibición de discriminación por razones ideológicas: una ampliación del marco material comunitario*, in *Temas Laborales. Revista andaluza de trabajo y bienestar social*, 2001 (59), pp. 125 ss.; N. FIORITA, *Le direttive comunitarie in tema di lotta alla discriminazione, la loro tempestiva attuazione e l'eterogeneità dei fini*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2004, n. 2, pp. 361 ss. Per una rassegna delle norme in materia: C. FAVILLI, M.P. MONACO (a cura di), *Materiali per lo studio del diritto antidiscriminatorio*, Firenze 2008.

⁷³ In base all'art. 2 della direttiva 2000/78 (sulla quale cfr. *infra*, nota 74) si ha discriminazione indiretta «quando una disposizione, un criterio o una prassi apparentemente neutri possono mettere in una posizione di particolare svantaggio le persone che professano una determinata religione [...] rispetto ad altre persone», a meno che tale disposizione, criterio o prassi possano essere giustificati. In altre parole, la discriminazione sussiste non soltanto quando c'è un trattamento sfavorevole, a causa di una differenziazione fondata sulla religione, ma anche quando si verifica un trattamento «ingiustamente neutro», che causa uno svantaggio ad un insieme di soggetti proprio in ragione della mancata considerazione di una certa caratteristica (nel nostro caso la religione: in linea teorica, anche la mancata considerazione di pratiche religiose come quelle legate all'alimentazione, potrebbe causare una discriminazione). In tema, tra i molti, D. SCHIEK, *Indirect discrimination*, in D. SCHIEK, L. WADDINGTON, M. BELL et al. (eds.), *Cases, materials and Text on National, Supranational and International Non-Discrimination Law*, Oxford-Portland 2007, pp. 347 ss.; L. VICKERS, *Religion and Belief discrimination in Employment*, cit., pp. 13 ss.

⁷⁴ Per «accomodamento ragionevole» si intendono tutti quegli adattamenti (siano essi deroghe alla legislazione in vigore, o interventi o prassi per dare garanzia effettiva ad un diritto) messi in atto – «ragionevolmente», ovvero predisposti caso per caso, quando necessario

pregnanti, volti a rimuovere le situazioni di disparità e a tutelare le diversità religiose.

In proposito occorre menzionare almeno le ormai celebri direttive dell'Unione europea del 2000, che hanno codificato le definizioni di discriminazione e imposto agli Stati membri di attuare il principio di parità nel diritto interno, in base alle linee dettate a livello sopranazionale⁷⁵. In Spagna tale attuazione è avvenuta per mezzo della legge n. 62/2003⁷⁶. Tra le misure che essa introduce, sono da ricordare quelle relative al divieto di discriminazione nell'ambito dell'occupazione e dell'impiego, che possono riguardare anche il problema della gestione delle diversità alimentari religiose nei luoghi di lavoro⁷⁷. In particolare, l'art. 34 vieta la

e senza imporre oneri sproporzionati – per garantire a determinate categorie di persone il godimento dei diritti fondamentali in condizioni di parità. Il concetto è mutuato dalla normativa statunitense e canadese – dove in alcuni casi i «reasonable accommodations» sono imposti per legge – e si collega a quello di discriminazione indiretta: difatti, le specifiche esigenze (religiose, nel nostro caso) che richiedono di essere “aggiustate”, se ignorate possono entrare in conflitto con una norma neutra e determinare una discriminazione indiretta per gli appartenenti alle relative confessioni religiose (su questi concetti: L. WADDINGTON, A. HENDRIKS, *The Expanding Concept of Employment Discrimination in Europe: From Direct and Indirect Discrimination to Reasonable Accommodation Discrimination*, in *International Journal of Comparative Labour Law and Industrial Relations*, 2002, pp. 403 ss.; L. WADDINGTON, *Reasonable accommodation*, in D. SCHIEK, L. WADDINGTON, M. BELL *et al.* (eds.), *Cases, materials and Text on National, Supranational and International Non-Discrimination Law*, cit., pp. 629 ss.). La presa in considerazione delle necessità alimentari nell'ambiente di lavoro (la fornitura di pasti differenziati nelle mense, o la modifica degli orari lavorativi durante il periodo del digiuno del Ramadan) sono un esempio di accomodamenti ragionevoli, la cui predisposizione non è obbligatoria per l'ordinamento spagnolo, ma è rimessa alle disponibilità delle imprese: in merito cfr. J. ROSSELL, *La no discriminación por motivos religiosos en España*, cit., pp. 106 ss.; F. VALDÉS DAL-RE, *Libertad religiosa y contrato de trabajo*, in *Las transformaciones del derecho del trabajo en el marco de la Constitución española: estudios en homenaje al profesor Miguel Rodríguez-Piñero y Bravo-Ferrer*, Madrid 2006, pp. 595 ss.

⁷⁵ Direttiva del 27 novembre 2000 che stabilisce un quadro generale per la parità di trattamento in materia di occupazione e di condizioni di lavoro (G.U.C.E. n. L 303 del 2/12/2000, p. 16); direttiva del 29 giugno 2000 che attua il principio della parità di trattamento fra le persone indipendentemente dalla razza e dall'origine etnica (G.U.C.E. n. L 180 del 19/07/2000, p. 22). In merito cfr. gli autori richiamati *supra*, nota 72.

⁷⁶ Ley 62/2003, del 30 dicembre, *de medidas fiscales, administrativas y del orden social*, sulla quale cfr. J. ROSSELL, *La no discriminación por motivos religiosos en España*, cit., pp. 79 ss.; L. CACHÓN, *Report on Measures to Combat Discrimination. Directives 2000/43/EC and 2000/78/EC. Country Report Spain (State of affairs up to 8 February 2007)*, ed. by Migration Policy Group, Bruxelles 2007 (all'indirizzo web: http://www.migpolgroup.com/public/docs/125.Spain_DiscriminationCountryReport_EN_02.07.pdf).

⁷⁷ L'art. 14.4 dell'*acuerdo* con la CIE, tra l'altro, menziona esplicitamente solo le strutture obbligatorie e le scuole, mentre non fa cenno ai problemi legati all'alimentazione che possono sorgere nelle imprese e nell'ambito del lavoro.

discriminazione diretta o indiretta per quanto concerne l'accesso e le condizioni di lavoro⁷⁸, mentre l'art. 35 apre alla possibilità di mettere in atto azioni positive («medidas específicas») volte a compensare svantaggi di determinate comunità (anche) religiose⁷⁹. È da citare, inoltre, l'art. 42 della medesima legge, nel quale si prevede che i contratti collettivi possano introdurre clausole antidiscriminatorie o disposizioni volte a favorire le pari opportunità dei lavoratori. Pur trattandosi di mere possibilità e non di obblighi, e pur riguardando un ambito circoscritto come quello del lavoro, queste disposizioni mostrano come gli strumenti della legislazione antidiscriminatoria siano sempre più orientati verso interventi «in positivo», attenti alle diversità religiose, tra le quali indubbiamente vi sono anche gli usi alimentari.

L'affermazione di questa tendenza, prima nel diritto comunitario e poi nelle legislazioni nazionali europee, potrebbe portare anche la Spagna ad utilizzare concetti finora estranei al quadro normativo sulla libertà religiosa, come quello di «aggiustamenti ragionevoli». In realtà, proprio riguardo alle esigenze religiose legate all'alimentazione, si sono già avuti diversi episodi che dimostrano attenzione alle specificità delle confessioni di minoranza, specie dell'Islam⁸⁰. Sembra di poter affermare che le strutture segreganti e

⁷⁸ Il divieto di discriminazione nelle «condiciones de trabajo» comporta che le prassi aziendali e la regolamentazione del rapporto di lavoro non devono porre in svantaggio i lavoratori a causa della loro religione. Ciò può riguardare anche eventuali svantaggi sofferti a causa del mancato aggiustamento delle esigenze alimentari dei lavoratori. Senza soffermarsi su tutte le possibili implicazioni di queste norme, è da ricordare senz'altro il superamento – ormai consolidato nelle legislazioni antidiscriminatorie più recenti – dell'equivalenza tra discriminazione e «differenziazione di trattamento»; di conseguenza, i divieti in questione non implicano un livellamento delle differenze, ma anzi in alcune circostanze richiedono trattamenti diversificati per evitare gli svantaggi, derivanti da una norma neutra, nei confronti di chi professa una determinata religione. Cfr. *supra*, note 73 e 74 e J. ROSSELL, *La no discriminación por motivos religiosos en España*, cit., pp. 88 ss.

⁷⁹ Art. 35: «Para garantizar en la práctica la plena igualdad por razón de origen racial o étnico, religión o convicciones, discapacidad, edad y orientación sexual, el principio de igualdad de trato no impedirá que se mantengan o se adopten medidas específicas a favor de determinados colectivos destinadas a prevenir o compensar las desventajas que les afecten relativas a las materias incluidas en el ámbito de aplicación de esta sección.» Gli interventi specifici, classificati come azioni positive, non sono obbligatori ma soltanto ammessi; ad ogni modo si noti che il legislatore spagnolo, a differenza di quello italiano, ne ha fatto esplicita menzione nella legge di trasposizione delle direttive.

⁸⁰ Ad esempio nelle scuole si fa in modo che ci siano menu senza carne di maiale, o si consente alle famiglie di dare ai bambini alimenti *halal* da casa. Per questi ed altri esempi cfr. I. JIMÉNEZ-AYBAR, *La alimentación "halal" de los musulmanes en España*, cit., pp. 654 ss.; ID., *La formación de la comunidad musulmana de Aragón y su estatuto jurídico*, in

le scuole, rileggendo l'impegno alla tutela della libertà religiosa alla luce dei cambiamenti della società in senso multiculturale, abbiano individuato alcune modalità di "accomodamento" delle diversità alimentari religiose, rispondendo positivamente all'"esortazione" dell'accordo e nonostante il silenzio della normativa unilaterale in materia.

Ad ogni modo, questa tutela delle esigenze religiose, sviluppatasi *de facto*, non può far tralasciare l'opportunità di modificare il quadro normativo vigente, per predisporre una tutela delle esigenze alimentari religiose più adeguata ai cambiamenti sociali della Spagna di oggi. Da un lato, gli *acuerdos* potrebbero essere utilizzati come sede privilegiata per specificare gli ambiti e le modalità di gestione di tali esigenze; dall'altro, le fonti unilaterali relative alle strutture obbligatorie potrebbero seguire il modello della legge penitenziaria e del regolamento attuativo, che offrirebbe maggiori garanzie in proposito.

PARTE II

**Macellazione rituale e benessere animale:
prospettive di tutela.**

DIEGO FONDA

*Dolore, perdita di coscienza e benessere animale
nella macellazione convenzionale e rituale.*

SOMMARIO: 1. Introduzione. 2. Indicatori di perdita di coscienza e di perdita di sensibilità al dolore. 3. Effetti algici della macellazione. 4. Procedure di macellazione. 5. Lo stordimento con pistola. 6. Lo stordimento elettrico o elettrocuzione o elettroanestesi. 7. Lo stordimento con inalazione. 8. La iugulazione. 9. Benessere animale e macellazione.

1. Introduzione.

Negli ultimi anni la macellazione animale ha indotto molteplici riflessioni su alcuni suoi aspetti, ad esempio economici (produzione della carne e sua distribuzione in supermercati, macellerie) e giuridici (leggi a normativa europea, deroghe legislative), medici (salute pubblica) e veterinari (prodotti animali, allevamento animale), etici (diritti degli animali) e religiosi (cibo rituale, carne *kosher*, carne *halal*). In questa sede si è voluto investigare come nell'atto dell'uccisione convenzionale o rituale, siano presenti e costantemente intrecciati dolore (benessere animale) e perdita di coscienza (macellazione).

Da un punto di vista umano, la morte è un evento generalmente atteso (per lo più con un'aspettativa negativa), che è preferibile avvenga senza dolore (sofferenza). Da un punto di vista animale, che oggi prevede tanto il dolore quanto l'anticipazione positiva (gratificazione) o negativa (paura)¹, la morte è un evento non atteso, che è preferibile avvenga senza dolore. In tal senso la macellazione (convenzionale o rituale) non è altro, al di là dell'etimologia, che un tipo d'eutanasia (non riguardante gli animali d'affezione), che pure sarebbe preferibile avvenisse senza dolore. Dal punto di vista dell'anestesista, poiché la percezione del dolore richiede uno stato di coscienza, la perdita di coscienza (macellazione), dovrebbe essere sempre contestuale al dolore così come dovrebbe poi essere sempre verificata e confermata mediante l'impossibile evocazione di specifici riflessi neurofisiologici e comportamentali. Dal punto di vista dell'alologo, infine,

¹ D. FONDA, *Dolore e analgesia negli animali*, Point Vétérinaire, Milano, 2009, pp. 23 e 158-160.

qualsiasi manifestazione di dolore così come qualsiasi forma di stress precedente o concomitante la macellazione dovrebbe essere, se non controllata ed eliminata, almeno minimizzata. L'uso del condizionale spiega che non sempre è così.

2. Indicatori di perdita di coscienza e di perdita di sensibilità al dolore.

Per quanto riguarda la perdita di coscienza, la ricerca considera come indicatori attendibili le alterazioni dell'elettroencefalogramma (EEG), le alterazioni dei potenziali evocati (somatosensitivi, auditivi, visivi) mentre l'indice bispettrale (*bispectral index*) non è validato per gli animali e l'attivazione o la disattivazione delle aree encefaliche evidenziate in rapporto alla perdita di coscienza mediante diagnostica per immagini (fMRI, PET), pur essendo in crescente diffusione, non offre ancora dati certi. L'EEG² registra sia l'attività elettroencefalica direttamente legata al processamento dello stimolo sia l'attività elettroencefalica transitoria di fondo e quindi può essere considerato un indicatore sensibile della perdita di coscienza, segnalata dal passaggio da quello normale ad un EEG transitorio o transizionale e poi ad uno isoelettrico, sebbene esso non dia informazioni sui substrati sottocorticali, quali ad esempio talamo e tronco encefalico³. I potenziali evocati, che possono indagare attraverso stimoli somatosensitivi, auditivi, visivi, motori, o prodotti da laser⁴ e che basano la loro documentazione sulla morfologia (negativo/positiva), sul tempo di latenza (percorribilità delle vie) e ampiezza (intensità dello stimolo) del tracciato del potenziale registrato, possono essere considerati indicatori della perdita di coscienza o sensibilità (assenza dell'onda) ad esempio dopo stordimento⁵.

Per quanto riguarda il dolore e i suoi effetti neurofisiologici, frequenza cardiaca, cortisolemia, catecolamine circolanti si sono dimostrati indicatori non specifici per la dimostrazione della nocicezione. Invece, pur non

² S. SCHRAAG, U. MOHL, U. BOTHNER & M. GEORGIEFF, *Clinical utility of EEG parameters to predict loss of consciousness and response to skinincision during total intravenous anaesthesia*, *Anaesthesia*, 1998, 53, pp. 320-325.

³ JC MURRELL, CB JOHNSON, *Neurophysiological techniques to assess pain in animals*, in *Journal of Veterinary Pharmacology and Therapeutics*, 2006, 29, pp. 325-35.

⁴ CC DALY, NG GREGORY, SB WOTTON, PE WHITTINGTON, *Concussive methods of pre-slaughter stunning in sheep: assessment of brain function using cortical evoked responses*, in *Res Vet Sci*, 1986, 41, pp. 349-352.

⁵ CC DALY, NG GREGORY, SB WOTTON, *Captive bolt stunning of cattle: effect on brain function and role of bolt velocity*, in *Br Vet J*, 1987, 143, pp. 574-580.

essendo considerato in quanto tale un indicatore sensibile del dolore, l'EEG, se interpretato quantitativamente (QEEG), secondo parametri che comprendano la variazione di frequenza mediana (frequenza sotto cui il 50% della potenza totale è localizzata = F50), il trend di frequenza (95% **spectral edge frequency**, F95) e la potenza totale dell'EEG (Ptot), può essere considerato - tanto in medicina umana quanto in quella veterinaria - indicatore sensibile della sensibilità dolorifica, a patto che i primi due parametri risultino aumentati ed il terzo ridotto. In medicina umana, gli studi mediante elettroencefalografia quantitativa hanno consentito il riconoscimento dell'attivazione temporale e spaziale del dolore, ad esempio, in quello cutaneo infiammatorio (da capsaicina intradermica) (aumento onde δ , riduzione onde θ , riduzione onde α_1 , riduzione onde α_2 , aumento onde β_2)⁶, nel dolore cutaneo da freddo (aumento onde δ , aumento onde θ , riduzione onde α , aumento onde β , ove le onde α esprimono l'attenzione al dolore e le onde δ e β l'effetto motivazionale del dolore)⁷, nel confronto tra dolore muscolare più percepito per gli aspetti affettivi e quello cutaneo più percepito per gli aspetti sensitivi (aumento onde δ , riduzione onde α , aumento onde β_2)⁸, nel dolore muscolare infiammatorio da capsaicina (aumento onde δ , riduzione onde α_1 , riduzione onde α_2 , aumento onde β_2)⁹ e nel confronto tra dolore muscolare (da soluzione ipertonica) e dolore auditivo (90 decibel per 2 minuti) che mostrano un simile grado di attenzione e sgradevolezza (riduzione onde α_1 e α_2 presente solo nel dolore muscolare)¹⁰. In medicina veterinaria, nonostante qualche tentativo di dimostrare un'omologia¹¹, la divisione dello spettro di potenza dell'EEG in

⁶ PF. CHANG, L. ARENDT-NIELSEN, T. GRAVEN-NIELSEN, P. SVENSSON, ACN. CHEN, *Topographic effects of tonic cutaneous nociceptive stimulation on human electroencephalograph*, in *Neuroscience Letters*, 2001, 305, pp. 49-52.

⁷ PF. CHANG, L. ARENDT-NIELSEN, T. GRAVEN-NIELSEN, P. SVENSSON, ACN. CHEN, *Comparative EEG activation to skin pain and muscle induced by capsaicin injection*, in *International Journal of psychophysiology*, 2004, 51, pp. 117-126.

⁸ PF. CHANG, L. ARENDT-NIELSEN, T. GRAVEN-NIELSEN, P. SVENSSON, ACN. CHEN, *Different EEG topographic effects of painful and non-painful intramuscular stimulation in man*, in *Experimental Brain Research*, 2001, 141, pp. 195-203.

⁹ PF. CHANG, L. ARENDT-NIELSEN, ACN. CHEN, *Dynamic changes and spatial correlation of EEG activities during cold pressor test in man*, in *Brain Research Bulletin*, 2002, 57, pp. 667-675.

¹⁰ PF. CHANG, L. ARENDT-NIELSEN, ACN. CHEN, *Differential cerebral responses to aversive auditory arousal versus muscle pain: specific EEG patterns are associated with human pain processing*, in *Experimental Brain Research*, 2002, 147, pp. 387-93.

¹¹ K. OTTO, S. VOIGT, S. PIEPENBROCK, E. DEEGEN & C. SHORT, *Effects of low dose ketamine on haemodynamic and electroencephalographic variables during surgery in isoflurane anaesthetized horses*, in *Veterinary Anaesthesia and Analgesia*, 1998, 25, pp. 8-12.

queste bande di frequenza (δ : 0-4 Hz; θ = 4-8 Hz; α = 8-12 Hz, β = > 12Hz) deve ancora essere validata per le singole specie animali. I potenziali evocati invece, rappresentando una serie d'onde negative e positive caratterizzate dal tempo di insorgenza dopo la stimolazione elettrica, meccanica o termica (latenza)¹² possono essere considerati indicatori sensibili¹³ della presenza del dolore (morfologia con latenze N14, P20, N43) e della sua intensità (ampiezza dell'onda), soprattutto se la stimolazione somatosensitiva è effettuata mediante il laser che non ha contatto con la cute e attiva solo i nocicettori¹⁴.

3. Effetti algici della macellazione.

Per quanto riguarda gli effetti algici, nella macellazione occorre limitarsi a quelle considerazioni teoriche che hanno trovato riscontro in dati oggettivi o comportamentali. Si è già ricordato che la percezione del dolore richiede uno stato di coscienza. Una perdita di coscienza forzata quale la macellazione, che, di fatto, presenta effetti simili a quelli di un'altra sua forma forzata quale l'anestesia generale così come di una sua forma spontanea come il sonno, è probabile che si verifichi entro un substrato neurale identificato prevalentemente nelle strutture mesencefaliche che sostituiscono la cosiddetta "coscienza primaria" (*arousal*). Pur tenendo in conto che la coscienza animale ha funzionalità differenti da quella umana, si può tuttavia supporre che la coscienza primaria (*arousal*) umana e animale sia localizzata principalmente in strutture sottocorticali (e non corticali) mesencefaliche. Analogamente, per quanto riguarda il dolore, risultati ottenuti con i potenziali evocati somatosensitivi (in ratti consci a libera mobilità) hanno mostrato che la corteccia somatosensitiva primaria è resistente alla stimolazione dolorosa ripetuta (elettrica alla coda) e agli analgesici, e quindi sembra più adatta a spiegare la nocicezione (attraverso le vie laterali del dolore ed il sistema limbico)¹⁵, mentre una localizzazione sopramedullare (*vertex*) e quindi mesencefalica sembra più adatta a

¹² R. KAKIGI, S. WATANABE, H. YAMASAKI, *Pain-related somatosensory evoked potentials*, in *Journal of Clinical Neurophysiology*, 2000, 17, pp. 295-308.

¹³ J.P. MORRIS, R.M. ONG, J.K. O'DWYER, *Pain-related cerebral potentials in response to acute painful electrical stimulation in sheep*, in *Australian Veterinary Journal*, 1997, 75, pp. 883-886.

¹⁴ R. KAKIGI, K. INUI, & Y. TAMURA, *Electrophysiological studies on human pain perception*, in *Clinical Neurophysiology*, 2005, 116, pp. 743-763.

¹⁵ H. VAN OOSTROM, P.J. STIENEN, R. VAN DEN BOS, H.N.M. DE GROOT, L.J. HELLEBREKERS, *Development of a rat model to assess the efficacy of the somatosensory-evoked potential as indicator of analgesia*, in *Brain Research Protocols*, 2005, 15, pp. 14-20.

documentare la componente algica emotiva (attraverso le vie mediali) del dolore così come una risposta a stimoli condizionati (paura)¹⁶. Pertanto anche per gli animali¹⁷, per quanto riguarda il dolore può essere validata la distinzione tra una componente sensitivo-discriminativa, supportata da strutture encefaliche quali talamo, cervelletto, corteccia insulare, corteccia somatosensitiva primaria, ed una componente affettivo-emozionale, supportata da strutture quali corteccia del giro orbitario e del cingolo anteriore, corteccia insulare, nucleo accumbens, amigdala estesa sublenticolare¹⁸. In tale senso è ovvio che acquistino importanza nella macellazione e che possano aggiungersi ad aggravare il dolore, in quella rituale, anche lo stress da contenimento o da sospensione per un arto, e in quella convenzionale, lo stress da convogliamento premacellazione e da contenimento nel box di stordimento e l'eventuale reazione all'odore ed alla vista del sangue di un altro animale. Infine, se in particolare ci si chiede quale dolore possa essere prodotto dalla iugulazione (convenzionale o rituale), si deve prima rispondere all'altra domanda, su dove sono localizzati i nocicettori. È noto che essi sono localizzati nell'avventizia dei vasi ematici di piccolo calibro (e quindi del tronco vagosimpatico), nella sierosa degli organi solidi e cavi (esofago e trachea), nei muscoli (del collo), tendini e articolazioni (dolore somatico profondo) e sulla superficie cutanea (dolore somatico superficiale). Tuttavia la resezione degli afferenti primari non riguarda solo i nocicettori, ma anche termocettori (freddo, caldo), afferenti per il prurito, pressocettori (distorsione o *stretching* cutaneo) e la sensazione prodotta è probabilmente un'amalgama di tali stimolazioni. In più, i nocicettori circostanti la cute incisa del collo, sebbene non direttamente danneggiati, possono a loro volta essere attivati, se stimolati, dando luogo ad un inizio di sensibilizzazione. Occorre tener conto inoltre che la perdita di coscienza per ipotensione non è dolorosa (lipotimia o *stroke* non sono dolorosi) e che un'ipotensione o un'emorragia può indurre essa stessa uno stato di analgesia o ipoalgesia. In conclusione le stimolazioni dolorose più intense dovrebbero originare dai nocicettori dei muscoli del collo, delle vene giugulari, delle carotidi comuni e del tronco vagosimpatico (dolore

¹⁶ P.J. STIENEN, H. VAN OOSTROM, R. VAN DEN BOS, HNM DE GROOT, L.J. HELLEBREKERS, *Vertex-recorded, rather than primary somatosensory cortex-recorded, somatosensory-evoked potentials signal unpleasantness of noxious stimulus in the rat*, in *Brain Research Bulletin*, 2006, 70, pp. 203-212.

¹⁷ D. FONDA, *Dolore e analgesia negli animali*, Point Vétérinaire, Milano, 2009, pp. 23 e 158-160.

¹⁸ R. TREEDE, D. KENSHALO, R. GRACEY, & A. JONES, *The cortical representation of pain*, in *Pain*, 1999, 79, pp. 105-111.

somatico profondo) e da quelli cutanei (dolore somatico superficiale), che nella iugulazione rituale possono essere solo attenuati dall'affilatura della lama e dal singolo atto manuale comportante una sola dieresi¹⁹.

4. Procedure di macellazione.

Principali procedure di macellazione sono lo stordimento e la iugulazione, e ovviamente qualsiasi loro combinazione. Lo stordimento, attuato per legge prima della iugulazione per evitare all'animale la coscienza e il dolore al momento dell'eutanasia, può essere ottenuto mediante concussione, elettrocuzione o inalazione. La concussione può essere ottenuta con la pistola a proiettile captivo per bovini, equini, bufalini, ovini e in parte suini, con l'elettrocuzione per suini, ovini e caprini, con inalazione di CO₂ o argon o azoto per suini e volatili. Preventivamente è prevista una visita da parte del veterinario per la verifica dello stato di buona salute dell'animale. Dopo lo stordimento, la legge ordinaria²⁰ prevede la iugulazione, cioè la resezione dei vasi che forniscono il sangue al cervello, onde ottenere il successivo dissanguamento indispensabile per la morte (attenzione ad evitare la ri-occlusione delle carotidi). In alcuni paesi, come eccezione a tale regolamento, è stata consentita per alcune comunità religiose, una deroga riferita come macellazione rituale. Nella macellazione rituale religiosa, viene prima applicata la iugulazione, da sola o eventualmente seguita (Malaysia) oppure preceduta (in Nuova Zelanda e Australia) dallo stordimento. Preventivamente, gli animali devono essere visitati dal veterinario ed essere dichiarati in buona salute e vivi. Combinazioni di tali procedure possono essere: a) stordimento con proiettile captivo (penetrante o non penetrante) seguito da iugulazione; b) stordimento con elettrocuzione seguito da iugulazione; c) stordimento con CO₂ o argon seguito da iugulazione; d) iugulazione rituale religiosa senza stordimento; e) iugulazione rituale religiosa seguita o preceduta da stordimento.

5. Lo stordimento con pistola.

La prima procedura di macellazione da esaminare è lo stordimento, e in particolare quello con concussione che può presentare differenti meccanismi

¹⁹ DJ. MELLOR, T.J. GIBSON, C.B. JOHNSON, *A re-evaluation of the need to stun calves prior to slaughter by ventral-neck incision: An introductory review*, in *New Zealand Veterinary Journal*, 2009, 57, pp. 74–6.

²⁰ Decreto Legislativo 1 settembre 1998, n.333.

d'azione. Lo stordimento con pistola a proiettile captivo penetrante prevede che il proiettile attraversi il cranio e si conficchi nel cervello causando la perdita di coscienza per trauma diretto, con eventuale dispersione di materiale cerebrale e rischio contaminazione BSE. All'EEG si registra una perdita di coscienza immediata quando il posizionamento è frontale (<1 sec) o occipitale (<1sec) ed è invece ritardata (21 sec) quando è nella fossa nucale²¹. Lo stordimento con pistola a proiettile captivo non penetrante prevede una frantumazione del cranio grazie alla testa del proiettile a forma di fungo, ma non la sua entrata nel cervello, tanto da farlo ritenere assimilabile ad una concussione cerebrale con immediata perdita di coscienza ed eventuale ripresa oppure ad una concussione sperimentale prodotta con vari tipi di accelerazione d'impatto. La neurofisiologia della concussione²² prevede la comparsa di un elettroencefalogramma epilettiforme e la scomparsa di qualsiasi potenziale evocato. Le teorie sull'eziopatogenesi della concussione spaziano su cinque ipotesi: di tipo vascolare, a partenza dalla formazione reticolare, a meccanismo centripeto, a origine colinergica pontina, di tipo convulsivo. Curiosa è la notazione su alcuni animali invulnerabili alla concussione, che sopportano forze accelerative e decelerative cento volte maggiori di quelle sopportate dall'uomo: ad esempio il picchio muratore o la sula che non subiscono la concussione con legno o acqua grazie al cranio di tipo spongioso o pneumatico ed alla poca quantità di liquido cefalorachidiano, che consolidano il cervello al cranio²³, e il becco o l'ariete, lo stambecco ed il cervo, che non subiscono la concussione se, per anticipazione, contraggono i muscoli di testa e collo e flettono il capo, ma la subiscono se, inaspettatamente, è procurata da un proiettile captivo, penetrante o meno.

Lo stordimento con pistola a proiettile captivo, utilizzato per ruminanti e solipedi, dipende per l'efficacia²⁴ dal corretto posizionamento e quindi dalla direzione del proiettile, dalla sua adeguata lunghezza e dalla adeguata potenza della cartuccia (differenti colori). Il proiettile deve ritornare in posizione dopo ogni colpo e l'animale deve essere introdotto nel box di stordimento solo quando l'operatore è pronto a sparare. Il punto e la direzione d'applicazione della pistola (fig. 1) deve essere nel bovino perpendicolare sulla linea mediana frontale, all'incontro tra le diagonali

²¹ E. LAMBOOY, W. SPANJAARD, *Effect of the shooting position on the stunning of calves by captive bolt*, in *Vet Rec*, 1981, 109, pp. 359-361.

²² NA. SHAW, *The neurophysiology of concussion: Progress in Neurobiology*, 2002, 67, pp. 281-344.

²³ H. WINKLER, DA. CHRISTIE, D. NURNEY, *Woodpeckers*, Pica Press, Robertsbridge, 1995.

²⁴ Decreto Legislativo 1 settembre 1998, n.333.

congiungenti centro degli occhi e base delle corna; nell'ovicaprino perpendicolare sulla linea mediana frontale a metà distanza tra le orecchie, all'incontro tra le diagonali congiungenti centro degli occhi e base delle corna oppure alla nuca con direzione parallela al piano della fronte, sulla linea mediana rostralmente all'inserzione del legamento nucale. Nel suino il suo uso è sconsigliato per lo spessore delle ossa frontali e la presenza dei seni frontali. La sua efficacia deve essere controllata mediante l'evocazione del riflesso corneale che deve risultare assente²⁵, pratica di difficile applicabilità in una catena di macellazione di bovini o cavalli. In uno studio recente sul vitello (mantenuto in leggera anestesia con alotano), lo stordimento con pistola a proiettile captivo non penetrante ha evidenziato un'insorgenza della perdita della sensibilità dopo 0-14 sec (media 3 sec) con comparsa dell'EGG transizionale dopo 8 sec e di quello isoelettrico dopo 60 sec, eventualmente accompagnata nei primi 5 sec da movimenti incoordinati degli arti. L'esame elettroencefalografico quantitativo documenta una riduzione della Ptot (segno di nocicezione), ad andamento uniforme in alcuni (4/9) o bifasico con un piccolo aumento transitorio in altri soggetti (5/9) e con valori più elevati nell'emisfero destro rispetto a quello sinistro. La mancata risposta cerebrale ai potenziali evocati insorge solo dopo 96 secondi. La pressione femorale (MAP) si dimezza in 120 sec ma permane tale per 300 sec, mentre la frequenza cardiaca si mantiene leggermente ridotta ancora dopo 300 sec.²⁶ Stante la declinante popolarità dello stordimento a proiettile captivo penetrante, le complicazioni dello stordimento con pistola a proiettile captivo non penetrante, originano più frequentemente da problemi di tecnica operativa, quali il ritorno alla coscienza/sensibilità (per mancato rispetto della localizzazione della pistola sul punto di maggiore efficacia, per inesperienza dell'operatore, per malconservazione o difetto della cartuccia, per difetto della pistola) o la ri-occlusione delle carotidi (falso aneurisma) (fig. 2)²⁷, sebbene altri problemi possano sorgere riguardanti anche la sanità pubblica, come embolie venose giugulari di tessuto nervoso nella pecora o contaminazione della carne

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ T.J. GIBSON, C.B. JOHNSON, J.C. MURRELL, S.L. MITCHINSON, K.J. STAFFORD, D.J. MELLOR, *Electroencephalographic responses to concussive non-penetrative captive-bolt stunning in halothane-anaesthetised calves*, in *New Zealand Veterinary Journal*, 2009, 57, pp. 90-5.

²⁷ N.G. GREGORY, M. VON WENZLAWOWICZ, R.M. ALAM, H.M. ANIL, T. YESILDERE, A. SILVA-FLETCHER, *False aneurysms in carotid arteries of cattle and water buffalo during shechita and halal slaughter*, in *Meat Science*, 2008, 79, pp. 285-288.

bovina da parte di tessuto del SNC coinvolto nella tecnologia di macellazione e quindi rischio umano di esposizione alla BSE.

6. Lo stordimento elettrico o elettrocuzione o elettroanestesi.

Lo stordimento elettrico, denominato anche “elettrocuzione” o “elettroanestesi”, usato per ovini, caprini, suini e volatili da cortile, ma non raccomandato nelle fattorie e nella ricerca²⁸ e richiedente attrezzature (*restrainer* automatico, apparecchio a pinza testa-testa o testa-collo o con bagno d’acqua) e professionalità (amperaggio per la minima corrente specie-specifica, amperaggio alto per indurre arresto cardiaco) speciali, si basa su un meccanismo d’azione per cui l’elettrocuzione produce uno shock elettroconvulsivo che provoca scariche simil-epiletiche, convulsioni e pedalamenti. Poiché questo tipo di elettroshock (3 sec) abolisce i potenziali somatosensitivi evocati (perdita di coscienza) ad esempio nel vitello per una media di 58 sec²⁹, nella pecora per una media di 62 sec³⁰, o di 36 (18-42) sec³¹, nel suino per una media di 58 sec³², e consente il risveglio dopo 5-6 minuti, la iugulazione dev’essere effettuata almeno entro 23 sec dall’inizio dello shock³³. L’elettrocuzione, con la motivazione che non uccide l’animale, è accettata da alcune autorità islamiche in associazione alla iugulazione. L’elettroanestesi con bagni d’acqua viene utilizzata per volatili da cortile ed in caso di stordimento di gruppo il voltaggio mantenuto deve essere sufficiente a produrre un’intensità di corrente efficace per lo stordimento di ciascun animale. Nei suini e ovicaprini, la sua efficacia deve essere controllata mediante l’evocazione del riflesso corneale che deve risultare assente³⁴, pratica di difficile applicabilità in una catena di macellazione. Complicazioni possono derivare dalla sovrastima della durata

²⁸ Decreto Legislativo 1 settembre 1998, n.333.

²⁹ NG GREGORY, MH ANIL, JL MCKINSTRY, CC. DALY, *Prevalence and duration of clinical insensibility following electrical stunning in calves*, in *New Zealand Veterinary Journal*, 1996, 44, pp. 1-3.

³⁰ E. LAMBOOY, *Electrical stunning in sheep*, in *Meat Science*, 1982, 6, pp. 123-135.

³¹ DK. BLACKMORE, JC. NEWHOOK, *Electroencephalographic studies of stunning and slaughter of sheep and calves. Part 3: The duration of insensibility induced by electrical stunning in sheep and calves*, in *Meat Science*, 7, 1982, pp. 19-28.

³² MH ANIL, *Study on the return of the physical reflexes in pigs following electrical stunning*, in *Meat Science*, 1991, 30, pp. 123-21.

³³ NK. GREGORY, *Animal welfare & meat production*, 2nd ed, CAB International Publishing, Wallingford (UK), 2007, pp.191-226.

³⁴ Decreto Legislativo 1 settembre 1998, n.333.

dell'insensibilità, che può ostacolare l'intervallo ottimale di 23 sec tra stordimento e iugulazione, dalle emorragie petecchiali (*blood splash*) e dalle macchie ematiche (*blood speckle*) prodotte nella carcassa di suini o broilers dall'elettrocuzione, dovute all'applicazione di basse correnti di stordimento o di ridotti tempi di applicazione (rispetto ai 3 sec raccomandati), che possono ad esempio in vitelli, agnelli, suinetti anche ridurre il tempo di insensibilità e di rianimazione. Applicare correnti ad amperaggio aumentato permette di indurre, oltre che perdita di coscienza anche arresto cardiaco, che a sua volta facilita la gestione della carcassa. Talvolta l'animale, una volta appeso, deve essere stordito di nuovo, e questa seconda scarica simil-epilettiforme aumenta il rischio di macchie ematiche sulla carcassa. Dopo elettrocuzione testa-testa (50 Hz, 100 V per 3 sec) nella pecora è segnalato l'aumento delle beta-endorfine plasmatiche (3700 pg/ml) rispetto a quelle di controllo (1825 pg/ml) ed un ulteriore aumento dopo il risveglio (6812 pg/ml)³⁵, a testimonianza di uno stato di "analgesia da stress" (simile a quella prodotta dal torcinaso o torcilabbro nel cavallo) ma a indicazione soprattutto di uno stato di stress acuto e quindi a supporto della necessità di effettuare la iugulazione il più presto possibile.

7. Lo stordimento con inalazione.

Lo stordimento con inalazione di biossido di carbonio (CO₂), usato per suini e volatili da cortile, si serve di una cella o camera a gas, con capacità di 80 suini/ora (ascensore), di 60-360 suini/ora (butina o navicella o ruota di Parigi), di 120-240-600 suini/ora (tunnel ovale), in cui viene somministrata anidride carbonica superiore al 70%³⁶. Per lo stordimento con inalazione può essere usato anche argon o azoto. Un suo svantaggio è che provoca apnea prima della perdita di coscienza, mentre un suo vantaggio è che i suini non devono essere contenuti e quindi non subiscono, se gli ambienti sono ben illuminati e non si generano traumatismi, lo stress premacellazione. Quanto al meccanismo d'azione, la CO₂ a bassa concentrazione non ha capacità narcotiche ma solo apnoiche ed avversive, mentre a concentrazioni superiori al 70% può indurre facilmente perdita di coscienza. Un'esposizione alla CO₂ (70%) di breve durata (15-45 sec)

³⁵ MH ANIL, DP FORDHAM, RG. RODWAY, *Plasma beta-endorphin increase following electrical stunning in sheep*, in *Br Vet J.*, 1990, 146, pp. 476-7.

³⁶ NK. GREGORY, *Animal welfare & meat production*, 2nd ed., CAB International Publishing, Wallingford (UK), 2007, pp.191-226.

provoca infatti perdita di coscienza mediamente in 20-25 sec (10-30 sec) ed eventuale risveglio in 2 minuti. Nel suino 90% di CO₂, concentrazione che causa stress fisico, acidosi metabolica e carni chiare, flaccide (PSE, *pale, soft, exudative*) in minor misura che una concentrazione all'80%³⁷, provoca la comparsa già dopo 6 sec di un tracciato elettroencefalografico transitorio (onde δ e θ) che perdurano fino a 30 sec³⁸. In ogni tipo di macellazione con stordimento, comunque, è essenziale che la velocità di macellazione tenga conto del benessere animale e quindi del tempo necessario alla sua perdita di coscienza.

8. La iugulazione.

La seconda procedura di macellazione da esaminare è la iugulazione, che può essere convenzionale secolare o rituale religiosa. A proposito della iugulazione rituale religiosa, esistono numerosi esempi di macellazioni animali effettuate in occasione di celebrazioni religiose o festival etnici, ad esempio delle capre al festival yam, degli arieti alle celebrazioni Sallah, dei piccioni nei rituali Yoruba e dei galletti in quelle Igbo, così come differente è la macellazione nella comunità Sikh, che, secondo l'antica tradizione induista Haryan, preferisce il metodo della decapitazione (*jhatka*), poiché adatta al consumo è solo la carne proveniente da un animale istantaneamente ucciso da un colpo d'arma bianca. A parte occorre considerare la iugulazione, oggi praticata anche fuori dai paesi d'origine, secondo i dettami del Corano o del Talmud, sebbene questi ultimi siano nella religione islamica meno specifici, in quanto frutto della interpretazione delle scritture, e nella religione ebraica più dettagliati, in quanto frutto della tradizione orale e non scritta. La comune conseguenza tuttavia è che solo la carne di animali macellati secondo queste tipologie può essere considerata cibo rituale ed il suo consumo diventa parte integrante dell'essere un buon musulmano o un buon ebreo. Nella macellazione rituale ebraica (*shechitah*) che produce carne *kosher* e nella quale è inaccettabile un precedente stordimento, è prevista una sola diresi da un lato all'altro del collo, senza pressione né interruzione, da effettuarsi, con un unico atto, da parte di un operatore esperto (*shochet*) provvisto di licenza rinnovata annualmente, per

³⁷ NG. GREGORY, *Animal welfare at markets and during transport and slaughter*, in *Meat Science*, 2008, 80, pp. 2-11.

³⁸ L. MARTOFT, L. LOMHOLT, C. KOLTHOFF, BE. RODRIGUEZ, EW. JENSEN PF JØRGENSEN, HD PEDERSEN, A. FORSLID, *Effects of CO₂ anaesthesia on central nervous system activity in swine*, in *Lab Anim.*, 2002, 36, pp. 115-26.

mezzo di un coltello (*chalaf* che significa cambiare) di straordinaria affilatura e adeguata altezza (3 cm) e lunghezza (25 cm)³⁹. Nella macellazione rituale islamica (*halal*), che produce la carne *halacha* e nella quale in qualche paese è consentito un precedente (Australia e Nuova Zelanda) o successivo (Malaysia) stordimento dell'animale, è prevista una diresi da un lato all'altro del collo, effettuata secondo l'esperienza o l'abitudine dell'operatore e di norma non ripetuta, ma che in alcune comunità può essere accompagnata dalla resezione del midollo spinale. Prima della macellazione, particolarmente nei paesi del Medio Oriente, l'animale (bovino, vitello, pecora, agnello, capra, capretto) viene capovolto, appeso per un posteriore con una balza, e immediatamente iugulato e dissanguato.

La iugulazione convenzionale può essere effettuata - al fine di prevenire la frequente (16%) ri-occlusione delle carotidi⁴⁰ - in posizione eretta, nella quale può essere applicata una prolunga elevatore del mento (*chin lift*), così come sui glutei può essere applicato un respingente per favorire il posizionamento sulla prolunga, oppure in posizione capovolta, una volta che l'animale è stato reso insensibile dallo stordimento. Essa prevede un'incisione solo dei grossi vasi e non di esofago e trachea, per evitare l'aspirazione di sangue nei polmoni o la contaminazione di materiale alimentare alla cute o alla testa, e può essere effettuata con due coltelli, uno per la cute ed uno per i vasi, per evitare la contaminazione della cute col circolo, o con uno solo (stiletto) nel suino. È sufficiente recidere almeno una delle due carotidi, provocando un dissanguamento corretto (fig. 2), che provoca la morte per anemia acuta. In uno studio sulla iugulazione nel vitello (mantenuto in leggera anestesia con alotano), il normale EEG passa in 3-7 secondi allo stato transizionale con comparsa delle onde beta perduranti 34 secondi e allo stato isoelettrico in 192 sec⁴¹. La perdita di coscienza per iugulazione avviene in 13 sec nell'ovino, in 23 sec nel

³⁹ SD. ROSEN, *Opinion piece; Physiological insights into Shechita*, in *Veterinary Record*, 2004, 154, pp. 759-65.

⁴⁰ FD SHAW, F. BAGER, CE. DEVINE, *The role of the vertebral arteries in maintaining spontaneous electrocortical activity after electrical stunning and slaughter in calves*, in *New Zealand Veterinary Journal*, 1990, 38, pp. 14-16.

⁴¹ TJ GIBSON, CB JOHNSON, JC MURRELL, CM HULLS, SL MITCHINSON, KJ STAFFORD, AC JOHNSTONE, DJ. MELLOR, *Electroencephalographic responses of halothane anaesthetised calves to slaughter by ventral-neck incision without prior stunning*, in *New Zealand Veterinary Journal*, 2009, 57, pp. 77-83.

vitello⁴², in 25 sec nel bovino⁴³ mentre la mancata risposta ai potenziali evocati inizia dopo 23 sec (17-32) nel vitello e 17 sec (10-24) nella pecora⁴⁴. L'EEG quantitativo documenta uno stato di nocicezione (aumento di F50 e F95 e riduzione di Ptot dopo un artefatto di movimento per primi 60 sec) che può essere attribuito tanto alla resezione vascolare quanto a quella dei tessuti della regione del collo ma che non è attribuibile al movimento, confrontato ad esempio al colpo innocuo di un manico di scopa. Inoltre si verifica uno stato di profonda e progressiva ipotensione (pressione ematica (MAP) da 112 mmHg in premacellazione, a 22 mmHg dopo 40 sec, 4 mmHg dopo 114 sec) e tachicardia compensatoria (frequenza cardiaca da 130 bpm a 104 bpm dopo 30 sec, a 102 bpm dopo 60, a 140 bpm dopo 180 sec)⁴⁵. In uno studio comparativo, in soggetti sottoposti a stordimento e dopo 60 sec ad iugulazione, la perdita della sensibilità registrata dalla comparsa di un EEG isoelettrico è stata documentata iniziare dopo 69 sec (67-71 sec), mentre dopo 75 sec (19-113 sec) in soggetti sottoposti alla sola iugulazione rituale (*halal*). La velocità di dissanguamento, in soggetti sottoposti a stordimento e dopo 60 sec a iugulazione, è risultata inoltre simile a quella di soggetti sottoposti alla sola iugulazione rituale (*halal*), considerata fino ad oggi più rapida ed efficiente. I potenziali evocati, in corso di iugulazione rituale (*halal*), scompaiono dopo 16-20 sec documentando la perdita della sensibilità, mentre nella metodica stordimento seguito da iugulazione (dopo 60 sec) scompaiono dopo 113 sec (20-126)⁴⁶. Nel corso degli anni tuttavia, l'intervallo temporale nel quale un animale può sperimentare il dolore, considerato

⁴² W. SCHULTZE, H. SCHULTZE-PETSOLD, AS HAZEM, R. GROOS, *Verzuche sur Objectivierung von Schmerz und Bewusstsein bei erkventionellen (Bolzenschussbetaugung) sowie religisns gezelitzkichen (Schachtschnitt) Schlachtung von Schaft und Kalb*, in *Deutsche Tierartzliche Wochenschrift*, 1978, 85, pp. 62-66.

⁴³ F. BAGER, TJ BRAGGINS, CE DEVINE, AE GRAAFHUIS, DJ MELLOR, A. TAVENER, MP. UPSDELL, *Onset of insensibility at slaughter in calves – effects of electroplectic seizure and exsanguination on spontaneous electrocortical activity and indexes of cerebral metabolism*, in *Research in Veterinary Science*, 1992, 52, pp. 162-73.

⁴⁴ NG GREGORY, SB WOTTON, *Time to loss of brain responsiveness following exsanguination in calves*, in *Research in Veterinary Science*, 1984, 37, pp. 141-3.

⁴⁵ TJ GIBSON, CB JOHNSON, JC MURRELL, CM HULLS, SL MITCHINSON, KJ STAFFORD, AC JOHNSTONE, DJ. MELLOR, *Electroencephalographic responses of halothane anaesthetised calves to slaughter by ventral-neck incision without prior stunning*, in *New Zealand Veterinary Journal*, 2009, 57, pp. 77-83.

⁴⁶ CC DALY, E KALLWEIT, F. ELLENDORF, *Cortical function in cattle during slaughter – conventional captive bolt stunning followed by exsanguination compared with Shechita slaughter*, in *Veterinary Record*, 1988, 122, pp. 325-9.

indicativo del rischio relativo di stress e di ripresa di coscienza, si è ristretto a molto meno di 60 sec: di conseguenza oggi si consiglia di anticipare prima possibile la iugulazione. Uno studio recente sulla macellazione con iugulazione seguita da stordimento dopo 5 sec, in vitelli, leggermente anestetizzati con alotano (0.9%), evidenzia attraverso la comparsa di un EEG transitorio che, a parte l'artefatto dovuto al movimento dell'incisione del collo, dopo la iugulazione la sensibilità al dolore viene conservata durante i 5 secondi prima dello stordimento con proiettile non penetrante, e che la perdita di coscienza dopo lo stordimento ovvero il tempo di insorgenza dell'EEG isoelettrico avviene dopo 2-60 sec. Significativamente, a testimonianza della variabilità individuale, in questa casistica è stato registrato un EEG attivo tanto dopo incisione del collo (in 3/7 vitelli) quanto dopo stordimento (in 2/7) ed una ri-occlusione delle carotidi (3/7) per anastomosi occipito-vertebrale, complicazione che oggi è presente nel 25% dei bovini⁴⁷. L'EEG quantitativo documenta una ritardata nocicezione (Ptot in riduzione al 32% dopo 90 sec). La pressione ematica è risultata simile a quella dopo resezione collo⁴⁸. In un confronto volto a differenziare gli effetti della resezione dei muscoli del collo da quella dei vasi, in vitelli leggermente anestetizzati con alotano (0.9%), è ancora una volta documentato uno stato di nocicezione testimoniato dalla Ptot (in riduzione per la resezione dei muscoli del collo e per quella dei grossi vasi), dall'aumento della F50 nei primi 40 sec per la resezione dei muscoli del collo e ad una sua riduzione per quella dei vasi, dall'aumento della F95 a causa della resezione dei muscoli del collo che permane elevata per 120 sec e dall'aumento non significativo a causa della resezione dei vasi. La pressione ematica ha evidenziato una riduzione del 20% dopo 30 sec seguita da valori stabili per 300 sec dopo resezione dei muscoli del collo, e invece precipitata da 111 a 55 bpm dopo 10 sec, a 15 bpm dopo 60, a 11 bpm dopo 120 sec dopo resezione dei vasi⁴⁹.

⁴⁷ MH ANIL, JL MCKINSTRY, NG GREGORY, SB WOTTON, H.SYMONDS, *Welfare of calves. 2. Increase in vertebral artery blood flow following exsanguinations by neck sticking and evaluation of chest sticking as an alternative slaughter method*, in *Meat Science*, 1995, 41, pp. 113-23.

⁴⁸ TJ GIBSON, CB JOHNSON, JC MURRELL, SL MITCHINSON, KJ STAFFORD, DJ. MELLOR, *Amelioration of electroencephalographic responses to slaughter by nonpenetrative captive-bolt stunning after ventral-neck incision in halothane anaesthetised calves*, in *New Zealand Veterinary Journal*, 2009, 57, pp. 96-101.

⁴⁹ TJ GIBSON, CB JOHNSON, JC MURRELL, JP CHAMBERS, KJ STAFFORD, DJ. MELLOR, *Components of electroencephalographic responses to slaughter in halothane anaesthetised*

Per quanto riguarda la iugulazione rituale, sebbene la sua legislazione sia stata oggetto di interpretazione da parte dell'autorità italiana per la bioetica⁵⁰ e non possa essere condivisa l'affermazione che la macellazione rituale *shechità* non sia dolorosa⁵¹, occorre enfatizzare che, nonostante la differenziazione già ricordata tra macellazione rituale *halal* e *koscher* (iugulazione effettuata con un solo atto manuale e quindi una sola dieresi), in entrambi i tre maggiori inconvenienti in quanto eventi generatori di stress consistono nella contenzione immediatamente precedente la macellazione, nell'algia prodotta dall'incisione e in quella prodotta dal dissanguamento. In corso di rituale *shechità*, sono state descritte sei metodiche per il contenimento del vitello, quali imbalzamento, capovolgimento su un arto posteriore, contenimento in contenitore a cavalcioni o a vu, capovolgimento di 180° in un contenitore ruotante, contenimento in posizione eretta. I dati di una comparazione su più di 1500 vitelli hanno dimostrato che la macellazione per stordimento in postura eretta è più rapida e presenta minore stress di quella *shechità*, nella quale il 4% degli animali è uscito furioso dal recinto, il 15% ha dovuto essere ricapovolto ed i dibattimenti (così come le vocalizzazioni) sono durati più a lungo (11 sec contro 1 sec). In comparazione, il 15% degli animali storditi ha dovuto essere stordito di nuovo⁵². Per quanto riguarda l'algia prodotta dall'incisione è stato detto in precedenza che essa è causata principalmente dalla resezione di cute e muscoli, mentre per l'algia prodotta dal dissanguamento può essere ricordato uno studio, in cui la perdita della postura e quindi dell'equilibrio e quindi della coscienza in polli broilers macellati secondo la *shechità* è risultato in media di 14 sec ma con una variabile fino ad un massimo di 26 sec⁵³.

Nella maggior parte dei paesi europei per la macellazione rituale *halal* è spesso adottato uno stordimento pre-iugulazione, che non ferma il cuore prima dell'inizio del dissanguamento: in questa ottica lo stordimento a proiettile captivo e l'elettrocuzione testa-testa si sono dimostrati adeguati, mentre sono da escludere lo stordimento con inalazione e l'elettrocuzione testa-dorso. Per quanto riguarda il dissanguamento, una maggiore efficienza dopo *shechità*

calves: Effects of cutting neck tissues compared with major blood vessels, in *New Zealand Veterinary Journal*, 2009, 57, pp. 84–9.

⁵⁰ Comitato Nazionale per la bioetica. Macellazioni rituali e sofferenza animale. Documento approvato nella seduta plenaria del 19 settembre 2003, pp. 8-9.

⁵¹ SD. ROSEN, *Opinion piece; Physiological insights into Shechita*, in *Veterinary Record*, 2004, 154, pp. 759–65.

⁵² R. KOORTS, *The development of a restraining system to accomodate the Jewish method of slaughter (Shechità)*, M. Dip. Tech., Technikon Witwatersrand Johannesburg, 1991, pp. 72-81.

⁵³ JL BARNETT, GM CRONIN, PC SCOTT, *Behavioural responses of poultry during Kosher slaughter and their implications for the birds' welfare*, in *Veterinary Record*, 2007, 160, pp. 45–9.

rispetto all'utilizzo del proiettile, sebbene in passato supposta⁵⁴, è stata smentita per confronto col proiettile captivo da studi tanto nella pecora⁵⁵ quanto nel vitello⁵⁶, anche per quanto riguarda l'ematocrito e il contenuto di emoglobina nei muscoli resecati⁵⁷. In generale nella macellazione, la specie bovina, rispetto a quella ovina, ha evidenziato una maggior resistenza alla perdita di sensibilità⁵⁸ tanto dopo stordimento⁵⁹ quanto dopo iugulazione, poiché la perfusione cerebrale può essere supplementata da rami vascolari addizionali⁶⁰. In particolare, nella iugulazione del vitello la perdita di coscienza, che dopo un'ottimale incisione avviene dopo 17 sec⁶¹, può essere ritardata fino a 120 sec in caso di occlusione⁶².

9. Benessere animale e macellazione.

Dai dati appena esposti risulta che nelle ultime tre decadi le conoscenze scientifiche sono aumentate (anche se non sono ancora soddisfacenti) così

⁵⁴ IM LEVINGER, *Shechita in the Light of the Year 2000: A Critical Review of the Scientific Aspects of Methods of Slaughter and Shechita*. Maskil L'David, Jerusalem, Israel, 1995.

⁵⁵ MH ANIL, T. YESILDERE, H. AKSU, E. MATUR, JL MCKINSTRY, HR WEAVER, O. ERDOGAN, S. HUGHES, C. MANSON, *Comparison of religious slaughter of sheep with methods that include pre-slaughter stunning, and the lack of difference in exsanguinations, pscked cell volume and meat quality parameters*, in *Animal Welfare*, 2004, 13, pp. 387-392.

⁵⁶ MH ANIL, T. YESILDERE, H. AKSU, E. MATUR, JL MCKINSTRY, HR WEAVER, O. ERDOGAN, S. HUGHES, C. MANSON, *Comparison of Halal slaughter with captive bolt stunning and neck cutting in cattle: exsanguination and quality parameters*, in *Animal Welfare*, 2006, 15, pp. 325-30.

⁵⁷ E. KALLWEIT, F. ELLENDORF, C. DALY, D. SCHMIDT, *Physiological reactions during slaughter of cattle and sheep with and without stunning*, in *Deutsche Tierärztliche Wochenschrift*, 1989, 96, pp. 89-92.

⁵⁸ T. GRANDIN, *Return-to-sensibility problems after penetrating captive bolt stunning of cattle in commercial beef slaughter plants*, in *Journal of the American Veterinary Medical Association*, 2002, 221, pp. 1258-61.

⁵⁹ F. BAGER, TJ BRAGGINS, CE DEVINE, AE GRAAFHUIS, DJ MELLOR, A, TAVENER, MP. UPSDELL, *Onset of insensibility at slaughter in calves – effects of electroplectic seizure and exsanguination on spontaneous electrocortical activity and indexes of cerebral metabolism*, in *Research in Veterinary Science*, 1992, 52, pp. 162-73.

⁶⁰ BA BALDWIN, FR BELL, *Anatomy of cerebral circulation of sheep and ox – dynamic distribution of blood supplied by carotid and vertebral arteries to cranial region*, in *Journal of Anatomy*, 1963, 97, pp. 203-215.

⁶¹ JC NEWHOOK, DK. BLACKMORE, *Electroencephalographic studies of stunning and slaughter of sheep and calves. 2. The onset of permanent insensibility in calves during slaughter*, in *Meat Science*, 1982, 6, pp. 295-300.

⁶² MH ANIL, JL MCKINSTRY, SB WOTTON, NG GREGORY, *Welfare of calves. 1. Investigations into some aspects of calf slaughter*, in *Meat Science*, 1995, 41, pp. 101-12.

come sono aumentate le responsabilità della medicina veterinaria nei riguardi del benessere animale. Un primo livello di prospettiva (prima regola) per quanto riguarda il benessere animale è costituito dalla finalità di eseguire correttamente (secondo i dettami della legge) e quindi possibilmente in modo “umano” la macellazione. Rispetto dei dettami della legge e rispetto dell’individuo animale dovrebbero coincidere, ma non sempre succede. Se le procedure vengono eseguite correttamente, si ottiene una minima sofferenza animale che prevede un metodo di contenzione ed un contenitore (*restrainer*) efficace e inoltre, ancora più importante, una perdita di coscienza più rapida possibile e senza lotta. Se le procedure non vengono eseguite correttamente, la sofferenza animale si manifesta principalmente con il comportamento. Mentre in medicina e giurisprudenza umana per la diagnosi di morte non esistono ancora criteri scientifici sufficienti in grado di sostituire quella “del tronco encefalico” (cardiaca) con quella “cerebrale” (neurologica)⁶³, in medicina e giurisprudenza veterinaria i criteri di morte biologica sono ancora correlati *tout court* alla perdita di coscienza intesa come morte del tronco encefalico. Ad esempio dopo stordimento con pistola a proiettile captivo, segni clinici dopo la macellazione, da verificare da parte del veterinario⁶⁴, sono assenza di atti respiratori (apnea), assenza di riflesso corneale, assenza di nistagmo e movimenti oculari, assenza di battiti cardiaci (talvolta tuttavia persistenti per 7-10 minuti), testa abbandonata, flaccidità di lingua e coda e dorso. In concomitanza con l’iniziale flaccidità di testa e collo, è possibile osservare pedalamenti e contrazioni muscolari per 20 secondi. Al contrario, segni di ripresa della sensibilità possono essere inarcamento di testa/ collo e dorso, lingua mobile in leccamento o rigida o arrotolata, nistagmo, riflesso palpebrale, movimenti delle narici “come quelli di un coniglio”, vocalizzazioni⁶⁵.

Un secondo livello di prospettiva nel rapporto tra macellazione e benessere animale (seconda regola) è un corretto contenimento alla macellazione, che pertanto appare addirittura più importante del tipo di macellazione (rituale o convenzionale). Anche se la macellazione si conclude con un’eutanasia, non deve essere consentito nell’animale alcuna forma di sofferenza e nel personale comportamenti crudeli, dato che la

⁶³ YJ DE GROOT ET AL, *Imminent brain death: point of departure for potential heart-beating organ donor recognition*, in *Intensive Care Med.*, 16 March 2010.

⁶⁴ Decreto Legislativo 1 settembre 1998, n.333.

⁶⁵ T. GRANDIN, *Euthanasia and slaughter of livestock*, in *Journal of the American Veterinary Medical Association*, 1994, 204, pp. 1354–60.

finalità rimane una perdita di coscienza più rapida possibile e senza lotta. Rischi di sofferenza sembrano essere più probabili con la macellazione rituale religiosa che con quella convenzionale⁶⁶ sulla base di alcune motivazioni: il fatto che su un soggetto cosciente la iugulazione, per non essere stressante, richiede un contenimento efficace in postura eretta, mentre invece essa è spesso effettuata col soggetto appeso per un arto (piccoli ruminanti) in postura capovolta potenzialmente stressante; il fatto che la resezione di cute, muscoli (e, in misura minore, dei vasi) è dolorosa per un soggetto cosciente e comporta una sensibilizzazione attorno alla ferita; il fatto che il dissanguamento in un soggetto cosciente può essere stressante. I rischi di sofferenza con la macellazione convenzionale sono più frequentemente dovuti a inadempienze o incongruenze nel contenimento forzato al momento della macellazione e allo stordimento effettuato non correttamente che non è in grado di provocare una incoscienza istantanea.

Un terzo livello di prospettiva nel rapporto tra macellazione e benessere animale (terza regola) si incentra nell'evitare o minimizzare il cosiddetto stress da premacellazione. Un contenimento eseguito correttamente nel percorso di convogliamento minimizza sia lo stress premacellazione, sia la componente emotiva del dolore. Occorre pertanto che il percorso di convogliamento non comporti paura o stress per gli individui animali macellati, così come non comporti paura o stress in altri animali che assistono direttamente o indirettamente all'eutanasia⁶⁷. Un contenimento eseguito correttamente deve prevedere un passo lento dell'animale, un'entrata tranquilla nell'area di caduta, uno stordimento immediatamente successivo. Un contenimento eseguito correttamente deve eliminare vocalizzazioni, impennamenti (equini, bovini), assembramenti, ingorghi (suini) e dall'inizio del percorso di convogliamento alla macellazione deve prevedere la separazione graduale dalla mandria e un'area di fuga del singolo, l'esclusione dalla vista del macellando d'ogni causa di distrazione⁶⁸ mediante alti muretti laterali, un pavimento non scivoloso, un'assistenza del personale volta ad ottenere un'adeguata pressione ottimale. Occorre quindi evitare qualsiasi

⁶⁶ NK GREGORY, *Physiology and behaviour of animal suffering*, Blackwell, Oxford, 2004, p. 227.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ T. GRANDIN, C. JOHNSON, *Animals in translation. Using the mysteries of autism to decode animal behavior*, 2005 (trad. it. La macchina degli abbracci. Cortina Milano 2007).

angolazione nel percorso verso la camera di caduta e procedere ad una selezione a una fila (o due per suini) prima della camera di stordimento⁶⁹.

Un'ottimizzazione del rapporto macellazione e benessere animale comporta il fatto che la macellazione, come morte "umana", deve essere adeguata principalmente alla specie animale, in modo da tener conto delle differenze di benessere animale tra bovini e ovino-caprini, differenze per suini, differenze per volatili, differenze per pesci, ma dev'essere anche adattata all'esigenza di evitare importanti complicazioni economiche al prodotto animale (carne rossa, carne bianca), quali danneggiamenti alla carcassa o macchie emorragiche ai muscoli. Recenti osservazioni hanno, in effetti, enfatizzato come lo stordimento a proiettile captivo possa causare, attraverso le giugulari, la contaminazione, da parte di materiale nervoso potenziale portatore di BSE, di tessuto polmonare e quindi della carcassa edibile. Nella macellazione dei grossi animali, se fosse dimostrato il passaggio di prioni della BSE dai polmoni alla carcassa edibile, potrebbe verificarsi un abbandono dello stordimento a proiettile captivo ed il passaggio alla pratica dell'elettrocuzione⁷⁰. Le maggiori complicazioni dell'elettrocuzione nell'industria della carne, bovina e avicola sono identificate nelle macchie emorragiche muscolari, conseguenti a mioclonie e convulsioni precedenti la morte. A causa della loro frequenza la macellazione avicola si è recentemente spostata dall'elettrocuzione in bagno d'acqua allo stordimento con inalazione, il quale tuttavia per anossia comporta anch'esso convulsioni e quindi danni alla carcassa. Nei pesci, questi stessi problemi sono stati superati dal ritorno all'elettrocuzione ovvero, almeno per le aragoste presentate nei ristoranti, dal raffreddamento a temperatura <4° C, preventivo alla somministrazione della scarica elettrica⁷¹. Nelle procedure di macellazione (stordimento/iugulazione) o nella loro combinazione, i criteri per il benessere animale dipendono dunque solo dall'immediatezza nella perdita di coscienza e dall'adeguata analgesia nella successione delle procedure.

⁶⁹ T. GRANDIN, M. DEESING, *Humane livestock handling problems in slaughter plants*, Storey Publishing, North Adams, Massachusetts (USA), 2007.

⁷⁰ NG GREGORY, *Recent concerns about stunning and slaughter*, in *Meat Science*, 2005, 70, pp. 481-491.

⁷¹ TE LOWE, NK GREGORY, *A humane end for lobster*, in *New Zealand Science Monthly*, 10, 11, 1999.

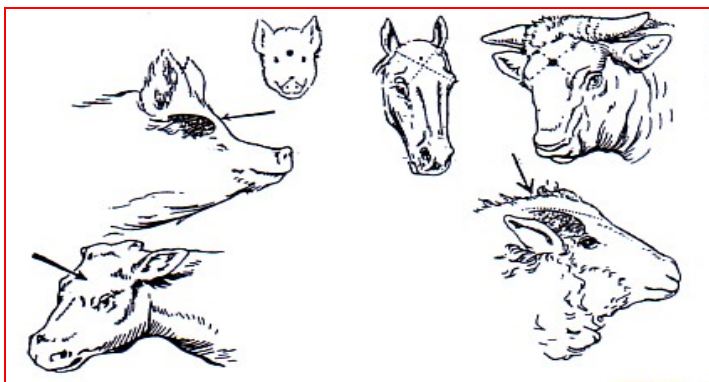


Fig.1. Posizionamento corretto di una pistola a proiettile captive per l'eutanasia del bestiame (equini, bovini, ovini, suini)⁷².

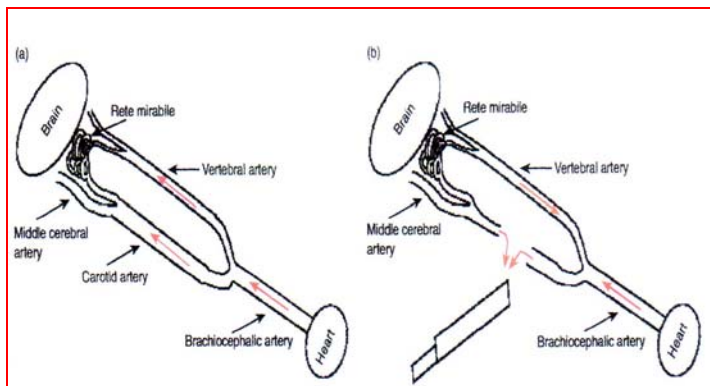


Fig. 2. Effetto prima (a) e dopo (b) la iugulazione sulla circolazione arteriosa che alimenta il cervello. La corretta esecuzione e il deflusso per la via di minore resistenza impediscono il ristagno (falso aneurisma) e la ri-occlusione delle carotidi⁷³.

⁷² T. GRANDIN, *Euthanasia and slaughter of livestock*, in *Journal of the American Veterinary Medical Association*, 1994, 204, pp. 1354–60.

⁷³ SD. ROSEN, *Opinion piece; Physiological insights into Shechita*, in *Veterinary Record*, 2004, 154, pp. 759–65.

FRANCO PEZZA e PAOLA FOSSATI
Le macellazioni rituali nella storia normativa

SOMMARIO: 1. Premessa. 2. Religioni e sanità. 3. Il ruolo degli animali nelle religioni. 4. La macellazione e lo stordimento. 4.1. *Cronistoria normativa*. 5. La macellazione ebraica e la macellazione islamica. 6. Finalità religiose e finalità economiche. 7. La modifica della normativa. 7.1 *Interferenze con il Codice Penale*. 8. Conclusioni della ricerca giuridica. 9. Conclusioni Franco Pezza. 10. Conclusioni Paola Fossati.

1. Premessa.

Il presente contributo è stato scritto a quattro mani ed è articolato in due parti, che affrontano il tema della macellazione rituale nelle differenti prospettive attinenti alla medicina veterinaria e, nello specifico, alla disciplina della pratica oggetto di studio: una parte *tecnico-giuridica e giuridico-positiva*, fondata sulle competenze scientifiche disponibili e sull'analisi applicativa delle normative di settore, valutate anche nella relativa evoluzione cronologica e nel valore storico; una parte *bioetico-giuridica*, che propone la riflessione sulla conciliabilità tra i valori etici e gli aspetti regolamentari che si intersecano nella materia, in riferimento alle effettive garanzie di tutela degli animali.

Le conclusioni cui gli Autori giungono alla fine della loro esplorazione della questione “macellazione rituale” -- pur maturate nel medesimo ambito della Scuola di Diritto e Legislazione Veterinaria di Milano -- sono state elaborate separatamente e riflettono le rispettive concezioni e convinzioni personali sul tema.

2. Religioni e sanità

Fin dall'antichità è sempre esistito uno stretto rapporto tra *religione e sanità*.

I sacerdoti, dai sacrifici di animali agli dei, traevano presagi ed intuizioni per predire il futuro; dall'osservazione del fegato e in particolare dalle sue irregolarità, dalla posizione nonché dalla presenza di parassitosi desumevano se consentire o meno il consumo delle carni ai fedeli. Inizialmente era la casta sacerdotale a detenere il monopolio della medicina.

La prima medicina persiana è antichissima e trova le sue origini in una religione dualistica, divisa tra il dio del bene e quello del male.

La medicina sumerica è essenzialmente una medicina magica, la stessa adottata dagli Assiri e dai Babilonesi e più tardi dagli Etruschi.

Dopo l'avvento del concetto monoteistico, affermato per la prima volta da Israele, la fonte della salute e l'origine di tutti i mali si fanno risalire al Dio Unico e tale concetto teocratico comincia a guidare la legislazione sociale, politica e morale degli ebrei, fortemente permeata da un'ampia documentazione di medicina, di tradizioni, usi e costumi.

Anche nella medicina giudaica permane l'importanza della casta sacerdotale.

La cultura medica ci perviene solo dai libri sacri e dalle *prescrizioni religiose*.

Solo con Ippocrate la medicina comincia a staccarsi dalle formule magiche e sacerdotali e pone l'attenzione all'osservazione del malato.

Ciò nonostante l'intreccio tra medicina e religione continuerà ad influenzare tutte le culture del pianeta; ne sono una testimonianza tutte le abitudini che si sono tramandate fino ai nostri giorni, anche grazie alla medicina monastica delle varie popolazioni.

Ne sono una testimonianza: il culto e la protezione della "vacca sacra" nei paesi asiatici, il divieto di consumo di carni di suini nei paesi caldi, il divieto del consumo degli alcolici, il ramadan e le pratiche cattoliche del digiuno quaresimali o delle astinenze.

È così che si giustifica la permanenza nelle varie normative costituzionali del rispetto delle macellazioni rituali islamiche ed ebraiche.

3. Il ruolo degli animali nelle religioni

Una popolazione aborigena giapponese, quella degli Ainù, ha influenzato con la propria tradizione le religioni artiche, tribali e asiatiche. La cerimonia principale della loro vita religiosa è la "festa dell'orso", considerata un'azione sacra, che consiste nel trafiggere con le frecce un esemplare giovane e, quindi, nel mangiarne le carni nel corso di un festoso banchetto, nella convinzione che l'anima dell'animale sacrificato ritorni presso il Supremo, l'essere divino. Il sacrificio viene accompagnato da una preghiera, con la quale la popolazione si rivolge all'orso dicendogli: *"non aver paura, non ti faremo niente di male, ti uccidiamo solo per rimandarti al dio dei boschi che ti vuole bene e piangeremo tutti insieme per te, ti ucciderà uno dei nostri migliori cacciatori, tu capisci che non ti possiamo tenere per sempre, abbiamo fatto abbastanza per te ed ora tocca a te sacrificarti per noi !"*.

Tra i precetti buddisti troviamo l'affermazione di "non uccidere nessun essere vivente", ma anche quella di "non mangiare cibo fuori stagione", questo ultimo precetto è sicuramente a carattere di prevenzione igienico-sanitaria.

Nella religione dei greci le funzioni religiose, celebrate nei templi o banchetti sacri, consistevano di due momenti fondamentali: la preghiera e il sacrificio.

Le pratiche sacrificali avevano una funzione rituale e si dividevano in sacrifici incruenti, tra i quali rientravano le offerte di pane, formaggi, frutti, miele, bevande e incenso, e sacrifici cruenti nei quali si ricorreva all'uccisione di buoi, maiali, pecore, capre e galline.

Ad Atene veniva praticata la *buphonia*, l'uccisione del toro con un colpo di scure e l'*ecatombe*, il sacrificio di cento buoi; rituali religiosi riservati ai sacerdoti.

Le religioni indiane coltivano tuttora un diffuso culto rivolto al mondo animale e utilizzano le figure di animali su amuleti, sigilli, statue e monumenti, dove il toro o i bovini in genere sono diffusamente presenti.

La sacralizzazione di un processo di gestione degli animali consente di inserire una dimensione morale nello specifico settore, salvaguardando la compatibilità delle pratiche che lo contraddistinguono con i principi etici della società in cui ne avviene lo svolgimento.

Resa solenne, ogni procedura perde il carattere di atto ordinario e scontato, per assumere una valenza peculiare, proporzionale ai significati intrinseci della stessa e all'entità delle sue dirette conseguenze.

Applicata alla macellazione, tale considerazione consente di evidenziare come il conferimento di una rilevanza rituale all'operazione e la relativa connotazione religiosa possano servire a qualificare gli obblighi di responsabilità nello svolgimento della stessa: attraverso il vincolo all'osservanza di regole precise, alla preventiva acquisizione di conoscenze specifiche, alla richiesta di agire con rispetto.

In tal modo se ne tutela la valenza etica, identificandola nell'elemento di culto. Parimenti, l'uccisione di un animale ai fini dell'alimentazione umana trova una forma di legittimità.

4. La macellazione e lo stordimento.

La macellazione si effettua in impianti definiti "mattatoi", termine derivato da "*mactare*" che vuol dire uccidere ma anche *immolare ed offrire in sacrificio*; il mattatoio è una struttura che garantisce requisiti di igiene.

La pratica della macellazione consiste nell'insieme delle operazioni necessarie per trasformare gli animali da produzione, preventivamente riconosciuti idonei in quanto sani, in carni adatte al consumo alimentare umano e, quindi, in alimenti salubri.

Il presupposto della macellazione è, dunque, l'uccisione dell'animale nel rispetto di determinate condizioni igienico sanitarie, che ne garantiscono il giudizio di commestibilità (R.D. 3 agosto 1890, n. 7045, regolamento di esecuzione della legge 22.12.1888, n.5849).

Al fine di assicurare la conservabilità nel tempo dei prodotti derivati, nella macellazione è necessario procedere a un completo dissanguamento delle carcasse, cosa che si può ottenere solo mantenendo la pulsazione del cuore per alcuni minuti dopo l'uccisione del soggetto; ciò ha richiesto l'obbligo dell'operazione di stordimento, quale sistema per eliminare il dolore, mentre l'animale è comunque ancora vivo.

Con lo stordimento, infatti, la coscienza e con essa la sensibilità al dolore dell'animale sono praticamente annullate. Mantenuta fino al momento della morte effettiva, tale condizione consente di evitare, per quanto possibile, stati di sofferenza percepita, essendo il soggetto reso inconsapevole e così preservato anche dall'angoscia e dal distress.

Un'efficace operazione di stordimento altera la compagine neuronale cerebrale e i meccanismi di neurotrasmissione, causando uno stato prolungato di depolarizzazione delle cellule cerebrali, che si traduce in uno stato di incoscienza.

Durante la fase di stordimento e nel periodo immediatamente successivo, gli animali presentano tipici segni comportamentali riflessi e risposte motorie involontarie, che possono aiutare a comprendere l'effettiva riuscita dello stordimento stesso e a controllarne l'andamento.

Tra questi, i riflessi palpebrali e la capacità di reazione a stimoli dolorifici, che dovrebbero pertanto essere sempre valutati con attenzione, insieme, eventualmente, alla ripresa di un ritmo di respirazione normale.

La durata del periodo di incoscienza e insensibilità indotto dai metodi di stordimento può variare, in funzione delle caratteristiche degli stessi e della relativa incidenza sostanziale sull'organismo nonché in dipendenza dagli animali sui quali sono praticati, intesi sia come specie che come singoli soggetti.

In ogni caso, la morte per il successivo dissanguamento dovrebbe sopraggiungere in tempi sufficientemente brevi da precedere ogni rischio di "risveglio".

Soprattutto, uno stordimento corretto dovrebbe interrompere prima possibile l'apporto di sangue ossigenato al distretto cerebrale, al fine di rendere stabile l'incoscienza.

Esistono, inoltre, metodi "estremi" di stordimento, i cui effetti provocano incoscienza e morte immediatamente consequenziali, quando non pressoché simultanee.

Qualora disponibili e di comprovata efficacia, essi possono essere considerati addirittura preferibili, ai fini del benessere animale, in quanto svincolano il decesso dal dissanguamento.

Prima dello stordimento, gli animali devono essere adeguatamente contenuti e presentati all'operatore nelle condizioni più favorevoli all'applicazione corretta del metodo prescelto (ad esclusione dell'uso di gas).

Di norma, l'utilizzo del dispositivo di stordimento deve essere limitato a un'unica occasione per ciascun soggetto e, in caso di fallimento, l'animale deve essere immediatamente ucciso con un'idonea attrezzatura di riserva.

Perché le procedure possano svolgersi in maniera conforme, è necessario che il personale addetto sia competente e adeguatamente formato nonché in grado di dimostrare un'idonea propensione a farsi carico della protezione degli animali che vengono avviati alla macellazione e delle garanzie di welfare ad essi dovute.

A questo devono aggiungersi la corretta manutenzione delle apparecchiature e il rispetto dei protocolli operativi.

Laddove dovessero evidenziarsi carenze o irregolarità, queste devono essere tempestivamente corrette.

E' sempre agli operatori che si fa carico di valutare preventivamente l'efficienza delle strumentazioni e l'efficacia delle operazioni di stordimento, riconoscendo gli indicatori *animal based*. La macellazione si differenzia dall' "abbattimento", che, al contrario, consiste in una operazione di soppressione di animali infetti o sospetti infetti e comunque non sani e, quindi, non è finalizzata alla produzione di carni o di alimenti ma alla eliminazione di soggetti che possono essere fonte di propagazione di epizootie. A tal fine l'abbattimento deve evitare la dispersione nell'ambiente di qualunque materiale biologico atto a trasmettere l'infezione e, quindi, contenere al massimo il dissanguamento del soggetto abbattuto.

L'operazione non deve essere fatta in un mattatoio, che per definizione costituisce una struttura igienica, ma nei luoghi prossimi a quelli di smaltimento e distruzione delle carcasse.

Lo stordimento degli animali subito prima dell'uccisione era disciplinato inizialmente dall'art. 9 del Regolamento sulla vigilanza igienico sanitaria delle carni (R.D. 20.12.1928, n.3298), poi abrogato dalla legge 2 agosto 1978, n.439 e successivi decreti ministeriali di esecuzione DD.MM. 16 febbraio 1980 e 11 giugno 1980, infine modificato e integrato dalla normativa comunitaria sul benessere e la protezione animale (D.lvo. 1 settembre 1998 n.333).

La cronistoria normativa facilita la conoscenza dell'evoluzione del pensiero del legislatore e, quindi, della società, che nel corso dei tempi ha sviluppato un sempre maggiore sentimento verso il mondo animale, anche verso le specie comunque destinate allo sfruttamento ed alla utilizzazione.

Inizialmente per opera di società protettrici degli animali si era tentato di introdurre l'anestesia generale perché gli animali non avessero a soffrire minimamente durante l'atto della macellazione. Questa operazione dovette essere abbandonata perché le carni acquisivano l'odore della sostanza adoperata per l'anestesia e perché il dissanguamento non avveniva in modo completo. Prevalse ancora una volta il concetto che la macellazione è un atto a finalità prettamente economica, oltre che igienica, e che la buona riuscita della macellazione si ottiene solo quando l'animale abbattuto si dissangua completamente; cosa che si verifica con i disordinati movimenti riflessi che l'animale compie dopo lo stordimento.

Gli inconvenienti di un incompleto dissanguamento sono causa della ridotta conservabilità delle carni.

4.1. Cronistoria normativa

Ai sensi dell' art.9 del R.D. 3298/28, per la macellazione degli animali si devono adottare procedimenti atti a produrre la morte nel modo più rapido possibile, usando apparecchi esplodenti a proiettile captivo oppure la recisione del midollo allungato (enervazione) ovvero altro sistema da riconoscersi idoneo dall'autorità competente; deve immediatamente seguire la recisione dei grossi vasi sanguigni del collo (iugulazione), per ottenere il completo dissanguamento. *“Le macellazioni, da eseguirsi in osservanza dei precetti religiosi dovranno sempre aver luogo nel pieno rispetto delle norme stabilite dai precetti medesimi”*.

La legge n. 439/78 non ha più consentito l'enervazione, limitando i metodi di stordimento all'uso delle pistole a proiettile captivo, all'elettronarcosi e alla somministrazione di biossido di carbonio, ma ha confermato *le deroghe che riguardano i riti religiosi*; mentre il D.M. 1 giugno 1980 *ha autorizzato la iugulazione per il rito ebraico e per il rito islamico*.

Il D.lvo n. 333/1998, dopo aver richiamato che per macello (mattatoio) si deve intendere qualsiasi stabilimento utilizzato per la macellazione ai fini commerciali dell'animale e che per macellazione si deve intendere l'uccisione dell'animale mediante dissanguamento, indica come metodi ammessi per lo stordimento: la pistola a proiettile captivo, l'elettronarcosi e l'esposizione a biossido di carbonio, aggiungendo anche la “commozione

cerebrale”, sistema di percussione basato sull'utilizzo di uno strumento a funzionamento meccanico, in grado di procurare, mediante un colpo efficace senza frattura del cranio, una scossa al cervello.

Le disposizioni concernenti l'obbligo dello stordimento non si applicano alle macellazioni eseguite *secondo i riti religiosi*; in tal caso l'autorità competente in materia di applicazione e controllo delle particolari disposizioni è *l'autorità religiosa* per conto della quale sono effettuate le macellazioni.

Con l'abrogazione dell'art. 2 della legge n. 439/78 cessano di avere efficacia anche le disposizioni dei decreti di esecuzione, di cui ai DD. MM. sopracitati e ci si deve attenere strettamente alle istruzioni impartite *dall'autorità religiosa*.

Il 1 gennaio 2013, entrerà in vigore il nuovo regolamento comunitario 1099/2009, sulla protezione degli animali nell'abbattimento e nella macellazione.

In esso si conferma la possibilità di derogare allo stordimento, purché le procedure avvengano in un macello.

5. La macellazione ebraica e la macellazione islamica

Il concetto dell'eutanasia animale risale alla Bibbia e precisamente a Mosè che, nel dettare, il dogma del sacrificio rituale, volle eliminare i metodi di abbattimento più crudeli. È interessante un confronto tra i metodi di abbattimento tradizionali ed i metodi di abbattimento rituali, come quello ebraico ed islamico, in quanto ci porta a differenziare due sistemi :

- uno mira alla insensibilizzazione diretta, primaria o preventiva, attraverso i diversi metodi sopraindicati, largamente applicata comunque sempre prima che si faccia il dissanguamento;

- l'altro mira alla insensibilizzazione indiretta o secondaria, che ha origine dal dissanguamento ed è l'espressione dell'anemia cerebrale, particolarmente corticale, per cui l'animale perde la sensibilità dolorifica.

Si ricorda, per dovere storico, che in Inghilterra si è usato il cosiddetto metodo patentato inglese, con il quale l'animale si uccideva per pneumotorace artificiale introducendo aria con una pompa nella cavità pleurica.

Nella macellazione tradizionale è molto diffuso lo stordimento mediante la pistola a proiettile captivo, che spinge in avanti un punzone che sfonda il tavolato osseo della fronte fino a ledere il cervello, ma non profondamente. A seguito dello stordimento effettuato con questo metodo, se fatto con precisione, il cuore cessa di battere dopo 7-10 minuti e, quindi, dopo un

lasso di tempo sufficiente ad assicurare il dissanguamento prima che intervenga la morte. L'unico inconveniente (riscontrato nel 30% nei bovini) è il rigetto di sostanze gastriche attraverso la cavità orale e nasale. Immediatamente dopo deve far seguito il dissanguamento.

Nella macellazione ebraica si pratica il metodo dello sgozzamento, che consiste nell'uso di un lungo, affilatissimo coltello, con il quale si tagliano tutti i tessuti del collo fino in prossimità delle vertebre cervicali, che non debbono essere toccate dal tagliente, perché in tal caso secondo il rito ebraico la carne diventerebbe impura. Questo metodo richiede operazioni di contenzione degli animali molto impegnative e deve essere praticato soltanto dal rabbino o da un funzionario del concistoro, che dimostri anche una particolare preparazione ed esperienza nel maneggiare la lama. La pratica viene definita "shechitah" e obbedisce a leggi religiose, immutabili da più di 5.000 anni e applicate in tutte le comunità ebraiche, qualunque sia il Paese in cui si trovano.

La macellazione islamica è praticamente uguale, salvo che la testa dell'animale all'atto della uccisione deve essere rivolta verso la Mecca e che colui che provvede alla uccisione deve essere un incaricato della comunità religiosa islamica.

Secondo alcuni, tale metodo non è solo un atto meccanico, ma una manifestazione di rispetto per l'animale che si riallaccia, primo esempio storico di protezione degli animali, all'Antico Testamento: Deut XXV,4 ; Exodo XXIII, 12.

Dopo lo sgozzamento l'animale è lasciato per 5-10 minuti a dissanguare completamente, poiché il consumo di sangue è proibito dalla legge scritta e orale della religione ebraica "*Quando vorrai mangiare carne, guardati dal mangiare il sangue, poiché il sangue è l'anima e tu non mangerai l'anima con la carne*".

In questa frase, è prevalente la finalità morale di non mangiare *l'anima* dell'animale, ma contestualmente anche quella igienica, in quanto la carne prodotta conformemente alle leggi alimentari ebraiche è di migliore conservazione, poiché il sangue vi si trova in minore proporzione e non favorisce lo sviluppo di microrganismi responsabili della alterazione.

I pareri sulle valutazioni di *questo metodo* sono discordi.

Alcuni credono che sia il metodo migliore perché, facendosi lo sgozzamento mentre tutte le altre funzioni sono integre, il dissanguamento è perfetto; altri sono del parere che questo sia un metodo barbaro, perché l'animale non stordito preventivamente rimane a lungo in stato di coscienza.

Sulla permanenza della coscienza sono state fatti diversi studi sperimentali scientifici, che però hanno portato a conclusioni controverse e discordi.

Riportiamo alcune fonti scientifiche che arrivano a diverse conclusioni, ma bisognerebbe poter *misurare o constatare l'effettivo dolore* provato dall'animale per poter tirare delle conclusioni; non si possiedono ancora gli strumenti atti ad effettuare questo accertamento.

1. Klein, dopo aver effettuato riprese cinematografiche, ha sostenuto che un bovino sgozzato e abbandonato a sé, si rialza da terra e ricade dopo circa trenta secondi, mentre tutti i preliminari a questa operazione sembrano provocare nell'animale *sofferenze inutili*. Una contenzione non idonea può essere causa di successivi ed imperiosi tentativi dell'animale di svincolarsi e, in questo caso, la caduta al suolo rischia di essere brutale, provocando contusioni, traumatismi e fratture, che procurano *sofferenze inaccettabili*. Ancora, si sostiene che l'animale prima della morte è terribilmente stressato e che durante e dopo l'uccisione soffre per interminabili minuti; peraltro, gli altri animali ancora da sacrificare assistono alla lenta agonia dei loro simili, completamente coscienti dell'atroce sorte che subiranno. Inoltre, la lotta contro la morte può durare fino a tredici minuti e che non è raro vedere l'animale fare sforzi insostenibili per alzarsi.

2. Chauveau, ispettore generale delle Scuole Veterinarie francesi, sosteneva e dimostrava, al contrario, che tale metodo provoca una *morte dolce*. Questa opinione veniva confermata da Richet e La Borde, membri dell'Accademia di Medicina, come pure da Colin, eminente veterinario. Nel 1931 anche G. Barrier concludeva in favore della macellazione rituale. L'animale al momento della penetrazione del coltello *resta calmo*. A livello della sezione il sangue scorre rapidamente nei primi trenta secondi mentre l'animale effettua una serie di movimenti convulsivi clonici, che sono puri elementi riflessi, legati all'anossia cerebrale. La teoria moderna ammette che la coscienza è legata alla presenza di ossigeno nel cervello, veicolato dal sangue arterioso nelle arterie carotidi a livello del collo. Nei tre secondi successivi alla sezione, la pressione arteriosa nel poligono di Willis situato alla base del cervello è nulla e l'ossigeno non può arrivare al cervello perché la circolazione arteriosa è interrotta (Dukes, docente di fisiologia veterinaria all'università di Cornell, USA 1958). La persistenza della attività elettrica della corteccia non è sinonimo di coscienza sostiene lord Cohen di Birkenhead, neurologo eminente e specialista dell'encefalogramma, per affermare che la Shehitah è una operazione indolore.

6. Finalità religiose e finalità economiche

Nell'affrontare in modo completo lo studio delle tematiche che fanno capo alla macellazione ebraica ed islamica bisogna anche trattare dei *motivi economici* che supportano l'insistenza di perseverare nelle pratiche religiose, anche più che in quelle storiche e tradizionali. In una eventuale attività di modifica della normativa sarebbe un errore sottovalutarne l'importanza.

Si fa notare che:

- le vertebre cervicali non devono essere sfiorate, altrimenti le carni dell'animale sono dichiarate non commestibili, in quanto immonde;
- le carni completamente dissanguate sono più chiare e, quindi, commercialmente più gradite;
- gli ebrei e gli islamici considerano immonde le carni del quarto posteriore dell'animale e usano per l'alimentazione solo le carni del quarto anteriore;
- le carni sottratte al consumo degli adepti non vengono distrutte ma vendute alle popolazioni che seguono altre religioni;
- le carni del quarto posteriore sono apprezzate particolarmente e hanno un valore commerciale superiore anche del 50% rispetto a quelle che si ricavano dal quarto anteriore (peraltro più sane, perché contengono un maggior quantitativo di tessuto connettivo, a salvaguardia delle funzioni intestinali, e meno grasse a salvaguardia della funzione cardiaca).

7. La modifica della normativa

I proponenti della modifica dell'attuale normativa partono dal presupposto che non si può rimanere indifferenti di fronte al trattamento subito da milioni di animali le cui carni sono destinate al consumo e che non è giusto alimentarsi con la carne di un animale ucciso *con grave sofferenze*; soprattutto, le motivazioni religiose non sarebbero sufficienti a giustificare ulteriormente il consenso al rispetto delle macellazioni rituali.

La maggiore sensibilità della società verso il mondo animale, la richiesta di riconoscimento all'animale di diritti soggettivi, la sua nuova qualificazione di "essere senziente", *pur persistendo la contraddizione dell'utilizzo ai fini alimentari*, richiede che nel nostro Paese sia giunto il momento di revocare queste deroghe allo stordimento degli animali macellati.

Bisogna però tener conto di diverse condizioni necessarie:

- 1) accertare che lo stordimento con la pistola a proiettile captivo sia realmente meno doloroso della diretta iugulazione; per far questo, occorrono studi avanzati e un vero e proprio progetto di ricerca scientifica che, alla luce

delle nuove tecnologie di osservazione e sperimentazione e delle nuove metodiche analitiche, possa consentire una più corretta misurazione del dolore e della sua durata;

2) intervenire presso la Unione Europea, in quanto trattasi di una modifica della norma comunitaria e non nazionale;

3) uniformare a livello comunitario la concessione di deroghe o meno, in quanto una modifica parziale solo in alcuni Stati membri altererebbe gli equilibri del libero commercio;

4) consentire l'importazione di carni solo da Paesi terzi che impongono lo stesso divieto al proseguimento delle macellazioni rituali, sempre al fine di livellare il mercato delle carni, senza creare alterazione del mercato.

7.1 Interferenze con il Codice Penale

La modifica deve avere riguardo anche alle tutele giuridiche del Codice Penale, titolo IV, delitti contro il Sentimento Religioso e in particolare del capo 1, relativo ai delitti contro la Religione dello Stato ed i *Culti Ammessi*.

Certamente con le modifiche al Concordato (L. 25 marzo 1985 n.121):

- è caduto il principio che la religione cattolica è la sola religione dello stato italiano;

- non è fondata la questione di legittimità costituzionale dell'articolato suddetto, con riferimento all'art.3 della Costituzione poiché non ha rilevanza nell'identificazione del soggetto attivo del reato la fede religiosa dell'agente e perché la norma non crea una condizione di favore nei confronti di chi professa la religione cattolica,

- non è fondata la questione di legittimità costituzionale, con riferimento all'art. 8, poiché l'eguale diritto alla libertà è riconosciuto a tutte le confessioni religiose.

Rimane valida ed è rilevante, invece, la tutela indicata nell'art. 406 che estende le sanzioni degli articoli precedenti, vilipendio ed offese alle religioni, a chiunque commette detti reati contro un *culto ammesso nello Stato*.

Se la religione ebraica e la religione islamica sono culti ammessi nello Stato e se le macellazioni rituali sono espressioni dei culti religiosi, la modifica della normativa dovrà tenere conto anche della tutela penale del nostro ordinamento.

8. Conclusioni della ricerca giuridica.

Se i culti sono ammessi, se si consente la costruzione di moschee, se lo stato laico ha consentito :

- che nei pubblici uffici siano tolti i crocifissi,
- che i concorsi pubblici e gli esami non siano effettuati nel giorno di sabato,
- che gli studenti non siano obbligati a seguire gli insegnamenti di religione,

allora si deve anche consentire alle comunità ebraiche ed islamiche di nutrirsi secondo le loro tradizioni ed i loro riti religiosi.

Nel rispetto delle reciproche libertà di culto, la normativa potrebbe prevedere l'obbligo della *etichettatura delle carni provenienti da macellazioni rituali*, in modo tale che i seguaci di altre religioni e/o che sono sensibili verso il mondo animale siano liberi di escludere dette carni dal consumo personale.

Le ripercussioni economiche di questo eventuale provvedimento sarà il miglior deterrente per frenare le macellazioni rituali ma anche per misurare la percentuale degli italiani che mostrino di avere sensibilità verso il mondo animale.

9. Conclusioni Franco Pezza

Al termine della mia carriera professionale, mi trovo in difficoltà a dover dare un giudizio tecnico in merito a quale metodo di macellazione sia meno doloroso per un animale.

In scienza e coscienza devo sostenere che ho visto macellazioni rituali nelle quali l'animale mi è sembrato avesse perso completamente ed immediatamente ogni sensibilità a causa della istantanea anossia delle masse cerebrali, conseguente ad un rapidissimo dissanguamento, favorita da una corretta contenzione ed una posizione verticale dell'animale.

Analogamente ho visto che la pistola a proiettile captivo, quando utilizzata in determinati soggetti giovani e/o di piccole dimensioni, da personale altamente esperto, è di estrema efficacia nel procurare lo stordimento dell'animale prima della morte.

Parimenti, nell'uno e nell'altro metodo ho potuto constatare che sono frequenti i casi di erronea applicazione della procedura, per inadeguatezza delle strutture, per la inidoneità dell'operatore, per circostanze di fatto e di luogo di varia natura, impreviste ed inaspettate.

Nell'uno e nell'altro metodo sono i tempi di attesa che straziano l'animale, pienamente consapevole del suo destino finale, ed è su questi elementi tecnici che si deve operare congiuntamente per limitarli al massimo, per mettere in atto azioni di sedazione senza l'utilizzo di medicinali, per ridurre il loro stato di coscienza.

Trovo strano, in ogni caso, che il dibattito riguardi il metodo di macellazione e non l'uccisione di un essere senziente.

Anni fa, quando il legislatore ha dichiarato l'animale *essere senziente* ho scritto che non è con una disposizione di legge che l'animale acquisisce questo riconoscimento e che l'animale, da sempre, si rapporta agli altri soggetti della collettività animale ed umana dimostrando piacere, soddisfazione, compiacimento così come dolore, sofferenza ed avversità.

Non mi interessava il riconoscimento legale di tale stato, fino a quando non mi è stato fatto capire che l'animale senziente ha un'anima, che va ben al di là della fisicità che caratterizza i comportamenti citati.

Mi è stato detto che l'uomo dovrebbe avvicinarsi all'animale tenendo sempre presente questa nuova dimensione concettuale di *essere senziente*.

Ne sono convinto, fino al punto che trovo oggi di scarso interesse la diatriba sulle metodiche di uccisione.

Nella nostra collettività, nella quale l'animale è entrato a pieno titolo, vi sono movimenti per la eliminazione della pena di morte, ma non vi sono iniziative a favore della scelta tra un sistema o meno per procurarla.

Nella mia ricerca ho insistito molto sulla finalità religiosa del sacrificio degli animali e della loro uccisione, forse per trovare un valido significato alle mie attività professionali.

10. Conclusioni Paola Fossati

L'epoca contemporanea è ordinata, almeno nelle società liberal-democratiche, da forme di diritto che, pur nell'assunzione di libertà fondamentali (o proprio grazie ad esse), ha rinsaldato etica e diritto nell'idea di un nucleo morale inalienabile sul quale fondare i diritti individuali.

Il fondamento di razionalità da cui tali diritti hanno preso le mosse, a partire dalle origini giusnaturaliste, li ha in linea di principio affrancati da distinzioni nazionali e religiose. Almeno fino al più recente ampliamento della percezione dell'autonomia individuale (e dei limiti della stessa) e al corrispondente sviluppo della convinzione che la moralità non debba essere considerata pertinenza dello Stato. A quest'ultimo si chiede essenzialmente di garantire la convivenza sociale e la libertà della persona, sempre nel rispetto del pluralismo di convincimenti esistente.

Ma può uno Stato fare a meno di riferirsi a una specifica moralità?

Se uno dei concetti-chiave della modernità è la garanzia di uguaglianza tra i cittadini, una divisione tra etica e diritto può consentire di evitare che gli strumenti forniti da quest'ultimo siano usati per imporre un'idea sulle altre (la "tirannia della maggioranza" teorizzata nell'Ottocento da de Tocqueville).

E' però altrettanto vero che una società costruisce la propria identità anche sulla condivisione di valori fondamentali, la cui rilevanza si accresce in proporzione alla parte di comunità che essi aggregano e che in essi sente di rispecchiarsi. A tale proposito, pur nel rispetto dei diritti delle minoranze al dissenso, è pertanto indubbio che la scelta prevalente di determinati principi, quale riferimento per comportamenti e linee di pensiero individuabili all'interno di una comunità, debba essere considerata fondamentale ai fini della legittimazione di tali posizioni a livello non solo sociale, ma anche politico-istituzionale – come sta accadendo, per esempio, nella policy dell'Unione europea (su cui si rimanda a Tallacchini, in questo volume). E ciò anche a garanzia della coerenza tra conoscenza e azione in un contesto democratico "knowledge-based".

Questo presupposto risulta ancora più pregnante quando applicato alla codificazione di aspetti di rilievo pubblico, coinvolgenti più interessi e differenti valori che necessitano di essere composti in equilibrio.

Quale è, appunto, il caso della macellazione rituale, il cui impatto sugli animali non è comunemente ritenuto moralmente accettabile. In bilico tra l'interpretazione come espressione della libertà religiosa e, all'opposto, come abuso nei confronti di esseri animati e senzienti; tra un diritto costituzionalmente garantito e la richiesta di rispetto per tutte le forme di vita senzienti, connessa alle nuove consapevolezze di stampo biocentrico (che a loro volta, peraltro, già bussano alla Costituzione) disposte al riconoscimento del valore di tutti i viventi e, quindi, a non transigere sulla loro protezione, almeno nel senso dell'utilitarismo filosofico, alla ricerca del migliore bilancio di piacere/dolore che sia possibile ottenere). Acquisito il significato etico della sofferenza animale, la questione si gioca sull'esistenza di una motivazione che possa renderla lecita.

Posto, dunque, che l'uccisione degli animali per macellazione in sé non possa essere evitata, è necessario comprendere se il fatto di inserirla in un contesto religioso possa giustificare il rischio di ridurre la salvaguardia degli animali. Sempre che il mancato stordimento equivalga veramente a incremento del patimento di fine vita.

In merito, per dirimere il problema della compatibilità delle macellazioni rituali con i principi giuridici vigenti, la legge deve chiedere consiglio (e conferme) alla scienza.

E, in caso di riscontro positivo, adeguare in coerenza la disciplina del settore. Con responsabile risolutezza.

PAOLA FOSSATI

La macellazione rituale, questione etica nella normativa.

SOMMARIO: 1. Premessa. 2. Considerazioni sulla normativa di riferimento. 3. Dal credo alla legge. 4. La proposta di legge italiana.

1. Premessa.

Il problema della compatibilità delle pratiche di macellazione rituale con i valori etici e i principi giuridici della società occidentale sottintende una esigenza di conciliazione di interessi che coinvolge l'opinione pubblica in maniera crescente e, parimenti, impegna il legislatore nella ricerca di una risposta normativa in grado di soddisfare le diverse istanze di una coscienza sociale composita e spesso discorde.

Alla base, la riflessione sullo *status* da riconoscere agli animali non umani e sul conseguente livello di valorizzazione degli stessi e della loro sensibilità, intesa anche come capacità di sofferenza, che possa essere ritenuto diffusamente accettabile. In pratica, sulla possibilità di comporre le diverse modalità di pensare l'animale non umano, in quanto tale e nel rapporto con l'uomo: essere vivente e senziente da proteggere *versus* semplice bene di cui disporre. Antinomia che influisce inesorabilmente sui modelli di relazione realizzabili.

Un modello di relazione fra uomo e animali non umani può essere fondato sull'accettazione della reciproca affinità, in nome della quale riconoscere anche una partecipazione di tutti gli esseri animati al diritto. Ciò prelude all'accoglimento delle responsabilità dell'uomo nei confronti del mondo animale, cui la norma può dare adeguato riscontro.

Oppure si può muovere dalla negazione di ogni rapporto di comunanza tra specie, sostenendo una supremazia umana in nome della quale rifiutare anche l'ammissibilità degli altri animali al patrocinio del diritto.

Il dibattito su simili posizioni, sulla rispettiva valenza e motivazione, già animava la storia del pensiero classico antico, coinvolgendo, in particolare, i filosofi greci nell'impostazione della questione sul valore della vita animale.

Nel tempo, l'interesse per la condizione dei non umani, declinata nei due modelli, simpatetico e oggettivistico, attraverso i quali se ne offrono concezioni contrapposte (con riferimento all'animale vivo e morto), ha influito anche sullo studio della condizione giuridica dell'animale non

umano, non solo aprendo la via alla riflessione su nozioni essenziali per lo sviluppo della scienza giuridica applicata al settore (quale quella dello *ius naturale*, che accomunerebbe uomini e altri animali), ma di fatto creando un dualismo che ancora oggi rappresenta uno dei temi più interessanti che animano la scienza giuridica contemporanea; oggetto di un'opera di approfondimento, nella scia della quale si inserisce il conflitto sulla disciplina normativa della macellazione rituale, il cui apparente contrasto con il dispositivo sul maltrattamento degli animali impegna i giuristi nell'ermeneutica della conciliazione dei dettati.

Un'opera complessa, resa più difficoltosa dalla tendenza delle differenti convinzioni a scontrarsi, ma rimanendo a distanza. Mentre la disponibilità ad ampliare la prospettiva di osservazione al campo di interesse contrapposto potrebbe consentire di trovare una chiave di interpretazione più flessibile e ampiamente valida.

In ogni caso, il punto di partenza non può che essere la definizione della condizione giuridica dell'animale non umano, con i conseguenti limiti nel trattamento e le responsabilità derivanti.

A tal fine, perseguendo un criterio di bilanciamento delle esigenze, l'analisi della condizione animale in funzione dello statuto da attribuire e della classificazione in categorie giuridiche deve però poter essere condotta sulla base di una visione delle relazioni tra umani e non umani il più possibile scevra da intransigenze antropocentriche, così da offrire reali possibilità di composizione del valore essenziale di tutte le forme di vita con gli altri valori giuridici.

In merito, giova ricordare ciò che il Presidente del Comitato Nazionale per la Bioetica, Francesco d'Agostino, sottolineava nella Presentazione del parere su Macellazioni rituali e sofferenza animale del 19 settembre 2003: "la classica (e infausta) dicotomia *persone/cose* non può continuare ad essere utilizzata, quando prendiamo in considerazione il rilievo giuridico che dobbiamo riconoscere agli animali; ecco perché la *bioetica* - il cui sguardo abbraccia in linea di principio tutto il vivente - ha il dovere di lottare contro quello che è stato efficacemente chiamato il *pregiudizio antropocentrico*: un pregiudizio stigmatizzabile eticamente, non nei limiti in cui riconosca l'indubbia *excellence humaine*, ma nei limiti in cui, per sostenere questa *excellence*, ritenga (ingiustificatamente) di dover negare al mondo animale il rispetto morale che gli è oggettivamente dovuto."¹

¹ Comitato Nazionale per la Bioetica, parere "Macellazioni rituali e sofferenza animale" 19 settembre 2003, Presidenza del Consiglio dei Ministri – Dipartimento per l'informazione e l'editoria. (V401081/1) Roma, 2005 - Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato S.p.A. - Salario

La riflessione etica ripropone, dunque, l'invito a prendere le mosse da una visione biocentrica, che riconosca l'uomo come parte del mondo insieme agli altri animali, essenziale ma non unico attore. Con l'impegno a confrontare la propria identità con quella degli altri viventi.

Quanto alla questione delle categorie di soggetto e oggetto del diritto, e al limite che esse creano nella definizione della condizione giuridica dei non umani e dei loro rapporti con l'uomo, si può rievocare come lo stesso diritto romano (con il quale gli attuali sistemi giuridici hanno comunque mantenuto legami importanti) intendesse senza eccessiva rigidità i concetti di *persona* e *res*, riconoscendo rilevanza giuridica anche alla natura dell'animale non umano e alle sue qualità essenziali di essere vivente².

Un'apertura al valore della vita animale, favorevole all'idea della partecipazione degli animali non umani al diritto e, quindi, propizia a obiettivi di reale tutela.

Al legislatore contemporaneo spetta allora valutare primariamente le problematiche che scaturiscono dalla questione della condizione giuridica dell'animale non umano, per impostare correttamente anche la disciplina relativa alla macellazione, sia comune che rituale.

Resta, comunque, inteso che il rispetto e l'empatia potranno essere conseguiti non certo per ideologia oppure ingiunzione giuridica o decreto di qualsiasi potere costituito, ma solo nella consapevolezza di avere qualcosa in comune.

Nella Dichiarazione universale dei diritti dell'animale, presentata a Bruxelles il 26 gennaio 1978 e proclamata a Parigi, presso l'UNESCO, il 15 ottobre 1978, all'art. 1 si legge che "Tutti gli animali nascono uguali davanti alla vita e hanno gli stessi diritti all'esistenza".

Nello specifico, la Convenzione europea sulla protezione degli animali da macello, conclusa a Strasburgo il 10 maggio 1979, definisce i principi generali di comportamento nelle fasi di avviamento, ricovero, immobilizzazione, stordimento e abbattimento degli animali domestici appartenenti alle specie solipedi, ruminanti, suini, conigli e pollame, sulla base dell'opportunità di assicurare la protezione degli animali destinati all'abbattimento. Nelle premesse, si assume che i metodi di abbattimento

²Vedi: G. GROSSO, *Problemi sistematici nel diritto romano. Cose - contratti* (a cura di L. LANTELLA), Torino 1974, in merito al riferimento soggettivo e oggettivo insito nei termini *persona* e *res*; AA.VV., *Prospettive sistematiche nel diritto romano*, Torino 1976, in merito alla qualificazione giuridica dello schiavo, considerato al contempo *persona* e *res*, a conferma dell'elasticità nella distinzione tra i suddetti termini; P.P. ONIDA, *Studi sulla condizione degli animali non umani nel sistema giuridico romano*, Torino 2002, in merito alla rilevanza giuridica del comportamento animale.

ammessi, finalizzati a risparmiare nei limiti del possibile agli animali sofferenze e dolori, devono trovare applicazione uniforme nei Paesi membri, anche in considerazione del fatto che la paura, la tensione, i dolori e le sofferenze patiti da un animale al momento dell'abbattimento possono anche influenzare la qualità delle carni.

Il Trattato che istituisce l'Unione europea stabilisce che "...l'Unione e gli Stati membri tengono pienamente conto delle esigenze in materia di benessere degli animali in quanto esseri senzienti, rispettando nel contempo le disposizioni legislative o amministrative e le consuetudini degli Stati membri per quanto riguarda, in particolare, i riti religiosi, le tradizioni culturali e i patrimoni regionali" (art. 13).

La sfida si sposta allora sui limiti entro i quali il rispetto di tali regole può trovare composizione con il rispetto del non umano. In particolare, in riferimento alle pratiche religiose, sulle possibilità di sintesi tra la libertà di esercizio delle stesse e la salvaguardia del valore della vita animale.

2. Considerazioni sulla normativa di riferimento.

L'attuale assetto normativo inerente al comparto della macellazione e alla protezione degli animali durante lo svolgimento di tale pratica contiene almeno un aspetto di problematicità che negli ultimi decenni è emerso come motivo di contrasto, a livello nazionale e internazionale, rappresentato dall'ammissibilità delle forme rituali di macellazione, quali quelle proprie delle religioni ebraica e musulmana.

L'assenza di stordimento, che queste prevalentemente richiedono onde garantire la morte per dissanguamento di un animale sano, integro e vigile, non è infatti da più parti considerata compatibile con gli intenti di riduzione della sofferenza evitabile condivisi dai Paesi dell'Unione europea e appare, anzi, in contrasto con le disposizioni di tutela dal maltrattamento, che dal secolo scorso costituiscono parte integrante degli orientamenti legislativi (*in primis* quello italiano).

La coesistenza dei procedimenti è, peraltro, ammessa solo in forma di eccezione alla disciplina generale (deroga), al fine di consentire, attraverso la possibilità di rispettare le prescrizioni alimentari, la libertà di religione, garantita tra i valori e i diritti fondamentali dell'uomo.

In tale ottica, facendo seguito a una prima disciplina d'inizio secolo (R.D. n. 3298/1928), l'Italia ha autorizzato la macellazione rituale con il D. M. 11 giugno 1980 (di esecuzione della L. n. 439/78), recante *Autorizzazione alla macellazione degli animali secondo i riti religiosi*

ebraico ed islamico, sulla base dei requisiti prescritti dalla Convenzione europea sulla protezione degli animali da macello.

La Convenzione tiene, infatti, conto anche della macellazione rituale, stabilendo l'obbligo di immobilizzare, mediante procedimento meccanico, i soggetti della specie bovina, al fine di evitare ad essi "ogni dolore, sofferenza ed eccitazione, come anche ogni ferita o contusione" (art. 13) nonché il divieto di impiegare mezzi di contenzione che causino sofferenze evitabili, legare gli arti posteriori degli animali o appenderli prima della fase di stordimento e, nel caso di macellazione rituale, prima che sia avvenuto il dissanguamento completo (art. 14); la macellazione secondo riti religiosi deve, infine, essere compiuta solo a opera di personale qualificato e abilitato, riconosciuto da parte degli organismi religiosi, a meno che non sia lo stesso Stato membro a rilasciare le autorizzazioni necessarie (art. 19).

Il decreto ministeriale ripropone l'obbligo di adottare "tutte le precauzioni atte ad evitare il più possibile sofferenze ed ogni stato di eccitazione non necessario", procedendo senza ritardi o esitazioni (art. 3).³

Dalla sua emanazione (fino all'attuale, ultima espressione dei relativi contenuti nel vigente D. Lgs. n. 333/98, rappresentativo anche della posizione europea in materia), tale provvedimento ha suscitato reazioni contrastanti, oscillanti tra il consenso per la legittimazione delle esigenze religiose e la disapprovazione del conflitto morale generato con i principi bioetici che riconoscono l'animale come portatore di interessi.

In realtà, è altresì vero che le deroghe al previo stordimento degli animali non si esauriscono con quella relativa alla macellazione rituale.

La Direttiva 74/577/CEE, avente a tema appunto lo stordimento degli animali prima della macellazione, ha, infatti, previsto anche i casi della macellazione d'urgenza e della macellazione compiuta per consumo proprio (art. 3). Mentre con D.M. 16 febbraio 1980 si sono individuati, in aggiunta, i casi di necessità o forza maggiore, dovuti a calamità naturali o comunque a situazioni di emergenza.⁴

³ In merito, come sottolineato dal Comitato Nazionale di Bioetica nel parere del 19 settembre 2003, si può osservare che il decreto prevedeva la possibilità di autorizzare la macellazione senza previo stordimento eseguita secondo il rito islamico anche per la produzione di carni destinate all'esportazione. Una specifica possibilità che, dunque, corrispondeva a un interesse puramente produttivo e commerciale, piuttosto che a esigenze di protezione della libertà religiosa all'interno del paese.

⁴ A una più attenta analisi, tale disposto potrebbe comunque considerarsi superato in ragione delle successive prescrizioni contenute nelle norme del "pacchetto igiene" comunitario, che prevedono in ogni caso l'obbligo dell'ispezione veterinaria *ante mortem* degli animali destinati alla produzione di alimenti (ancorché macellati in tali condizioni estreme): non si

Peraltro, una regolamentazione della macellazione aperta alle procedure rituali è rinvenibile in diversi altri Paesi europei⁵. Belgio, Francia, Danimarca, Finlandia, Grecia, Portogallo, Regno Unito consentono di fatto la macellazione rituale, esentandola dall'obbligo di previo stordimento degli animali. Mentre l'Olanda si è dotata di una disciplina giuridica specifica per le macellazioni rituali, da applicare in vece della normativa generale.

Tuttavia, il crescente orientamento verso il valore della vita animale ha determinato un'analogia spinta alla rivalutazione del rapporto tra esigenze umane e tutela degli animali non umani, nella considerazione di questi ultimi in quanto esseri viventi.

Ciò dovrebbe condurre a un'impostazione bioeticamente corretta del disposto normativo, che muova dal rispetto dell'animale come questione giuridica di fondo. Come dire, alla codificazione del mutamento degli schemi culturali, a partire dalla considerazione dell'animale nella prospettiva della sua morte.

Tale riflessione può ben adattarsi alla disciplina della macellazione.

Di questa, infatti, è stata a lungo valutata prevalentemente la funzione di tutela degli interessi del consumatore o commerciali. Un'ottica materialistica, che non si accorda completamente con i valori in cui la società contemporanea ritiene di riconoscersi. Seppure l'attenzione del legislatore correttamente debba riferirsi anche agli aspetti igienico-sanitari ed economici sottesi a una pratica correlata alla salute pubblica e alle esigenze di mercato.

In merito, è recente (Bruxelles, 22 giugno 2009) l'adozione da parte del Consiglio europeo di una proposta della Commissione finalizzata al miglioramento delle condizioni degli animali al momento della macellazione, e riferita a un regolamento sul tema che diverrà applicabile dal 1 gennaio 2013⁶.

In essa, si propone una disciplina del comparto che integri norme di igiene alimentare e garanzie di benessere animale, comprendendo anche un'azione costante di controllo sull'efficienza delle tecniche di stordimento. Il macello deve poter disporre di un responsabile del welfare oltre che di personale appositamente formato e abilitato. Si attribuisce, inoltre, agli

comprende, infatti, come laddove si ammetta il tempo di eseguire una visita dell'animale non ci possa essere anche quello di procedere con lo stordimento dello stesso.

⁵ In Svezia il divieto di macellazione rituale vige invece dal 1937. Al divieto si allineano, inoltre, Norvegia, Islanda e Svizzera. Mentre Danimarca e Finlandia consentono la macellazione rituale purché la iugulazione dell'animale sia seguita da un rapido stordimento.

⁶ COUNCIL REGULATION (EC) No 1099/2009 of 24 September 2009 on the protection of animals at the time of killing

operatori la responsabilità di sviluppare e implementare standard operativi idonei a garantire livelli qualitativamente soddisfacenti di benessere animale, in analogia con il sistema HACCP⁷ già operante per gli scopi di sicurezza alimentare. Ciò costituisce una innovazione, che impegnerà gli operatori nella valutazione della reale efficienza dei metodi di stordimento applicati, mediante l'utilizzo di indicatori basati sugli animali stessi. A tale scopo, questi dovranno monitorare regolarmente i soggetti sottoposti a stordimento, al fine di accertare che essi non recuperino la coscienza prima della effettiva uccisione. Ai produttori di strumenti per lo stordimento si conferma il compito di predisporre le istruzioni di utilizzo utili a garantirne un'applicazione efficace e di provvedere agli aggiornamenti degli standard tecnologici, in conformità ai progressi scientifici disponibili.

Quanto alla macellazione praticata nel rispetto dei riti religiosi, si consente di derogare allo stordimento a condizione che la procedura si svolga in un macello.

Inoltre, si dispone che entro l'8 dicembre 2012 la Commissione renda disponibile al Parlamento e al Consiglio una relazione sui sistemi di contenimento dei bovini in posizione capovolta o comunque innaturale, basata su verifiche di comprovata validità scientifica condotte a confronto con gli effetti del contenimento in posizione eretta, tenuto conto delle implicazioni relative al benessere animale come di quelle socio-economiche. Tra queste si fa specifico riferimento al grado di accettabilità di tali sistemi da parte delle comunità religiose. Si prevede, altresì, che, qualora ritenuto necessario, al report stesso siano allegate proposte di modifica al regolamento, relativamente all'applicazione dei sistemi di contenimento in posizioni diverse da quella eretta.

Nei *considerando* introduttivi si ricorda, tra l'altro, che la Comunità europea garantisce la protezione degli animali nel momento della macellazione e dell'abbattimento fin dal 1974, e si ribadisce l'evidenza scientifica della condizione di esseri senzienti degli animali, tanto da sostenere l'opportunità di riconoscere tale status anche a rettili e anfibi oltre che ai vertebrati.

Peraltro, in merito a tali premesse, è altresì giusto sottolineare che, nell'ambito delle stesse, si rimarca anche l'opportunità di prevedere una speciale tolleranza a favore delle tradizioni e degli eventi culturali locali, delle consuetudini storiche e anche dei riti religiosi, che si ritiene

⁷ L'HACCP (Hazard Analysis Critical Control Point) è un sistema di autocontrollo igienico prescritto agli operatori del settore alimentare, finalizzato a tutelare la salute del consumatore, la cui impostazione è finalizzata a valutare e stimare pericoli e rischi nonchè stabilire misure di controllo per prevenire l'insorgere di problemi.

appropriato escludere dal campo di applicazione del nuovo regolamento qualora le relative disposizioni a tutela del benessere animale dovessero incidere al punto di alterarne parti fondamentali e caratteristiche e, quindi, snaturarne l'essenza.

Una precisazione che rende, di fatto, influente la riflessione sulla distinzione, all'interno del fenomeno religioso, tra precetto e semplice tradizione; intesa, quest'ultima, come uso o comportamento meramente cerimoniale, non attestato nei libri sacri e quindi, volendo, anche modificabile.

Tale distinguo è, invece, sostenuto da più parti a fondamento delle istanze contro la deroga allo stordimento nella macellazione rituale.

Per completezza, si ritiene utile ricordare che nel parere preparatorio ai lavori sulla originale «Proposta di regolamento del Consiglio relativo alla protezione degli animali durante l'abbattimento», predisposto dal Comitato economico e sociale europeo su istanza del Consiglio, si definiva la proposta di consentire deroghe nei casi di macellazione rituale “del tutto incoerente con gli obiettivi di tutela del benessere animale durante la macellazione enunciati dal regolamento stesso”⁸.

3. Dal credo alla legge.

In realtà, il significato delle prescrizioni alimentari in un contesto religioso può verosimilmente trovare fondamento nelle peculiarità del sistema di alimentazione proprio della popolazione in cui il fenomeno religioso stesso si è sviluppato e radicato.

Spesso, alla base dell'insieme di concezioni e comportamenti che vengono definiti religiosi non appare difficile rilevare l'influenza di abitudini, condizioni e possibilità di approvvigionamento alimentare. Se a queste si sommano suggestioni culturali in grado di indurre disposizioni psicologiche collettive e modalità di percezione di talune specie animali, l'interdizione dal loro consumo si giustifica in maniera anche più comprensibile. Parimenti, l'accettazione del divieto da parte dei fedeli.

Integrata, poi, nell'intima essenza del credo religioso, la qualità del cibo assume a categoria del “sacro” e diviene essa stessa oggetto di culto.

Un'interpretazione che fornisce motivazione anche all'intransigenza nei riferimenti ad alcuni speciali requisiti, quali la preventiva integrità degli

⁸ Parere del Comitato economico e sociale europeo in merito alla Proposta di regolamento del Consiglio relativo alla protezione degli animali durante l'abbattimento - IT 11.9.2009 Gazzetta ufficiale dell'Unione europea

animali da trasformare in alimento e le modalità di loro approntamento allo scopo.

Pur senza entrare nel merito dei tratti distintivi delle diverse religioni, l'analisi assiologica del dettame inerente alla macellazione rituale può, dunque, consentire di comprendere gli obblighi imposti dai singoli precetti e le relative ricadute sugli animali coinvolti.

Ma anche di valutarne l'attualità in funzione del "peso giuridico" da attribuire loro, oltre che della relativa accettabilità dal punto di vista bioetico, in accordo con la sensibilità corrente.

A tal fine assume però primaria importanza, in prospettiva di diritto, il concetto di "libertà religiosa" con le prerogative e i limiti connessi. Soprattutto in merito alle possibilità di traduzione della stessa in modi di agire aventi rilevanza esterna al culto in sé.

In tal caso, infatti, è necessario valutare eventuali occasioni di conflitto con altri valori ugualmente tutelati dall'ordinamento vigente. Nella fattispecie con il disposto inerente alla protezione degli animali e con i principi etici che ne sono alla base e ai quali la società laicamente ha scelto di conformarsi (anche sottoscrivendo Convenzioni e Dichiarazioni di valenza internazionale).

In concreto, nel caso delle macellazioni rituali non si può, dunque, prescindere dal bilanciare le diverse esigenze e gli obblighi giuridici e morali sussistenti sia a garanzia del diritto alla libertà di religione sia nei confronti degli animali.

Come rileva il Comitato Nazionale di Bioetica nel già citato parere del 19 settembre 2003, "il fatto che un determinato comportamento costituisca una manifestazione della libertà religiosa non lo rende automaticamente lecito o moralmente accettabile".

La macellazione rituale può dunque considerarsi conciliabile con le vigenti norme giuridiche ed etiche?

La contrapposizione verte essenzialmente sul presupposto di differenti condizioni di sofferenza degli animali, a fronte di un incremento della quale la ritualizzazione di una procedura viene rifiutata, fino a metterne in dubbio, in qualche caso, anche la reale valenza di precetto e "derubricandola" a semplice tradizione ormai anacronistica e superabile. Ciò in un'ottica di responsabilità che sempre il CNB ha ben collegato al concetto etico della *cura*, proponendolo come paradigma di relazioni con gli animali non umani.⁹

⁹ CNB, dal parere 19 settembre 2003: "In senso generale, con l'espressione *prendersi cura* ci si riferisce a una pluralità di accezioni che sembrano tutte rinviare a un'attitudine fondamentale di disponibilità nei confronti dell'altro, attitudine che nasce dal riconoscimento

A questo proposito, senza comunque entrare nel merito di speciale competenza dell'autorità religiosa e dei cultori della materia, né volendosi spingere in profondità nelle modalità di determinazione del dolore negli animali, appare però utile presentare i risultati di due recenti studi condotti sulla misurazione quali/quantitativa della risposta dolorifica di bovini macellati mediante incisione dei vasi ventrali del collo senza stordimento preventivo, come da procedura richiesta per la macellazione rituale (resezione mediante singola incisione con lama affilatissima di cute, muscoli, trachea, esofago, insieme a nervi sensitivi e tessuto connettivo).

La prima ricerca ha indagato, in particolare, il periodo intermedio tra l'esecuzione materiale del taglio e il sopraggiungere di una effettiva perdita di sensibilità dell'animale (valutato, nel bovino, in un tempo variabile da 5 a 60 secondi), durante il quale sarebbero percepibili dolore e/o distress.

Allo scopo, è stato indagato il tracciato elettroencefalografico dei soggetti in esame, alla ricerca di segni di risposta di tipo dolorifico, e sono state misurate le modificazioni della pressione sanguigna.

La valutazione dei risultati ha consentito di dimostrare che l'incisione ventrale del collo viene percepita come stimolo dolorifico e pertanto è verosimile causi dolore nell'animale cosciente.

Si tratta della prima ricerca nel suo genere¹⁰.

L'altro lavoro, basato sul medesimo tipo di macellazione, è stato, invece, finalizzato alla discriminazione dell'evento responsabile delle modificazioni elettroencefalografiche tra il taglio dei tessuti e quello dei grossi vasi sanguigni.

Anche in questo caso, l'osservazione dei tracciati ha consentito di confermare che, in animali coscienti, è riscontrabile una risposta dolorifica più marcata all'incisione tissutale rispetto a quella vasale o alla fuoriuscita di sangue dal distretto cerebrale¹¹.

di un'essenziale e costitutiva interdipendenza e si traduce in un serio impegno a comprenderne la reale situazione di bisogno e a farsene responsabilmente carico.

L'etica della cura, quindi:

- a. insiste sui *bisogni* (e non solo sugli interessi);
- b. attribuisce un valore cruciale alla *compassione*;
- c. pone al centro il tema della *dedizione* (rispetto a quello della prestazione);
- d. fa leva sul concetto di *responsabilità* (e non su quello di diritto);
- e. non comporta la *reciprocità* (di contro alla correlazione diritti/doveri)."

¹⁰ TJ Gibson, CB Johnson, JC Murrell, CM Hulls, SL Mitchinson, KJ Stafford, AC Johnstone and DJ Mellor, *Electroencephalographic responses of halothane-anaesthetised calves to slaughter by ventral-neck incision without prior stunning*, in *New Zealand Veterinary Journal*, 57(2), 2009, pp. 77-83.

¹¹ TJ Gibson, CB Johnson, JC Murrell, JP Chambers, KJ Stafford and DJ Mellor, *Components of electroencephalographic responses to slaughter in halothane-anaesthetised*

Tali acquisizioni scientifiche riportano, dunque, l'attenzione sulla consistenza effettiva degli elementi di cui disponiamo per sostenere la validità della scelta di accordare una deroga allo stordimento per alcuni tipi di macellazioni.

Consapevolezza che potrebbe costituire ulteriore base per la riflessione sulla coerenza di taluni disposti normativi, in riferimento ai valori implicati.

4. La proposta di legge italiana.

Nel nostro Paese, il 9 luglio 2008 è stata presentata una proposta di legge recante "Modifiche al decreto legislativo 1 settembre 1998, n. 333, recante attuazione della direttiva 93/119/CE, relativa alla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento"¹², in cui si chiede che qualsiasi tipo di macellazione, anche quella rituale, sia preceduta da una preventivo stordimento dell'animale, in modo da ridurne la sofferenza.

A sostegno si ricorda che la macellazione rituale senza stordimento è oggetto di divieto in molti Paesi europei, quali l'Austria, la Germania, l'Olanda, la Svizzera e la Svezia, e che la Federazione dei veterinari europei (FVE) e il Farm Animal Welfare Council (FAWC), hanno espresso in specifici rapporti tecnico-scientifici, il loro dissenso a questa pratica.

Si osserva, inoltre, che anche in Malesia, Paese a maggioranza islamica, lo stordimento degli animali prima della macellazione è obbligatorio per legge.

I proponenti auspicano, dunque, che la proposta sia approvata così da rendere impossibili anche in Italia le macellazioni e gli abbattimenti che non risparmiano agli animali eccitazioni, dolori e sofferenze.

Questo "non solo per un senso di civiltà nei confronti degli animali, ma anche per rispettare il sentimento della maggioranza dei cittadini italiani". In merito, si fa riferimento alle numerose denunce presentate da cittadini e associazioni animaliste.

Fatta salva la considerazione per libertà religiosa, di credenza e di coscienza, riconosciuta in premessa quale diritto inviolabile, consolidato nella cultura del popolo italiano e riconosciuto in modo inequivocabile dal combinato disposto degli articoli 3, 8, 19 e 20 della Costituzione.

calves: Effects of cutting neck tissues compared with major blood vessels, in *New Zealand Veterinary Journal*, 57(2), 2009, pp. 84-89.

¹² *Atto Camera: 1458 - Proposta di legge: ALESSANDRI ed altri: "Modifiche al decreto legislativo 1° settembre 1998, n. 333, recante attuazione della direttiva 93/119/CE, relativa alla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento"*

Agli inizi del 2010 la pdl 1458/2008 è ancora lontana dalla conclusione del proprio iter parlamentare.

ROSSELLA BOTTONI

*La macellazione rituale nell'Unione europea e nei paesi membri:
profili giuridici*

SOMMARIO. 1. Premessa. 2. La disciplina giuridica della macellazione rituale nella Direttiva 93/113/EC e nei paesi dell'Unione europea. 2.1. *La definizione giuridica di macellazione rituale.* 2.2. *La classificazione dei paesi europei.* 2.3. *Le condizioni per la pratica della macellazione rituale.* a) *La notifica o la richiesta di un permesso.* b) *I requisiti dei sacrificatori rituali.* c) *I luoghi in cui la macellazione rituale può essere condotta.* d) *Il ruolo del veterinario ufficiale.* e) *Le modalità di immobilizzazione degli animali.* f) *Le caratteristiche dei coltelli e le tecniche dello sgozzamento.* 3. La disciplina giuridica della macellazione rituale nel Regolamento n. 1099/2009.

1. Premessa.

Nella prima parte di questo contributo presenteremo alcuni dei risultati, ancora inediti, dello studio triennale condotto nel quadro del progetto di ricerca FP6-2005-FOOD-4-C, finanziato dalla Commissione europea e denominato DIALREL. Esperti di diverse discipline, dal diritto alla sociologia, dalle scienze veterinarie a quelle dell'alimentazione, hanno esaminato la questione della macellazione rituale nell'Unione europea in una prospettiva multidisciplinare, al fine di offrire un quadro il più possibile completo dei problemi connessi a tale pratica, e fornire le conoscenze aggiornate e gli strumenti interpretativi necessari a “incoraggiare un dialogo costruttivo tra tutte le parti interessate”¹.

Nell'ambito di tale progetto, un'unità di ricerca, sotto la supervisione del prof. Silvio Ferrari, si è occupata di ricostruire la disciplina giuridica della macellazione rituale negli Stati membri dell'Unione europea, in quelli candidati (Croazia, Ex Repubblica Jugoslava di Macedonia e Turchia) e in due paesi associati (Australia e Uruguay). In questa sede, anticiperemo le conclusioni del rapporto di sintesi, limitatamente agli Stati membri.

¹<http://www.dialrel.eu>; <http://ec.europa.eu/research/biosociety/inco/pdf/ssa/dialrel.pdf>.

Nella seconda parte, esamineremo il Regolamento sulla protezione degli animali durante l'abbattimento², che è stato approvato il 24 settembre 2009 e che entrerà in vigore nel 2013. La nuova normativa, pur ponendosi in sostanziale linea di continuità con quella ancora vigente per ciò che concerne la macellazione rituale, presenta alcune novità di cui ci sembra utile dare conto.

2. La disciplina giuridica della macellazione rituale nella Direttiva 93/113/EC e nei paesi dell'Unione europea.

Attualmente la macellazione rituale è regolata dalla Direttiva 93/119/EC³. Nel testo non si dà una definizione giuridica di tale pratica, ma si afferma la necessità di “tenere in considerazione le esigenze particolari di certi riti religiosi”: in particolare, il divieto di stordire l'animale prima di sgozzarlo e il ruolo dell'autorità religiosa. Sotto il primo profilo, il legislatore comunitario ammette la possibilità per gli Stati membri di derogare all'obbligo del previo stordimento nel caso di “animali sottoposti a particolari metodi di macellazione richiesti da determinati riti religiosi” (art. 5, comma 2). Quanto al secondo, riconosce all'autorità religiosa la competenza per l'applicazione ed il controllo delle norme confessionali, pur sotto la responsabilità del veterinario ufficiale (art. 2, comma 2).

Se queste disposizioni sono finalizzate a garantire il diritto di libertà religiosa, una terza è ispirata alla necessità di tutelare il benessere degli animali: l'art. 1, comma 2 dell'allegato B, prescrive l'immobilizzazione dei bovini da macellare ritualmente mediante un congegno meccanico per evitare loro qualsiasi dolore, sofferenza, eccitazione, ferita o contusione.

Nel complesso, si tratta di norme piuttosto scarse, che hanno permesso agli Stati membri di adottare, al momento della trasposizione della Direttiva nella legislazione nazionale, regole di attuazione più o meno specifiche⁴. A tale proposito, alcune delle conclusioni più interessanti emerse nel rapporto di sintesi riguardano la pluralità di soluzioni normative adottate dai singoli paesi quanto alla disciplina giuridica della macellazione rituale.

² Regolamento (CE) n. 1099/2009 del Consiglio del 24 settembre 2009 relativo alla protezione degli animali durante l'abbattimento (Testo rilevante ai fini del SEE), pubblicato nella “Gazzetta Ufficiale dell'Unione europea” L 303/1 del 18 novembre 2009.

³ Direttiva 93/119/CE del Consiglio, del 22 dicembre 1993, relativa alla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento, pubblicata nella “Gazzetta Ufficiale delle Comunità europee” L 340 del 31 dicembre 1993.

⁴ Commissione europea, *Commission Staff Working Document. Impact Assessment Report Accompanying the Proposal for a Council Regulation on the Protection of Animals at the Time of Killing*, 18 settembre 2008, p. 28, in http://ec.europa.eu/food/animal/welfare/slaughter/background_of_proposal_en.htm.

2.1. La definizione giuridica di macellazione rituale.

Solo sei paesi hanno elaborato una definizione giuridica, ma esse si differenziano a tal punto che risulta arduo identificare degli elementi comuni a tutti. Il Regno Unito e l'Irlanda pongono l'accento sul metodo religioso (ebraico ovvero islamico), sulla finalità (la produzione di cibo *kasher* o *halal*) e sui requisiti del sacrificatore rituale (che deve essere israelita ovvero musulmano e, nel primo caso, approvato dalla comunità ebraica). Le norme britanniche prevedono inoltre che possieda una licenza⁵.

La Slovenia specifica che tale pratica può essere svolta solo nel corso di una cerimonia religiosa, da una persona che appartenga alla comunità confessionale interessata e sia da questa autorizzata⁶. Alcuni paesi considerano come macellazione rituale solo quella eseguita senza previo stordimento, condotta secondo il rito ebraico o islamico (Danimarca⁷ e Paesi Bassi⁸), ovvero quello di un'associazione religiosa registrata (Polonia⁹). Altrove, è definita sulla sola base dello scopo religioso (Estonia¹⁰), ovvero del metodo religioso (Slovacchia¹¹).

2.2. La classificazione dei paesi europei.

Per quanto riguarda la deroga all'obbligo del previo stordimento, i paesi dell'Unione europea possono essere classificati in tre categorie. La più numerosa è composta degli Stati che, a determinate condizioni, ammettono tale eccezione.

Il secondo gruppo è costituito da Austria, Estonia e Slovacchia, che pure autorizzano questa pratica, prescrivendo però lo stordimento *dopo* lo

⁵ Schedule 12, par. 2 dello Statutory Instrument 1995 No. 731. The Welfare of Animals (Slaughter or Killing) Regulations del 14 marzo 1995 e Schedule 12, par. 2 dello Statutory Rule 1996 No. 558. Welfare of Animals (Slaughter or Killing) Regulations (Northern Ireland) 1996 (REGNO UNITO); art. 15, comma 2 dello Slaughter of Animals Act, 1935 (No. 45 of 1935) (IRLANDA).

⁶ Art. 5, comma 15 della Legge sulla protezione degli animali del 18 novembre 1999.

⁷ Art. 7, comma 1 dell'Ordinanza sulla macellazione e l'abbattimento degli animali, come emendata il 6 giugno 2007.

⁸ Art. 44, comma 3 della Legge sulla salute e il benessere degli animali del 24 settembre 1992.

⁹ Art. 8 § 2 dell'Ordinanza del Ministero dell'Agricoltura e dello Sviluppo rurale del 9 settembre 2004 concernente le qualifiche delle persone autorizzate alla macellazione professionale, e i requisiti e metodi per la macellazione e l'abbattimento, come emendata l'11 agosto 2006.

¹⁰ Art. 10, comma 1.5 della Legge sulla protezione degli animali del 13 dicembre 2000.

¹¹ Art. 12 dell'Ordinanza del Governo sui requisiti per la protezione degli animali al momento della macellazione o dell'abbattimento, come emendata il 19 novembre 2003.

sgozzamento (*post-cut stunning*)¹². Ad esse può aggiungersi anche la Finlandia (con l'eccezione delle isole Åland), che dispone che gli animali da macellare ritualmente, escluso il pollame, siano storditi e sgozzati nel medesimo momento¹³. La Danimarca vi appartiene solo in parte: essa autorizza la macellazione senza previo stordimento per tutti gli animali ad eccezione dei bovini, per i quali prescrive il *post-cut stunning*¹⁴.

La terza categoria, infine, è costituita da due soli paesi che vietano la macellazione rituale di animali che non siano stati previamente storditi, Lettonia¹⁵ e Svezia¹⁶. Quest'ultima, in realtà, concede un'autorizzazione nel caso di polli e conigli, previa richiesta all'Agenzia per il Benessere degli Animali. Tuttavia, negli ultimi quindici anni, nessuna domanda è stata presentata al riguardo¹⁷. A questo gruppo, si deve aggiungere anche la provincia finlandese di Åland, che ha un suo ordinamento giuridico distinto da quello del resto del paese¹⁸.

2.3. Le condizioni per la pratica della macellazione rituale.

Le condizioni alle quali gli Stati dei primi due gruppi permettono la macellazione rituale riguardano la notifica o la richiesta di un permesso, i requisiti dei sacrificatori rituali, i luoghi in cui la macellazione rituale può essere praticata, il ruolo del veterinario ufficiale, le modalità di immobilizzazione degli animali, le caratteristiche dei coltelli e le tecniche dello sgozzamento.

¹² Art. 32, comma 5.5 della Legge sul benessere degli animali n. 118/2004 (AUSTRIA); art. 2, comma 5 del Regolamento n. 266 del 31 luglio 2001 del Governo della Repubblica concernente le procedure per l'organizzazione e l'esecuzione dell'abbattimento degli animali per scopi religiosi (ESTONIA); art. 12, comma 6 dell'Ordinanza del Governo sui requisiti per la protezione degli animali al momento della macellazione o dell'abbattimento, come emendata il 19 novembre 2003 (SLOVACCHIA).

¹³ Art. 33 della Legge sul benessere degli animali n. 247 del 4 aprile 1996, e artt. 45 e 47 del Decreto sul benessere degli animali n. 396 del 7 giugno 1996.

¹⁴ Art. 7, comma 4 dell'Ordinanza sulla macellazione e l'abbattimento degli animali, come emendata il 6 giugno 2007.

¹⁵ Art. 4, comma 7 della Legge sulla protezione degli animali, come emendata il 19 dicembre 2006.

¹⁶ Art. 14, comma 1 della Legge sul benessere degli animali, come emendata il 31 maggio 2007.

¹⁷ *DIALREL Report on Legislation regarding religious slaughter in the EU member, candidate and associated countries*, p. 176, in <http://www.dialrel.eu/images/report-legislation.pdf>.

¹⁸ Art. 32 della Legge sulla protezione degli animali n. 95 del 29 settembre 1998.

a) *La notifica o la richiesta di un permesso.*

In Italia, i proprietari dei macelli, in cui s'intende praticare la macellazione rituale, devono notificare all'autorità veterinaria competente per territorio di essere in possesso dei requisiti prescritti¹⁹. In Danimarca²⁰ e in Spagna²¹, il macello interessato deve informare l'autorità competente.

In Estonia, tale formalità sembra debba essere adempiuta dalla comunità religiosa, dal momento che si prescrive che una nota scritta, in cui si indichi la specie e il numero degli animali da uccidere, insieme al metodo, il giorno e il luogo, deve essere inviata al Comitato per la veterinaria e l'alimentazione dieci giorni prima²².

Nella Repubblica di Cipro, non vi è una disposizione legislativa in materia, ma esiste una prassi secondo la quale le competenti autorità religiose devono ottenere una deroga dall'Ufficio veterinario²³. Anche in Lituania²⁴, Slovenia²⁵ e Lussemburgo occorre ottenere un permesso, ma in quest'ultimo paese è stato stipulato un *gentlemen's agreement* con le associazioni per la protezione degli animali, in base al quale le autorità garantiscono di non concedere il permesso di praticare la macellazione rituale. Di fatto, vi sono state poche domande, ma in tali casi gli interessati sono stati invitati a rivolgersi ai macelli situati oltre il confine²⁶.

Tre Stati hanno prescritto dei requisiti addizionali per le comunità religiose che vogliano avvalersi della deroga. In Germania, solo le comunità che hanno regole religiose che impongono e, quindi, non si limitano a

¹⁹ Art. 2, lettera h) del D. lgs. n. 333 del 1° settembre 1998 recante attuazione della direttiva 93/119/CE relativa alla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento. Secondo l'art. 4 del Decreto ministeriale recante autorizzazione alla macellazione degli animali secondo i riti religiosi ebraico e islamico dell'11 giugno 1980, occorre invece una richiesta espressa ai fini dell'esportazione, nei paesi islamici, della carne ottenuta da animali uccisi secondo il rito musulmano.

²⁰ Art. 7, comma 5 dell'Ordinanza sulla macellazione e l'abbattimento degli animali, come emendata il 6 giugno 2007.

²¹ Art. 6, comma 3 della Legge n. 32 del 7 novembre 2007 riguardante la cura degli animali durante lo sfruttamento, il trasporto, gli esperimenti e la macellazione.

²² Art. 1, commi 1-2 del Regolamento n. 266 del 31 luglio 2001 del Governo della Repubblica concernente le procedure per l'organizzazione e l'esecuzione dell'abbattimento degli animali per scopi religiosi.

²³ *DIALREL Report on Legislation regarding religious slaughter in the EU member, candidate and associated countries*, cit., p. 147.

²⁴ Art. 9, comma 4 della Legge n. VIII-500 del 6 novembre 1997 sulla cura, la custodia e l'uso degli animali, come emendata il 4 luglio 2000.

²⁵ Art. 25 della Legge sulla protezione degli animali del 18 novembre 1999.

²⁶ *DIALREL Report on Legislation regarding religious slaughter in the EU member, candidate and associated countries*, cit., p. 125.

raccomandare lo sgozzamento senza previo stordimento, o che vietano il consumo di carne di animali uccisi in modo diverso, possono richiedere tale permesso eccezionale²⁷. Di fatto, è più facile ottenere una deroga nel caso di macellazione con previo stordimento *reversibile*²⁸. Dal momento che quest'ultima pratica è diffusa fra alcuni gruppi musulmani nel paese, i quali considerano lecito stordire previamente l'animale se ciò comporta solo il suo svenimento, e non ne causa la morte, la Corte Amministrativa Federale, nel 1995, non ha concesso il permesso eccezionale ad una comunità musulmana, sostenendo che nell'Islâm non esiste alcuna norma religiosa *obbligante* al riguardo²⁹.

Diversamente, nel 2002 la Corte Costituzionale Federale ha affermato che la legge sulla protezione degli animali non poteva essere interpretata in maniera tale da limitare il diritto di libertà religiosa, e che non si poteva negare il permesso di praticare la macellazione rituale senza previo stordimento, a causa delle diverse opinioni esistenti in materia nell'Islâm.

Nel medesimo anno, al termine di un lungo dibattito, il Parlamento ha approvato un emendamento costituzionale che ha incluso la protezione degli animali tra gli obiettivi nazionali, al fine di fornire a questo principio un peso maggiore nel bilanciamento con altri diritti fondamentali, quale quello di libertà religiosa. Tuttavia, né la sentenza della Corte Costituzionale Federale, né la modifica della *Grundgesetz* hanno risolto tale problema interpretativo. A tutt'oggi, la giurisprudenza rimane divisa, con alcuni tribunali che affermano che i musulmani non sono soggetti all'obbligo di macellare un animale senza previo stordimento e, quindi, non concedono la deroga, ed altre corti che invece la autorizzano.

Il requisito dell'esistenza di un precetto religioso in materia è prescritto anche dall'Austria, la quale però non ritiene che esso debba essere un vero e

²⁷ Art. 4a, comma 2.2 della Legge sul benessere degli animali, come emendata il 18 maggio 2006. Tale permesso eccezionale richiede che siano rispettate un numero di condizioni, che riguardano la disponibilità di stanze e di un adeguato equipaggiamento di immobilizzazione, le modalità dello sgozzamento, la lunghezza e l'affilatura della lama, la disponibilità di un congegno per lo stordimento dopo lo sgozzamento in caso di complicazioni, e il numero massimo di animali che possono essere macellati senza previo stordimento. Tale numero dipende dalla dimensione del mercato locale. Difatti, il permesso è concesso solo per soddisfare i bisogni di una comunità religiosa nel territorio tedesco. Non è permessa la macellazione senza previo stordimento a scopo di esportazione. Cfr. *DIALREL Report on Legislation regarding religious slaughter in the EU member, candidate and associated countries*, cit., pp. 87-88.

²⁸ Art. 14, comma 2.3 dell'Ordinanza sulla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento del 3 marzo 1997.

²⁹ *DIALREL Report on Legislation regarding religious slaughter in the EU member, candidate and associated countries*, cit., pp. 88-89.

proprio comandamento, né lo collega a una pratica uniforme all'interno di un gruppo³⁰. Richiede però che la confessione religiosa interessata sia riconosciuta³¹. Sia gli ebrei che i musulmani hanno ottenuto tale statuto giuridico: di conseguenza, diversamente dalla Germania, tutte le comunità islamiche possono ottenere la deroga per compiere la macellazione rituale senza previo stordimento.

La Slovacchia, come l'Austria, collega l'autorizzazione a un determinato statuto giuridico, vale a dire quello di associazione religiosa registrata³². Alla comunità musulmana è stata finora negata la registrazione, pertanto solo l'Unione delle comunità ebraiche può ottenere una deroga³³.

b) *I requisiti dei sacrificatori rituali.*

I due principali requisiti richiesti ai sacrificatori rituali riguardano rispettivamente il possesso di una licenza, che provi la loro competenza, e l'approvazione o l'autorizzazione da parte della rispettiva comunità religiosa. Non si tratta di due criteri equivalenti. In un caso, la *ratio* della norma consiste nell'interesse dello Stato ad assicurare che le persone incaricate di compiere questa pratica ne abbiano la capacità e l'esperienza, la quale è certificata da una licenza rilasciata dalle competenti autorità civili. Nell'altro caso, invece, si intende sottolineare il collegamento con la confessione alla quale è stato riconosciuto il diritto di compiere la macellazione rituale e in nome della quale essa è eseguita. L'approvazione o l'autorizzazione data al sacrificatore rituale dall'autorità religiosa serve a garantire che l'uccisione dell'animale sia condotta nel rispetto dei riti e delle norme confessionali.

In merito al primo requisito, la legislazione di alcuni paesi si è limitata a sancire che la macellazione (in generale) deve essere praticata da persone esperte³⁴. In altri, invece, questa disposizione è stata specificata e riferita

³⁰ DIALREL Report on Legislation regarding religious slaughter in the EU member, candidate and associated countries, cit., p. 39.

³¹ Art. 32, comma 5 della Legge sul benessere degli animali n. 118/2004.

³² Art. 12, comma 1 dell'Ordinanza del Governo sui requisiti per la protezione degli animali al momento della macellazione o dell'abbattimento, come emendata il 19 novembre 2003.

³³ DIALREL Report on Legislation regarding religious slaughter in the EU member, candidate and associated countries, cit., p. 161.

³⁴ Art. 7, comma 1 del Decreto reale sulla protezione degli animali al momento della macellazione o dell'abbattimento del 16 gennaio 1998, come emendato il 6 ottobre 2006 (BELGIO); art. 7 del Decreto presidenziale n. 327 del 3 settembre 1996 sulla protezione degli animali durante la macellazione e/o l'abbattimento in conformità alla Direttiva 93/119/CE del Consiglio europeo (GRECIA); art. 6, comma 1, lettera c) del European Communities (Protection of Animals At Time of Slaughter) Regulations, 1995 (S.I. No. 114 of 1995) (IRLANDA); art. 9,

espressamente all'uccisione secondo un rito religioso³⁵. In Germania, secondo le norme in vigore in vari *Länder*, il sacrificatore rituale deve avere una formazione speciale, rispetto a quella acquisita da coloro che effettuano la macellazione convenzionale. La sua competenza è verificata da un esame di teoria ed uno di pratica, e certificata da una licenza³⁶.

Quanto al secondo requisito, alcuni paesi riconoscono la competenza dell'autorità confessionale per la supervisione dell'atto di uccisione, ovvero per l'esecuzione del rito religioso³⁷. Altri Stati richiedono espressamente

comma 2 della Legge n. VIII-500 del 6 novembre 1997 sulla cura, la custodia e l'uso degli animali, come emendata il 4 luglio 2000, e art. 10 dell'Ordinanza del direttore dei servizi alimentari e veterinari statali n. 659 dell'11 dicembre 2002 sui requisiti per la protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento (LITUANIA); art. 7 del Regolamento sulla protezione degli animali al momento della macellazione o dell'abbattimento del 19 gennaio 1995 (LUSSEMBURGO); art. 7 dell'Animal Slaughter or Killing (Protection) Regulations, 2003 (MALTA); art. 3 dell'Ordinanza del Ministero dell'Agricoltura e dello Sviluppo rurale del 9 settembre 2004 concernente le qualifiche delle persone autorizzate alla macellazione professionale, e i requisiti e metodi per la macellazione e l'abbattimento, come emendata l'11 agosto 2006 (POLONIA); art. 4, comma 2 e Schedule 1, artt. 2-4 dello Statutory Instrument 1995 No. 731. The Welfare of Animals (Slaughter or Killing) Regulations of 14 March 1995 e Art. 4, comma 2 e Schedule 1, artt. 2-4 dello Statutory Rule 1996 No. 558. Welfare of Animals (Slaughter or Killing) Regulations (Northern Ireland) 1996 (REGNO UNITO); art. 7 del Regio Decreto n. 54 del 20 gennaio 1995 sulla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento (SPAGNA); art. 6 del Decreto 9/1999 (L. 27.) FVM del Ministero dell'Agricoltura e dello Sviluppo rurale sulla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento, come emendato il 3 novembre 2006 (UNGHERIA).

³⁵ Cfr. art. 32, comma 5.1 della Legge sul benessere degli animali n. 118/2004 (AUSTRIA); art. 2, comma 6 del Regolamento n. 266 del 31 luglio 2001 del Governo della Repubblica concernente le procedure per l'organizzazione e l'esecuzione dell'abbattimento degli animali per scopi religiosi (ESTONIA); art. 48 del Decreto sul benessere degli animali n. 396 del 7 giugno 1996 (FINLANDIA); art. R.* 214-75 dell'Allegato del decreto del Ministero dell'Agricoltura, alimentazione, pesca e affari agricoli n. 2003-768 del 1° agosto 2003 concernente la parte regolamentare del libro II del codice agricolo (FRANCIA); art. 2, comma 1 del Decreto ministeriale recante autorizzazione alla macellazione degli animali secondo i riti religiosi ebraico e islamico dell'11 giugno 1980 (ITALIA); art. 4 del Decreto sulla macellazione rituale del 6 novembre 1996 (PAESI BASSI); art. 5, comma 5 della Legge sulla protezione degli animali dalla crudeltà, come emendata il 3 febbraio 2006 (77/2006 Coll.) (REPUBBLICA Ceca); art. 12, comma 3, lettera c) dell'Ordinanza del Governo sui requisiti per la protezione degli animali al momento della macellazione o dell'abbattimento, come emendata il 19 novembre 2003 (SLOVACCHIA).

³⁶ *DIALREL Report on Legislation regarding religious slaughter in the EU member, candidate and associated countries*, cit., p. 88.

³⁷ Art. 5, comma 3 dell'Ordinanza n. 22 del 14 dicembre 2005 sulla riduzione al minimo della sofferenza degli animali durante la macellazione (BULGARIA); art. 5, comma 2 del Regolamento n. 216 del 2 maggio 2002 sulla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento (CIPRO); art. 2, comma 8 del Decreto presidenziale n. 327 del 3 settembre 1996 sulla protezione degli animali durante la macellazione e/o l'abbattimento in conformità alla Direttiva 93/119/CE del Consiglio europeo (GRECIA); art. 5, comma 2 del European

l'autorizzazione o l'approvazione dei sacrificatori rituali da parte della rispettiva comunità³⁸. La Francia ha emanato norme più dettagliate in materia, disponendo che essi siano certificati da associazioni religiose approvate dal Ministero dell'Agricoltura, su richiesta del Ministero dell'Interno. Se non vi sono enti approvati, il prefetto della provincia in cui è situato il macello può rilasciare autorizzazioni individuali dietro richiesta giustificata³⁹.

Communities (Protection of Animals At Time of Slaughter) Regulations, 1995 (S.I. No. 114 of 1995) (IRLANDA); art. 2, comma 1, lettera h) del D. lgs. n. 333 del 1° settembre 1998 recante attuazione della direttiva 93/119/CE relativa alla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento (ITALIA); art. 5, comma 2 del Regolamento sulla protezione degli animali al momento della macellazione o dell'abbattimento del 19 gennaio 1995 (LUSSEMBURGO); art. 2 dell'Animal Slaughter or Killing (Protection) Regulations, 2003 (MALTA); art. 7, comma 4 del Decreto del Ministero dell'Agricoltura, dello Sviluppo rurale e della Pesca n. 28 del 2 aprile 1996 (PORTOGALLO); art. 2, comma 2 dell'Ordinanza n. 180 del 11 agosto 2006 dell'Autorità nazionale per la salute veterinaria e la sicurezza alimentare concernente le regole per la protezione degli animali durante la macellazione e l'abbattimento (ROMANIA); seconda disposizione addizionale del Regio Decreto n. 54 del 20 gennaio 1995 sulla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento (SPAGNA); art. 4, comma 2 del Decreto 9/1999 (L. 27.) FVM del Ministero dell'Agricoltura e dello Sviluppo rurale sulla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento, come emendato il 3 novembre 2006 (UNGHERIA).

³⁸ Cfr. art. 2, comma 3, dell'allegato D, parte II, art. 3 dell'Ordinanza sulla protezione degli animali durante la macellazione e l'abbattimento del 2004 (AUSTRIA); art. 16, comma 2 della Legge sulla protezione e il benessere degli animali del 14 agosto 1986, come emendata il 4 luglio 2004, e art. 2 del Decreto reale su alcuni tipi di macellazione secondo un rito religioso dell'11 febbraio 1988, come emendato il 25 marzo 1998 (BELGIO); art. 48 del Decreto sul benessere degli animali n. 396 del 7 giugno 1996 (FINLANDIA); art. 44, comma 8 della Legge sulla salute e il benessere degli animali del 24 settembre 1992 (PAESI BASSI); Schedule 2, art. 2, lettera a) dello Statutory Instrument 1995 No. 731. The Welfare of Animals (Slaughter or Killing) Regulations of 14 March 1995 e Schedule 2, art. 2, lettera a) dello Statutory Rule 1996 No. 558. Welfare of Animals (Slaughter or Killing) Regulations (Northern Ireland) 1996 (REGNO UNITO); art. 5, comma 15 della Legge sulla protezione degli animali del 18 novembre 1999 (SLOVENIA). Per quanto riguarda la Polonia, tale disposizione non è contenuta in una fonte legislativa, ma in una istruzione del Ministero dell'Agricoltura (*DIALREL Report on Legislation regarding religious slaughter in the EU member, candidate and associated countries*, cit., p. 140).

³⁹ Art. R.* 214-75 dell'Allegato del decreto del Ministero dell'Agricoltura, alimentazione, pesca e affari agricoli n. 2003-768 del 1° agosto 2003 concernente la parte regolamentare del libro II del codice agricolo. A margine, ricordiamo che il potere discrezionale delle autorità francesi di riconoscere ad alcuni gruppi il diritto di macellare ritualmente gli animali e di escluderne altri, è stato oggetto di un ricorso presentato alla Corte europea dei diritti dell'uomo da parte di un'associazione a cui tale autorizzazione era stata negata (*Ch'are Shalom Ve Tsedek v. France*, ricorso n. 27417/95, 27 giugno 2000). La maggioranza dei giudici di Strasburgo ha sostenuto, da una parte, che la Francia è legittimata ad usare il suo potere discrezionale quanto all'approvazione o meno di tali associazioni e, dall'altra, che la libertà di manifestare la propria religione anche attraverso l'osservanza dei riti (che include il diritto

c) *I luoghi in cui la macellazione rituale può essere condotta.*

La Direttiva europea 93/119/EC ha stabilito che la macellazione (in generale) deve essere praticata nei macelli (art. 5, comma 1). Con la sua trasposizione nelle rispettive legislazioni nazionali, alcuni paesi hanno specificato che tale condizione deve essere soddisfatta anche nel caso della macellazione rituale⁴⁰. Questa deve essere eseguita in strutture espressamente approvate o autorizzate a tale scopo in Austria⁴¹, Belgio⁴², Paesi Bassi⁴³ e Slovacchia⁴⁴, o fornite di una licenza per l'esportazione di carne in Danimarca⁴⁵.

Alcuni Stati sembrano violare la normativa europea, autorizzando tale pratica anche al di fuori dei macelli: in Estonia, a condizione che sia presente un ufficiale responsabile⁴⁶, e in Polonia, purché vi sia la supervisione di una comunità religiosa registrata e la carne così ottenuta non sia venduta, ma usata per il consumo privato⁴⁷. Anche nell'Irlanda del Nord è ammessa questa eccezione ove sia presente una persona autorizzata⁴⁸.

degli ebrei ultra-ortodossi di mangiare carne *glatt*) è garantita dalla possibilità di ottenere facilmente tale prodotto mediante altri canali, ad esempio importandolo dal Belgio. Per tale ragione la Corte, per dodici voti contro cinque, non ha constatato la violazione dell'art. 9 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo.

⁴⁰ Art. 45, comma 2 del Decreto sul benessere degli animali n. 396 del 7 giugno 1996 (FINLANDIA); art. R.* 214-73 dell'Allegato del decreto del Ministero dell'Agricoltura, alimentazione, pesca e affari agricoli n. 2003-768 del 1° agosto 2003 concernente la parte regolamentare del libro II del codice agricolo (FRANCIA); art. 2, comma 4 dello Statutory Instrument 1999 No. 400. The Welfare of Animals (Slaughter or Killing) (Amendment) Regulations of 18 February 1999 (GRAN BRETAGNA). In Germania, questa norma è contenuta nelle leggi dei rispettivi *Länder*.

⁴¹ Art. 32, comma 4 della Legge sul benessere degli animali n. 118/2004.

⁴² Art. 1 del Decreto reale su alcuni tipi di macellazione secondo un rito religioso dell'11 febbraio 1988, come emendato il 25 marzo 1998.

⁴³ Art. 9 dell'Accordo di esenzione per il benessere animale, come emendato il 2 ottobre 2006.

⁴⁴ Art. 12, comma 5 dell'Ordinanza del Governo sui requisiti per la protezione degli animali al momento della macellazione o dell'abbattimento, come emendata il 19 novembre 2003.

⁴⁵ Art. 7, comma 2 dell'Ordinanza sulla macellazione e l'abbattimento degli animali, come emendata il 6 giugno 2007.

⁴⁶ Art. 17, comma 1 della Legge sulla protezione degli animali del 13 dicembre 2000, e art. 2, comma 3 del Regolamento n. 266 del 31 luglio 2001 del Governo della Repubblica concernente le procedure per l'organizzazione e l'esecuzione dell'abbattimento degli animali per scopi religiosi.

⁴⁷ Tale disposizione non è contenuta in una fonte legislativa, ma in una istruzione del Ministero dell'Agricoltura (*DIALREL Report on Legislation regarding religious slaughter in the EU member, candidate and associated countries*, cit., p. 140).

⁴⁸ Schedule 12, art. 8 dello Statutory Rules 1996 no. 558, Welfare of Animals (Slaughter or Killing) Regulations (Northern Ireland) 1996.

Il contrasto tra la Direttiva europea e la prassi di alcuni paesi è emerso soprattutto in riferimento alla celebrazione della festività religiosa dell'*Aid al-Kabir*, durante la quale sono sacrificati numerosi animali e i macelli non sono in grado – per ragioni operative, per vincoli amministrativi che prevedono un numero massimo di uccisioni rituali o per altri motivi – di soddisfare le richieste provenienti dalle comunità musulmane. In tale contesto, negli anni Novanta, le autorità municipali francesi, cercando di soddisfare tali esigenze, predisposero i cosiddetti “siti di esenzione”, strutture temporanee esterne ai macelli. Tuttavia, l'Ufficio Veterinario dell'Unione europea richiamò la Francia, avvertendola che sarebbe stata multata se avesse continuato a violare la Direttiva. Così, dalla fine del 2001, ogni deroga all'obbligo di praticare la macellazione rituale al di fuori dei luoghi consentiti è stata vietata⁴⁹.

d) *Il ruolo del veterinario ufficiale.*

La normativa europea, come si è ricordato, prevede che l'autorità religiosa, per conto della quale la macellazione rituale è effettuata, operi sotto la *responsabilità* del veterinario ufficiale. Questa disposizione è stata trasposta letteralmente nelle legislazioni nazionali di un numero di Stati membri⁵⁰. Alcuni hanno adottato delle minime varianti: ad esempio, Austria

⁴⁹ Cfr. anche il messaggio della Commissione europea *Eid-el-Kabir Celebration*, in http://ec.europa.eu/food/animal/welfare/slaughter/eid_el_kabir_en.htm.

⁵⁰ Art. 5, comma 2 del Regolamento n. 216 del 2 maggio 2002 sulla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento (CIPRO); art. 2, comma 8 del Decreto presidenziale n. 327 del 3 settembre 1996 sulla protezione degli animali durante la macellazione e/o l'abbattimento in conformità alla Direttiva 93/119/CE del Consiglio europeo (GRECIA); art. 5, comma 2 dell'atto European Communities (Protection of Animals At Time of Slaughter) Regulations, 1995 (S.I. No. 114 of 1995) (IRLANDA); art. 2, comma 1, lettera h) del D. lgs. n. 333 del 1° settembre 1998 recante attuazione della direttiva 93/119/CE relativa alla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento (ITALIA); art. 2 dell'Animal Slaughter or Killing (Protection) Regulations, 2003 (MALTA); art. 7, comma 2 del Decreto del Ministero dell'Agricoltura, dello Sviluppo rurale e della Pesca n. 28 del 2 aprile 1996 (PORTOGALLO); art. 2, comma 2 dell'Ordinanza n. 180 dell'11 agosto 2006 dell'Autorità nazionale per la salute veterinaria e la sicurezza alimentare concernente le regole per la protezione degli animali durante la macellazione e l'abbattimento (ROMANIA); seconda disposizione aggiuntiva del Regio Decreto n. 54 del 20 gennaio 1995 sulla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento (SPAGNA); art. 4, comma 2 del Decreto 9/1999 (L. 27.) FVM del Ministero dell'Agricoltura e dello Sviluppo rurale sulla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento, come emendato il 3 novembre 2006 (UNGHERIA).

e Finlandia richiedono la *presenza* dell'ufficiale responsabile⁵¹, mentre Bulgaria, Danimarca ed Estonia ne prevedono la *supervisione*⁵².

In Germania, non vi è una disposizione legislativa al riguardo, ma il permesso eccezionale rilasciato per praticare la macellazione rituale senza previo stordimento richiede spesso la presenza di un veterinario⁵³.

e) *Le modalità di immobilizzazione degli animali.*

Anche la norma che prescrive l'immobilizzazione dei bovini da macellare secondo un rito religioso mediante un congegno meccanico che risparmi loro qualsiasi dolore, è stata ripresa da molti paesi membri⁵⁴.

⁵¹ Art. 32, comma 5.2 della Legge sul benessere degli animali n. 118/2004 (AUSTRIA); Art. 45, comma 2 del Decreto sul benessere degli animali n. 396 del 7 giugno 1996 (FINLANDIA).

⁵² Art. 5, comma 3 dell'Ordinanza n. 22 del 14 dicembre 2005 sulla riduzione al minimo della sofferenza degli animali durante la macellazione (BULGARIA); art. 7, commi 2-3 dell'Ordinanza sulla macellazione e l'abbattimento degli animali, come emendata il 6 giugno 2007 (DANIMARCA); art. 1, comma 3 del Regolamento n. 266 del 31 luglio 2001 del Governo della Repubblica concernente le procedure per l'organizzazione e l'esecuzione dell'abbattimento degli animali per scopi religiosi (ESTONIA).

⁵³ *DIALREL Report on Legislation regarding religious slaughter in the EU member, candidate and associated countries*, cit., p. 87.

⁵⁴ Art. 1 del capitolo II dell'allegato del Decreto reale sulla protezione degli animali al momento della macellazione o dell'abbattimento del 16 gennaio 1998, come emendato il 6 ottobre 2006 (BELGIO); art. 28 dell'Ordinanza n. 22 del 14 dicembre 2005 sulla riduzione al minimo della sofferenza degli animali durante la macellazione (BULGARIA); art. 1, comma 2 dell'allegato B del Regolamento n. 216 del 2 maggio 2002 sulla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento (CIPRO); art. 46 del Decreto sul benessere degli animali n. 396 del 7 giugno 1996 (FINLANDIA); art. 12, comma 1 della Legge sul benessere degli animali, come emendata il 18 maggio 2006 (GERMANIA); art. 1, comma 2 dell'allegato B del Decreto presidenziale n. 327 del 3 settembre 1996 sulla protezione degli animali durante la macellazione e/o l'abbattimento in conformità alla Direttiva 93/119/CE del Consiglio europeo (GRECIA); art. 1, comma 2, Second Schedule of the European Communities (Protection of Animals At Time of Slaughter) Regulations, 1995 (S.I. No. 114 of 1995) (IRLANDA); art. 1 dell'allegato B del D. lgs. n. 333 del 1° settembre 1998 recante attuazione della direttiva 93/119/CE relativa alla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento (ITALIA); art. 38 dell'Ordinanza del direttore dei servizi alimentari e veterinari statali n. 659 dell'11 dicembre 2002 sui requisiti per la protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento (LITUANIA); art. 1 dell'allegato B del Regolamento sulla protezione degli animali al momento della macellazione o dell'abbattimento del 19 gennaio 1995 (LUSSEMBURGO); art. 1, Schedule B dell'Animal Slaughter or Killing (Protection) Regulations, 2003 (MALTA); art. 7, comma 3 dell'Ordinanza del Ministero dell'Agricoltura e dello Sviluppo rurale del 9 settembre 2004 concernente le qualifiche delle persone autorizzate alla macellazione professionale, e i requisiti e metodi per la macellazione e l'abbattimento, come emendata l'11 agosto 2006 (POLONIA); art. 1 dell'allegato C del Decreto del Ministero dell'Agricoltura, dello Sviluppo rurale e della Pesca n. 28 del 2 aprile 1996 (PORTOGALLO); art. 1 dell'allegato n. 2 dell'Ordinanza n. 180 dell'11 agosto 2006 dell'Autorità nazionale per la

Alcuni ne hanno esteso la portata: così, in Francia essa trova applicazione anche per gli ovini⁵⁵. In Austria⁵⁶ concerne tutti gli animali, e nella Repubblica ceca quelli che devono essere macellati per conto di una Chiesa o associazione religiosa⁵⁷. In questi ultimi due Stati, tuttavia, non vi è un espresso riferimento a un metodo meccanico di immobilizzazione.

In Slovenia, una raccomandazione non vincolante dell'Ufficio Veterinario fornisce delle linee guida relativamente agli animali di grossa stazza. Tuttavia, le autorità hanno fatto presente che nessuno dei macelli del paese dispone finora di un equipaggiamento adatto allo scopo, e che per tale ragione nessuna autorizzazione per praticare la macellazione rituale di grandi animali è stata ancora concessa⁵⁸.

La Direttiva europea aveva anche prescritto il divieto di sospendere gli animali prima dello sgozzamento o dell'abbattimento. Questa norma, che riguardava la macellazione in generale, è stata riformulata in Germania, con l'aggiunta della clausola "gli animali da uccidere *secondo un metodo religioso*..."⁵⁹.

Nei Paesi Bassi, il congegno meccanico di immobilizzazione dei bovini dispone di un *timer*, che è attivato immediatamente dopo la recisione delle arterie carotidi, e che non permette il rilascio prima che siano trascorsi 45 secondi. Quanto agli ovini, sono legati manualmente da almeno due persone oppure da una sola tramite un congegno, e trattenuti per almeno 30 secondi nella posizione che avevano al momento dello sgozzamento⁶⁰.

salute veterinaria e la sicurezza alimentare concernente le regole per la protezione degli animali durante la macellazione e l'abbattimento (ROMANIA); art. 2 dell'allegato 3 dell'Ordinanza del Governo sui requisiti per la protezione degli animali al momento della macellazione o dell'abbattimento, come emendata il 19 novembre 2003 (SLOVACCHIA); art. 1 dell'allegato B del Regio Decreto n. 54 del 20 gennaio 1995 sulla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento (SPAGNA); art. 1 dell'allegato 2 del Decreto 9/1999 (I. 27.) FVM del Ministero dell'Agricoltura e dello Sviluppo rurale sulla protezione degli animali durante la macellazione o l'abbattimento, come emendato il 3 novembre 2006 (UNGHERIA).

⁵⁵ Art. R.* 214-74 dell'Allegato del decreto del Ministero dell'Agricoltura, alimentazione, pesca e affari agricoli n. 2003-768 del 1° agosto 2003 concernente la parte regolamentare del libro II del codice agricolo, e art. 2 del Decreto del Ministero dell'Agricoltura e della Pesca del 12 dicembre 1997 concernente i metodi di immobilizzazione, stordimento e abbattimento e le condizioni per la protezione degli animali nei macelli.

⁵⁶ Art. II, comma 1 dell'allegato D dell'Ordinanza sulla protezione degli animali al momento della macellazione o dell'abbattimento del 2004.

⁵⁷ Art. 5e, comma 2 della Legge sulla protezione degli animali dalla crudeltà, come emendata il 3 febbraio 2006 (77/2006 Coll.).

⁵⁸ *DIALREL Report on Legislation regarding religious slaughter in the EU member, candidate and associated countries*, cit., p. 164.

⁵⁹ Art. 13, comma 4 della Legge sul benessere degli animali, come emendata il 18 maggio 2006.

⁶⁰ Art. 8 del Decreto sulla macellazione rituale del 6 novembre 1996.

Da ultimo, occorre menzionare l'aspetto più delicato e controverso della questione dell'immobilizzazione degli animali da macellare, vale a dire l'inversione a 180 gradi. La sistemazione del bovino o dell'ovino in una posizione tanto innaturale è criticata da diverse associazioni veterinarie e animaliste, ma è utile precisare che essa non è vietata dalla Direttiva, la quale si limita a prescrivere che gli animali siano immobilizzati in modo da risparmiare loro ogni sofferenza possibile.

Al tempo stesso, questa disposizione può essere interpretata come un divieto di usare sistemi di immobilizzazione a inversione, dal momento che procurano dolore evitabile. Per questa ragione, per ciò che concerne la macellazione rituale, sono stati scoraggiati in Austria⁶¹, ed espressamente vietati in Slovacchia⁶² e, limitatamente ai bovini, in Danimarca⁶³ e nel Regno Unito⁶⁴.

f) Le caratteristiche dei coltelli e le tecniche dello sgozzamento.

In Austria⁶⁵, Danimarca⁶⁶, Estonia⁶⁷, Italia⁶⁸ e Regno Unito⁶⁹, vigono disposizioni legislative che regolano la lunghezza e l'affilatura dei coltelli, e il modo in cui deve essere praticato lo sgozzamento (vale a dire, con un solo taglio che recida arterie carotidi, vene giugulari, trachea ed esofago).

⁶¹ DIALREL Report on Legislation regarding religious slaughter in the EU member, candidate and associated countries, cit., p. 39.

⁶² Art. 12, comma 5 dell'Ordinanza del Governo sui requisiti per la protezione degli animali al momento della macellazione o dell'abbattimento, come emendata il 19 novembre 2003.

⁶³ Art. 7, comma 2 dell'Ordinanza sulla macellazione e l'abbattimento degli animali, come emendata il 6 giugno 2007.

⁶⁴ Schedule 12, par. 3.1 dello Statutory Instrument 1995 No. 731. The Welfare of Animals (Slaughter or Killing) Regulations del 14 marzo 1995 e Schedule 12, par. 3.1 dello Statutory Rule 1996 No. 558. Welfare of Animals (Slaughter or Killing) Regulations (Northern Ireland) 1996.

⁶⁵ Art. II, comma 4 dell'allegato D dell'Ordinanza sulla protezione degli animali al momento della macellazione o dell'abbattimento del 2004.

⁶⁶ Art. 7, comma 4 dell'Ordinanza sulla macellazione e l'abbattimento degli animali, come emendata il 6 giugno 2007.

⁶⁷ Art. 2, comma 1 del Regolamento n. 266 del 31 luglio 2001 del Governo della Repubblica concernente le procedure per l'organizzazione e l'esecuzione dell'abbattimento degli animali per scopi religiosi.

⁶⁸ Art. 2, comma 2 del Decreto ministeriale recante autorizzazione alla macellazione degli animali secondo i riti religiosi ebraico e islamico dell'11 giugno 1980.

⁶⁹ Schedule 12, par. 6 dello Statutory Instrument 1995 No. 731. The Welfare of Animals (Slaughter or Killing) Regulations del 14 marzo 1995 e Schedule 12, par. 6 dello Statutory Rule 1996 No. 558. Welfare of Animals (Slaughter or Killing) Regulations (Northern Ireland) 1996.

Nei Paesi Bassi, è prescritto che lo sgozzamento deve essere praticato con un coltello affilato immediatamente dopo l'immobilizzazione da parte di una persona diversa da quella che ha legato l'animale⁷⁰.

Anche in Germania, le caratteristiche dei coltelli e le modalità dello sgozzamento sono regolate, sebbene non a livello legislativo. Il permesso eccezionale rilasciato per praticare la macellazione rituale senza previo stordimento prevede un numero di condizioni che devono essere rispettate, tra cui quelle sulla lunghezza e l'affilatura della lama⁷¹.

3. La disciplina giuridica della macellazione rituale nel Regolamento n. 1099/2009.

La modifica della normativa europea in materia di protezione degli animali durante lo sgozzamento o l'abbattimento si è resa necessaria per adeguare gli *standards* dell'Unione sia ai progressi tecnologici e alle scoperte scientifiche, di cui la Direttiva, che non è stata mai emendata, non tiene conto, sia alla mutata sensibilità delle società europee, più attente che in passato al benessere degli animali⁷².

In tale contesto, la questione della macellazione rituale ha avuto un ruolo marginale: nessun aspetto collegato a questa pratica è stato richiamato per giustificare la necessità di una revisione della Direttiva. Per tale ragione, nella sua proposta del 18 settembre 2008, la Commissione ha precisato che la disciplina in materia non sarebbe stata oggetto di cambiamenti, in osservanza del principio di sussidiarietà e nel rispetto delle norme nazionali concernenti i riti religiosi, le tradizioni culturali e l'eredità regionale (punto 15 dei considerando)⁷³.

⁷⁰ Art. 9, comma 1 del Decreto sulla macellazione rituale del 6 novembre 1996.

⁷¹ *DIALREL Report on Legislation regarding religious slaughter in the EU member, candidate and associated countries*, cit., p. 87.

⁷² Commissione europea. *Commission Staff Working Document. Impact Assessment Report...*, cit., pp. 5-6 e 11-15.

⁷³ *Idem*, p. 16; Commissione europea. *Proposal for a Council Regulation on the protection of animals at the time of killing*, 18 settembre 2008, pp. 9 e 16, in http://ec.europa.eu/food/animal/welfare/slaughter/background_of_proposal_en.htm.

Quest'ultima formula è ripresa dall'art. 13 del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea (introdotto dal Trattato di Lisbona entrato in vigore il 1° dicembre 2009), secondo cui "[n]ella formulazione e nell'attuazione delle politiche dell'Unione nei settori dell'agricoltura, della pesca, dei trasporti, del mercato interno, della ricerca e sviluppo tecnologico e dello spazio, l'Unione e gli Stati membri tengono pienamente conto delle esigenze in materia di benessere degli animali in quanto esseri senzienti, rispettando nel contempo le disposizioni legislative o amministrative e le consuetudini degli Stati membri per quanto riguarda, in particolare, i riti religiosi, le tradizioni culturali e il patrimonio regionale".

Al punto 18, è stato ribadito che “[l]a direttiva 93/119/CE prevedeva una deroga alle pratiche di stordimento nel caso di macellazioni rituali effettuate nei macelli. Siccome le norme comunitarie in materia [...] sono state recepite in modo diverso a seconda del contesto nazionale e considerato che le normative nazionali tengono conto di dimensioni che vanno al di là degli obiettivi del presente regolamento, è importante mantenere la deroga allo stordimento degli animali prima della macellazione, concedendo tuttavia un certo livello di sussidiarietà a ciascuno Stato membro. Il presente regolamento rispetta di conseguenza la libertà di religione e il diritto di manifestare la propria religione o la propria convinzione mediante il culto, l'insegnamento, le pratiche e l'osservanza dei riti, come stabilito dall'articolo 10 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea”⁷⁴.

Nell'art. 4, comma 2 della proposta di regolamento, è stata quindi confermata la deroga già prevista dalla Direttiva: laddove i metodi di macellazione siano prescritti da riti religiosi, gli animali possono essere uccisi senza previo stordimento, purché questo avvenga in un macello.

Nel medesimo documento, la Commissione ha anche definito la macellazione rituale (secondo l'espressione usata nella versione italiana) ovvero il rito religioso (secondo la dizione, a nostro avviso meno appropriata, dei testi in lingua inglese, francese e spagnola) come “una serie di atti correlati alla macellazione di animali prescritti da una religione come quella islamica o ebraica” (art. 2, lettera g).

Sebbene la disciplina di questa pratica non abbia costituito uno dei fattori che hanno motivato la Commissione ad elaborare un nuovo testo normativo, tale problematica non è stata del tutto assente nei dibattiti che si sono svolti nel corso dell'elaborazione del Regolamento. Anzi, essa è stata al centro di una discussione caratterizzata da prese di posizioni fortemente polarizzate. Il Comitato economico e sociale europeo ha considerato il mantenimento della deroga all'obbligo del previo stordimento degli animali macellati ritualmente contrario agli obiettivi fissati dal Regolamento, vale a dire il rafforzamento degli *standards* di protezione degli animali⁷⁵.

Nel Parlamento europeo, il deputato Daniel Hannan ha ricordato che i metodi di macellazione degli animali riflettono diverse tradizioni culturali,

⁷⁴ Commissione europea. *Proposal for a Council Regulation...*, cit.

⁷⁵ Comitato economico e sociale europeo. *Opinione sulla Proposta di regolamento del Consiglio relativo alla protezione degli animali durante l'abbattimento*, 25 febbraio 2009, in <http://www.europarl.europa.eu/oel>. In questo senso, cfr. anche i rapporti presentati dalle associazioni ed organizzazioni non governative consultate dalla Commissione europea, in particolare *Compassion in World Farming* (pp. 10-11) e *Animals' Angels* (p. 2), pubblicati in http://ec.europa.eu/food/animal/welfare/slaughter/background_of_proposal_en.htm.

nazionali e religiose, e che l'ingerenza in un ambito tanto sensibile è segno di "straordinaria presunzione". Neena Gill ha sostenuto che l'obbligo o meno di stordire un animale prima dello sgozzamento non dovrebbe essere sancito a livello comunitario, ma nazionale, attraverso il dialogo aperto e la consultazione con le comunità religiose. Lo scopo del Parlamento europeo, infatti, non è di imporre norme e valori, ma di rappresentare e riflettere i punti di vista dei suoi membri e di bilanciarli.

Sul versante opposto, Lydia Schenardi ha affermato che la macellazione rituale "proviene da altri tempi e può a diritto considerarsi barbarica". Secondo Ewa Tomaszewska, essa "è incompatibile con la nostra civiltà", "un costume di tribù selvagge e primitive". Anche Cristiana Moscardini ha parlato di "riti tribali" e di "macelleria tribale", che l'Europa vuole ammettere per "placare quanti hanno bisogno di vedere scorrere il sangue".

Ancora più surreali sono stati i toni dell'intervento di Carl Lang, che ha definito tale pratica, difesa dalla parte "ipocrita e codarda" del Parlamento, un "segno dell'islamizzazione delle nostre società" e "dell'accomodamento delle nostre leggi alla Shari'a" – dimostrata, peraltro, anche da altri fattori come l'introduzione di cibi *halal* nei menù delle mense scolastiche. Secondo il deputato, "per porre fine a questi sviluppi, dobbiamo rigettare [l'ideale del] l'islamicamente corretto, invertire il flusso della migrazione non europea e creare una nuova Europa [...] senza la Turchia, affermando i valori cristiani ed umanisti della nostra civiltà"⁷⁶.

Ci sembra superfluo commentare queste ultime dichiarazioni, fondate più su stereotipi e pregiudizi islamofobici che su una solida conoscenza delle numerose e diverse implicazioni che entrano in gioco nella questione della macellazione rituale.

È più opportuno, ai fini del nostro discorso, ricostruire brevemente le fasi che hanno portato all'approvazione del Regolamento, dal momento che l'esame degli emendamenti al testo originale permette di dare adeguato rilievo ad una serie di aspetti importanti collegati alla pratica della macellazione rituale, spesso trascurati a causa del rilievo, a volte eccessivo, attribuito all'elemento dello stordimento. Infatti, l'insistenza data alla necessità di vietare qualsiasi deroga all'obbligo del previo stordimento, a nostro avviso, non solo nega in radice il valore di qualsiasi soluzione tesa ad individuare un giusto equilibrio tra la tutela del diritto di libertà religiosa e quella del benessere degli animali; ma porta anche a dimenticare che il miglioramento del benessere dell'animale dovrebbe essere conseguito non solo negli istanti immediatamente precedenti la sua morte, ma anche

⁷⁶ Parlamento europeo. *Dichiarazioni di voto A6-0185/2009*, in <http://www.europarl.europa.eu>.

attraverso la “umanizzazione” delle procedure di trasporto, scarico, stabulazione, immobilizzazione e così via⁷⁷.

La bozza del rapporto, presentata alla Commissione parlamentare per l’agricoltura e lo sviluppo rurale da Janusz Wojciechowski il 18 dicembre⁷⁸ e contenente una serie di proposte di emendamenti al testo elaborato dalla Commissione europea, ha avuto appunto il merito di introdurre nel dibattito taluni di questi aspetti.

All’art. 4, comma 2 sopra ricordato, il relatore ha proposto l’aggiunta di una clausola per l’etichettatura dei prodotti derivati da animali macellati secondo un rito religioso, al fine di tutelare i consumatori⁷⁹. A questo proposito, è opportuno precisare che tale misura non era volta solo a dare ai musulmani e agli ebrei la garanzia di consumare carne prodotta secondo i riti delle rispettive religioni, ma anche a proteggere le convinzioni di quanti rifiutano questa pratica. È infatti noto che non tutti gli animali macellati ritualmente e non tutte le loro parti sono usati per la produzione di cibo *halal* o *kosher*. Per gli ebrei, ad esempio, vige il divieto di mangiare il nervo sciatico. Tuttavia, la sua estrazione richiede troppo tempo in rapporto al beneficio economico che si ricaverebbe dalla vendita di quella parte dell’animale: così, i quarti posteriori finiscono spesso nel medesimo canale di distribuzione della carne ottenuta con la macellazione convenzionale⁸⁰.

Il relatore ha sollevato poi dei dubbi sul divieto di usare le pistole a proiettile captivo non penetrante sui ruminanti di peso superiore ai 10 chili, giustificato dal fatto che esse non costituiscono un efficace mezzo di stordimento (Allegato 1, Capitolo 1 – metodi, Tavola 1 – metodi meccanici, punto 2). Wojciechowski ha osservato che alcune autorità religiose islamiche permettono questo strumento, in quanto procura all’animale da macellare uno stato di incoscienza reversibile. Tale proibizione porterebbe però al risultato controproducente di privare le comunità musulmane di questa possibilità, e l’unica alternativa tornerebbe ad essere la macellazione senza previo stordimento⁸¹. Inoltre, pur riconoscendo la necessità di continuare a garantire agli Stati membri la facoltà di autorizzare una deroga all’obbligo di stordire gli animali prima dello sgozzamento, il relatore ha sottolineato l’importanza di instaurare un dialogo con le comunità ebraiche

⁷⁷ In questo senso, cfr. Friedrich-Wilhelm Graefe zu Baringdorf. *Discussioni CRE 05/05/2009 – 15*, in <http://www.europarl.europa.eu>.

⁷⁸ Janusz Wojciechowski. Committee on Agriculture and Rural Development. *Draft Report on the proposal for a Council regulation on the protection of animals at the time of killing*, 18 dicembre 2008, in <http://www.europarl.europa.eu/oeil>.

⁷⁹ *Idem*, emendamento n. 5.

⁸⁰ *Idem*, p. 29.

⁸¹ *Idem*, emendamento n. 14.

ed islamiche, per favorire l'adozione di misure che riducano la sofferenza degli animali uccisi secondo i loro riti religiosi⁸².

Il documento elaborato da Wojciechowski è stato emendato in sede di Commissione per l'agricoltura e lo sviluppo rurale e da essa approvato il 16 marzo 2009. In questa fase, sono state apportate una serie di modifiche interessanti.

Il punto 15 dei considerando, che riconosceva il bisogno di rispettare le disposizioni legislative o amministrative degli Stati membri per ciò che concerneva in particolar modo i riti religiosi, le tradizioni culturali e l'eredità regionale, è stato integrato dalla clausola "...le tradizioni culturali o le tradizioni di origine religiosa...". Alla proposizione successiva, che escludeva gli eventi culturali dall'ambito di applicazione del Regolamento, è stato aggiunto l'inciso "eventi culturali, religiosi e tradizionali"⁸³. Anche al punto seguente dei considerando, il riferimento alle "tradizioni di origine religiosa" è stato inserito dopo l'espressione "tradizioni culturali"⁸⁴.

Il considerando n. 37, nella versione originale elaborata dalla Commissione, era dedicato all'abbattimento senza stordimento, che doveva essere praticato con "un taglio preciso della gola al fine di ridurre al minimo le sofferenze". Esso richiedeva inoltre l'immobilizzazione individuale degli animali. A questa condizione, nel testo emendato, ne è stata aggiunta un'altra: lo stordimento dopo lo sgozzamento (*post-cut stunning*), per bilanciare la salvaguardia della macellazione rituale con la necessità di ridurre il dolore dell'animale⁸⁵.

Un'altra modifica mirava ad escludere dall'ambito di applicazione del Regolamento "le maggiori festività religiose che comportano sacrifici tradizionali per il consumo diretto, ad esempio a Pasqua o a Natale, e solo per un periodo di dieci giorni prima di tali date"⁸⁶. Questa disposizione non è stata inclusa nel testo finale approvato ma, se lo fosse stata, avrebbe probabilmente sollevato dubbi e critiche, in primo luogo, in merito all'opportunità di menzionare, seppur a titolo di esempio, solo due feste cristiane, e, in secondo luogo, in relazione alla sua applicabilità (o meno) all'*Aid al-Kabir*. Inoltre, in caso si fosse stabilito che non era applicabile

⁸² *Idem*, pp. 28-29.

⁸³ Janusz Wojciechowski. Committee on Agriculture and Rural Development. *Report on the proposal for a Council regulation on the protection of animals at the time of killing*, 24 marzo 2008, emendamento n. 3, in <http://www.europarl.europa.eu/oeil>.

⁸⁴ *Idem*, emendamento n. 4.

⁸⁵ *Idem*, emendamento n. 11.

⁸⁶ *Idem*, emendamento n. 15.

anche alla festività religiosa islamica, si sarebbe posto un problema di possibile violazione del principio di non discriminazione.

La Commissione parlamentare per l'agricoltura e lo sviluppo rurale ha emendato la definizione di macellazione religiosa/rito religioso, sostituendo il riferimento all'Islâm e all'ebraismo con l'inciso: "...prescritti da una religione o motivati da specifiche festività religiose"⁸⁷. Ugualmente, ha modificato l'art. 4, comma 2, sopra ricordato, sopprimendo il termine "deroga" e stabilendo che "in accordo con i riti religiosi, gli animali possono essere macellati senza previo stordimento"⁸⁸.

Questa disposizione, nel testo originale, conteneva una seconda proposizione, secondo cui si riconosceva agli Stati membri la possibilità di non autorizzare tale eccezione. Essa ha costituito l'oggetto dell'emendamento più importante e controverso, che è consistito nella soppressione di questa frase al fine di "armonizzare i vari metodi di macellazione"⁸⁹. Di conseguenza, nelle intenzioni dei proponenti, gli Stati che vietavano tale pratica sarebbero stati costretti a rivedere tale posizione e a permettere la macellazione rituale senza previo stordimento⁹⁰.

Il comma 2 dell'art. 12, che nel testo originale prescriveva agli operatori di immobilizzare con un congegno meccanico gli animali da uccidere senza previo stordimento, è stato specificato con l'aggiunta dell'inciso "ove possibile e nel caso di macellazione rituale". È stato infatti osservato, da una parte, che la prima versione avrebbe lasciato troppo spazio all'interpretazione e, dall'altra, che l'immobilizzazione meccanica dei polli sarebbe stata difficile da conseguire⁹¹.

L'ultima modifica ha riguardato un altro aspetto delicato, ovvero la soppressione della disposizione che vietava i congegni di capovolgimento o posizionamento innaturale dell'animale da uccidere. Tale proibizione – secondo i proponenti – sarebbe stata contrastante, *inter alia*, con le norme del Regolamento che autorizzavano i metodi di macellazione prescritti da riti religiosi⁹².

Il testo così emendato è stato discusso nell'assemblea plenaria del Parlamento il 5 maggio e votato il giorno successivo, ottenendo la maggioranza dei suffragi. Tuttavia, la Commissione ha accettato solo

⁸⁷ *Idem*, emendamento n. 21.

⁸⁸ *Idem*, emendamento n. 27.

⁸⁹ *Idem*, emendamento n. 28.

⁹⁰ Janusz Wojciechowski. *Discussioni CRE 05/05/2009 – 15*, cit.

⁹¹ Janusz Wojciechowski. *Committee on Agriculture and Rural Development. Report...*, cit., emendamento n. 50.

⁹² *Idem*, emendamento n. 81.

parzialmente le modifiche proposte e, ove si ricordino le dichiarazioni d'intento di quest'organo in merito alla volontà di mantenere la disciplina vigente, si comprendono le ragioni che hanno portato all'esclusione di tutte quelle clausole lesive del principio di sussidiarietà e contrarie all'esigenza di rispettare le tradizioni nazionali degli Stati membri: primi fra tutti, l'obbligo di eseguire lo stordimento dopo lo sgozzamento (praticato solo da quattro paesi membri, più la Danimarca limitatamente ai bovini) e quello di autorizzare, a determinate condizioni, la macellazione rituale senza previo stordimento (vietata da due Stati e dalla provincia finlandese di Åland).

Così, l'art. 26, comma 2 lettera c) del testo finale approvato, che entrerà in vigore nel 2013, garantirà ai paesi membri di adottare disposizioni nazionali, intese a garantire una maggiore protezione degli animali al momento della loro uccisione, diverse da quelle prescritte a livello comunitario in materia di macellazione rituale.

Se il Regolamento si pone dunque in sostanziale linea di continuità con la Direttiva, non si possono però trascurare le novità che esso presenta rispetto alla normativa precedente. Innanzitutto, è stata finalmente adottata una definizione giuridica di macellazione rituale, intesa come una serie di atti correlati all'uccisione di animali e prescritti da una religione (art. 2, lettera g). La sua importanza consiste nel fatto che essa non riduce tale pratica allo sgozzamento di un animale senza previo stordimento, ma la prende in considerazione in tutti i suoi aspetti, nella sua dimensione più completa.

Viene anche in rilievo un'equa considerazione del rispetto dei riti islamici ed ebraici e della tutela del benessere degli animali. Entrambe le esigenze sono tutelate dal punto 43 dei considerando, secondo cui la "macellazione senza stordimento richiede un taglio preciso alla gola con un coltello affilato al fine di ridurre al minimo le sofferenze". Si deve anche notare che il Regolamento, pur sopprimendo la distinzione tra macellazione ed abbattimento, e stabilendo che "gli animali sono abbattuti esclusivamente previo stordimento", ha disposto al tempo stesso che tale norma non si applichi agli animali sottoposti a particolari metodi di uccisione prescritti da riti religiosi. Inoltre, sono ancora ammessi metodi di stordimento (cosiddetto semplice o reversibile) che non comportano la morte istantanea, purché questi siano seguiti il più rapidamente possibile dalla procedura di dissanguamento. Diversamente dalla Direttiva, è però specificato che ciò deve avvenire nei macelli (art. 4, commi 1, 2 e 4).

Si dispone anche che, in caso di semplice stordimento o macellazione rituale, entrambe le carotidi e i vasi sanguigni ad esse collegati siano recisi sistematicamente, e che la stimolazione elettrica sia eseguita solo dopo aver

verificato lo stato di incoscienza dell'animale (Allegato III – Norme operative relative ai macelli, punto 3.2).

Il Regolamento prevede un sistema più rigoroso per la verifica delle competenze del personale addetto, stabilendo che il rilascio dei certificati e l'erogazione di corsi di formazione avvengano secondo modalità uniformi (punti 28, 53 e 54 dei considerando, artt. 7 e 21). Il punto g) dell'Allegato IV, relativo alla corrispondenza tra attività e requisiti per l'esame di idoneità, include l'uso e la manutenzione dei coltelli per il dissanguamento, ed il controllo dell'assenza di segni di vita tra le materie su cui è comprovata la competenza nelle operazioni di macellazione rituale.

Da ultimo, sebbene siano stati vietati i sistemi di immobilizzazione a inversione limitatamente ai bovini, è prevista un'eccezione nel caso di quelli macellati ritualmente, purché tali congegni siano adattabili alle loro dimensioni, e non siano provvisti di un dispositivo che ne limiti i movimenti laterali e verticali (art. 15, comma 2). Peraltro, l'art. 27, comma 2 impegna la Commissione europea a presentare al Parlamento e al Consiglio, entro l'8 dicembre 2012, una relazione basata sui risultati di uno studio scientifico di comparazione con i congegni che mantengono i bovini in posizione eretta, in cui si tenga conto sia del benessere degli animali sia delle implicazioni socioeconomiche, inclusa l'accettabilità da parte delle comunità religiose e la sicurezza degli operatori. Tale rapporto può essere eventualmente corredato da proposte legislative finalizzate ad apportare modifiche in materia.

In conclusione, il Regolamento n. 1099 del 2009 sembra realizzare un giusto equilibrio fra la protezione della libertà religiosa, garantita dall'art. 10 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, e il benessere animale, sancito dal protocollo n. 33 allegato al Trattato che istituisce la Comunità, e tutelato anche in quanto “questione di interesse pubblico che incide sull'atteggiamento del consumatore nei confronti dei prodotti agricoli”. La nuova normativa ottempera quindi al principio affermato nel medesimo protocollo, secondo cui è necessario rispettare le disposizioni legislative o amministrative e le tradizioni degli Stati membri per ciò che concerne in particolare i riti religiosi, le tradizioni culturali e il patrimonio regionale, nella definizione ed attuazione delle politiche comunitarie riguardanti l'agricoltura e il mercato interno⁹³.

⁹³ Cfr. i punti 4 e 15 dei considerando.

Nota bibliografica

F. BERGEAUD-BLACKLER, *L'encadrement de l'abattage rituel industriel dans l'Union Européenne: limites et perspectives*, in "Politique Européennes", vol. 24, no. 1, mars 2008, pp. 103-122

F. BERGEAUD-BLACKLER, *Religious slaughter: a European perspectives*, in "Journal of Ethnic and Migration Studies", vol. 33, issue 6, 2007, pp. 965-980

J. CASPAR, J. LUY (Hrsg.), *Animal Welfare at Religious Slaughter*, Baden-Baden, Nomos, 2010

COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Macellazioni rituali e sofferenza animale*, 19 settembre 2003, in <http://www.palazzochigi.it/bioetica/index.html>

J. CURNUTT, *Animal and the Law: A Sourcebook*, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2001

P. LERNER, A. M. RABELLO, *Il divieto di macellazione rituale (schechità kosher e halal) e la libertà religiosa delle minoranze*, Padova, CEDAM, 2010

O. MARCHISIO (a cura di), *Religione come cibo e cibo come religione*, Milano, Franco Angeli, 2009

P. P. ONIDA, *Macellazione rituale e status giuridico dell'animale non umano*, in "Diritto @ Storia", n. 6, 2007, in <http://eprints.uniss.it>

A. ROCELLA, *Macellazione e alimentazione*, in S. FERRARI (a cura di), "Musulmani in Italia", Il Mulino, 2000, pp. 206-212

MARIACHIARA TALLACCHINI

*Dignità, etica science-based, democrazia:
la tutela animale nella società europea della conoscenza*

SOMMARIO: 1. Introduzione. 2. Etiche animali: una pluralità di prospettive. 2.1. *Filosofie dei diritti*. 2.2. *Teorie del benessere*. 2.3. *Una received view sull'etica animale*. 3. Il quadro normativo europeo sul benessere animale. 3.1 *Una filosofia per la policy sugli animali*. 3.2 *L'art. 13 TFEU e le pratiche religiose su animali: "rights" o "rites"?* 4. Chiudere il cerchio della dignità.

Tant qu'une personne n'a pas aimé un animal, une
partie de son âme reste endormie.
Anatole France

One does not meet oneself until one catches the
reflection from an eye other than human.
Loren Eiseley

Article 13, Title II
In formulating and implementing the Union's agriculture, fisheries, transport,
internal market, research and technological development and space policies, the Union and the
Member States shall, *since animals are sentient beings*, pay full regard to the welfare
requirements of animals, while respecting the legislative or administrative provisions and
customs of the Member States relating in particular to *religious rites*, cultural traditions and
regional heritage.
*Consolidated versions of the Treaty on European Union and the Treaty on the
Functioning of the European Union (2008/C 115/01)*

1. Introduzione

Nel quadro del rapporto tra cibo e religioni, l'evoluzione nella consapevolezza del valore morale degli animali non-umani ha giocato un ruolo decisivo. Il crescente riconoscimento etico, sociale e giuridico del rispetto ad essi dovuto come esseri senzienti ha inciso profondamente sulla legislazione comunitaria e sugli ordinamenti degli Stati membri. Dalle previsioni in singoli ambiti normativi, fino al loro inserimento nel Trattato di Lisbona, alla predisposizione di un piano di azione¹ e alla configurazione

¹ EUROPEAN COMMISSION, *Communication from the Commission to the European Parliament and the Council of 23 January 2006 on a Community Action Plan on the Protection*

di linee generali di policy europea sul benessere animale², la volontà di tutela è andata rinforzandosi, di pari passo con il rinsaldarsi dei fondamenti razionali e civili che la giustificano.

Nel presente contributo, dopo una breve esplorazione dei principali spunti filosofici e del linguaggio etico esplicitamente adottati dal legislatore comunitario (e, perlopiù a seguire, anche nazionale), cercherò di mostrare come le idee di dignità umana e di dignità animale rappresentino due elementi congiunti nel quadro normativo europeo sugli animali – e come ciò sia evidente, in particolare, nella tendenza a ridurre le pratiche religiose di non rispetto dell'animale.

Le linee di pensiero che percorrono l'attuale quadro normativo sono innanzitutto il risultato dei movimenti filosofici, e poi sociali che, argomentando e rivendicando gli interessi e i diritti di tutti i “senzienti”, hanno posto i fondamenti della rilevanza giuridica degli animali, arricchendoli di evidenze scientifiche sul fronte non solo della sensibilità, ma anche delle capacità e degli interessi cognitivi; ma sono anche supportate da ragioni di democrazia nelle società che a tali valori sostanziali e procedurali si richiamano.

E benché la rilevanza etico-giuridica degli animali non-umani appartenga anche ad iniziative di diritto internazionale, le specifiche modalità con cui la legislazione dell'Unione Europa (e del Consiglio d'Europa) è andata via via disciplinando il settore appaiono un esempio paradigmatico del percorso di tutela che le società liberal-democratiche possono intraprendere nell'acquisizione di nuovi valori.

In questo percorso il cerchio delle dignità si va “chiudendo”. Se la motivazione più tradizionale e risalente per la protezione degli animali è stata – attraverso la teoria del non-incrudelimento – la dignità morale umana, la valorizzazione dell'animale attraverso le conoscenze scientifica, etologica e relazionale – nella *knowledge-based society* europea – non rappresenta solo un ampliamento della dignità dal mondo umano al mondo non-umano; essa si traduce anche in uno sguardo “di ritorno”, autoriflessivo, sulla stessa dignità umana, come la fonte dinamica e ricorsiva del progressivo apprezzamento cognitivo-valoriale del mondo non-umano e naturale.

and Welfare of animals 2006-2010. COM (2006) 13 final. Official Journal C 49 of 28.02.2006 http://ec.europa.eu/food/animal/welfare/com_action_plan230106_en.pdf (Sito visitato nel maggio 2010).

² WORKING GROUP ON PAW, *Evaluation of the Community Policy on Animal Welfare (C-PAW) and Possible Policy Options for the Future*, Terms of reference, Brussels, October 2009, <http://www.eupaw.eu>. (Sito visitato nel maggio 2010).

Il recente sviluppo di un quadro generale di policy per la tutela del benessere animale, come pure l'inserimento della tutela della vita senziente (art.13) nel Trattato di Lisbona, sembrano deporre in tal senso.

2. Etiche animali: una pluralità di prospettive

Benché tematizzato socialmente solo a partire dagli anni Settanta dello scorso secolo, la questione animale è di fatto molto antica in filosofia, dove, agli albori del pensiero filosofico, gli animali godevano, almeno teoreticamente di uno status elevato³. La rilevanza filosofica dell'animalità dipendeva infatti dalla "strettissima connessione tra la questione animalista e la questione antropologica", poiché "l'idea che ci facciamo dell'animalità non è indipendente dall'idea che ci facciamo dell'umanità"⁴. Ma la linea di pensiero che più lungamente ha influenzato la concezione morale occidentale sugli animali è rappresentata dalla dottrina del non-incrudelimento, l'immoralità dei comportamenti che possono rendere insensibili gli esseri umani, prima nei confronti dei non-umani e poi dei propri stessi compagni di specie. Tommaso d'Aquino aveva sostenuto che la crudeltà nei confronti degli animali induce alla crudeltà anche verso gli uomini, affermando così una teoria dei doveri indiretti nei confronti degli animali rimasta lungamente sottesa alle norme etiche e giuridiche⁵. Tale posizione è stata riaffermata nel Settecento da Kant, secondo il quale l'uomo deve dimostrare bontà di cuore verso gli animali: infatti, chi è insensibile verso il mondo animale lo è similmente verso la specie umana.

Solo a partire da Bentham, e nel contesto della filosofia anglosassone, gli animali, da mero "luogo di esercizio" della moralità umana, accedono alla diretta promozione morale, affratellati agli umani dalle medesime facoltà di percezione di piacere e dolore. Le filosofie moderne e contemporanee, infatti, hanno prevalentemente giustificato la dignità dei non-umani a partire dalla condizione di vulnerabilità di molti esseri umani. Estendendo i confini della rilevanza morale dalla razionalità – soglia della moralità kantiana – alla sensibilità, Bentham ha contribuito ad un ampliamento dello sguardo morale oltre l'umano e il possesso delle capacità

³ Cfr. P.A.B. CLARKE, A. LINZEY (eds.), *Political Theory and Animal Rights*, Pluto Press, London-Winchester MA, 1990.

⁴ M. PERNIOLA, *Animali quasi saggi, animali quasi pazzi*, in AA.VV., *Filosofie dell'animalità*, Milano, Mimesis, 1992, p.14.

⁵ Tale è ancora la posizione del pensiero cattolico, anche se il *Catechismo della Chiesa Cattolica* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1992, par.2415-2418) ha configurato congiuntamente il trattamento di ambiente e animali all'interno del settimo comandamento - non rubare -, nel senso che le risorse naturali sono patrimonio comune dell'umanità.

di ragione. La nota riflessione da lui proposta nel 1789, secondo cui, per quanto riguarda gli animali, “The question is not: Can they reason?, nor: Can they talk?, but: Can they suffer?”⁶, poneva le prime fondamenta per la dignità morale di tutta la comunità dei senzienti.

2.1 *Filosofie dei diritti*

Come è noto, il dibattito più recente sugli animali è stato aperto nel 1975 dal filosofo utilitarista Peter Singer che, illustrando l'inaccettabile l'esclusiva morale che l'uomo attribuisce a se stesso, ha dato vita al Movimento per la liberazione animale⁷. Accanto alla giustificazione utilitaristica di Singer, la dignità morale animale è stata fondata da Tom Regan⁸, sulla teoria dei diritti naturali. E benché utilitarismo e teoria dei diritti siano posizioni spesso distanti, Singer e Regan di fatto condividono la convinzione che la nozione di diritto soggettivo sia utile ad escludere ogni forma di strumentalizzazione degli animali⁹.

Le due forme di animalismo sono accomunate da alcuni importanti motivi di fondo:

a) la fondazione del dovere di rispetto per i non-umani su argomenti razionali (e non, per esempio, su una generica zoofilia)¹⁰.

b) L'affermazione di un rapporto necessario tra conoscenza ed etica, chiaramente trascurato nel rapporto con gli animali. Ciò che sappiamo, per esperienza comune e scientifica, non è in accordo con il modo in cui disponiamo di essi. Gli esseri umani trattano gli animali come se fossero ancora gli orologi cui li riduceva Cartesio¹¹ e le mutate conoscenze sul mondo animale non sono ancora coerenti con i nostri comportamenti.

⁶ J. BENTHAM, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, (J.H. Burns and H.L.A. Hart eds.) London-New York, Methuen, 1982, Chapter XVII.

⁷ P. SINGER, *Liberazione animale*, Milano, Mondadori, 1991 (New York 1975).

⁸ T. REGAN, *I diritti animali*, Milano, Garzanti, 1990 (1983).

⁹ Secondo Singer, che come Bentham è contrario ai “diritti innati”, è però utile avvalersi del linguaggio dei diritti, perché esso “costituisce un pratico e sintetico lessico politico”, *Liberazione animale*, cit., p.24. Regan, che giudica saldamente fondata la condizione animale solo attraverso i diritti, ammette tuttavia che essi posseggano una rilevante valenza retorica, nel senso che portano “argomenti a favore del cambiamento dell'ordine sociale”, *I diritti animali*, cit., p.364.

¹⁰ “Raffigurare coloro che protestano contro la crudeltà verso gli animali come sentimentali, emotivi “amanti degli animali” ha avuto l'effetto di escludere da ogni seria discussione politica e morale l'intera questione del nostro modo di trattare i nonumani”, P. SINGER, *Liberazione animale*, cit., pp.4-5.

¹¹ Cfr. R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, in *Opere*, Roma-Bari, Laterza, 1967.

c) La crescita del potere tecnologico ha avuto sugli animali ripercussioni che richiedono una riflessione etica. Milioni di animali “tecnologici”, la cui condizione è interamente dipendente dal processo di modernizzazione e sviluppo economico, entrano nei processi produttivi, commerciali e di sperimentazione.

Ma il fondamento decisivo rispetto all’inquadramento morale “razionale” dei non-umani consiste nello specismo e nell’argomento dei casi marginali. Specismo è il termine che Richard Ryder per primo adottò nel 1970 per indicare un atteggiamento simile a razzismo e sessismo, e consistente nella ingiustificata discriminazione sulla base dell’appartenenza alla specie¹². La natura pregiudiziale dello specismo è dimostrata dai cosiddetti casi marginali¹³, espressione con cui si allude agli esseri umani che, per età o menomazione fisica o psichica, sono privi in tutto o in parte delle facoltà cognitive e di ragione.

L’argomento si fonda sulla distinzione tra agente morale e paziente morale: il primo è colui che, in quanto individuo razionale, è soggetto di azioni moralmente valutabili; il secondo è chi, pur privo di tali facoltà, possiede però i requisiti per essere ritenuto destinatario di considerazione morale. Se la dignità umana, si dice, si fondasse solo sul possesso di qualità del primo tipo – razionalità e autoconsapevolezza – non si spiegherebbe perché anche i soggetti marginali ricevano uguale riconoscimento e tutela.

O davvero si accetta l’esclusiva morale degli esseri di ragione: e si proteggono conseguentemente solo gli esseri umani che sono agenti morali; oppure si cade nella circolarità argomentativa per cui si proteggono gli esseri umani solo in quanto esseri umani. E questo è appunto lo specismo.

Si evita la circolarità logica o l’esclusione dalla tutela dei soggetti marginali solo accettando che la dignità morale dipende da altre ragioni, vale a dire la capacità di soffrire dei pazienti morali. Se si prescinde dal pregiudizio specista, concludono i filosofi animalisti, molti animali si trovano nella situazione dei soggetti marginali, che tuteliamo perché deboli, vulnerabili, capaci di provare dolore.

¹² R.D. RYDER, *Victims of Science*, London, 1983.

¹³ Il problema della inclusione morale degli umani non razionali (bambini, minorati psichici), già nell’Ottocento, ben prima di divenire la chiave di volta della filosofia animalista, veniva infatti segnalato come elemento di incongruenza rispetto al trattamento degli animali. E.B. Nicholson sosteneva, nel 1879, l’argomento dei casi marginali (citato in R.F. NASH, *The Rights of Nature*, The University of Wisconsin Press, Madison 1989, p.27): “Granted an animal’s functions of mind are fewer and its feeling more limited than that of a man. But so are those of a human idiot, (...) and no ethical person proposes to deny such a person’s rights to life and, as appropriate, to liberty”.

Sulla scia degli argomenti benthamiani, Singer ha affermato la dignità morale di tutta la comunità degli esseri senzienti, perché provare piacere e dolore “è una condizione non solo necessaria ma anche sufficiente perché si possa dire che un essere ha interessi”¹⁴.

Tutti gli animali, condividendo l'esperienza del dolore, sono uguali: vale a dire, hanno un uguale interesse a non soffrire.

Singer, come già Bentham, non ritiene sensato parlare, a proposito degli animali, di diritti, ma solo di interessi: l'interesse degli animali a non soffrire produce un correlato obbligo umano di non farli soffrire. Più problematico appare invece l'interesse alla vita. L'utilitarismo delle preferenze di cui Singer è assertore ascrive agli individui una tacita preferenza a favore della vita: ciò che, *ceteris paribus*, rende moralmente sbagliato ucciderli.

Ma, secondo Singer, per gli animali l'interesse a non soffrire prevale sull'interesse a vivere.

Significativo, in proposito, è che Singer fondi il vegetarianesimo (come pure il divieto di andare a caccia, indossare pellicce, etc.) sul dovere di non far soffrire più che sul dovere di non uccidere. Utilizzare gli animali per finalità alimentari (quando non ne vada della sopravvivenza), infatti, induce in sé e negli altri atteggiamenti di non rispetto, tali da perpetuare il maltrattamento degli animali; e incoraggia il sistema economico fondato sullo sfruttamento intensivo.

Accanto all'utilitarismo, anche la teoria dei diritti ha esteso il rispetto morale al di là del mondo umano. Tom Regan è l'autore che più direttamente ha tematizzato il problema dei diritti in relazione al mondo non-umano. Il diritto morale è infatti, a giudizio di Regan, lo strumento concettuale realmente idoneo a rendere ragione del valore inerente di cui gli esseri viventi sono dotati.

L'analisi filosofica di Regan adotta una versione debole di giusnaturalismo, che argomenta per una forma attenuata dei diritti innati, riconosciuti in via condizionale. L'estensione morale agli animali avviene anche in questo caso attraverso i casi marginali: se i diritti naturali esistono e se hanno diritti tutti gli esseri umani, allora hanno diritti anche gli animali. Hanno diritti, secondo Regan, tutti gli esseri dotati di valore intrinseco; e dotati di valore intrinseco sono gli esseri che, potendo vivere una vita migliore o peggiore dal proprio punto di vista, hanno interesse a vivere una vita buona.

¹⁴ P. SINGER, *All Animals Are Equal*, in T. REGAN, P. SINGER, *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1989 (1976), pp.81-82.

Per chiarire che cosa si debba intendere con ‘avere interesse a una vita migliore’, Regan ha distinto due significati del termine interesse, il primo soggettivo, il secondo oggettivo. Dire che qualcuno (A) ha interesse per qualche cosa (X), osserva Regan, può significare per lo meno due cose diverse, ossia (1) che A è interessato a X, e (2) che X è nell’interesse di A. La prima espressione definisce gli interessi-preferenze, la seconda gli interessi-benessere. I primi indicano “le cose per le quali un individuo prova interesse, quelle che gli piacciono, che desidera e vuole”; gli altri implicano “che avere X o fare X costituirebbe (o pensiamo che costituirebbe) un beneficio per A; che avere X o fare X contribuirebbe al benessere di A”¹⁵. Gli animali – molti animali – hanno interessi secondo entrambe le accezioni, non hanno solo un bene oggettivo, ma sono anche dotati di attitudini conative, sono cioè soggetti-di-una-vita che deve essere rispettata.

Gli animali hanno un fondamentale diritto, che è quello di ricevere un trattamento rispettoso, di non essere danneggiati¹⁶. Ciò significa, in forma più diretta che in Singer, avere, almeno *prima facie*, il diritto di non essere uccisi. Da questo derivano, secondo Regan, il dovere del vegetarianismo, l’illiceità della caccia e della sperimentazione animale.

2.2 Teorie del benessere

Diversamente da utilitarismo e teoria dei diritti, accomunate dall’esclusione di ogni forma di sfruttamento delle vite animali, le teorie del benessere animale, pur affermando l’esistenza di doveri diretti nei confronti degli animali, non tendono a precludere l’impiego di animali, a condizione che ne sia rispettata la qualità di vita attraverso la minimizzazione della sofferenza o, più correttamente, la realizzazione del *welfare*.

L’espressione *animal welfare* è stata coniata per indicare un insieme di conoscenze interdisciplinari, di carattere prevalentemente tecnico-scientifico, che si avvale del contributo di anatomia, fisiologia, neurologia, psicologia, etologia ed ecologia, per definire i concetti di benessere e *stress* negli animali¹⁷. Questa iniziale genesi, scientifica nei metodi e nelle conoscenze, ed economico-efficientista negli scopi, ha poi lasciato spazio, o

¹⁵ T. REGAN, *I diritti animali*, cit., pp.132-133.

¹⁶ Non tutti gli animali possono essere validamente considerati titolari di diritti. Regan riconosce il diritto alla vita ai “mammiferi non umani mentalmente normali di almeno un anno”.

¹⁷ D.M. BROOM, K.G. JOHNSON, *Stress and Animal Welfare*, Chapman & Hall, London-New York, 1993; J. DERRELL CLARK, D.R. RAGER, J.P. CALPIN, *Animal Well-Being*, in *Laboratory Animal Science* 1997, 47, I. *General Considerations*, pp.564-579; II. *An Overview of Assessment*, pp.580-597; ILAR (Institute of Laboratory Animal Resources), *Guide for the Care and Use of Laboratory Animals*, National Academy Press, Washington DC, 1996.

quanto meno è stata poi accompagnata, sulla scorta delle stesse riflessioni dei primi teorici del benessere, alla tematizzazione specificamente filosofica. La combinazione delle due prospettive ha poi fondato e legittimato il piano giuridico comunitario e nazionale.

Scientificamente, il termine *welfare* è stato introdotto e utilizzato dallo studioso e veterinario inglese Donald Broom come riassuntivo di tutti i gradi intermedi tra le due condizioni estreme di benessere e malessere. In senso stretto, *welfare* allude a una capacità posseduta dagli individui, una condizione di omeostasi naturalmente espressa da un organismo e non imposta dall'esterno; mentre *stress* indica l'eccessivo carico fisico o mentale cui un individuo è sottoposto¹⁸.

Secondo la definizione di benessere animale dell'Organizzazione mondiale per la salute animale, "animal welfare means how an animal is coping with the conditions in which it lives. An animal is in a good state of welfare if (as indicated by scientific evidence) it is healthy, comfortable, well nourished, safe, able to express innate behaviour, and if it is not suffering from unpleasant states such as pain, fear, and distress"¹⁹.

La connotazione data da Broom all'*animal welfare* ha inciso profondamente sull'orientamento della disciplina, in precedenza dominata da un atteggiamento "tecnico", che di fatto autorizzava qualunque uso degli animali. Secondo Broom, invece, la scienza del benessere animale è correttamente tale solo se libera da condizionamenti economici e di mercato. Dal punto di vista filosofico, sempre su questa linea, l'Autore si è caratterizzato per l'atteggiamento filosofico critico nei confronti dei diritti. I diritti, infatti, si limiterebbero ad attribuire una legittimazione formale alla tutela, ma direbbero poco delle concrete condotte di rispetto. L'enfatizzazione della questione dei diritti animali avrebbe infatti oscurato la considerazione per il benessere, la comprensione del significato biologico del dolore, l'indagine sulla distribuzione della *sentience* nel mondo animale²⁰; mentre sono proprio questi elementi che consentono l'elaborazione di linee di comportamento anche scientificamente fondate. Ciò che davvero può cambiare la condizione animale è invece: 1) formulare una filosofia sugli animali scientificamente ed eticamente difendibile; 2) sviluppare pratiche di trattamento degli animali coerenti con questa filosofia²¹.

¹⁸ D.M. BROOM, K.G. JOHNSON, *Stress and Animal Welfare*, cit., pp.6-7: "Stress (...) conveys the idea of an excessive physical or mental burden on an animal. (...) welfare must be considered a characteristic of the individual, not as something given by one individual to another".

¹⁹ OIE, *Terrestrial Animal Health Code*, Chapter 7.1, Introduction to the Recommendation for Animal Welfare, 2009, http://www.oie.int/Eng/normes/mcode/en_chapitre_1.7.1.pdf (Sito visitato nel maggio 2010).

²⁰ *Ibidem*, pp.4-5.

²¹ *Ibidem*, p.3.

Gli sviluppi più recenti dell'animal welfare e delle filosofie del benessere hanno avuto origine, alla metà circa del secolo scorso, da due iniziative filosofico-scientifiche che avevano prospettato i principi ancora oggi sottesi alle teorie del benessere animale. Si tratta delle teorie, sviluppate in relazione alla sperimentazione animale e in ambito zootecnico, delle 3R di Russell e Burch²² e delle Cinque libertà (Five Freedoms) del Rapporto Brambell²³.

Il principio delle 3R, esposto per la prima volta dai ricercatori Russell e Burch nel 1959, e che tuttora è alla base della ricerca e della politica sulla sperimentazione animale europee, mira a ridurre al minimo il ricorso agli animali e le sofferenze, senza compromettere la qualità della scienza. L'obiettivo finale è la sostituzione completa della sperimentazione animale con metodi alternativi.

Il concetto di Five Freedoms, affermato nel 1965 dal Brambell Report²⁴ del 1965, individua invece le libertà fondamentali da riconoscere a tutti gli animali da zootecnia (farm animals). Le cinque libertà sono la libertà dalla fame e dalla sete attraverso l'accesso all'acqua fresca e a una dieta adeguata a mantenere buone condizioni di salute; la libertà dal disagio, cioè la libertà di vivere in un ambiente fisico adeguato; la libertà da sofferenza, violenza o malattie; libertà di manifestare le caratteristiche comportamentali specie-specifiche normali; la libertà dalla paura.

In entrambi i casi le proposte etiche nascono da un background che coniuga scienza e filosofia: nel primo caso vengono collegate etica della ricerca ed etica animale; nel secondo, le conoscenze e le competenze etologiche sono associate ad un trattamento rispettoso degli animali. Si tratta, insomma, di promuovere insieme la buona scienza e i comportamenti moralmente adeguati²⁵.

2.3 La *received view* sull'etica animale

Accanto alle filosofie dei diritti animali e alle teorie del benessere, altre prospettive promuovono oggi la condizione animale e il cambiamento dei rapporti tra umani e non-umani, adottando un approccio scientifico-filosofico. I due più importanti contributi in tal senso sono gli studi fondati

²² W. RUSSELL, R.L. BURCH, *The Principles of Humane Experimental Technique*, Universities Federation for Animal Welfare (UFAW) 1992.

²³ FAWC (Farm Animal Welfare Council), *Five Freedoms*. London 2008, <http://www.fawc.org.uk/freedoms.htm> (Sito visitato nel maggio 2010).

²⁴ Technical Committee to Enquire into the Welfare of Animals kept under Intensive Livestock Husbandry Systems, *The Brambell Report*, HMSO, London, December 1965.

²⁵ D. FRASER, *Toward a global perspective on farm animal welfare*, in *Applied Animal Behaviour Science*, 2008, 113, pp. 330-339.

sulle neuroscienze e le scienze cognitive, e la visione antropozoologica che muove da genetica, teoria dell'evoluzione e coevoluzione tra "specie compagne".

Lo studio delle "menti" animali e della diversità di adattamenti cognitivi delle differenti specie hanno preso avvio dall'etologia moderna di Konrad Lorenz e si sono poi sviluppate in direzioni molteplici, che vanno dalla primatologia all'etologia cognitiva²⁶, fino alle filosofie delle menti animali²⁷ e all'applicazione delle neuroscienze alla valutazione comparata tra menti diverse²⁸. Sempre nel contesto dell'interpretazione dell'etologia e delle scienze cognitive come chiavi di collegamento tra umano e non-umano, Donna Haraway ha invece sviluppato il tema della coevoluzione tra la nostra specie e le altre e i rapporti di consolidata *companionship* che ne sono derivati²⁹. Nell'idea di "specie compagne" la separazione tra genetica e cultura, tra antropologia ed etologia, tra scienza ed etica si stempera, esigendo una comprensione del reciproco prodursi di categorie e classificazioni che vanno ripensate.

Mentre il pensiero animalista sta evolvendo verso una riflessione generale sugli esseri viventi, con le loro peculiarità cognitive, evolutive, relazionali, una received view sull'etica animale si sta consolidando, anche grazie al progressivo riconoscimento giuridico di quanto si viene conoscendo del mondo animale. Se le istanze più radicali che vorrebbero gli animali liberi da ogni forma di sfruttamento umano restano ancora ai margini del diritto positivo, le acquisizioni scientifiche sulle buone condizioni di vita per ogni specie – etologico-sociali, fisiologiche, neurologiche, etc. – e i loro diretti correlati etici si sono consolidati in un

²⁶ Cfr. D.R. GRIFFIN, *Cosa pensano gli animali*, Roma-Bari, Laterza, 1986; F. DE WAAL, *Far la pace tra le scimmie*, Milano, Garzanti, 1990; M. BEKOFF, C. ALLEN, G. M. BURGHARDT (eds.), *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*, MIT Press, Cambridge MA, 2002.

²⁷ Secondo D. JAMIESON, M. BEKOFF, *Readings in Animal Cognition*, MIT Press, Cambridge MA, 1996, p.72, una definizione "forte" di etologia cognitiva include uno spettro di programmi di ricerca nei quali si usa deliberatamente un vocabolario cognitivo ed affettivo per interpretare e spiegare il comportamento animale.

²⁸ R. FRANCESCOTTI (Guest editor), *Special Issue on Animal mind and Animal Ethics*, in *The Journal of Ethics*, 2007, 11; M.J. FARAH, *Neuroethics and the Problem of Other Minds: Implications of Neuroscience for the Moral Status of Brain-Damaged Patients and Nonhuman Animals*, in *Neuroethics*, 2008, 1, pp.9-18. F. DE WAAL, S. MACEDO, J. OBER, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2009.

²⁹ D. HARAWAY, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003; *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.

corpus di conoscenze e valori, ormai diventati parte integrante del “sentire giuridico comune” della maggior parte degli ordinamenti positivi.

3. Il quadro normativo europeo sul benessere animale

Negli ultimi anni i diversi interventi a favore del benessere animale si sono trasformati in una prospettiva di policy globalmente condivisa e dotata di importanza strategica per molte istituzioni internazionali.

Il primo atto simbolico, ma pur storicamente influente, nel lungo percorso verso la giuridificazione dello statuto dei non-umani è generalmente indicato nella Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Animale, redatta dalla Lega Internazionale dei Diritti dell'Animale, e sottoscritta all'UNESCO di Parigi nel 1978. Partendo dalla considerazione che “ogni animale ha dei diritti” e che “il disconoscimento e il disprezzo di questi diritti hanno portato e continuano a portare l'uomo a commettere crimini contro la natura e contro gli animali”, la Dichiarazione ha affermato che “tutti gli animali nascono uguali davanti alla vita e hanno gli stessi diritti all'esistenza” (art.1); e che il fondamentale diritto è quello al rispetto (art.2).

E se per molto tempo il benessere animale è stato considerato un'opzione praticabile solo all'interno di società ricche e industrialmente avanzate, un cambiamento significativo degli ultimi anni consiste nel fatto che esso è tematizzato e diffuso come un elemento essenziale per favorire lo sviluppo culturale e sociale dei paesi più poveri. Nel 2005 il WHO ha pubblicato le prime linee-guida globali sul benessere animale³⁰, immediatamente adottate da numerosi Stati, molti dei quali completamente privi di disposizioni normative sugli animali. E se, nella prospettiva dell'Organizzazione mondiale della sanità, la protezione degli animali conserva un prevalente significato di tutela congiunta della salute umana ed animale in relazione a potenziali rischi di epizootici e zoonosi pandemiche, altre iniziative veicolano chiaramente programmi culturali e di cambiamento sociale nel trattamento degli animali. Il documento della FAO sulla capacità di costruire e implementare il benessere animale nei paesi emergenti³¹, per esempio, è teso a dimostrare, attraverso specifici casi

³⁰ http://www.oie.int/Eng/bien_etre/en_introduction.htm.

³¹ Report of the FAO Expert Meeting, (D. FRASER et al.), *Capacity building to implement good animal welfare practices*, FAO, 30 September–3 October 2008, Rome 2009, [ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/011/i0483e/i0483e00.pdf](http://ftp.fao.org/docrep/fao/011/i0483e/i0483e00.pdf) (Sito visitato nel maggio 2010). “Beyond such practical and economic benefits, attention to animal welfare can have broader social benefits. It can contribute to teaching an ethic of care; it can be a force for social cohesion within a family, a community or a business; and positive relations with animals are an important factor in human (as well as animal) wellbeing” (p.xix).

studies condotti in molti paesi emergenti, come l'attenzione al benessere animale possa porsi al crocevia di ampi benefici sociali: contribuendo alla diffusione di un'etica della cura; favorendo la coesione familiare, collettiva e lavorativa; rinforzando positivamente le relazioni e il benessere umani.

Ma se l'evoluzione in corso a livello internazionale non è priva di rilievo, l'Europa costituisce però la regione in cui la normativa ha raggiunto l'elaborazione (teorica e pratica) più avanzata.

Negli ultimi trent'anni, infatti, il contesto istituzionale composto da Consiglio d'Europa e Unione Europea si è dotato di una serie di atti legislativi per la protezione degli animali, toccando tutti gli ambiti della relazione tra umani e non-umani, con una vastissima produzione di documenti vincolanti e di policy. Il Consiglio d'Europa, a partire dalle prime disposizioni sui trasporti internazionali del 1968³², poi seguite dalla Convenzione sugli animali per la sperimentazione del 1986³³ e, in successione sempre più stretta, da numerose convenzioni e protocolli, ha potuto fondare l'intervento normativo sulla propria legittimazione istituzionale nella tutela dei diritti³⁴. Diversamente, la Comunità Europea ha inizialmente giustificato la propria competenza in tema di animali in relazione sia all'adesione al Consiglio d'Europa sia, e soprattutto, in connessione con attività commerciali e di tutela della salute dei consumatori. Ma in tempi più recenti, in seguito all'allargamento delle proprie competenze, e certamente anche in relazione al suo autodefinirsi "società della conoscenza" (*knowledge-based society*)³⁵, l'Unione ha ampliato l'azione a sostegno del benessere animale, approdando al riconoscimento costituzionale degli animali come "esseri senzienti" nel Trattato europeo entrato in vigore all'inizio di dicembre del 2009.

Le aree toccate dalla vasta e particolareggiata normativa europea coinvolgono ormai la quasi totalità delle forme di sfruttamento umano degli

³² *European Convention for the Protection of Animals during International Transport*, Paris 13/12/1968.

³³ *European Convention for the Protection of Vertebrate Animals used for Experimental and other Scientific Purposes*, Strasbourg 18/3/1986, immediatamente recepita dalla Direttiva 86/609/EC, ora in fase di revisione: *Proposal for a Directive of the European Parliament and of the Council on the protection of animals used for scientific purposes* (presented by the Commission) SEC(2008) 2410, SEC(2008) 2411, Brussels, 5.11.2008 COM(2008) 543 final 2008/0211 (COD).

³⁴ Cfr. <http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/ListeTraites.asp?MA=42&CM=7&CL=ENG> (Sito visitato nel maggio 2010).

³⁵ Cfr. B. WYNNE et al., *Taking European Knowledge Society Seriously*, DG Research, Brussels, January 2007.

animali³⁶. Direttive e regolamenti sono diretti a garantire protezione e benessere agli animali da zootecnia (vitelli, pecore, polli, etc.) durante il trasporto e la macellazione, e agli animali utilizzati per finalità sperimentali. Altre disposizioni si occupano degli animali selvatici, peraltro protetti anche come specie dalle norme relative alla biodiversità. Si tratta degli animali ospitati dagli zoo, e delle proibizioni sulla cattura e sul commercio di foche e prodotti derivati. E, per quanto riguarda gli animali domestici, del divieto di importare e commercializzare pellicce di cane e gatto.

L' "imperativo benessere" si espande così in molte direzioni, diventando oggetto di un "dovere" di continuo aggiornamento normativo: dagli standard relativi alle nuove conoscenze sul dolore degli animali nella sperimentazione – con la classificazione delle procedure in base al grado, all'intensità e alla durata della sofferenza, del dolore e dell'angoscia esperite dall'animale³⁷; fino alla predisposizione di un'etichettatura dei prodotti animali (o contenenti ingredienti animali) che garantisca il rispetto del benessere. La crescita di interesse per il tema animale passa anche attraverso la costruzione di strumenti giuridici innovativi, in cui le dimensioni e le pressioni di mercato si fondono con la dimensione politica di costruzione della fiducia tra cittadini e istituzioni europee³⁸. Anche se le battute d'arresto e le incongruenze non mancano³⁹, l'Unione è sempre più chiamata dai propri cittadini a mantenersi coerente con il cammino intrapreso.

Di fronte all'ormai ampio e diversificato spettro degli interventi, nel 2006 la Commissione europea ha lanciato un piano di azione quadriennale sulla protezione e sul benessere degli animali (Action Plan on the Protection and Welfare of animals 2006-2010)⁴⁰. Le finalità del piano consistono, da

³⁶ Per un elenco di direttive e regolamenti europei si rinvia al sito: http://ec.europa.eu/food/animal/welfare/references_en.htm (Sito visitato nel maggio 2010).

³⁷ EUROPEAN COMMISSION, *Expert working group on severity classification of scientific procedures performed on animals*, Final Report, Brussels, July 2009.

³⁸ EUROPEAN COMMISSION, *Options for animal welfare labelling and the establishment of a European Network of Reference Centres for the protection and welfare of animals*, SEC(2009) 1432, SEC(2009) 1433, Brussels, 28.10.2009 COM(2009) 584 final.

³⁹ È il caso, per esempio, dei problemi creati dalla Direttiva del 2006 REACH (Registration, Evaluation, Authorisation and Restriction of Chemicals), che sta determinando un aumento nell'uso di animali da sperimentazione di molti milioni di individui. Vedi in proposito il polemico articolo di T. HARTUNG, C. ROVIDA, *Chemical regulators have overreached*, in *Nature* 2009, 460, 27, pp.1080-1081.

⁴⁰ EUROPEAN COMMISSION, *Communication from the Commission to the European Parliament and the Council of 23 January 2006 on a Community Action Plan on the Protection and Welfare of animals 2006-2010*, COM (2006) 13 final. Official Journal C 49 of 28.02.2006, http://ec.europa.eu/food/animal/welfare/com_action_plan230106_en.pdf. (Sito visitato nel maggio 2010).

un lato, nel dimostrare ai cittadini e agli stakeholder l'impegno delle istituzioni europee nel costruire una mappa chiara ed inclusiva delle iniziative di welfare; dall'altro, nell'interrogarsi sull'estensione e le implicazioni più generali dell'interesse palesato dalla società europea rispetto agli animali. Gli obiettivi del documento sono cinque e ricomprendono: l'aggiornamento degli standard minimi per la protezione e il benessere animale; il riconoscimento di un'elevata priorità alla promozione di politiche di ricerca per l'implementazione delle 3R; l'elaborazione di indicatori standardizzati di benessere animale; il coinvolgimento sia degli addetti ai lavori sia dei consumatori e del pubblico nella definizione degli standard di benessere; il sostegno continuo alla diffusione della consapevolezza e al consenso internazionale sui temi dell'animal welfare⁴¹.

Il Piano è il primo strumento programmatico che guardi al trattamento degli animali all'interno di una policy unitaria. Benché, infatti, tutte le forme di utilizzo e sfruttamento dei non-umani siano di fatto ricomprese nella normativa comunitaria, alcuni punti fondamentali nel coordinamento della tutela animale non sono ancora ben definiti. Un elemento mancante essenziale è, per esempio, la definizione stessa di animale. Lo Working Group on Policy Animal Welfare (PAW)⁴² incaricato di elaborare il quadro concettuale della policy unitaria ha suddiviso gli interventi normativi in quattro aree tematiche – ciascuna giustificata da specifiche competenze individuate dai trattati comunitari⁴³, che individuano altrettante categorie di animali: 1. animali da allevamento (*farm animals*) (per pellicce, lana, piume), da zootecnia e produzioni animali (per carne, latte o uova); 2. animali per finalità scientifiche e sperimentali (*experimental animals*), utilizzati in test (ormai non più di efficacia ma quasi esclusivamente) di sicurezza (nell'industria farmaceutica, chimica e dei pesticidi, alimentare e per la produzione di mangimi, biotecnologica, cosmetica, etc.); 3. animali da compagnia (*pet animals*), con cui ci si riferisce, come specifica la Convenzione Europea per la protezione degli animali da compagnia, agli

⁴¹ *Ibidem*, pp.3-4.

⁴² WORKING GROUP ON PAW, *Evaluation of the Community Policy on Animal Welfare (C-PAW) and Possible Policy Options for the Future*, Terms of reference, Brussels, October 2009, <http://www.eupaw.eu>. (Sito visitato nel maggio 2010).

⁴³ Le basi giuridiche su cui si fondano gli interventi legislativi di protezione degli animali sono: l'art.37 sull'agricoltura per la protezione degli animali d'allevamento, e che include le condizioni di trasporto e macellazione; l'art. 95 (ex-100a) sul mercato interno, per la protezione di altri animali (come gli animali da compagnia); l'art. 175 (ex-130s) sull'ambiente, per la tutela degli animali selvatici; l'art. 133 (ex-113) sul commercio, per bandire l'importazione di pellicce di cane e gatto.

“animals kept or intended to be kept by human in particular in his household for private enjoyment and companionship”; 4. gli animali selvatici (*wild animals*), le specie selvatiche tenute in cattività o sottoposte a tecniche di controllo (trappole, caccia per finalità commerciali, zoo).

Tale suddivisione, tuttavia, non consente di elaborare un'adeguata nozione giuridica di animale, nel senso che essa tende troppo rigidamente ad associare le singole specie con una categoria tipica di utilizzo – i bovini con il settore zootecnico, i topi con la sperimentazione, i gatti con gli animali da compagnia –, laddove molti animali possono essere inquadrati contemporaneamente in più categorie – un coniglio, per esempio, può rientrare in tutti i settori, dall'allevamento, alla sperimentazione, ai pets⁴⁴. Questo modo ancora rigido di pensare la qualificazione giuridica degli animali incide sulla qualità del benessere, lasciando privi di tutela o non tutelando nella categoria più appropriata talune specie.

Ma il punto forse più importante nell'ambito della riflessione sistematica per un quadro normativo coerente e coordinato sul trattamento degli animali riguarda le ragioni e i fondamenti complessivi sottesi alla normativa sul benessere. Ciò che emerge e che comincia a profilarsi unitariamente è una specifica filosofia europea del benessere animale che, oltre a rappresentare il leit-motif di quanto è stato fatto finora, si prospetta soprattutto come un progetto normativo per i futuri rapporti tra umani e non-umani. Tale filosofia può anche essere vista come il paradigma di un percorso democratico e pluralistico rispetto a temi, come quello del trattamento degli animali, che implicano profondi cambiamenti nelle condotte individuali e collettive.

3.1 Una filosofia di policy europea sul benessere animale

Secondo quanto osservato dallo Working Group sull'animal welfare (PAW), la legislazione europea sul benessere animale appare implicitamente fondata e complessivamente percorsa da alcune assunzioni, il cui insieme definisce il percorso della filosofia europea sugli animali:

1. Gli animali sono esseri senzienti e legalmente incapaci (*not legally competent*);
2. Gli esseri umani fanno largo uso di animali per numerose finalità comunemente accettate dalla maggioranza dei cittadini;

⁴⁴ WORKING GROUP ON PAW, *Evaluation of the Community Policy on Animal Welfare (C-PAW) and Possible Policy Options for the Future*, cit., p.5 nota 4.

3. Le attività umane che si avvalgono di animali possono condurre a situazioni di sofferenza inutile. Gli animali presentano somiglianze e differenze rispetto agli esseri umani nel modo di provare dolore ed emozioni, stress e sofferenza; si devono stabilire misure di protezione degli animali su basi scientifiche;

4. La maggior parte dei cittadini europei ritiene che coloro che usano gli animali abbiano il dovere morale di prestare cure appropriate agli animali affidati al loro controllo.

5. La maggior parte dei cittadini europei ritiene che il dovere morale di prendersi cura degli animali debba essere bilanciato da altri interessi e/o obblighi umani;

6. Conseguentemente, le istituzioni europee regoleranno le attività umane che fanno uso di animali e che sono di loro competenza in modo da assicurare che quegli animali siano protetti secondo modalità che riflettono i valori dei cittadini⁴⁵.

Il punto di partenza della policy è la rilevanza normativa che la stessa natura senziente degli animali ha acquisito (anche) nell'ordinamento europeo. Tale acquisizione muove da basi scientifiche ormai indiscutibili – e sempre più sofisticate nei metodi e dettagliate nell'individuazione del benessere di ogni specie⁴⁶ – per assurgere poi a dato normativo. Coerentemente con l'idea di “società della conoscenza” e con la larga convergenza esistente nelle filosofie ambientali e nelle etiche animaliste – ma anche in molte correnti della filosofia morale contemporanea⁴⁷ – sul dovere morale di adeguare l'etica alla conoscenza, la filosofia europea sul benessere si propone come etica fondata sulla conoscenza, e in particolare sul sapere scientifico (*science-based*), passando dai caratteri individuati da etologia, scienze dell'animal welfare, neuroscienze e scienze cognitive, al rispetto che l'esistenza di particolari capacità e comportamenti negli animali esige.

Questo riconoscimento della natura almeno senziente (se non anche delle disposizioni mentali) degli animali costituisce l'acquisito elemento condiviso delle policy più recenti⁴⁸. E l'art. 13 del Trattato di Lisbona fa

⁴⁵ *Ivi*, pp.2-3.

⁴⁶ I ponderosi documenti prodotti dall'EFSA sul benessere di specie sulle quali l'expertise non è comune né diffusa – per esempio, della carpa, della trota salmonata o persino dei molluschi – ne sono chiara prova. Cfr. <http://www.efsa.europa.eu/en/ahawtopics/topic/fishwelfare.htm> (Sito visitato nel maggio 2010).

⁴⁷ In correnti filosofiche molto diverse, dalle teorie della scelta razionale alla responsabilità fondata su conoscenza e potere tecnologico di Hans Jonas.

⁴⁸ *Report of the FAO Expert Meeting*, cit., pp.12-13: “Policy statements often call for animal welfare standards to be “science-based”. The term is appropriate, but needs to be

discendere dall'affermazione degli animali come "esseri senzienti" il dovere di dare "piena considerazione" (*full regard*) al benessere.

Da un lato, il fondamento scientifico delle affermazioni sulle dotazioni sensoriali e cognitive degli animali funge da base per liberare l'etica dalle accuse di soggettivismo ed opinabilità dei valori, facendo derivare il dover essere – ormai con una sempre più debole divisione tra fatti e valori – dalla "scelta", non solo etica ma politico-democratica, di agire nel rispetto delle conoscenze sugli animali. L'agire etico, giuridico e politico trova un'importante forma di legittimazione nel "prendere sul serio" la conoscenza. In tal senso, la società della conoscenza è la società che definitivamente fa dipendere l'azione morale e politica dal reperimento della migliore conoscenza disponibile; e dove la conoscenza genera un "dovere di conoscenza"⁴⁹. Anche, o forse soprattutto, di fronte all'incertezza dei saperi, i criteri prudenziali cui adeguare l'azione – come per esempio il criterio di precauzione – derivano da nuove forme di co-produzione tra dimensioni cognitive e normative⁵⁰.

Dall'altro, è anche chiaro che la sensibilità intesa come capacità di soffrire, con i correlati di vulnerabilità e fragilità degli esseri che provano dolore, sia diventata (anche in ambito umano) – forse anche più delle capacità mentali – uno dei referenti condivisi della dignità⁵¹. E che, dunque, il concetto di dignità si applichi anche al mondo animale.

Benché nel linguaggio giuridico comunitario il termine "dignità" non sia stato ancora direttamente riferito agli animali, i segni di un'estensione della semantica della dignità sono già individuabili. Nel commentare il significato dell'art.13 del Trattato sul funzionamento dell'Unione Europea (Treaty on the Functioning of the European Union, TFEU), per esempio, la DG Health and Environment sottolinea, nel proprio sito ufficiale, il particolare rango normativo dei nuovi principi a tutela degli animali. "This puts animal welfare on equal footing with other key principles mentioned in the same title i.e. promote gender equality, guarantee social protection, protect human health, combat discrimination, promote sustainable development, ensure

understood in context. (...) Once the objectives have been decided, science can indicate what provisions should be made in order for the objectives to be met. Such standards are indeed science-based, but they also rest on ethical decisions about which animal welfare objectives to pursue".

⁴⁹ Così H. JONAS, *Il principio responsabilità*, Torino, Einaudi, 1990 (Frankfurt a.M. 1979).

⁵⁰ B. WYNNE et al., *Taking European Knowledge Society Seriously*, cit.

⁵¹ Per un'analisi recente vedi G. HOTTOIS, *Dignité et diversité des hommes*, Paris, Vrin, 2009; C. CASONATO, *Introduzione al biodiritto*, Torino, Giappichelli, 2009.

consumer protection, protect personal data”⁵². La pari dignità tra protezione animale e valori il cui riconoscimento (piuttosto recente) sta cercando di dirimere le molteplici situazioni discriminatorie nei confronti di esseri umani suggerisce l’esistenza di un minimo comune di dignità tra i soggetti destinatari di tali interventi di policy.

Pertanto, altri ordinamenti appartenenti all’area economica europea si sono già mossi in tale direzione. La legge federale svizzera del 2005 sulla protezione degli animali⁵³ è esplicita in proposito. Ponendosi ad oggetto la tutela della “dignità” e del benessere degli animali (tutti i vertebrati, pur senza escludere in linea di principio gli invertebrati⁵⁴), essa definisce come dignità “il valore intrinseco dell’animale, che va rispettato da chiunque se ne occupi” (art.3)⁵⁵.

Il secondo e il terzo punto dei presupposti della policy europea vertono, da un lato sugli usi inevitabili degli animali, dall’altro sulla necessità di riforme migliorative. Se molte utilità umane passano “attraverso” gli animali, le modalità di tali impieghi e la ragionevolezza stessa di taluni usi sono oggetto di ripensamenti, revisioni e restrizioni, per estendere lo spazio di rispetto per i non-umani.

Con il quarto e quinto punto viene poi introdotta la dimensione democratica della tutela animale, fin qui giustificata in base al ruolo riformatore della conoscenza e ad un’astratta doverosità etico-politica. Coesistono e devono convivere i molti cittadini europei che ritengono che gli esseri umani abbiano doveri morali diretti nei confronti degli animali; e i molti cittadini che ritengono necessario bilanciare tali doveri con altri interessi o obblighi. Chiude il quadro di policy il quinto punto, che riflette la prospettiva ordinamentale: si tratta del dovere, in capo al legislatore comunitario, di agire armonizzando l’insieme delle ragioni e dei valori dei cittadini europei.

⁵² DG Health and Consumer, *The EU and animal welfare: policy objectives*, Evaluation of the EU Policy on Animal Welfare (EUPAW), http://ec.europa.eu/food/animal/welfare/policy/index_en.htm (Sito visitato nel maggio 2010).

⁵³ Legge federale sulla protezione degli animali (LPAn), 2966, del 16 dicembre 2005.

⁵⁴ *Ivi*, art.2: “La legge si applica ai vertebrati. Il Consiglio federale determina a quali invertebrati essa è pure applicabile e in quale misura”. A tal fine si orienta ai ritrovati scientifici inerenti alla sensorialità degli invertebrati.

⁵⁵ L’art.3 prosegue: “Il fatto di arrecare all’animale un aggravio che non può essere giustificato da interessi preponderanti è lesivo della sua dignità. Vi è aggravio per l’animale se gli sono inflitti in particolare dolori, sofferenze o lesioni, se l’animale viene posto in stato d’ansietà o mortificato, se s’interviene in modo assai incisivo sul suo fenotipo o si pregiudicano le sue capacità, oppure se l’animale viene eccessivamente strumentalizzato”.

Nelle società complesse, quale è quella europea, in cui si trovano a convivere valori diversi, o almeno interpretazioni differenti di valori fondamentalmente condivisi, è in atto da tempo un cospicuo sforzo intellettuale e pratico – etico, giuridico e politico – per inventare e organizzare, a livello individuale e collettivo, nuove forme di espressione democratica, pur nel rispetto dello Stato di diritto. Il concetto di “democrazia sperimentale”, spesso declinato in relazione a processi partecipativi e deliberativi, è centrale in questa riflessione, che mira ad elaborare un “consenso di secondo livello”, vale a dire, se non la condivisione diretta dei valori, la (almeno ugualmente necessaria) condivisione del valore dei percorsi e delle esperienze cognitivo-deliberative⁵⁶.

Tali esperienze di consultazione e partecipazione non rappresentano (pur essendo facilmente denigrabili e strumentalizzabili in tal senso) mere procedure formali, ma sono state al contrario concepite come occasioni in cui a ognuno venga concretamente e istituzionalmente garantita l’opportunità e gli strumenti per formarsi un’opinione sostenuta da conoscenze e ragioni, o di mantenere o mutare la propria posizione iniziale, rispetto ad una specifica scelta sociale. Sheila Jasanoff ha chiamato “tecnologie dell’umiltà” (*technologies of humility*) questi processi partecipativi, che consentono ai cittadini di condividere le scelte pubbliche nel governo della scienza, invece che di subirle in nome di un’autorità autoreferenziale⁵⁷. La partecipazione attiva dei cittadini, spontanea o istituzionalmente organizzata, ha avuto un ruolo significativo nella crescita della protezione animale⁵⁸. E la struttura stessa dell’inquadramento normativo europeo sugli animali – all’interno della quale esistono, per esempio, organismi come ECVAM, la cui finalità istituzionale è quella di giungere all’abolizione degli animali sperimentali⁵⁹ – non solo rinvia direttamente alle conoscenze e ai valori dei cittadini, ma sottintende che ad una crescita dell’interesse, dell’impegno e della mobilitazione della “società europea della conoscenza” deve corrispondere un’accresciuta tutela giuridica dei non-umani.

3.2 L’art. 13 TFEU e le pratiche religiose su animali: “rights” o “rites”?

Sperimentazione e macellazione sono i due ambiti in cui i cittadini europei si sono maggiormente attivati per ottenere norme di protezione più

⁵⁶ B. WYNNE et al., *Taking European Knowledge Society Seriously*, cit.

⁵⁷ S. JASANOFF, *Technologies of Humility: Citizen Participation in Governing Science*, in *Minerva*, 2003, 41, pp. 223–244.

⁵⁸ <http://www.eupaw.eu>. (Sito visitato nel maggio 2010).

⁵⁹ <http://ecvam.jrc.ec.europa.eu> (Sito visitato nel maggio 2010).

efficaci. La sperimentazione, da quando è in corso di revisione la direttiva 86/609⁶⁰, è costante oggetto di richieste di limitazioni ulteriori rispetto a quanto attualmente consentito e, in alcuni casi, di abolizione totale. Nel 2007, per esempio, numerosissimi appelli sono stati indirizzati alla Commissione europea per eliminare definitivamente le pratiche sperimentali sui primati non-umani⁶¹. Ma se la sperimentazione continua a rappresentare il settore più controverso – per la forte opposizione degli scienziati, che la ritengono non sostituibile –, sul mantenimento delle pratiche di macellazione rituale le pressioni sono forti, sia per il suo carattere non “necessario” sia per il suo debole legame logico con il nucleo centrale del diritto di libertà religiosa.

Non deve quindi stupire che la macellazione rituale sia stata e sia al centro di interventi legislativi di progressivo ridimensionamento. In alcuni paesi del Nord Europa, in particolare, si è fatto leva sugli spazi offerti dal principio di sussidiarietà – che riconosce agli Stati membri poteri di ampliamento delle tutele minime stabilite dalla legislazione comunitaria – per proibire in tutto o in parte le pratiche rituali religiose ritenute più dolorose per l'animale⁶².

Come si è detto, l'art.13 del TFEU ha incorporato il riconoscimento degli animali come “esseri senzienti”, già previsto nel Protocollo sulla

⁶⁰ La nuova direttiva sulla sperimentazione animale ha suscitato la reazione preoccupata del COMECE, che si dichiara “deeply concerned by Article 4, paragraph 1 of the draft directive. In order to protect animals, the text to be adopted stipulates that, whenever possible, a scientific method or testing strategy, which does not entail the use of living animals, shall be used as an alternative. (...) This general wording would allow, for example, tests using human embryonic stem cells”, in COMECE, *Animal protection: Tests using human embryonic stem cells must not be considered as an alternative to animal testing*, Press release: 07/06/2010, <http://www.comece.org/content/site/en/press/pressreleases/newsletter.content/1222.html> (Sito visitato nel luglio 2010). Per quanto comprensibili, le preoccupazioni della Conferenza dei Vescovi sembrano però dipendere da un equivoco circa un possibile conflitto diretto tra sperimentazione sugli animali e sulle cellule embrionali/fetali. Il principale interesse che spinge i ricercatori verso le cellule embrionali, infatti, riguarda le loro possibili applicazioni come terapie avanzate (secondo la locuzione introdotta dal Regolamento 1394/2007/EC: Advanced Therapy Medicinal Products, ATMP, vale a dire terapie cellulari, terapia genica e ingegneria dei tessuti), e non come materiali biologici alternativi alla sperimentazione su animali. Peraltro, le terapie cellulari, laddove utilizzate, devono anch'esse essere testate su animali nei preclinical trials.

⁶¹ Cfr. EUROPEAN COMMISSION, DG Environment, *Response to petitions on the revision of Directive 86/609/EEC on the protection of animals used for experimental and other scientific purposes and on banning experiments on nonhuman primates*, Brussels 28.9.2007, http://ec.europa.eu/environment/chemicals/lab_animals/home_en.htm (Sito visitato nel maggio 2010).

⁶² Cfr. in questo quaderno il contributo di Rossella Bottoni.

protezione e il benessere degli animali del 1997⁶³. La nuova disposizione è stata favorevolmente accolta e positivamente commentata da politici simpatizzanti con la causa animale, da associazioni animaliste, e anche dagli ambienti europei delle policy agricole (soggette a ridefinizione nel 2013) che ne hanno sottolineato il carattere orizzontale⁶⁴, in quanto essa è tesa a ripercorrere e ripensare tutte le politiche europee. I commentatori hanno visto nell'art.13 un'affermazione del benessere animale come "bene comune" (*common good*)⁶⁵, e una "rinnovata dichiarazione di impegno dell'Unione europea verso il benessere animale"⁶⁶.

Il linguaggio adottato dall'art.13 del Trattato di Lisbona, peraltro, consente di aprire spiragli interpretativi in tal senso. Nel testo, infatti, benessere animale e pratiche umane (potenzialmente lesive di esso) vengono accostati e giudicati entro una logica comparativa. Il fatto che l'articolo accomuni senza distinzioni riti, tradizioni ed eredità, suggerisce che in esso non si stabilisce un diretto e necessario legame tra riti di ispirazione religiosa e diritto di libertà religiosa – che non è evocato e sembra non entrare nella questione. Gli usi "religiosi" degli animali sono invece accostati ad altre pratiche "laiche", debolmente giustificate quanto al loro razionale e privi di connessione con diritti fondamentali. Si tratta piuttosto, in tutti e tre gli esempi, di "riti" di natura eterogenea, la cui ispirazione può indifferentemente essere "religiosa", "culturale" o "regionale". In altri termini, il riferimento alla "religiosità" dei riti che come

⁶³ *Protocol on protection and welfare of animals*, Official Journal C 340, 10 November 1997.

⁶⁴ EUROPEAN COMMISSION, DG FOR INTERNAL POLICIES OF THE UNION, *Structural and Cohesion Policies following the Treaty of Lisbon*, Brussels, February 2010, p.19 "Aside from the list of competences by subject, the Treaty itself in some cases lays down horizontal objectives or principles. These objectives must be incorporated in the definition and implementation of all the Union's policies and actions, and particularly in the context of policies under shared competence. This is the case with the promotion of employment, environmental protection with a view to promoting sustainable development, consumer protection, welfare requirements of animals, since animals are sentient beings, human health protection to a high level and, lastly, economic, social and territorial cohesion".

⁶⁵ EUROPEAN COMMISSION, *The Common Agricultural Policy after 2013*, Public debate, Summary Report, Brussels 2010: "In the meantime animal welfare is established as public good, and the EU citizens are clearly asking for more animal welfare - as the Eurobarometer show", http://ec.europa.eu/agriculture/cap-post-2013/debate/documents/contributions/contribution-5577_en.pdf (sito visitato nell'agosto 2010)

⁶⁶ HOUSE OF LORDS, European Union Committee, *10th Report of Session 2007-8, The Treaty of Lisbon: an impact assessment*, Volume First, HL Paper 62-I, The Stationery Office, London 2008, p.233: "10.55. The new Article 13 TFEU re-affirms the European Union's commitment to animal welfare. It will help to ensure greater consistency across the EU as regards animal welfare".

tali si qualificano sembra possedere qui un carattere meramente “descrittivo” e non “prescrittivo”, che non si pone sul medesimo livello del diritto di libertà religiosa.

Ciò che è in discussione, quindi, non è la libertà religiosa come diritto, ma il fatto che taluni comportamenti umani, il cui *background* può variamente radicarsi in credenze religiose, tradizioni locali o retaggi culturali, possano essere suscettibili di ridefinizione. Non tutto ciò che è compiuto in nome o sotto l’ampia copertura della giustificazione religiosa gode per ciò stesso di un indifferenziato grado di rispetto, e risulta parimenti e indistintamente tutelabile – non diversamente dall’appello a cultura e tradizione. Il carattere religioso appare indistinguibile dal carattere culturale o regionale dei vari “riti”: in tutti e tre i casi, insomma, di “riti” (*rites*), e non di diritti (*rights*) si sta parlando.

Fra le manifestazioni solo superficialmente – se non contraddittoriamente – legate alla religione, e certamente marginali rispetto al senso proprio della libertà religiosa, spiccano le pratiche che utilizzano animali, e in primo luogo la macellazione rituale.

Certamente l’art.13 non accenna a diritti per gli animali. Agli animali si riconosce di essere creature senzienti. Ma l’apparentemente innocua statuizione non deve trarre in inganno: essa rappresenta un dato cognitivo accertato, che è stato rivestito di normatività e di valore costituzionale. Come ormai sistematicamente avviene nei rapporti tra scienza e diritto, quando il diritto fa propria una “verità scientifica”, tale qualificazione muta l’ontologia della proposizione scientifica, che acquista a tutti gli effetti natura normativa.

E, mentre l’affermazione che gli animali sono esseri senzienti è ormai diventata norma europea valida per tutti gli Stati membri, la disposizione concernente i riti contrari al benessere animale dipende dal (tanto discusso) principio di sussidiarietà, valendo solo per le singole sovranità nazionali che vi facciano appello. Lungi dall’essere banale o di poco conto, la precisazione costituzionale che gli animali sono esseri senzienti può aprire a conseguenze importanti e profonde. E a ciò si può aggiungere il neonato potere di iniziativa legislativa dei cittadini europei (la cosiddetta Citizens’ Initiative ex art.11/4⁶⁷), che potrebbe ulteriormente rafforzare la legislazione a tutela degli animali (visti i risultati degli Eurobarometri in materia, che

⁶⁷ EUROPEAN PARLIAMENT, *Non-Legislative Resolution: Guidelines for a proposal of a regulation of the European Parliament and the Council on the implementation of the citizens’ initiative, pursuant to Article 11(4) of the Treaty on the European Union*, INI/2008/2169, 07/05/2009. Si veda anche il sito BeingCitizen.eu, <http://www.beingcitizen.eu/index.php> (sito visitato nell’agosto 2010).

rivelano un elevato interesse degli europei per il trattamento degli animale⁶⁸).

L'art.13 può essere visto almeno come l'inizio di un percorso che – pur restando ancora largamente da scrivere – mette direttamente in relazione interessi animali e umani sulla base di un giudizio cognitivo e normativo sul contenuto cognitivo ed etico di tali interessi. Tale percorso potrebbe consistere nella progressiva discussione di quali interessi umani siano abbastanza “seri” e irrinunciabili da giustificare la violazione del benessere animale⁶⁹. Già nella Direttiva 609/86 sulla sperimentazione si è precisato non solo che interessi umani e animali sono legittimamente comparabili, ma anche che “in questo conflitto, gli interessi degli animali vengono *talvolta* in secondo piano”⁷⁰, vale a dire che non si può dare per scontato, ma si deve argomentare di volta in volta, il possibile prevalere degli interessi umani.

La discussione pubblica sul grado di serietà degli interessi in gioco – in particolare, tra interessi “vitali” e “non vitali” dei soggetti umani e non-umani coinvolti⁷¹ – è di fatto autorizzata dall'art.13 nel mettere in relazione il riconoscimento – scientifico, etico e giuridico-costituzionale – del “pieno riguardo” per gli animali con il rispetto per riti e tradizioni – di cui si deve argomentare il giustificato mantenimento.

Se la società della conoscenza è lo sfondo di questo bilanciamento, ci sono buoni motivi per ritenere che anche le pratiche religiose debbano progressivamente confrontarsi con la valutazione scientifica ed etica dell'animal welfare, e che ad esse si possa/debba rinunciare laddove esse non risultino compatibili con un'effettiva minimizzazione della sofferenza animale.

4. Chiudere il cerchio della dignità

La convergenza tra la corretta insistenza delle etiche animali sulla dimensione della conoscenza ai fini dell'agire – *idest* le incongruenze tra quanto sappiamo degli animali e il modo in cui ne disponiamo –, e il programmatico autodefinirsi dell'Unione europea come “società della

⁶⁸ In particolare: EUROPEAN COMMISSION, Special EUROBAROMETER 270, *Attitudes of EU citizens towards Animal Welfare*, Brussels, March 2007; and Special EUROBAROMETER 340, *Science and Technology*, Brussels, June 2010.

⁶⁹ L. LOMBARDI VALLAURI, *Teodicea e condizione animale*, in *Terre*, Milano, Vita e Pensiero, 1989, pp.559-573.

⁷⁰ Decreto Legislativo 27 gennaio 1992, n.116.

⁷¹ *Ibidem*.

conoscenza” è carica di conseguenze teoriche e pratiche di grande momento. Infatti, il valore della conoscenza – la capacità di conoscere come dovere di conoscere e come dovere di agire in conformità al conosciuto – si interseca direttamente con il concetto di dignità.

La conoscenza di ciò che gli animali sono, provano, pensano, è ciò che motiva l’esigenza del trattamento rispettoso ad essi dovuto. La Dichiarazione dell’UNESCO precisa in tal senso che la specie umana “ha il dovere di mettere le sue conoscenze al servizio degli animali” (art.2). Questo dovere è un dovere sia nei confronti degli animali, della loro natura senziente e del rilievo morale che la sofferenza ha, sia nei confronti “degli esseri umani” e “dell’essere umani” – vale a dire il rispetto per l’elevatezza delle capacità umane.

Anche se il ruolo innovativo delle filosofie animaliste contemporanee è consistito nell’indicare gli animali quali diretti destinatari dell’azione morale, ciò non significa che il versante “umanista” dell’animalismo abbia perso rilievo. Proprio questa prospettiva più tradizionale – largamente diffusa, come si è detto, anche nel pensiero cattolico – esige oggi di essere recuperata e saldata all’animalismo del valore intrinseco degli animali. Il filosofo e giurista che ha meglio tematizzato il senso di questa “chiusura del cerchio” della dignità, vale a dire del saldare in un circolo virtuoso dignità umana e dignità animale, è Luigi Lombardi Vallauri. Il percorso teorico compiuto dall’autore è quello di una doppia valorizzazione della dignità: la dignità del soffrire – che rimanda alla dignità di coloro che, come gli animali, hanno la capacità di soffrire⁷² –, e la dignità di chi si preoccupa e si prende cura dell’altrui soffrire – la spinta all’autoperfezionamento di esseri umani consapevoli e responsabili⁷³.

Sul versante della dignità del soffrire e di chi soffre, Lombardi Vallauri ha prospettato la sofferenza (e più in generale la capacità di sentire) come una sorta di “indicatore” di elevatezza epistemico-ontologica⁷⁴. Infatti, diversamente dalle capacità di calcolo (e in generale dalle capacità logico-deduttive, considerate prerogativa dell’elevatezza umana), che sono oggi considerevolmente riproducibili attraverso calcolatori e programmi di Intelligenza Artificiale, la possibilità di riprodurre la sensibilità non ci è ancora disponibile. Se è vero ciò che ha osservato il filosofo Daniel Dennett, secondo il quale: “You can’t make a computer that feels pain”, allora, “il rango ontologico del fenomeno mentale dolore si viene scoprendo

⁷² *Ibidem*.

⁷³ L. LOMBARDI VALLAURI, *Animali: istruzioni per il non-uso*, in *Credere oggi*, 2007, XXVII, 6, pp.93-107.

⁷⁴ *Ibidem*.

molto alto, molto più alto delle capacità di calcolo (...), e forse proprio questa scoperta è una delle radici della tendenza verso il riconoscimento della dignità degli animali (...). *Noblesse (ontologique) fait souffrir*⁷⁵.

Ma anche l'altro versante, quello della conoscenza del soffrire, gioca un ruolo fondamentale per la tutela degli animali. Accanto alla dignità del soffrire c'è la dignità della conoscenza del soffrire: indicatore dell'elevatezza di chi si pone il problema della sofferenza in tutte le sue diramazioni. La dignità dell'elevatezza umana, osserva ancora Lombardi Vallauri, è stata sovente utilizzata in chiave di supremazia: non la fonte di un maggiore impegno (*noblesse oblige*), ma come un privilegio⁷⁶.

Proponendo di fatto una versione modificata della teoria dell'incrudelimento, già nota ai filosofi classici e secondo cui l'atto crudele sull'animale abitua alla crudeltà gli esseri umani, l'Autore osserva che l'atto di crudeltà è tale da danneggiare non solo potenziali vittime successive, ma lo stesso carnefice. Questi, infatti – nella negazione epistemica ed etica dell'animale –, si aliena da se stesso e dalla propria umanità. In tal senso il vegetarianesimo "umanista" sarebbe ugualmente fondato sulla tutela dell'animale e dell'essere umano che lo uccide; "tutelerebbe l'uomo carnefice (carne-fice)" dalla brutalità-bruttura di tali azioni e dalla propria carneficina⁷⁷.

Anche se l'etica (e la poetica) di questa idea di non-violenza (*ahimsa*) e di compassione – che dovrebbero tradursi a tutti gli effetti anche in politica – si spingono oltre l'odierno quadro legislativo europeo, che ancora si dibatte tra valori e diritti non negoziabili e il lento affermarsi democratico di valori di frontiera, la coesione tra prospettiva umanista ed animalista nella coproduzione di un significato congiunto di dignità non è affatto estraneo all'attualità delle norme esistenti. Leggi come l'obiezione di coscienza alla sperimentazione animale, vigente nell'ordinamento italiano (Legge 413/1993⁷⁸), sono l'esempio del saldarsi del rispetto per l'animale con il

⁷⁵ *Ibidem*, p.567.

⁷⁶ L. LOMBARDI VALLAURI, *Animali: istruzioni per il non-uso*, in *Credere oggi*, 2007, XXVII, 6, pp.93-107.

⁷⁷ *Ibidem*, p.99: "Spero di avere chiarito abbastanza questo punto della tutela dell'uomo dalla carneficina: il vegetarianismo è anche un'esigenza etica umanista; esattamente come il pacifismo, proscrivendo la guerra, serve anche a tutelare i militari dall'organizzare lo sterminio e dall'uccidere; o l'abolizione della pena di morte serve anche a tutelare i boia dal giustiziare. (...) Io chiedo una legge vegetariana misericordiosa per i macellai".

⁷⁸ Art.1. Diritto di obiezione di coscienza. "I cittadini che, per obbedienza alla coscienza, nell'esercizio del diritto alle libertà di pensiero, coscienza e religione riconosciute dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, dalla Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali e dal Patto internazionale relativo ai diritti civili e

rispetto per l'essere umano. E rappresentano un caso di quella circolarità benefica in cui la conoscenza e consapevolezza della sofferenza dell'animale, se da un lato si traduce in oggettivo rispetto per la sua vita, dall'altro rilancia verso forme di conoscenza e consapevolezza individuali e sociali sempre più estese e meritevoli di considerazione giuridica nel loro farsi promotori di sempre più rispetto per gli umani e i non umani. Se davvero l'Unione europea vuole intraprendere il cammino di società – democratica ed etica – della conoscenza, il crescente rispetto per gli animali è una parte irrinunciabile della sua identità.

politici, si oppongono alla violenza su tutti gli esseri viventi, possono dichiarare la propria obiezione di coscienza ad ogni atto connesso con la sperimentazione animale”.

INTRODUCTION

Antonio G. Chizzoniti and Mariachiara Tallacchini

As the poorest part of humankind fighting for survival everyday knows very well, food sets the boundaries between life and death. Maybe because food relates to primary and ultimate human needs, it has represented and continues to represent an essential component of most religions, that often make use of metaphors connected with food in talking about nourishment of the soul or spiritual nurture. We have become familiar with our food-related religious prescriptions, and the legal systems of traditionally monoconfessional societies (though not necessarily adhering to confessionalism) have absorbed, and sometimes also secularized, certain religious food rules.

In many cases the potential for different conceptions of food to trigger social conflicts has been dismissed, and the very meaning that food production, consumption, and distribution may acquire when several religions have to coexist (if not to compete) on the same territory has been underestimated.

Social conflicts related to the forced coexistence of different religions brought to the surface a main issue that multicultural societies have to address: how within the same legal system to harmonize different food habits based on religious prescriptions. The new challenge for contemporary societies is how to allow everybody to freely express their food behaviors without generating conflict or discrimination. Perhaps, in this perspective, the most controversial situation concerns how animals are used and slaughtered in some religious traditions.

What instruments and solutions may be proposed that are both balanced towards all involved interests? How is it possible to take into account and protect these manifestations of religious freedom without infringing, on the one hand, some fundamental democratic principles (such as the distinction between the secular and religious orders, and the principles of equality and secularity); and, on the other hand, the increasing concerns for animals as sentient beings?

This is the main question that this volume asks and that runs through and connects the different contributions and perspectives. Maintaining a legal approach, the first section of the volume starts from a recollection of the main topics involving food and religions, with an exploration of the most relevant food rules in different religions. The focus then moves towards the

assessment of the impacts generated by religious food norms on some existing legal systems, namely Italian, Spanish, and the UK laws. The second section of the volume addresses the issue of ritual slaughtering, as a controversial topic where the opposing reasons of religious freedom and the duty to minimize animal suffering – now recognized on both scientific and ethical grounds – confront each others. After having analyzed how the relationship between humans and nonhumans has informed past and present legislation, and how the different ethical sensibilities of European countries are reflected in the implementation of the recent Directive on animal protection during slaughtering, the volume ends with an overall view of the general policy on animal welfare that the European Union has framed and with the open question about consideration of animals as sentient beings in the European Treaty.

Food and religions appear to be an important sign of the complex challenges that multicultural societies pose to contemporary democracies. Ethical and religious opinions, scientific knowledge, freedom and equality compose a multidimensional, open landscape where new legal and democratic practices may take place and experiment.

AUTHORS and ABSTRACTS

Antonio G. Chizzoniti, *The protection of diversity: food, law and religion*

The contribution presents the main features and evolutions of the legal protection of religions' food prescriptions in different legal systems, with a special reference to Italian law. The most important religious prescriptions are analyzed by classifying them in relation to food consumption, production, and distribution, and by looking at them in the light of constitutional precepts governing Italian church law. The article focuses on the legal norms that in the last few decades have dealt with several topics in the field, ranging from the right to have food preferences respected for prisoners and institutionalized people, food choices for children in schools, to the regulation of animal slaughtering. Several formal and substantive legal issues emerge that reveal the complexity of the debate and that call for protection of religious freedom to be constitutionally broadened and strengthened through the recognition of religious diversities. From a substantive point of view, a slow but growing legislative interest in food rules and their protection may be outlined. From a formal point of view, the variety of legal instruments that have been used in this field, primarily influenced by European directives, especially in the regulation of slaughtering, are not yet fully integrated in Italian church law. In Italy, the path towards religious food-related needs being recognized and implemented is deemed to be long and uneven. A law encompassing all aspects of religious freedom, and connecting substantive and formal requirements, is still lacking. Such provision would represent a major improvement, as it could provide a valid regulatory framework for all religions' food prescriptions that are increasingly perceived as a fundamental aspect of the faithful's human dignity.

Antonio G. Chizzoniti teaches Ecclesiastical Law at the Law Faculty of the Catholic University S.C. of Piacenza. He is the director of OLIR.it Osservatorio delle Libertà ed Istituzioni Religiose (www.olir.it). Amongst his publications, *Codice del Turismo religioso*, Milano, Giuffrè, 1999; *Le certificazioni confessionali nell'ordinamento giuridico italiano*, Milano, Vita e Pensiero, 2000; *Chiese, associazioni, comunità religiose e*

organizzazioni non confessionali nell'Unione europea, Milano, Vita e Pensiero, 1999; *Le carte della Chiesa. Archivi e biblioteche nella normativa pattizia*, (a cura di), Bologna, Il Mulino, 2003; *Profili giuridici dei beni culturali di interesse religioso*, Libellula Ed., Tricase, 2008; *Manuale breve. Diritto ecclesiastico*, (with E. Vitali) Giuffrè, Milano, 2010, V ed. (antonio.chizzoniti@unicatt.it)

Laura De Gregorio, *Food and religion: the Catholic-Christian perspective*

The Christian-Catholic liberal tradition about food preferences (eating everything, eating with everybody) does not exclude that some religious prescriptions (though limited) exist. However, the analysis of the universal and more specific Canon law concerning abstinence and fasting (with the specificity of the Eucharistic fast), suggests that these rules have a peculiar meaning that transcends the food dimension, and is part of a path to a more intense spiritual training to communion with God. In light of this interpretation (the "Christian sense") of the applicable law, an attempt is made to interpret some recent choices of local jurisdictions of the Catholic Church and the adoption of some measures by the political authority.

Laura De Gregorio is researcher of Ecclesiastical Law at the Faculty of Political Sciences "Cesare Alfieri" at the University of Florence. Among her publications: *Treatment of Islamic Minorities in Europe. Synoptic tables*, in R. ALUFFI B.P. E G. ZINCONI, *The Legal Treatment of Islamic Minorities in Europe*, Leuven, Peeters, 2004, p. 289 ss.; *Il diritto alla difesa dell'autore nel procedimento per l'esame delle dottrine*, in *Ius ecclesiae*, 2005, II, pp. 417 ss.; *Offese alla religione dello Stato mediante vilipendio di persone: la Consulta conferma le sue scelte*, in *Diritto penale e processo*, 2005, XII, pp. 1533-1540; *La Conferenza Episcopale Italiana come fonte di diritto particolare*, 2006 (PhD Thesis). (laura.degregorio@unifi.it)

Lorenzo Ascanio, *Dietary Prescriptions in Islamic Law*

The contribution aims to analyze the basic rules of Islamic food legislation, especially the relationship between the religious character of Muslim societies and the binding force of the Sacred law. The study is reporting and

investigating the Islamic sources of Law (Koran and *Sunna* of the Prophet) referred to food practices and precepts.

The main thread of this paper is the difference and conflict between the human illicit (*haram*) and licit (*halal*) actions under *Shari'a* and the food's ethical dimension in *Islam*. After having analyzed the Prophet's dietary preferences, the article focuses on the most important food prescriptions, namely what is considered permissible and prohibited.

In the last section, the work describes the rules and techniques of Islamic slaughtering of permissible meats and the aims and reasons for prohibiting alcoholic beverages.

Lorenzo Ascanio earned a Ph.D. in Comparative Law at the State University of Florence (Italy) (2010). He has been Visiting Professor at the Academy of Graduate Studies of Janzour, Tripoli-Libya (2009). Among his publications: *Diritto islamico e diritti umani; il caso dell'Egitto*, in *Diritti Umani e Pluralità nello spazio pubblico: sponde del Mediterraneo a confronto*, Pisa, 2010, pp. 81 ss.; *Islām, pilastri della fede e pratiche di culto; tra šari'a, tradizione e modernità*, in Antonello De Oto (a cura di), *Simboli e pratiche religiose nell'Italia «multiculturale»*, *Quale riconoscimento per i migranti?*, Roma, 2010, pp. 57 ss. (lorenzoascanio@hotmail.it)

Stefania Dazzetti, *Dietary Rules in the Jewish Tradition*

The Hebrew term *kasché*r suggests the suitability of food to be consumed or the compliance of its preparation to dietary laws, usually collectively defined as *kascherùt*. In the Jewish religious tradition, food is both a means of religious elevation, allowing everyone to conform his/her life to biblical precepts and to share the project of 'holiness' (*qedushàh*) which the people of Israel is called to with the community; and a powerful identity factor, which has helped the Jews to preserve the link with their roots. This study aims to analyze the basic principles of Jewish diet, starting from a classification of the prohibited and the allowed animals, paying particular attention to ritual slaughtering (*shechita*) and to the origins, the characters, and the purpose of the main dietary prohibitions.

Dazzetti Stefania earned a PhD in Ecclesiastic and Canon Law at University "Federico II", Naples, has extensively dealt with the Jews legal status in

Italy in the book “*L'autonomia delle comunità ebraiche italiane nel Novecento. Leggi, intese, statuti, regolamenti*”, Giappichelli, Torino 2008. (dazzetti.stefania@libero.it)

Maria Rosaria Piccinni, *The Relationships between Diet and Religion in the Orthodox Christian Tradition*

Fasting is an essential aspect of the Orthodox Church's teachings, being intended as a spiritual preparation to experience a deeper communion with God: the correct spiritual diet and the discipline of fasting proceed together and strengthen each other.

The rule of fasting, which is dependent on the Church's cycle of feasts and fasts, is contained in the Church's *Typicon*, especially in chapters 32 and 33, and is repeated in the appropriate places of the Divine service books, the *Menaia* and *Triodion*. In general, fasting days for Orthodox Christians include all Wednesdays and Fridays throughout the year (in remembrance of the betrayal of Christ and of his crucifixion and death); the four canonical fasting periods of Great Lent, Nativity Fast, Apostles' Fast, Dormition Fast; and, a few special days.

Maria Rosaria Piccinni earned a Ph.D. in Ecclesiastical and Canon Law at the Catholic University of Milan. Among her publications: *Tempo di Dio e tempo degli uomini: la rilevanza della festività nel diritto delle religioni e nel diritto italiano*, 2009 (PhD Thesis); *Communication as a tool of dialogue between Islam and Christianity*, in *Right to knowledge and information in a heterogenic society*, Cambridge Scholar Publishing, Cambridge 2009, p. 300 ss. (mariarosaria.piccinni@olir.it)

Tiziano Rimoldi, *Seventh-day Adventists: The Church of Health Reform*

The Seventh-day Adventist (SDA) Church is a Protestant Church born in the USA during the Second Great Awakening revival (XIX Century). The Church's founding leaders, Joseph Bates and James and Ellen G. White, inspired the SDA Church to develop a peculiar doctrine concerning the believer's accountability to God as to his body, and in promoting a healthy lifestyle as a Christian responsibility. This doctrine encompasses the adoption of a specific diet, namely the abstention from alcohol and “unclean

foods” forbidden by *Leviticus* 11, and the implementation of a vegetarian diet. The zeal for “Health Reform” pushed SDA leaders to open medical institutions, some of which became renowned, such as the Battle Creek Sanitarium, guided by J.H. Kellogg, where peanut butter and corn flakes were invented. The adoption of these dietary principles is supposed to have an impact on longevity and health, as shown by some recent scientific research.

Tiziano Rimoldi earned a PhD in Ecclesiastical and Canon law. Among his publications: *Con ordine e dignità. Origini e sviluppo della struttura della Chiesa Avventista del 7° Giorno*, Impruneta, Edizioni AdV, 2006; *L'intesa con la Chiesa avventista del 7° giorno*, (2004), in OLIR.it, http://www.olir.it/areetematiche/62/documents/Rimoldi_Intesaavventista.pdf (accessed June 23, 2010); *I rapporti chiese-stato nell'Europa dei Quindici*, in *I protestanti e l'Europa*, Roma, Edizioni Com Nuovi Tempi, 2003, p. 41 ss.; *Il riposo sabatico avventista*, in *Il Diritto Ecclesiastico*, 1 (2000), p. 101 ss.; *An Important Sabbath Work Decision In Italy*, in *JD*, 2000, p. 63 ss. (t.rimoldi@avventisti.it)

Fernando Leonini, *Certification of compliance with religions' food requirements: State law and religious freedom*

The words *halal* and *kosher*, as used in the market to refer to religious food products, are functional to the practice and expression of faith as they state that some certified products comply with specific religious rules. Compliance with these rules requires that some questions be addressed: who may register a trade mark showing a religious symbol; and which requirements have to be met in order to make use of a religious symbol? If trade mark registration aims at protecting the commercial claim that some food products fully respect the religious requirements, this does not necessarily imply that consumers can rely on these statements as fully valid. The use of collective marks represents a more promising solution to this problem. This form of legal protection appears as the most reliable means to address the faithfuls' concerns about food production strictly adhering to religious prescriptions while respecting religious faiths' autonomy.

Fernando Leonini is associate professor of Intellectual property law and Bankruptcy law at the Law Faculty of the Catholic University of Piacenza

(Italy). Among his publications, *Marchi famosi e marchi evocativi*, Giuffrè, 1991.

(fernando.leonini@unicatt.it)

Anna Gianfreda, *The Protection of Religious Dietary Prescriptions in the UK Legislation*

The contribution examines the rules concerning food and dietary religious practices issued by the UK legislation in several areas such as ritual slaughtering, religious diet in hospitals, prisons, school refectories and so on. In each area, the protection of users and workers' religious dietary requirements raise a number of problems related to different competing interests. The measures adopted by the UK law strive to balance these heterogeneous interests and aim at valuing both the religious identity and the dignity of the faithful entitled to follow their religious dietary norms. The method adopted by the UK legislation is based on a constant dialogue between institutions, service providers and local religious leaders. This observation is confirmed both by the relevant normative sources (so-called Secondary Legislation, such as the Prison Service Orders and the Instructions) and by the codes of conduct often including information about the potential users' religious habits. The cooperation between the political-administrative and the religious dimensions, in the absence of specific agreements between the State and the Churches, works through informal practices capable of influencing the resulting legislation. Therefore, in this context, collaboration with the representatives of religions is an essential element not only for the understanding of religious dietary laws but also for establishing and strengthening trust amongst the "faithful users" and the institutions and service agencies ensuring food supply and refectories management.

Anna Gianfreda holds a PhD in Ecclesiastical and Canon Law from the Catholic University of Milan (*La tutela penale della religione in Italia e Gran Bretagna: aspetti storici e di diritto comparato*) Among her publications are the following: *La tutela penale della religione in Italia e Gran Bretagna: aspetti storici e di diritto comparato*; *La blasphemy nell'ordinamento inglese di Common Law: problemi aperti e nuove prospettive*, in Atti del Convegno di Pisa "Religione e religioni: prospettive di tutela, tutela della libertà", Giappichelli, 2007, p. 379 ss.; *La duplice appartenenza della «blasphemy» tra «common law» e «domestic law» della Church of England*, in "Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica" 2008/1, pag. 197 ss.

(anna.gianfreda@unicatt.it)

Stella Coglievina, *The Protection of Religious Dietary Diversity in Spain*

This article explores the Spanish legislation on religious freedom, analyzing the provisions related to religious practices about food and diet. The agreements (*acuerdos*) between the State and the Jewish and Islamic communities include provisions concerning the right to perform ritual slaughtering, to use *halal* and *kosher* trade marks and to observe religious dietary norms in public institutions (e.g., schools, hospitals, prisons). State binding prescriptions concerning religious freedom and dietary laws also exist. Even though both the *acuerdos* and the State legislation, enacted a few decades ago leave room for accommodating conflicting demands in this field, the analysis of how Spanish legislation is implemented reveals some shortfalls in current arrangements. Spain, like other European countries, is facing the development of a multicultural society, with an increasing presence of different religious communities and new claims for the protection of cultural and religious diversity. The enforcement of existing norms is not always adequate, and there is a need for new arrangements (e.g., agreements between local authorities and religious groups) that may provide better protection for religious freedom and accommodation of diversities.

Stella Coglievina earned a PhD in Ecclesiastical and Canon Law from the Catholic University of Milan. Among her publications: *Festività religiose e riposi settimanali nelle società multiculturali*, in “Rivista italiana di diritto del Lavoro”, 2008, n. 3, p. 375 ss.; *Religious discrimination and Legal Protection in the European Union*, in Stella Coglievina (ed.) *The protection of religious Freedom in Europe. Experiences and Challenges*, Reprint, nuova serie, n. 4, 2008, pp. 5-29; *L’«Equality Act 2006» ed il divieto di discriminazione religiosa*, in “Quaderni di diritto e politica ecclesiastica”, 2006, n. 2, pp. 425-435; *Diritto antidiscriminatorio e interessi religiosi nell’Unione Europea con particolare riguardo agli ordinamenti italiano, francese e britannico*, PhD tesi, <http://tesionline.unicatt.it/handle/10280/442>.
(stella.coglievina@olir.it)

Diego Fonda, *Pain, Loss of Consciousness, and Animal Welfare in Ritual and Conventional Slaughtering*

According to both animal welfare and human *ars moriendi*, slaughtering may be considered as an unexpected and painful event. The most desirable thing would be to make the interval between the infliction of pain and the loss of consciousness as short as possible, taking advantage of the surprise

effect. While data from a few indicators of loss of consciousness in animals (EEG, evoked potentials) are partially available, scientific data are still lacking regarding animal sensitivity to pain during slaughtering with stunning or exsanguination (*halal*, *shechita*). Surprise effect has to take place during the preslaughtering restraint, while caring for the animals until the end.

Diego Fonda (Trieste 1946) graduated in Modern Literature in 1971, and in Veterinary Medicine in 1979. He is full professor of Veterinary anaesthesiology in Department of Veterinary Clinical Sciences at the Faculty of Veterinary Medicine of the State University of Milan, where he has taught Veterinary Anaesthesiology since 1991. He is also diplomate of the European College of Anaesthesia (ECVA) in 1997 and of the European College of Anaesthesia and Analgesia (ECVAA) in 2007. He is the author of *Dolore e analgesia negli animali*, Milano, 2009 (*Pain and Analgesia in Animals*).

(diego.fonda@unimi.it)

Franco Pezza, Paola Fossati, *Ritual Slaughtering in Legal History*

A close relationship between religion and public health has existed since ancient times. This relationship has not only helped to create the cultures of peoples and to define the role of animals in societies, but, in some cases, it has also influenced the legal framing of the health sector. As far as slaughtering is concerned, law has prescribed that animal slaughtering complies with both certain health requirements and norms for animal protection. This is the main reason why stunning was introduced as a legal requirement, with the exceptions of jugular practices prescribed by certain religions. More recently, after animals have been recognized as morally relevant "sentient beings", the discussion has focused around legally banning these exceptions. Veterinary professionals should contribute to the scientific and ethical debate.

Franco Pezza is professor (retired) of Veterinary Legal Medicine, Legislation and Deontology at the Faculty of Veterinary Medicine of the State University of Milan, where he has taught veterinary legislation between 1987 and 2009. He has been Director of the Institute of Veterinary Legal Medicine and Legislation, Director of the School of Specialization in Veterinary Law and Legislation, and Director of the Department of

Veterinary Clinical Sciences. He is also Honorary President of the Italian Society of Veterinary Public Health. Pezza authored several books on veterinary law and legislation, and co-authored *Diritto e legislazione veterinaria*, Milan, 2008 (Law and Veterinary Legislation).
(franco.pezza@libero.it)

Paola Fossati, *Ritual slaughtering, an ethical issue for the law*

Western societies have developed an increasing awareness towards animals, which has led to recognizing them as stakeholders and to improving their legal protection. In this process great importance has been attached to moral, ethical and religious principles as values aiming at informing the law. When these principles are not universally shared, it is difficult to enforce them through supposedly binding legal provisions for the society as a whole. The regulation of slaughtering as related to both human interests (public health and economy) and animal interests (reduction of suffering), is a critical issue requiring careful assessment of the different needs at stake.

Paola Fossati is researcher in the Department of Veterinary Clinical Sciences at the Faculty of Veterinary Medicine of the State University of Milan, where she teaches Veterinary Legislation. She is a member of the Ethics Committee of the University of Milan and Vice-President of the Ethics Committee for Animal Protection of the Faculty of Veterinary Medicine of Milan. She is the author of “Il diritto degli animali familiari”, Torino, 2008 (The Legislation on Pet Animals), “Il diritto degli animali da esperimento”, Torino, 2010 (The Legislation on Animal Experimentation), and co-author of *Diritto e Legislazione Veterinaria*, Milano, 2008 (Law and Veterinary Legislation).
(paola.fossati@unimi.it)

Rossella Bottoni, *Ritual Slaughtering in the European Union and in Member States: Legal Aspects*

This paper has a two-fold objective. First, it aims to present some of the results of an EU-funded research project called DIALREL collecting scholars from different disciplines (ranging from legal to veterinary medicine, from sociology to food science) to address issues related to religious slaughtering through encouraging the dialogue between stakeholders and interested parties. In particular, it offers some remarks as to legislation on religious slaughtering in the EU Member States. Second, it

examines the European Council Regulation on the protection of animals at the time of killing (adopted on 22 June 2009 and entering into force in 2013) in order to highlight similarities to and differences from the existing EU binding rules concerning religious slaughtering.

Rossella Bottoni earned a PhD in Ecclesiastical and Canon Law at University of Florence. She is contract professor of State/Church Relations at the Faculty of Political Sciences of the University of Padua. Among her publications are the following: *The origins of secularism in Turkey*, in “Ecclesiastical Law Journal”, 2007, vol. 9, no. 2, pp. 175-186; *La liberté religieuse en Turquie de la fin de l’Empire ottoman à la fondation de la République laïque [Religious Freedom in Turkey from the End of the Ottoman Empire to the Foundation of the Secular Republic]*, in Brigitte Basdevant-Gaudemet, François Jankowiak (sous la direction de), “Le droit ecclésiastique en Europe et à ses marges (XVIIIe-XXe siècles). Actes du colloque du centre Droit et Sociétés religieuses, Université de Paris-Sud Sceaux, 12-13 octobre 2007”, Peeters, Leuven, 2009, pp. 23-36. (rossella.bottoni@fastwebnet.it)

Mariachiara Tallacchini, *Dignity, Science-based Ethics, and Democracy: Animal Legislation in the European Knowledge Society*

The contribution aims at analyzing the contents and the consequences of the policy guidelines on animal welfare recently proposed by the EU. After a short exploration of the main philosophical and scientific assumptions legitimizing the duty to respect animals and a brief excursion into the existing European legislation on animals, the paper focuses on the potential implications for animal welfare deriving from Europe’s self-definition as “knowledge-based society” and the legal qualification of animals as “sentient beings” in the Treaty on the Functioning of the EU. Specifically, the assessment of the cognitive assumptions embedded in certain human practices related to animals could lead to the abolition of behaviors conflicting with the scientific and legal awareness of animal suffering.

Mariachiara Tallacchini is professor of Legal Philosophy at the Law Faculty of the Catholic University of Piacenza, where she also teaches Science, Technology, and the Law. She earned a PhD in Legal Philosophy at the University of Padua, and has been a Post-doctoral Fellow at the Kennedy School of Government of the Harvard University (Cambridge MA). Among her publications are the following: *Diritto per la natura*, Giappichelli,

Torino, 1996 (Law for Nature); *Bioteologie. Aspetti etici, sociali, ambientali* (with Fabio Terragni), Bruno Mondadori, Milano, 2004 (Biotechnology. Ethical, Social, and Environmental Aspects); *Trattato di Biodiritto* (a cura di Paolo Zatti e Stefano Rodotà), Volume I, *Ambito e fonti* (with Stefano Rodotà), Giuffrè, Milano 2010 (Treatise of Biolaw).
(mariachiara.tallacchini@unicatt.it)



finito di stampare nel mese di settembre 2010
per conto di libellula edizioni
www.libellulaedizioni.com
info@libellulaedizioni.com

Conflitti sociali e diversità religiose hanno riportato in superficie una delle questioni con le quali le società multiculturali sono obbligate a confrontarsi: governare le richieste di adeguare i propri comportamenti alimentari alle regole dettate in questo settore dalle confessioni religiose. Garantire a tutti questa possibilità, senza generare conflitti o forme di discriminazione, è diventato così una nuova sfida per la nostra società. L'esempio più controverso, in tal senso, concerne il trattamento degli animali rispetto a specifici usi alimentari a sfondo religioso.

Contributi di: Lorenzo Ascanio, Rossella Bottoni, Antonio G. Chizzoniti, Stella Cogliervina, Stefania Dazzetti, Laura De Gregorio, Diego Fonda, Paola Fossati, Anna Gianfreda, Fernando Leonini, Franco Pezza e Paola Fossati, Maria Rosaria Piccinni, Tiziano Rimoldi, Mariachiara Tallacchini.

€ 15.00

