

Elettra Stradella

Ebraismo e cibo: un binomio antico e nuove tendenze alla prova del multiculturalismo

SOMMARIO: 1. Introduzione – 2. Le regole alimentari nel contesto israeliano e l'irrisolto dualismo (anche simbolico) tra identità collettiva nazionale e religiosa – 3. L'approccio europeo al *Kashrut* e la questione della macellazione rituale – 4. Le relazioni tra precetti religiosi alimentari ebraici e normativa secolare negli ordinamenti della multiculturalità – 5. Le *Kasher food laws* negli Stati Uniti. – 6. Nota conclusiva

1. *Introduzione*

Come ricorda Mary Douglas nel suo fondamentale volume “*Purezza e pericolo*”¹ alcuni ritengono che tutti i riti antichi si siano fondati essenzialmente sull'igiene, mentre secondo altri, pur essendo questo in parte vero, ci sarebbe comunque un abisso tra le nostre fondate concezioni igieniche e le fantasie dei primitivi.

In realtà, nella visione di Douglas, entrambi gli approcci avrebbero molti limiti: nel primo è implicito infatti che basterebbe conoscere tutte le circostanze per trovare la base razionale di qualsiasi credenza. Ad esempio, il divieto di mangiare carne di maiale per gli ebrei (e i mussulmani) deriverebbe dai rischi per la salute causati dal mangiare questo tipo di carne in climi caldi. Si tratta in realtà di un'impostazione molto limitativa: che ci siano delle positive connessioni è indubbio, si pensi ad esempio a come i lavacri rituali prima dei pasti abbiano certamente protetto gli Ebrei dalle pestilenze², ma si tratta di benefici secondari, non certo della *ratio* fondante la ritualità. Lo stesso discorso vale appunto per le regole mosaiche di esclusione dalla dieta degli ebrei degli animali più facilmente attaccabili dai parassiti o

¹ DOUGLAS, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, 1970 (trad. A. Vatta; edizione originale: *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth, 1970).

² DOUGLAS, *Purezza e pericolo*, cit.

del dissanguamento degli animali, poiché nel sangue in particolare circolano i germi delle malattie infettive.

Il Levitico non offre questa motivazione e lo stesso Maimonide, pur convinto delle ragioni igieniche che stavano alla base di tutte le altre prescrizioni dietetiche, non riusciva a ricondurre l'esclusione dalla dieta della carne di maiale, semmai ricollegata alle abitudini e ai cibi disgustosi dell'animale³.

Peraltro, un approccio esclusivamente o prevalentemente igienico-sanitario rischia di essere storicamente scorretto, attribuendo agli ebrei delle conoscenze medico-sanitarie che non avevano. A maggiore chiarezza conduce forse una riflessione sul rapporto tra divieti alimentari e divieti sessuali, la cui matrice unitaria sembra potersi individuare nella negazione dell'ibrido, della mancanza di ordine, di chiarezza, di discernibilità⁴.

La tendenza a considerare l'esperienza religiosa (esclusivamente) in questi termini è alla base di un materialismo medico⁵, che rischia di essere particolarmente fuorviante quando le prescrizioni alimentari entrano in contatto con il diritto secolare e chiedono riconoscimento da parte del diritto positivo laico, poiché evidentemente esse assumerebbero una natura completamente diversa, e difficilmente potrebbero trovare una legittimazione pubblica fondata sulla tutela della libertà religiosa o dei diritti culturali.

D'altra parte, anche l'approccio opposto per cui negli antichi non ci sarebbe assolutamente una concezione di igiene paragonabile alla nostra è infondata, riscontrandosi notevoli vicinanza tra molti riti di purificazione e le nostre abitudini igieniche⁶.

La contaminazione non è mai un evento isolato: non può verificarsi se non in riferimento ad un assetto concettuale sistematico. In questa logica vanno lette le regole dietetiche del Levitico, all'interno degli abomini che il testo individua. Anche la difficoltà di comprendere certe esclusioni e certe inclusioni, che possono apparire a prima lettura arbitrarie, trova delle risposte se si comprende da un lato come le norme dietetiche non siano (esclusivamente) simboliche, ma etiche, formative, volte a coltivare la virtù e combattere il vizio, quindi educare, nel senso di formare al dominio

³ MAIMONIDE, *Il libro dei precetti*, Roma, 1980 (trad. M. E. Artom), e ID., *La guida dei perplessi*, Torino, 2005 (trad. M. Zonta).

⁴ SOLER, *Le ragioni della Bibbia: le norme alimentari ebraiche*, in FLANDRIN, MONTANARI (a cura di), *Storia dell'alimentazione*, Roma, 2016.

⁵ Secondo l'espressione utilizzata da JAMES, *The Variety of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Cambridge (Massachusetts), 1902 e 2009.

⁶ DOUGLAS, *Purezza e pericolo*, cit., specialmente p. 95 ss.

di sé⁷, dall'altro se si riflette sul rapporto tra purezza e perfezione. Nel Levitico Yahvè si rivolge a Mosè e gli dice che nessuno deve offrire sacrifici, o accostarsi ad offrire il pane del suo Dio se ha difetti (e dunque a zoppi, ciechi e persone con vari tipi di disabilità, era preclusa la strada dell'offerta rituale): il principio di fondo della purezza degli animali è che devono essere perfettamente conformi alla loro classe. Il Levitico riprende la Genesi e assegna a ogni elemento il genere di vita animale appropriato.

Naturalmente, accanto all'efficacia normativa del precetto, sia positivo sia negativo, da cui derivano conseguenze anche in una dimensione immediata e terrena di prosperità o di pericolo, forte è la componente espressiva⁸, basti pensare a come Lévy-Strauss identifica cucina e linguaggio quali elementi fondamentali che l'essere umano utilizza per esprimere i propri valori e le proprie aspirazioni⁹, elemento che arriva, soprattutto nel Medioevo¹⁰, a caratterizzare le comunità ebraiche dal punto di vista della tradizione, in un sistema che vede la compenetrazione tra *Kasherut*, la purezza rituale dei cibi, vale a dire la loro assoluta adeguatezza, e *Halakah*, la legge rabbinica.

L'elemento di perfezione e purezza è particolarmente rilevante perché fonda la natura normativa della religione ebraica, che si delinea come esperienza fondata sulla condotta individuale e collettiva¹¹, e quindi sul rispetto dei precetti, positivi e negativi.

Senza potersi in questa sede soffermare sulle numerose regole alimentari ebraiche, è interessante sottolineare come l'ebraismo si distingue dalle altre religioni per lo sforzo di legiferare ogni aspetto che riguarda il mangiare e il bere¹².

In due libri della *Torah*, quali il *Levitico* e il *Deuteronomio*, sono presenti i criteri che regolamentano l'alimentazione ebraica. Essa mira a classificare i

⁷ EPSTEIN, *Il giudaismo. Studio storico*, Milano, 1967, p. 19 ss. (trad. it. V. Di Giuro, edizione originale: ID., *Judaism*, Londra, 1939).

⁸ SOLER, *Sémiotique de la nourriture dans la Bible*, in *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 28^e année, 4, 1973, p. 943 ss.

⁹ LÉVI-STRAUSS, *Breve trattato di etnologia culinaria*, in ID., *Le origini delle buone maniere a tavola*, Milano, 1985 (trad. it.: E. Lucarelli, edizione originale C. Lévi-Strauss, *L'origine des manières de table*, Parigi, 1968), p. 422 ss.

¹⁰ MOTIS DOLADER, *Mediterranean Jewish Diet and Traditions in the Middle Ages*, in FLANDRIN, MONTANARI (a cura di), *Storia dell'alimentazione*, cit., p. 233.

¹¹ DAZZETTI, *Le regole alimentari nella tradizione ebraica*, in CHIZZONITI, TALLACCHINI (a cura di), *Cibo e religione: diritto e diritti*, Tricase, 2010, p. 87 ss.

¹² Per un inquadramento generale sul diritto ebraico, anche in riferimento alle norme in ambito alimentare, cfr. RABELLO, *Introduzione al diritto ebraico*, Torino, 2002, ID., *Ebraismo e diritto. Scritti di diritto ebraico e sulla condizione degli ebrei nell'impero romano, scelti e raccolti da Francesco Lucrezi*, Soveria Mannelli, 2010, e LUCREZI, *Appunti di diritto ebraico*, Torino, 2017.

cibi in proibiti e leciti, *kasher*. La *kasherut*, l'insieme delle norme alimentari ebraiche, permette il consumo di alcuni animali e non di altri, sulla base di una complessa serie di criteri; determina la liceità del consumo dell'animale anche sulla base delle modalità con le quali viene ucciso (prevedendo un sistema speciale (*shechità*), atto a eliminare più sangue possibile; impedisce il consumo congiunto di alcuni cibi¹³.

I pasti, peraltro, sono accompagnati da un'articolata simbologia e ritualità finalizzata a sancire la sacralità insita nel consumo del cibo. Ed ogni festività è segnata da un determinato utilizzo del cibo: si pensi alla *Pesach*¹⁴.

Un aspetto importante delle regole alimentari ebraiche è rappresentato, in generale, dall'atteggiamento che la religione ebraica assume nei confronti degli animali. Questo aspetto non è irrilevante ai nostri fini perché tra le questioni che pongono le regole alimentari religiose in potenziale conflitto con altre regole secolari c'è proprio quella della macellazione rituale, che concerne, evidentemente, il benessere animale, e proprio sotto questo profilo è stato ed è ancora, come si dirà, oggetto di contestazione, da vedere se strumentale o meno, da parte di chi ne ha messo in evidenza la crudeltà ed il contrasto con i diritti degli animali.

Il primo elemento da mettere in luce è che la Bibbia presenta un approccio negativo alla nutrizione animale, e infatti l'introduzione di un'alimentazione carnivora è documentata soltanto dopo il Diluvio, vale a dire dopo la constatazione dell'istinto al male proprio dell'essere umano: è in quel momento che Dio attribuisce a Noé il diritto di mangiare gli animali, un diritto che prima, quindi, non era conosciuto. La regolazione del diritto si perfeziona poi nel Levitico, quando alla separazione tra i popoli, con il riconoscimento da parte di Dio, nel popolo ebraico, attraverso Mosé, del popolo con il quale si conclude l'alleanza, l'unico popolo eletto, corrisponde una separazione tra gli animali, consentiti e proibiti, a livello alimentare¹⁵. Da questo punto di vista sembra potersi identificare un approccio unitario all'alimentazione che tiene insieme l'elemento della purezza, e quello della distinzione/separatezza, che si traduce nella separazione del popolo (eletto) dagli altri, così come nella separazione delle specie consentite da quelle

¹³ Il riferimento va in particolare al Deuteronomio, dove Dt 14, 21, recita “*Non far bollire un capretto nel latte di sua madre*”.

¹⁴ In quell'occasione non deve essere presente in casa cibo lievitato (*chametz*) in casa. La sera prima della vigilia l'intera famiglia è coinvolta nella ricerca “rituale” delle briciole di pane, che verranno poi bruciate l'indomani. Alla vigilia di *Pesach* i primogeniti fanno digiuno, ricordando l'uccisione dei figli degli egiziani, e due giorni prima della festa ha luogo il banchetto con azzimi e erbe amare.

¹⁵ SOLER, *Sémiotique de la nourriture dans la Bible*, cit.

non consentite, e della individuazione delle prime attraverso la loro netta appartenenza e riconducibilità ad un elemento naturale, ad una modalità con cui l'essere vivente può relazionarsi con il suo habitat.

L'Ebraismo muove quindi da un atteggiamento tradizionale di rispetto e considerazione degli animali, in quanto parte della creazione di Dio. Non si dimentichi che il termine ebraico *nefesh chaya*, cioè anima vivente, è utilizzato dalla Genesi (1:21, 1:24) per gli animali così come per le persone, ciò che fa supporre che siano riconosciuti agli animali un'anima e dei sentimenti, da cui non possono che conseguire particolari responsabilità nei loro confronti, per quanto la Torah affermi che le persone esercitano il proprio dominio su tutti gli esseri viventi che stanno sulla terra¹⁶.

Tale atteggiamento è confermato in numerosi passi della Torah, da cui emerge che solo la persona che tratta con cura e rispetto gli animali può essere considerata una persona giusta.

Da tutto questo derivano alcune prescrizioni, più vicine specificamente alle regole alimentari, che confermano la "sensibilità" ebraica. Tra tutte quella che, sulla base del Levitico (22:28), stabilisce che un animale madre e il suo cucciolo non possono essere macellati nello stesso giorno, prescrizione che, secondo Maimonide, rappresenterebbe una misura precauzionale volta ad impedire la macellazione del cucciolo in presenza della madre, a significare la considerazione dell'amore e della sofferenza che gli animali sarebbero in grado di provare, e come essa sia ritenuta normativamente rilevante¹⁷.

Anche per questo, probabilmente, nei piani iniziali di Dio era una dieta vegetariana. Ma di fronte all'esplosione degli istinti violenti e corrotti dell'essere umano, anche il supremo sforzo morale chiesto agli uomini di fare a meno di uccidere e cibarsi degli animali viene meno.

Se i precetti religiosi in generale creano una comunanza di modello in grado di unificare e consolidare il legame tra individui intorno ad una determinata declinazione del sacro, questo avviene in particolare con i precetti di natura alimentare, e avviene nell'Ebraismo in modo peculiare¹⁸,

¹⁶ Cfr. *Humanising mankind: the Jewish attitude to animals*, in *UCL Jurisprudence Review*, 1998, p. 118.

¹⁷ Ci si riferisce al passo *11QT Rotolo del Tempio*, 52, 5-7: "Non mi sacrificherai alcuna vacca, pecora o capra che sia gravida; è per me un abominio. Non mi sacrificherai in uno stesso giorno una vacca o una pecora e il suo piccolo, e non sgozzerai la madre con i figli", si veda l'edizione di VIVIAN (a cura di), *Rotolo del tempio*, Brescia, 1990, e sul punto cfr. SCHIFFMAN, *Some Laws Pertaining to Animals in the Temple Scroll Column 52*, in BERNSTEIN, GARCIA MARTINEZ, KAMPEN, BRILL (eds.), *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995. Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*, Leiden, 1995, p. 167 ss.

¹⁸ PACILLO, *Nutrire l'anima. Cibo, diritto e religione*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*,

in quanto la regola alimentare è posta da Dio nella Torah, anche se l'oggettivizzazione concreta è spesso affidata alla Mishnah, al Talmud e alla letteratura rabbinica successiva, senza che Questi senta il bisogno di motivare la sua volontà, e, accanto a questo, l'interiorizzazione della norma non deriva tanto da una sanzione terrena quanto piuttosto dalla volontà dell'Ebreo di conformarsi all'alleanza di Dio con il popolo eletto. Come si accennava precedentemente, i tentativi, che pure sono stati operati, di ricollegare i precetti alimentari del Levitico a ragioni igieniche o sanitarie, lasciano il tempo che trovano, e si rivelano sforzi di razionalizzazione di un comando divino nel quale soltanto si sostanziano le restrizioni stabilite, le quali, per ciò stesso, risultano "perfettamente naturali a coloro che ne subiscono il dominio, tanto che per questi è perfettamente inutile cercare il fondamento razionale delle suddette norme"¹⁹.

Proprio in questi meccanismi risiede la differenza tra diritto religioso e diritto secolare, e da essi derivano le criticità e le combinazioni che sorgono quando diritto secolare e diritto religioso si pongono in relazione tra loro, ciò che si potrà verificare sia con riferimento all'ordinamento di Israele sia ai contesti occidentali multiculturali. Sulle criticità ci si soffermerà, e paiono più evidenti; ma non irrilevanti sono anche le combinazioni, basti pensare a come il rispetto del *kashrut* sia rintracciabile, almeno occasionalmente, anche tra gli ebrei secolarizzati, proprio perché la norma religiosa alimentare diviene "potente marcatore di appartenenza culturale"²⁰. La sublimazione della norma religiosa alimentare in norma simbolica di appartenenza identitaria comporta peraltro un'ulteriore conseguenza, quella cioè per cui la regola alimentare, nei sistemi occidentali che il fenomeno immigratorio rende multiculturali, diviene occasione di affermazione o rivendicazione dell'identità.

Il significato attribuito alla regola alimentare dal gruppo religioso sembra incidere, peraltro, sul trattamento che della regola alimentare opera l'ordinamento giuridico secolare.

Anche per questa ragione è interessante soffermarsi su tre profili rilevanti nello studio del diritto alimentare ebraico e delle sue declinazioni secolari: a) il ruolo delle regole alimentari nel sistema israeliano, come elemento sintomatico dell'irrisolto dualismo tra identità collettiva nazionale e religiosa, e come veicolo di secolarizzazione; b) la regola della macellazione rituale ebraica, a sua volta osservatorio della relazione tra cibo e multiculturalismo negli ordinamenti europei, dove si scontrano da un lato i fautori dei diritti

fasc. spec., 2014.

¹⁹ *Ibidem*, p. 5

²⁰ *Ibidem*, p. 9

degli animali e le industrie nella richiesta di divieti e limiti alla macellazione rituale del bestiame, dall'altro i sostenitori del diritto alla diversità culturale ed in particolare i rappresentanti delle minoranze ebraiche, i quali chiedono il riconoscimento di una deroga a livello europeo all'applicazione degli standard che contrasterebbero con la modalità di macellazione richieste dal *kashrut*; c) infine, la questione della legittimità delle c.d. "*kosher food laws*", vale a dire di leggi che, negli Stati Uniti in particolare, mirano a tutelare l'affidamento del consumatore nella designazione di un alimento come *kosher*, spingendosi però, per lo meno nelle loro prime formulazioni, a definire, o a tentare di definire, che cosa sia effettivamente *kosher*, così instaurando un legame, quando non un vero e proprio rinvio, al diritto religioso da parte del diritto politico, con le conseguenti criticità emerse, e a più riprese affrontate dalle Corti, in relazione all'*Establishment Clause* e alla *Free Exercise Clause* del *Bill of Rights*.

2. Le regole alimentari nel contesto israeliano e l'irrisolto dualismo (anche simbolico) tra identità collettiva nazionale e religiosa

La letteratura storica e antropologica è concorde nel sottolineare l'enorme valore simbolico attribuito al cibo nella vita religiosa da parte della tradizione ebraica, e come questo risalga alle origini più remote di Israele²¹. Finkelstein riporta addirittura come già cinquecento anni prima della composizione del testo biblico, nel quale, come ricordato, sono contenute le prescrizioni, dettagliate, relative all'alimentazione, gli Israeliti scegliessero, per ragioni non del tutto conoscibili, di non cibarsi di carne di maiale²²; in ogni caso sia Douglas sia Soler collocano le regole alimentari esattamente al centro dell'esperienza religiosa israelitica²³.

Occorre partire da queste premesse per comprendere, con un salto di secoli, perché proprio il *Kashrut* è uno degli ambiti su cui l'accordo informale del 1947 tra la *leadership* laica del movimento sionista e i capi

²¹ SUSSMAN, *The Myth of the Trefa Banquet: American Culinary Culture and the Radicalization of Food Policy* *American Reform Judaism in American Jewish Archives Journal*, 1-2, 2005, p. 29 ss., e per una ricostruzione completa: ROSENBLUM, *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, Cambridge, 2010, e ID., *The Jewish Dietary Laws in the Ancient World*, Cambridge, 2016.

²² FINKELSTEIN, SILBERMAN, *The Bible Unearthed: Archeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York, 2001, p. 120 ss.

²³ SOLER, *Le ragioni della Bibbia: le norme alimentari ebraiche*, cit., e DOUGLAS, *Purezza e pericolo*, cit.

della comunità ebraica di Israele (c.d. *status quo agreement*) stabilisce, nella modalità di relazione tra stato e religione, che sia “congelata” la prassi comune al momento dell’accordo, conservandosene la validità. Questo anche per *Shabbat*, l’istruzione e il diritto matrimoniale²⁴.

Israele nasce dunque con una duplice vocazione, confessionale e laica, che si traduce in una questione fondamentale, immanente all’ordinamento stesso, relativa all’identità collettiva dello stato e traducibile nell’alternativa tra la realizzazione di un *medinat hok*, cioè uno stato laico, e un *medinat halabkah*, cioè uno stato che trova il suo fondamento nel diritto ebraico²⁵.

Israele, d’altra parte, è insieme stato ebraico e stato democratico, e proprio il tentativo di alimentare e conservare questa tensione tra diritti che traggono la loro fonte nell’Ebraismo e diritti di matrice democratica rappresenta la sfida e il progetto costituzionale del sistema nel suo complesso.

Un punto di svolta particolarmente importante è rappresentato dalla trasformazione, a partire dagli anni Ottanta, della Corte Suprema, che diviene spazio fondamentale verso il quale indirizzare i principali dilemmi relativi all’identità collettiva della nazione. Peraltro fino agli anni Novanta, com’è noto, la Corte opera priva di riferimenti costituzionali in materia di diritti e libertà ai quali ancorare un controllo della legislazione di rango primario; risalgono infatti al 1992 le leggi su *Human Dignity and Liberty* e *Freedom of occupation*. A partire da quel momento la Corte Suprema assume una posizione importante cercando di rispondere alla crescente tensione tra universalismo e particolarismo, tra tradizione e diritto positivo, e soprattutto assoggettando gli interventi delle corti religiose ai principi generali del diritto pubblico e costituzionale.

In quegli anni attraverso l’opera di secolarizzazione della Corte Suprema si compiono numerose trasformazioni: dal ritaglio della giurisdizione esclusiva delle corti rabbiniche in materia di statuto personale, all’erosione del monopolio ortodosso sui servizi religiosi, dall’inclusione delle donne e degli ebrei non ortodossi nei consigli religiosi, alla liberalizzazione delle regole che attengono il matrimonio, e, appunto, proprio le regole sul *Kashrut* divengono terreno d’azione della Corte Suprema, nonché di scontro tra secolare e religioso.

Il nodo cruciale della materia, nel sistema giuridico israeliano, riguarda la definizione della funzione della prerogativa delle autorità religiose sulla definizione dei certificati di *Kashrut* da parte del Rabbinate capo. Una

²⁴ HIRSCHL, *Constitutional Theocracy*, Cambridge (Massachusetts), 2010, p. 140 ss.

²⁵ Si veda su questo aspetto la raccolta a cura di ZUCCA, *Religious Rights*, Milton Park-New York, 2017.

questione “procedurale” in realtà vicina ad una di quelle che, come si vedrà, affaticheranno le corti statunitensi nei giudizi relativi alle *kosher food laws*, sebbene da punti di vista diversi: in Israele il problema era quello dell’esorbitante ruolo rabbinico nelle attività di certificazione, negli Stati Uniti quello della delega ad una determinata autorità religiosa del potere di certificazione, con possibili conseguenze anche in termini di violazione del principio di eguaglianza.

In Israele, storicamente, il *Chief Rabbinate* (CR) si è rifiutato di dare certificati di *kashrut* per soggetti che commercializzavano sia cibi *kosher* sia cibi non *kosher*, o che pur vendendo soltanto cibi *kosher* violavano altre norme religiose (ad esempio erano attive nel *Sabbath*, erano coinvolte in atti considerati indecorosi, o in altri commerci che non erano ritenuti *kosher*). Questo tipo di azione, chiaramente volta a penalizzare i produttori e distributori alimentari che si occupassero di *kosher* senza garantire però, a prescindere, una stretta osservanza dei precetti religiosi, e dunque indirettamente condizionante la libertà religiosa attraverso l’esercizio di un’attività di natura comunque commerciale, determinava una lettura espansiva, da parte del CR, della sua funzione.

E proprio per questa ragione, in una serie di decisioni degli anni Novanta e Duemila, la Corte ha costretto il CR a riconoscere come alimenti *kosher* quelli conformi alle regole del *kashrut*, indipendentemente da valutazioni di altra natura se non quella circa caratteristiche e modalità di produzione degli alimenti stessi.

Un punto fondamentale è raggiunto nel 2001 quando la Corte Suprema critica aspramente il CR per il perdurante abuso di autorità e il vero e proprio oltraggio posto in essere nei confronti delle sue decisioni e manifestati nel continuare a negare illegittimamente certificati di *kashrut* a produttori di carne *kosher* che commercializzassero con produttori di cibi non *kosher*²⁶.

Ancora una volta la Corte Suprema ha così sottolineato che il CR e tutto il sistema delle corti rabbiniche rappresenta innanzitutto un apparato di corpi istituiti attraverso leggi dello stato e dunque tutte le decisioni assunte da tali organismi devono conformarsi alle leggi statali e alle norme costituzionali, anche quando queste contraddicano apertamente usanze e tradizioni religiose.

La secolarizzazione del *kosher* sotto il profilo del suo *management*, per così dire, si accompagna all’evoluzione che ha attraversato in Israele l’attività di allevamento dei suini, approfondita da Barak-Erez, attualmente giudice

²⁶ HCJ 7203/00 *Aviv Osoblanski ltd. v. the Council of the Chief Rabbinate of Israel*, 56(2) P.D. 196(2001).

della Corte Suprema²⁷. Attraverso un'analisi approfondita e dettagliata dell'argomento, la studiosa si propone di verificare quale sia l'atteggiamento della società israeliana verso la specifica attività dell'allevamento del maiale, ma l'attività di allevamento del maiale diviene in qualche modo meta-simbolo di un più generale atteggiamento verso i simboli nazionali e religiosi nello spazio pubblico.

La tesi principale che la studiosa sostiene è che mentre negli anni Cinquanta il divieto di mangiare carne di maiale era considerato un simbolo nazionale, da preservare come caratteristica religiosa della nazione, con il passare del tempo, e a partire dagli anni Novanta in particolare (e non sembra un caso che ciò accada in corrispondenza con le generali trasformazioni del rapporto tra stato e religione nel sistema israeliano), il divieto si trasforma in uno strumento che serve a salvaguardare il rispetto verso le fazioni religiose, ed in particolare verso quelle oltranziste, presenti nello Stato.

Le varie fasi che il divieto di nutrirsi di maiale ha attraversato mostrano efficacemente il passaggio²⁸ dal tentativo di affermazione di un'identità nazionale nello stato e dello stato israeliano alla diversa prospettiva della tutela dei diritti e delle libertà individuali, resa possibile, nel frattempo, dal nuovo ruolo svolto dalla Corte Suprema. Se fino a quel momento il divieto di allevamento rappresentava una norma simbolica di natura identitaria, in seguito la questione cambia volto, e si esprime attraverso la libertà di ciascuno di allevare e commercializzare maiali senza offendere i sentimenti e le credenze religiose di chi osserva il divieto. Il passaggio è particolarmente significativo delle trasformazioni del rapporto tra religione e stato di diritto in quanto proprio il divieto di mangiare maiale, più di qualsiasi altra regola alimentare, ha segnato le esperienze di vita degli Ebrei fino a rappresentare causa di sacrificio della vita stessa, non solo da parte degli ultra-ortodossi, ma anche di ebrei riformisti come Berl Katznelson, importante esponente del partito laburista, che pur non osservante dei precetti del *Kashrut* sosteneva comunque il divieto relativo alla carne di maiale²⁹.

Ciò che si accompagna però alla trasformazione del valore simbolico della regola giuridica è la permanenza della stessa nel sistema, comprensibile soltanto se si inquadra all'interno dell'atteggiamento generale nei confronti

²⁷ Nel suo *Outlawed Pigs: Law, Religion and Culture in Israel*, Madison, 2007.

²⁸ SAGI, *The Society and the Law in Israel: between the Debate on Rights and the Debate on Identity*, in *Legal Studies*, 2001, p. 15.

²⁹ SHAPIRA, *Berl: The Biography of a Socialist Zionist, Berl Katznelson, 1887-1944*, traduzione di Haya Galai, Cambridge, 1984, citato da SILVERSTEIN, *Riflessioni sui segni e sui simboli nella società e nel dibattito giuridico israeliani*, in *Daimon*, numero speciale, dicembre 2014, p. 177 ss.

dei simboli, si pensi alla bandiera³⁰.

La scelta dello stato di Israele, all'indomani dalla sua formazione, di adottare una compenetrazione tra simboli ebraici e simboli religiosi, sposta il significato del divieto di mangiare maiale ma pone anche una questione di non immediata soluzione: vale a dire quali siano gli obblighi derivanti dall'identificazione del simbolo, e se tra questi vi sia quello di rifiutare per così dire attivamente alcuni simboli preferendone altri (ad esempio, il simbolo alimentare rispetto alla bandiera). È evidente come il tema sia quello di quale tutela possa o debba essere apprestata a favore dei simboli, tema che è affrontato, com'è noto, anche negli stati occidentali dove i simboli politici non (sempre) coincidono con quelli religiosi.

Se la Corte Suprema di Israele tende, nella sua giurisprudenza, a segnare una prevalenza della libertà individuale³¹ rispetto alla costruzione generale del tessuto sociale e dei paradigmi di riferimento per lo stato, antropologi e giuristi ebrei ritengono comunque che la secolarizzazione della Legge ebraica, anche e soprattutto nel caso del divieto di cibarsi del maiale, abbia trasformato la fonte dell'obbligazione a rispettare i precetti, configurandosi, secondo alcuni, come "un'imposizione alle persone, quale risultato del compromesso politico"³², e secondo altri come un'inopportuna traduzione dei precetti religiosi in una legislazione politica compromissoria. D'altra parte l'estensione del potere simbolico è variabile e dipende da molti fattori, *in primis* dall'effettiva *compliance* nei confronti del divieto, ciò che rende il precetto alimentare meno solido rispetto ad altri, quale, ad esempio, sul versante politico, il Giorno della Memoria dell'Olocausto, o, sul versante religioso, *Shabbat*.

Sebbene non inerente la questione delle prescrizioni alimentari, anche

³⁰ Nella recensione di Sapir (SAPIR, *Book Review: Following the Book by Daphne Barak-Erez "Outlawed Pigs"*, in *Law and Governance*, 1, 2008, p. 11) al libro di Barak-Erez si dà conto di un caso che conduce a riflettere, vale a dire la vicenda relativa alla decisione del consigliere legale del Governo israeliano di non attivare il giudizio penale contro un rabbino, deputato della maggioranza parlamentare dell'epoca che aveva pronunciato parole offensive e dispregiative nei confronti del vessillo nazionale, e al conseguente pronunciamento del giudice dell'Alta Corte, nel quale si sottolinea con forza il significato simbolico della bandiera in rapporto alla morte, e al sacrificio sia di chi ha perso la vita per lo stato sia di chi dallo stato è uscito senza farvi ritorno. Le offese del rabbino sarebbero state così gravi e in qualche modo idonee a colpire ogni singolo cittadino, ogni singola cittadina, che avrebbero richiesto, secondo il giudice del caso, una pubblica richiesta di perdono da parte del rabbino.

³¹ HIRSHL, *Constitutional Theocracy*, cit.; BARAK-EREZ, *Outlawed Pigs*, cit.

³² TRIGER, *Pigs between the Teeth of the Law: Thoughts on the Book "Outlawed Pigs" by Daphne Barak-Erez*, in *Hapraklit Law Review*, 50, 2010, cit. in SILVERSTEIN, *Riflessioni sui segni e sui simboli nella società e nel dibattito giuridico israeliani*, cit.

la questione della circoncisione maschile può aiutare la comprensione del rapporto tra stato, diritto religioso, e simboli, necessaria per collocare nel dualismo tra dimensione dell'identità collettiva nazionale e dimensione dell'identità collettiva religiosa. E da questo punto di vista è significativo un caso abbastanza recente, che ha visto il pronunciamento della Corte Suprema sul rito della circoncisione. La questione riguardava il disaccordo tra moglie e marito sulla circoncisione del figlio, poiché soltanto il padre intendeva celebrare il rito.

La corte rabbinica, sia in primo grado (la Corte di *Netanya*), sia in secondo grado (il Grande Concilio Rabbinico), decide che potesse e dovesse essere imposta alla madre la circoncisione e le commina una multa che cresce di giorno in giorno in attesa che la circoncisione venga praticata.

Di fronte alla Corte Suprema, chiamata a decidere del ricorso della madre contro le decisioni delle corti rabbiniche, il consigliere legale per il giudizio rabbinico sostiene che “la circoncisione è un comandamento seguito da tutti gli ebrei con gioia e con piacere ed è primario interesse e diritto di ogni bambino ebreo”³³. In realtà, evidentemente, se casi di controversie si pongono è perché non per tutti gli ebrei la regola della circoncisione rappresenta “un comandamento seguito con gioia e piacere”, fatto sta che la Corte decide di riconoscere in capo alla madre il diritto a rifiutare la circoncisione del figlio.

La questione si collocava all'interno di un procedimento di divorzio, nell'ambito del quale la *family court* aveva stabilito che entrambi i genitori devono essere d'accordo alla celebrazione del *brit mila*, e proprio rispetto a questa decisione il padre aveva sollevato la questione di fronte alla corte rabbinica. Se il punto centrale della sentenza che annulla la decisione della corte rabbinica è quello relativo al fatto che la decisione sulla circoncisione rientri o meno nelle questioni di cui si può disporre all'interno di una causa di divorzio³⁴, non c'è dubbio che la sottrazione di spazio (in questo caso come nel caso del *kasher*) alle corti religiose è funzionale ad un'estensione della tutela delle libertà individuali.

³³ Il riferimento è alla sentenza dell'High Court of Justice del 2013, si veda *Israel's High Court Voids Rabbinical Ruling Ordering Woman to Circumcise Son*, in *Haaretz*, 29 giugno 2014, e *The Israeli High Court's Anti-circumcision Ruling Is a Victory Against Religious Coercion*, 1 giugno 2014, si veda anche su *The Times of Israel*, 29 giugno 2014.

³⁴ Non è un caso che la decisione della Corte veda una *dissenting opinion*, nella quale il giudice Rubinstein scrive che l'appartenenza ebraica di un bambino ebreo è esattamente uno degli elementi che può entrare in gioco in una causa di divorzio, e decidere diversamente implicherebbe che un genitore non possa includere una questione essenziale e fondante relativa alla vita del figlio all'interno degli accordi di separazione.

Politicamente, la sentenza suscita reazioni particolarmente accese, soprattutto da parte delle corti rabbiniche, che leggono la decisione come un'evidente limitazione dell'autorità della loro giurisdizione, nonché vero e proprio scandalo, derivante dalla paradossale imposizione della Suprema Corte nei confronti di un "padre Ebreo" dell'obbligo di non rispettare un comandamento, ma anche da parte dell'alleanza ultra-ortodossa unita nel fronte dell'*United Torah Judaism*, che condanna le ripetute posizioni della Corte volte a limitare le tradizioni ebraiche e il "diritto di esistere" in Israele come Ebrei, ritenute colpevoli di dividere la nazione.

In Israele la tensione tra stato laico e stato confessionale, tra dimensione secolare e dimensione religiosa, si traduce icasticamente nel conflitto tra giurisdizioni, e si sviluppa in una dimensione individuale e collettiva, come questione di ragionevole accomodamento da un lato, e di agone (anche) simbolico identitario dall'altro.

3. *L'approccio europeo al Kashrut e la questione della macellazione rituale*

Il tema dell'osservanza delle regole alimentari di matrice religiosa si colloca, nel panorama della "grande Europa", all'interno dell'alveo dell'art. 9 § 1 della Convenzione Europea dei diritti dell'Uomo, relativo, tra l'altro, alla libertà di religione. La norma è stata variamente applicata a questioni inerenti il rapporto tra cibo e religione, basti pensare al caso più recente relativo al rifiuto di una direzione carceraria di fornire ai ricorrenti, prigionieri di fede buddhista, pasti privi di carne, attività che è stata ritenuta non comportare uno sforzo eccessivamente gravoso da parte dell'organizzazione carceraria³⁵.

Non sempre, d'altra parte, l'art. 9 è stato ritenuto sufficiente e idoneo a fondare pretese relative all'alimentazione per così dire religiosamente orientata; si pensi proprio all'inammissibilità dichiarata dalla Commissione (che, com'è noto, all'epoca dei fatti ancora operava un vaglio preventivo di ammissibilità) in un caso in cui il richiedente, un Ebreo ortodosso, anche in questo caso all'interno del carcere, lamentava di non aver ricevuto cibo *kasher* nel corso della detenzione. La Commissione rileva che al ricorrente è stata offerta una dieta *kasher* vegetariana e che il Rabbino capo, consultato sulla materia, ha approvato le misure assunte dalle autorità al fine di

³⁵ E' il caso n. 14150/08, deciso dalla Corte di Strasburgo il 17 Dicembre 2013, *Vartic v. Romania*, sulla scorta del *landmark case* rappresentato da *Jakóbski v. Polonia*, appl. 18426/06, del 7 dicembre 2010.

garantire il rispetto dei diritti religiosi del richiedente³⁶.

La stessa Corte non ha riscontrato violazione dell'art. 9, singolarmente o in combinato disposto con l'art. 14 della Convenzione (che stabilisce, com'è noto, il divieto di discriminazione), in un caso in cui l'associazione ricorrente, un'associazione francese di Ebrei ultra-ortodossi i cui membri avevano preteso il riconoscimento del diritto di mangiare carne "glatt", vale a dire proveniente da animali macellati conformemente alle prescrizioni più rigide che il *glatt* stabilisce rispetto agli standard ordinari dell'alimentazione *kashrut*, lamentava il rifiuto, da parte della autorità nazionali, di garantire all'associazione stessa l'approvazione dei requisiti necessari ad autorizzare i propri macellai a svolgere la macellazione rituale con le caratteristiche richieste, sebbene la funzione approvativa fosse attribuita al Concistoro ebraico di Parigi, al quale appartiene la stragrande maggioranza degli Ebrei in Francia.

La Corte parte dalla considerazione che l'associazione ricorrente potrebbe facilmente accedere all'offerta di carne "glatt" in Belgio e che un certo numero di macellerie che operano sotto il controllo del Concistoro producono carne "glatt" debitamente certificata e disponibile, e sulla base di queste premesse sostiene che il rifiuto da parte delle autorità nazionali di attribuire all'associazione ricorrente la funzione pretesa non rappresenterebbe una limitazione illegittima del diritto alla libertà di manifestazione della propria fede religiosa. Infatti, poiché l'associazione e i suoi componenti sarebbero in grado di procurarsi la carne con le caratteristiche richieste, il diritto alla libertà di religione garantito dall'art. 9 della Convenzione non sarebbe comunque in grado di configurare un vero e proprio diritto a partecipare personalmente nella realizzazione e nell'esecuzione della macellazione rituale e nel conseguente processo di certificazione.

Il caso *Ch'are Shalom* è sicuramente il più rilevante nella materia. Esso va peraltro letto alla luce del peculiare contesto francese, dove il Concistoro ebraico fonda il proprio ruolo e le proprie funzioni su una lunga tradizione di derivazione napoleonica, basti considerare che dal 1830 esso ottiene uno specifico supporto finanziario dal Governo, che terminerà soltanto nel 1905, quando il nuovo Concistoro conserverà comunque la denominazione napoleonica e in diversi modi continuerà a svolgere il ruolo di mediatore tra il governo francese e la comunità ebraica, essendo peraltro autorizzato a riscuotere una specifica tassa sulle carni *kosher* che è chiamato a certificare³⁷.

Il problema, nel caso di specie, è che mentre il governo ha riconosciuto

³⁶ Cfr. *X. v. the United Kingdom*, decisione di inammissibilità del 5 Marzo 1976.

³⁷ COHEN, *Kosher Slaughter, State Regulation of Religious Organizations, and the European Court of Human Rights*, in *Intercultural Human Rights Law Review*, 4, 2009, p. 355.

che le complesse regole alimentari ebraiche sono parte integrante della pratica religiosa ebraica, in qualche modo inscindibili dalla fede religiosa, nello stesso tempo ha ritenuto che esse non comportino necessariamente la necessità che gli Ebrei partecipino attivamente e personalmente alla macellazione degli animali. La libertà religiosa risulterebbe illegittimamente circoscritta soltanto se il risultato del rifiuto governativo di consentire e proceduralizzare una macellazione *kosher* “*glatt*” comportasse l'impossibilità per gli Ebrei di accedere a quel tipo di alimentazione, diversamente indisponibile, ciò che nella situazione specifica non era vero tanto che il governo francese produce in giudizio un documento del Rabbino Capo nel quale si dichiara che era disponibile carne *glatt* ai membri dell'Associazione nei negozi del Concistoro. È interessante sottolineare come il governo francese pone l'accento sul fatto che la certificazione rientra in un ambito religioso che il Rabbino capo è competente a definire, e che dunque l'associazione, con il suo ricorso, mette in discussione le conclusioni delle autorità legittime e indipendenti che rappresentano la religione che essa stessa professa³⁸.

Non è certo irrilevante, nella decisione della Corte, il dato quantitativo, considerato che l'associazione ricorrente rappresenta circa 40.000 aderenti, un'esigua minoranza degli Ebrei francesi (il Concistoro ne rappresentava nel 2009 più di 700.000), e il rischio di consentirle e autorizzare una propria autonoma macellazione *kosher* avrebbe potuto determinare una proliferazione delle organizzazioni richiedenti proprie macellazioni rituali con la conseguenza di rendere particolarmente arduo il compito di sorveglianza e controllo da parte delle autorità pubbliche politiche, le cui finalità (come il governo francese sottolinea) riguardano in particolare la salute pubblica e la protezione degli animali.

Non sembra per altro verso irrilevante lo statuto delle minoranze in Francia, soprattutto se si considera il margine di apprezzamento con cui comunque la Corte europea deve interagire. Si pensi alla negazione dell'esistenza stessa di minoranze sul territorio nazionale, resa evidente dalla riserva posta sull'art. 27 del Patto internazionale sui diritti civili e politici, o alla mancata ratifica della Carta europea delle lingue regionali e minoritarie, (non) realizzata anche per l'interpretazione preclusiva data dal *Conseil constitutionnel* alla previsione costituzionale relativa all'ufficialità della lingua francese³⁹.

Proprio sotto quest'ultimo profilo, la macellazione rituale (*kasher* come

³⁸ Cfr. *Chà'are Shalom Ve Tsedek v. France*, appl. 27417/95, decisione del 27 giugno 2000.

³⁹ Va ricordato che la previsione, nell'art. 2, della lingua francese come lingua ufficiale della Repubblica è stata introdotta con revisione costituzionale nel 1992.

halal per gli appartenenti alla religione mussulmana) comportando una “deroga radicale” (secondo le parole utilizzate dal governo di fronte alla Cedu nel caso *Cha're Shalom*) delle regole internazionali finalizzate alla protezione degli animali, così come delle previsioni normative interne che stabiliscono, tra l'altro, lo stordimento dell'animale prima della sua macellazione, non potrebbe, secondo le posizioni espresse dal Governo francese, che essere sottoposta ad una disciplina eccezionale, contenuta in un atto normativo volto, nell'economia del test triadico proprio della Corte Europea, a perseguire una finalità legittima.

Le argomentazioni del governo francese sono sostanzialmente accolte dalla maggioranza della Corte. Essa non si sofferma particolarmente, come eventualmente avrebbe potuto fare e secondo le preoccupazioni da alcuni segnalate⁴⁰, sulla questione del benessere animale, abbastanza collaterale sia nel giudizio della Corte sia nelle premesse processuali interne, quanto piuttosto sul ruolo del Concistoro e del Chief Rabbi e sulle funzioni fondamentali che questi svolgono nella regolazione della macellazione *kasher*, mostrando di assecondare una qualche forma di protezionismo del governo francese nei confronti del sistema concistoriale, e, per così dire, una visione pubblicistica del rapporto con la confessione religiosa paradossalmente coerente con la concezione laica dello Stato francese, poco propensa alla tutela e alla valorizzazione delle libertà religiose individuali, e, in questo caso, cristallizzatrice di uno *status quo* risalente nel tempo e centralisticamente rassicurante.

La decisione si confronta d'altra parte con una *dissenting opinion* nella quale i giudici dissenzienti sostengono che l'autorizzazione all'Associazione a praticare macellazioni rituali costituirebbe una manifestazione dell'espressione religiosa del tutto meritevole di protezione. La scelta da parte del consumatore di carne *kasher* rappresenterebbe un'espressione di fede, e insieme un atto di affiliazione e di solidarietà, ovvero di distinzione ed estraniamento, rispetto all'istituzione ebraica chiamata a veicolare l'alimentazione secondo i precetti religiosi.

La decisione della Corte, richiamando comunque, sebbene, come si è ricordato, in modo incidentale, la questione dell'eccezionalità delle esenzioni concesse alla macellazione rituale dal rispetto delle regole sullo stordimento degli animali, non si sottrarrebbe poi, secondo alcuni⁴¹, al

⁴⁰ LERNER, RABELLO, *The Prohibition of Ritual Slaughtering (Kosher Shechita and Halal) and Freedom of Religion of Minorities*, in *Journal of Law & Religion*, 1, 22, 2006-7, p. 38 ss. Degli stessi Autori si veda anche Id., *Il divieto di macellazione rituale (shechita kosher e halal) e la libertà religiosa delle minoranze*, con presentazione di Toniatti, Trento, 2010.

⁴¹ LERNER, RABELLO, *The Prohibition of Ritual Slaughtering (Kosher Shechita and Halal) and*

rischio di una stigmatizzazione della macellazione *kosher* in quanto tale. Se si considera il fatto che le regole della macellazione rituale sono tutte orientate all'uccisione compassionevole dell'animale, ed anzi proprio le modalità del dissanguamento tengono ad evitare l'inutile sofferenza, e si colloca questa considerazione nel quadro delle precisazioni svolte sulle origini "vegetariane" del regime alimentare religioso ebraico, si comprendono le critiche di chi, sia sul versante religioso sia su quello scientifico⁴², ha rintracciato nel divieto di macellazione senza anestestizzazione preventiva vigente negli ordinamenti europei più un'espressione di antisemitismo che non un'autentica preoccupazione per il benessere animale.

D'altra parte, la risoluzione adottata dal Parlamento europeo nel maggio del 2009 sulla regolazione della macellazione all'interno dell'Unione europea, derivante da una proposta presentata dalla Commissione europea nel settembre dell'anno precedente e condivisa anche con il Comitato Economico e Sociale, il quale si è espresso con un proprio parere, consente la macellazione rituale sia *kasher* sia *halal* introducendo una forma di tolleranza nei confronti del mancato stordimento precedente alla macellazione.

Va ricordato che la prima direttiva in materia di macellazione degli animali risaliva al 1974 (74/577/EEC), e nel 1979 la Convenzione europea per la Protezione degli animali per la macellazione, all'art. 17, riconosceva la possibilità di introdurre eccezioni alla regola dello stordimento, in un quadro segnato però da un generale afflato animalista dell'Unione Europea, che tenderà a svilupparsi progressivamente fino agli anni Duemila, basti pensare all'approdo rappresentato dal regolamento del 2009 sui cosmetici che bandisce definitivamente qualsiasi utilizzo di animali nella sperimentazione⁴³.

Freedom of Religion of Minorities, cit.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Si fa riferimento al regolamento n. 1223/2009 del 30 novembre 2009 sui prodotti cosmetici, nel quale si riprendono disposizioni della direttiva previgente sancendo il divieto di realizzare nel territorio degli Stati membri sperimentazioni su animali dei prodotti cosmetici finiti, nonché il divieto di realizzare sperimentazioni su animali di ingredienti cosmetici a partire dal momento in cui le sperimentazioni saranno sostituite da test effettuati con metodi alternativi disponibili, e convalidati, e, in particolare, dal 2009, stabilendo poi che dal 2013 il divieto di ricorrere alla sperimentazione animale si applichi anche agli esperimenti necessari per studiare la tossicità di ingredienti. Ai divieti inerenti il testing si collegano poi i divieti riguardanti la commercializzazione. Sulla questione della sperimentazione sugli animali cfr. RESCIGNO, *Diritti degli animali e sperimentazione*, in *Diritto e nuove tecnologie*, Bologna, 2007, p. 283 ss. Da ultimo, sul rapporto tra essere umano, ambiente a animali subumani cfr. CASAVOLA, *De hominis dignitate, Scritti di bioetica*, a cura di CHIEFFI, LUCREZI, Milano, 2019; la sezione "umano, non umano,

Una direttiva successiva, nel 1993 (93/119/EC), sostituendo la precedente, era intervenuta a disciplinare la materia. Nella vigenza della direttiva del 1993 i diversi Paesi europei si sono trovati ad affrontare numerose questioni, per la verità non tutte risolte a livello legislativo o interpretativo. I problemi erano più d'uno: dai luoghi di macellazione, al ruolo del veterinario ufficiale, dalle modalità di immobilizzazione degli animali, ai requisiti dei macellatori rituali, finanche alle specifiche caratteristiche degli strumenti e delle tecniche di abbattimento⁴⁴.

La proposta della Commissione del 2008⁴⁵ si colloca in un contesto segnato da diverse eccezioni volte a consentire la macellazione rituale e presenti in numerosi ordinamenti, sia per via legislativa che giurisprudenziale, ma interviene autorizzando gli stati membri a non offrire tali eccezioni, coerentemente, peraltro, con l'inquadramento offerto anche dalla giurisprudenza costituzionale di alcuni Paesi dove la previsione di eccezioni era già stata configurata come una possibilità per il legislatore, e non certo come un elemento doveroso in quanto funzionale alla piena garanzia della libertà religiosa⁴⁶.

Nella proposta la Commissione, all'art. 18, evidenzia la necessità di derogare dagli standard relativi all'anestetizzazione con riferimento in

disumano" di LUCREZI, MANCUSO (a cura di), *Diritto e vita. Biodiritto, bioetica, biopolitica*, Soveria Mannelli 2010, e, ancora, RESCIGNO, *I diritti degli animali. Da res a soggetti*, con prefazione di Häberle, Torino, 2005.

⁴⁴ In Italia, com'è noto, la macellazione senza preventivo stordimento è stata regolata dall'intesa stipulata ai sensi dell'art. 8, c. 3, Cost. con la legge n. 101/1089, che all'art. 5, in materia di prescrizioni religiose, richiama il decreto ministeriale 11 giugno 1980, pubblicato nella Gazzetta Ufficiale n. 168 del 20 giugno 1980, che la consente in conformità alla legge e alla tradizione ebraiche. Sulla questione è intervenuto peraltro nel 2003 il parere del Comitato nazionale per la bioetica, che ha ritenuto lecita la macellazione rituale, sulla base della tutela costituzionalmente garantita alla libertà religiosa, purché "sia accompagnata da tutte quelle pratiche non conflittuali con la ritualità stessa della macellazione che minimizzano la sofferenza animale".

⁴⁵ COM/2008/0533.

⁴⁶ Si veda 1 BvR 1783/99 del 15/1/2002), nella quale il Tribunale costituzionale federale tedesco afferma che il paragrafo 4a 1 e 2 del *TierSchG* possono considerarsi conformi alle disposizioni della Legge Fondamentale. Con la legge in questione il Legislatore, mirando alla riduzione delle sofferenze degli animali, ha stabilito la somministrazione di una forma di anestesia prima della macellazione per ridurre la sensibilità, intento condiviso dal giudice costituzionale; contemporaneamente, tuttavia, esso ha previsto che possano essere concesse delle eccezioni alla norma generale onde consentire, tra l'altro, che macellai di religione musulmana e di religione ebraica possano esercitare la loro professione nel rispetto dei dettami del proprio credo, e fornire in questo modo carne a clienti musulmani (o Ebrei), che, qualora osservanti delle regole alimentari, non potrebbero consumarne. Cfr. DE PETRIS, *Libertà religiosa e protezione degli animali in una recente sentenza del BvG*, in *Rivista AIC, Cronache*, 2002.

particolare alla macellazione religiosa, ma nello stesso tempo mette in rilievo la discrezionalità degli stati membri nell'applicazione della deroga, conformemente al principio di sussidiarietà. Certamente non sarebbe stata coerente con le competenze dell'Unione europea l'imposizione di una soluzione univoca ai legislatori nazionali, ma l'impressione è comunque di un orientamento non particolarmente favorevole alle deroghe, se si guarda anche a quanto emerge dal parere del Comitato Economico e sociale, decisamente più netto nell'affermare che "la proposta di consentire la deroga nel caso di macellazione rituale degli animali è del tutto incoerente con gli obiettivi volti alla garanzia del benessere animale durante il processo di macellazione", il quale rappresenterebbe il contenuto essenziale della regolamentazione proposta dalla Commissione. Oggi la disciplina è contenuta nel Regolamento n. 1099 relativo alla protezione degli animali durante l'abbattimento, approvato il 24 settembre 2009⁴⁷.

Nel quadro normativo attuale, segnato dalla principale finalità di promuovere e garantire il benessere animale, la possibilità per gli Stati di derogare agli standard deve essere letta come l'aperta affermazione della piena titolarità degli Stati, sulla scorta del principio di sussidiarietà, a non autorizzare deroghe limitando quindi *de facto* la libertà religiosa. Non è infatti impedito agli Stati di operare un bilanciamento tra questa e i c.d. *animal rights* tale da neutralizzare (sostanzialmente) la prima a vantaggio dei secondi, ciò che infatti è avvenuto negli Stati in cui la macellazione rituale è stata oggetto di divieto, si pensi da ultimo alle Fiandre, dove proprio a partire dal mese di gennaio di quest'anno è stata messa al bando qualsiasi forma di macellazione realizzata senza il previo stordimento dell'animale, pur consentendosi l'importazione di carne macellata ritualmente (ciò che, in ossequio se si vuole anche alla giurisprudenza della Corte di Strasburgo, potrebbe essere ritenuto soddisfare il bilanciamento tra la libertà religiosa che si invererebbe nel potersi comunque alimentare con carni "conformi", e la protezione del benessere animale)⁴⁸.

⁴⁷ Sul regolamento cfr. BOTTONI, *La macellazione rituale nell'Unione europea e nei paesi membri: profili giuridici*, in CHIZZONITI, TALLACCHINI (a cura di), *Cibo e religione: diritto e diritti*, cit.

⁴⁸ Si fa riferimento alla legge regionale della regione belga delle Fiandre, approvata nel 2017 ma appena entrata in vigore, che stabilisce che pecore e capre debbano essere uccise previo stordimento senza alcuna possibilità di eccezione per ragioni religiose, e che questo avvenga successivamente per i bovini, una volta che saranno disponibili nei macelli metodi affidabili di stordimento precedente al dissanguamento. Mentre le associazioni animaliste (in particolare *Global Action in the Interest of Animals – GALA*) mostrano soddisfazione per il risultato di impedire la sofferenza animale derivante dal taglio della gola in condizioni di coscienza, altrettanta soddisfazione è quella degli esponenti della destra nazionalista che,

Se si considera l'entrata in vigore, di lì a poco, dell'art. 13 del Trattato di Lisbona, che riconosce e definisce gli animali come "esseri senzienti", segnando un passaggio potenzialmente significativo nella considerazione dell'animale e conseguentemente nella liceità di alcune piuttosto che di altre azioni esercitabili nei suoi confronti, si comprende come l'attenzione verso la centralità dei precetti alimentari in alcune religioni, tra cui in particolare quella ebraica, sia abbastanza debole nel contesto europeo.

L'ennesima conferma è venuta di recente dalla (discutibile) sentenza del febbraio 2019 con la quale la Corte di Giustizia ha stabilito che non è consentito utilizzare il marchio "Bio" per prodotti alimentari derivati da animali macellati ritualmente. La Corte ha ricordato che nel caso di macellazione senza preventivo stordimento è attualmente consentita una riduzione delle sofferenze dell'animale realizzata attraverso l'esecuzione di un taglio preciso alla gola, ma ha ritenuto tale pratica insufficiente a limitare la sofferenza dell'animale, concludendo che "i metodi particolari di macellazione prescritti da riti religiosi, seppur leciti, non possono ritenersi equivalenti, in termini di garanzia di un livello elevato di benessere degli animali al momento del loro abbattimento, al metodo della macellazione con stordimento previo".

Aggiungendosi il fatto che la produzione biologica non soltanto si caratterizza per standard elevati in materia di benessere degli animali, ma anche per la tutela della "fiducia del consumatore nei prodotti etichettati come biologici", ne deriverebbe, ad avviso della Corte, l'esigenza di assicurare che i prodotti recanti il logo del biologico siano effettivamente ottenuti nel rispetto delle norme in materia di benessere degli animali, nonostante, come l'Avvocato generale ha rimarcato nelle sue conclusioni - discordanti rispetto alla decisione assunta -, la normativa sul biologico non faccia alcun riferimento all'eventuale ricorso alla macellazione rituale, ciò che potrebbe far ritenere implicita la compatibilità della certificazione "Bio" con la macellazione rituale. La decisione evidentemente introduce un requisito ulteriore di accesso alla certificazione "Bio" che, se si considerano i vantaggi derivanti dalla suddetta certificazione, sui quali non è chiaramente possibile soffermarsi in questa sede, rappresenta un'indubbia discriminazione nei confronti della produzione religiosamente orientata e rischia di produrre un disincentivo nel mercato alimentare alla produzione di alimenti *kasher* e *halal* e dunque, indirettamente, una limitazione della libertà religiosa nella sua manifestazione attraverso l'osservanza dei precetti religiosi alimentari.

va ricordato, sono i promotori politici di questo genere di interventi legislativi, finalizzati a consolidare un'identità nazionale escludente e autoritaria.

In diversi si sono interrogati sulle ragioni di questo orientamento europeo. Senza voler scomodare l'antisemitismo, non c'è dubbio, com'è stato sottolineato⁴⁹, che la macellazione *kasher* rappresenta una sfida per le società occidentali: da un lato, infatti, riflette la posizione ebraica sul primato di un modello di autorità e pratica religiosa che si impone non soltanto sull'autorità nazionale, ma sul significato stesso dell'introiezione nella regolamentazione di norme scientifiche moderne. Dall'altro mette in luce il problema dei confini della tolleranza nelle società multiculturali, quando a confrontarsi con esse siano gruppi che sembrano rifiutare apertamente l'aspirazione della modernità, o meglio, che rivendicano una differente "modernità" superando, in retrospettiva, il paradigma occidentale della modernità, illuminista, razionalista e liberale, poiché nelle proprie antiche radici rintracciano l'essenza del continuare ad esistere, come individui, oltre che come gruppi.

4. Le relazioni tra precetti religiosi alimentari ebraici e normativa secolare negli ordinamenti della multiculturalità

Come già emerso nella trattazione, oggi tutti gli ordinamenti giuridici si confrontano con l'inevitabile relazionarsi di precetti religiosi alimentari e normativa secolare. Il fenomeno migratorio veicola tale fenomeno⁵⁰ e accresce le tensioni tra "contenuto dei precetti religiosi alimentari e la normativa secolare, spesso in un contesto dove i primi sono anche espressione di una rivendicazione identitaria, di fronte alla quale gli strumenti politici risultano tuttora inadeguati"⁵¹. La rilevanza della questione dal punto di vista costituzionale-comparatistico è evidente, poiché la dimensione sacrale del cibo, la sua dimensione simbolica di mediazione con la divinità, il suo essere in sé rito in grado di condurre alla salvezza e alla perfezione⁵², ne fanno pilastro

⁴⁹ COHEN, *Kosher Slaughter, State Regulation of Religious Organizations, and the European Court of Human Rights*, cit.

⁵⁰ CESARANI, *Cibo "religioso" e diritto: a margine di quattro recenti pubblicazioni*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2, 2016.

⁵¹ CHIZZONITI, *La tutela della diversità: cibo, diritto e religione*, in CHIZZONITI, TALLACCHINI (a cura di), *Cibo e religione: diritto e diritti*, cit., e MILANI, *Le scelte alimentari nelle società multireligiose: una prospettiva di libertà*, in CHIZZONITI (a cura di), *Cibo, religione e diritto. Nutrimo per il corpo e per l'anima*, Tricase, 2015.

⁵² FILORAMO, *A tavola con le religioni*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, numero speciale *Daimon. Diritto comparato delle religioni. Regolare il cibo, ordinare il mondo. Diritti religiosi e alimentazione*, 2014, p. 17 ss.

nella tutela della libertà religiosa, di coscienza, e nel diritto al pieno sviluppo della personalità, all'autodeterminazione, alla dignità, e via di seguito, nelle diverse declinazioni e sfumature che esso assume nei diversi sistemi costituzionali comunque costruiti intorno al principio personalista.

Certamente il profilo della libertà religiosa è quello che viene più direttamente in causa quando le condotte alimentari derivano da obblighi di osservanza di regole confessionali⁵³, e, per i comportamenti che esse implicano, si intersecano sia con l'ordinamento costituzionale, sia con molti degli oggetti di disciplina dell'ordinamento civile⁵⁴. Tra questi c'è sicuramente il mercato (alimentare): per un verso esso risulta inevitabilmente influenzato e condizionato dai precetti religiosi⁵⁵, che possono quindi agire sulle dinamiche concorrenziali orientando in maniera intrinsecamente dirimente le scelte commerciali degli appartenenti alla confessione religiosa che di quei precetti fa strumento di salvezza e condizione di sacralità; per altro verso esso si adatta, per così dire, alle richieste provenienti dai consumatori, facendo dell'alimentazione "religiosamente conforme" (*kasher* e *halal*) un'occasione commerciale, un mezzo sia per offrire una risposta alle richieste provenienti dai fedeli, sia per suggerire a tutti gli altri potenziali acquirenti una corrispondenza tra "adeguatezza religiosa" e particolare qualità del prodotto distribuito.

Nell'intersezione, dunque, tra diverse esigenze, delle confessioni religiose, dei loro aderenti, e del mercato stesso, si colloca la certificazione come strumento di attestazione della conformità del prodotto al precetto religioso, e dunque il marchio, come strumento di identificazione del prodotto con il soggetto religioso di riferimento, e si inserisce uno dei problemi più rilevanti che già si è incontrato e sarà ulteriormente approfondito: quello della delega, da parte delle autorità pubbliche, ma anche da parte delle imprese, a soggetti terzi (generalmente di natura religiosa) del compito di verificare il rispetto delle regole confessionali⁵⁶.

La questione si pone in particolare con riferimento alla certificazione dei prodotti derivati da macellazione operata ritualmente secondo le regole ebraiche e mussulmane, rispetto alla quale restano tre nodi non del tutto risolti e tra essi profondamente connessi (compiutamente affrontati nel sistema statunitense, che sarà approfondito nel paragrafo successivo): quello della definizione di *kasher*, non sempre univoca, basti pensare alla giurispru-

⁵³ FUCILLO, *Il cibo degli dei. Diritto, religioni, mercati alimentari*, Torino, 2015, e CHIZZONITI, *La tutela della diversità: cibo, diritto e religione*, cit.

⁵⁴ *Ibidem*

⁵⁵ FUCILLO, *Il cibo degli dei. Diritto, religioni, mercati alimentari*, cit.

⁵⁶ TOSELLI, *Le diversità convergenti. Guida alle certificazioni alimentari kasher, halal e di produzione biologica*, Milano 2015.

denza europea già menzionata e alla distinzione, rilevante dal punto di vista degli Ebrei ultra-ortodossi, tra *kasher* e *glatt kasher* (ma si tenga presente che esiste un ulteriore livello di conformità, per così dire assoluta, rappresentato dal *mehadrin kasher*, a sua volta possibile oggetto di speciale certificazione); quello della particolare natura della certificazione in questo ambito, che secondo alcuni sarebbe insieme “confessionale” e “alimentare di qualità”⁵⁷; e infine quello della controversa attribuzione di tale potere di certificazione a soggetti religiosi nel contesto di stati laici.

Se il secondo aspetto qualificatorio rientra soprattutto in un dibattito civilistico e agraristico, il primo e il terzo sembrano coniugarsi (come emerge appunto dalla riflessione dottrinale e giurisprudenziale nord-americana) e sfidare la nozione stessa di *legal pluralism* come elemento caratterizzante “gli scenari degli ordinamenti costituzionali aperti alla pluralità delle culture e delle religioni e dunque attraversati da norme non riconducibili direttamente all’ordinamento statale”⁵⁸. Come ricorda Rinella, “l’ordinamento giuridico statale, dunque, vede la propria produzione normativa integrata da norme che sfuggono al proprio controllo e che al tempo stesso trovano effettiva applicazione nelle relazioni tra i consociati. Si tratta di una pluralità di norme che tuttavia non presentano tutte il carattere proprio delle norme giuridiche”⁵⁹.

Tra queste, emergono ai nostri fini le regole religiose alimentari, che interrogano gli ordinamenti giuridici ponendoli di fronte all’esigenza di individuare, attraverso il canone della ragionevolezza, gli strumenti e la misura con i quali introdurre distinzioni tra atteggiamenti alimentari diversi, trattandone alcuni in maniera differenziata al fine di garantire la libertà alimentare religiosa, all’interno della cornice delineata dal principio di laicità. È evidente che qualora si intenda il principio di laicità come ha fatto la Corte costituzionale italiana⁶⁰, vale a dire come tutela pro-attiva del pluralismo religioso, valorizzazione delle diversità religiose all’interno di un sistema costituzionale che non esprime indifferenza verso le fedi, ma anzi le considera linfa vitale dell’ordinamento pluralistico e incentrato sulla dimensione della soggettività, personale e collettiva, questo atteggiamento, rispetto alle religioni, non può che condurre ad una piena applicazione del

⁵⁷ Come segnalato da F. LEONINI, *Segni, marchi collettivi e certificazioni alimentari confessionali*, in *Cibo, religione e diritto. Nutrimento per il corpo e per l’anima*, cit.

⁵⁸ RINELLA, *Pluralismo giuridico e giurisdizioni religiose alternative*, in *DPCE online*, 4, 2018.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ ALICINO, *Cibo e religione nell’età dei diritti e della diversità culturale*, in *Parolechiave*, 2, 2017, e si vedano, tra le altre, Corte cost., sentt. del 12 aprile 1989, n. 203; 18 ottobre 1995, n. 440; 14 novembre 1997, n. 329; 20 novembre 2000, n. 508; 24 marzo 2016, n. 63; 7 aprile 2017, n. 67.

principio-criterio della ragionevolezza. Questa, impendendo di operare discriminazioni, favorisce però una considerazione differenziata sulla base delle caratteristiche di ciascuna confessione religiosa, ivi compresa l'eventuale necessità di offrire riconoscimento a precetti alimentari che solo in alcune religioni rappresentano una vera e propria costruzione dell'identità. E, più che in ogni altra, nell'Ebraismo, dove la tradizione sacerdotale è stata sempre impegnata nell'elaborazione di norme sul cibo progressivamente costitutive di un'identità distinta e separata del popolo di Israele dai *gojim*, vale a dire dalle popolazioni non elette da Dio nella costruzione dell'alleanza.

Certamente a soluzioni del tutto diverse si arriva se si sposa un modello di *laïcité de combat*, quale quello che ancora, almeno in parte, caratterizza il sistema costituzionale francese⁶¹, volto alla neutralizzazione delle differenze religiose e alla totale *blindness* dell'ordinamento nei confronti delle fedi e delle aspirazioni religiose. Quello stesso modello che "pubblicizza" la certificazione di *kashrut*, mentre conduce i sindaci a sopprimere nelle mense scolastiche la libera scelta alimentare fondata sull'appartenenza religiosa, ciò che è accaduto nel 2015 quando il sindaco di *Chalon-sur-Saune* ha eliminato con ordinanza la possibilità per i bambini e le bambine (ovvero delle famiglie) di optare per una dieta religiosa (possibilità presente da 31 anni all'interno di quel comune)⁶².

In questo caso, d'altra parte, dopo la conferma della decisione del Sindaco da parte del Tribunale amministrativo di Digione proprio in applicazione del principio di laicità⁶³, lo stesso tribunale, due anni dopo, tornato sulla questione, ha stabilito che la decisione non aveva prestato la necessaria attenzione all'interesse fondamentale dei bambini, secondo quanto previsto dalla Convenzione internazionale sui diritti dei fanciulli, e pochi mesi fa (nell'ottobre 2018) la corte amministrativa d'appello di Lione, chiamata a pronunciarsi a seguito del ricorso del sindaco, ha annullato il provvedimento municipale.

Non sembra irrilevante che nel caso di specie ad essere lesi dall'applicazione militante del principio di laicità fossero i bambini, privati del menu sostitutivo (essenzialmente privo di carne di maiale; va ricordato peraltro che il primo ricorso è presentato da un'associazione mussulmana e non da un'as-

⁶¹ Di recente interessante la distinzione tra modello *religion-friendly*, quale quello nord-americano, e modello *religion-hostile*, descritta da Hascemi, cfr. HASHEMI, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward A Democratic Theory for Muslim Societies*, New York, 2009.

⁶² Sul caso cfr. GAUDINO, *L'alimentazione halal e le sfide alla laïcité francese: il caso del menù alternativi nelle mense scolastiche*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), 40, 2018.

⁶³ V. *Tribunal administratif de Dijon, Ordonnance n° 1502101*, 12 agosto 2015.

sociazione ebraica), elemento che sembra centrale nella seconda decisione del tribunale amministrativo, in cui non si assiste in verità ad un *revirement* ma semplicemente si sposta l'attenzione su un altro aspetto, quello della libertà e della dignità dei minori. D'altra parte, considerato che il sindaco della cittadina ha recentemente dichiarato che sarà presentato ricorso di fronte al Consiglio di Stato e sarà richiesta la presentazione di una QPC al *Conseil constitutionnel*, è auspicabile che non troppo tardi possa giungere una pronuncia del giudice costituzionale francese a offrirci ulteriori spunti di riflessione.

È comunque di per sé significativo che le battaglie stesse sul significato e le conseguenze del principio di laicità si realizzino (anche e in maniera non irrilevante) nella sfera dell'alimentazione⁶⁴.

5. *Le kosher food laws negli Stati Uniti*

Nell'ultima parte di questa riflessione sarà presa in considerazione l'esperienza degli Stati Uniti in quanto ritenuta particolarmente rilevante per la presenza massiccia delle regole alimentari ebraiche e della loro trattazione da parte del diritto politico nel dibattito costituzionale e negli interventi giurisprudenziali.

Occorre partire ricordando che la certificazione del *kosher* e il relativo controllo presentano negli Stati Uniti delle caratteristiche peculiari anche in considerazione della notevole estensione del mercato di questi prodotti nel contesto nord-americano⁶⁵.

Ricerche svolte mostrano come nella parte Nord-orientale degli Stati Uniti all'incirca metà dei prodotti nei supermercati sono dotati di una certificazione *kosher* (*ibidem*), e questo si spiega bene se si tiene presente che il cibo *kosher* è acquistato da un ampio numero di consumatori che non sono di fede ebraica, e che lo fanno semplicemente perché ritengono che gli alimenti *kosher* siano più sani, più naturali e di qualità superiore. Il processo di certificazione si avvia generalmente con l'istanza di un produttore che chiede al certificatore di verificare la certificabilità, dopodiché il certificatore analizza il prodotto, il processo produttivo e la sua collocazione, sulla base di un accordo contrattuale concluso tra il certificatore e il produttore

⁶⁴ ALICINO, *Cibo e religione nell'età dei diritti e della diversità culturale*, cit.

⁶⁵ HAVINGA, *Regulating Halal and Kosher Foods: Different Arrangements between State, Industry and Religious Actors*, in *Erasmus Law Review*, 3, 2010, p. 241.

stesso. L'agenzia di controllo sul *kosher* (KSA, *Kosher Supervision Agency*) incarica quindi un ispettore qualificato di fare visite periodiche di verifica, alle quali, in alcuni casi, è chiamato a partecipare un rappresentante della KSA, che interviene nel monitoraggio in particolare in alcuni momenti e procedimenti particolarmente "delicati" per la produzione di cibo *kosher*, quale quello della produzione del *matzo*, il pane non lievitato che viene consumato per *Pesach*.

Negli Stati Uniti operano diverse KSA, e va sottolineato fin d'ora che le organizzazioni e i singoli soggetti che esercitano funzioni di supervisione e certificazione sono interamente composte da Ebrei: tutti i 300 (e oltre) marchi *kosher* registrati e utilizzati dalle KSA negli Stati Uniti appartengono a soggetti, individuali o collettivi, di religione ebraica e tali simboli si configurano come marchi commerciali registrati. Le KSA non sono tutte uguali ma presentano caratteristiche diverse: vi sono organizzazioni più grandi, che detengono il controllo sulle imprese alimentari più importanti, rabbini che operano individualmente applicando standard che vanno al di là degli standard per così dire normativi (e su questo punto si tornerà in seguito) propri dell'ortodossia, e rabbini che operano individualmente più tolleranti e permissivi (tra i quali ad esempio i rabbini conservatori). A questo quadro, invero piuttosto frammentato, va aggiunto che gran parte delle KSA non agiscono sulla base di documenti scritti che definiscono standard generali per il rilascio della certificazione *kosher*, e che molti Stati, ma non tutti, e non tutti con i medesimi contenuti, hanno leggi specifiche in materia di cibo *kosher*.

La *ratio* della legislazione approvata in questa materia risiede principalmente nella necessità di prevenire i tentativi, pressoché scontati all'interno di un mercato, come quello del cibo *kosher*, che si è detto essere particolarmente attraente per i produttori alimentari, di frodi volte a mettere in commercio cibo non *kosher* come cibo *kosher*.

Le origini della legislazione sul *kosher* sono risalenti nel tempo, e vanno rintracciate addirittura nel 1887, quando un Ebreo ungherese immigrato negli Stati Uniti scrisse una lettera al suo rabbino in Ungheria illustrandogli la situazione confusa dell'industria del cibo *kosher* negli Stati Uniti⁶⁶. Nel tardo Ottocento le "frodi alimentari" sul *kosher* erano molto frequenti, e numerosi - come viene illustrato dagli autori dell'epoca che raccontano Ebrei e Ebraismo nella New York di fine Ottocento - erano i ciarlatani che spacciavano cibo non *kosher* per cibo *kosher*, e lo facevano con successo,

⁶⁶ SARNA (ed.), *People Walk on Their Heads*, Moses Weinberger's "Jews and Judaism in New York", New York, 1981, spec. pp. 115-126.

riuscendo ad ingannare prevalentemente gli immigrati Ebrei che non conoscevano sufficientemente luoghi e persone.

In questo contesto si afferma, in alcuni stati a partire da New York e il Massachusetts, il tentativo di “fare ordine” nominando un rabbino responsabile dell’identificazione dei prodotti *kosher*, e via via numerosi stati iniziarono ad approvare legislazioni volte a prevenire la macellazione, la distribuzione o la vendita di prodotti ingannevolmente denominati come *kosher*, con particolare riguardo a carni e pollame.

L’intento primario originario era dunque quello di proteggere i consumatori, e proteggere in particolare il loro affidamento: i consumatori “religiosi”, convinti che il cibo denominato come *kosher* fosse stato effettivamente preparato conformemente ai precetti alimentari ebraici, sarebbero stati protetti nella loro situazione di “debolezza” derivante dall’impossibilità di verificare autonomamente il rispetto degli standard religiosi.

E così risale al 1881 la prima *kosher law* di New York, al 1882 quella adottata nel Massachusetts, e nel 1922 lo stato di New York adotta la prima *kosher fraud law* statale comprensiva ed esaustiva per proteggere i consumatori dalla vendita come *kosher* di cibo non *kosher*, e, a seguire, molti altri stati approvano *kosher laws*. L’Unione Ortodossa è fondamentale nella campagna di sensibilizzazione all’adozione di apposite leggi che tutelino in particolare le caratteristiche dei prodotti *kosher*, e molte leggi, su questa linea, proibiscono la pubblicità o la vendita di cibo definito come “*kosher*” a meno che esso non si conformi a determinate tecniche di preparazione e condizioni di trattamento stabiliti dalla legge stessa.

È dunque la legge che definisce che cosa debba intendersi, ai suoi fini, come *kosher*, descrivendo l’alimento *kosher* come quello “preparato o processato in conformità con i criteri religiosi stabiliti dagli Ebrei ortodossi o altri ad essi simili”. Alcune leggi entrano a far parte dei codici penali degli Stati nei quali sono adottate, mentre in altri casi dei codici in materia di salute pubblica, di regolazione alimentare o commerciali. In ogni caso le pene previste sono sempre pecuniarie e, in alcuni casi, è prevista anche la carcerazione.

Una certa variabilità si riscontra nelle diverse previsioni normative con riguardo all’attribuzione del potere di controllo, in alcuni casi assegnato al procuratore generale dello stato, in altri a commissioni all’uopo istituite, in altri casi ancora ad agenzie speciali. Stati come quello di New York e il New Jersey, casi sui quali si tornerà nel proseguo della trattazione, hanno istituito un apposito ufficio per il *Kosher Enforcement* avvalendosi, a questi fini, dei rabbini, chiamati appunto alla realizzazione dell’attività di *enforcement*.

Chi ha studiato l'efficacia di tali previsioni normative⁶⁷ ha messo in evidenza come in realtà più che le *kosher laws* siano altri i meccanismi che nel tempo hanno condotto a limitare significativamente le frodi sul *kosher*, ed in particolare sanzioni reputazionali più che giuridiche, e rimedi privatistici derivanti da leggi di protezione dei consumatori.

Certamente il *private enforcement* ha dalla sua minori criticità dal punto di vista costituzionale⁶⁸. Anche tralasciando l'ampio contenzioso, di cui si darà pur sommariamente conto, che tali leggi hanno originato, esse sembrerebbero comunque insufficienti a proteggere i consumatori, poiché la maggior parte di esse, richiedendo l'intento fraudolento, in presenza di buona fede da parte di chi vende o somministra un prodotto *non kosher* come se lo fosse, nessuna protezione riserverebbe a chi abbia ricevuto un prodotto difforme dalle sue aspettative.

Come si accennava, le *kosher laws* sono state impugnate in molti casi di fronte alle corti per dubbi circa la loro incostituzionalità, e se in una prima fase esse ne hanno fatto salva la validità, a partire dall'inizio degli anni Novanta molti interventi giurisprudenziali si sono susseguiti nel senso dell'incostituzionalità derivante da un coinvolgimento eccessivo ed un'eccessiva commistione tra confessione religiosa e stato, in grado di favorire o comunque incidere sul dispiegarsi della religione all'interno dell'ordinamento.

La maggior parte di questi casi sono stati sollevati da stabilimenti produttori di *kosher* o certificatori di *kosher* a seguito di ispezioni statali che individuavano violazioni a fronte di un rabbino supervisore o un certificatore che sosteneva invece che le relative attività si erano svolte conformemente alla regolazione *kashrut*.

E generalmente, ma questo sarà il punto che richiederà maggiore approfondimento, gli elementi che hanno condotto le corti a pronunciarsi sull'incostituzionalità fondando le proprie decisioni sul Primo Emendamento, hanno riguardato per un verso la definizione stessa di *kosher*, operata legislativamente attraverso un richiamo agli standard ortodossi, per altro verso l'avvalimento, da parte dello stato e del governo locale chiamato in causa, di rabbini nella veste (sostanzialmente) di funzionari pubblici.

Si tornerà a breve sui percorsi argomentativi che hanno condotto le Corti, ma va fin d'ora segnalato che gli stati non hanno rinunciato a regolare

⁶⁷ SIGMAN, *Kosher Without Law: The Role of Nonlegal Sanctions in Overcoming Fraud Within the Kosher Food Industry*, in *Florida State University Law Review*, 31, 2004, pp. 509-601.

⁶⁸ GUTMAN, *Ethical Eating: Applying the Kosher Food Regulatory Regime to Organic Food*, in *The Yale Law Journal*, vol. 108, 8, 1999, *Symposium: Moments of Change: Transformation in American Constitutionalism*, pp. 2351-2384.

la materia, intervenendo con modifiche alla legislazione sul *kosher* orientate prevalentemente alla trasparenza e alla disciplina di obblighi informativi. È il caso della legge del 2010 della Georgia (*Georgia Kosher Food Consumer Protection Act*), con la quale si richiede che una persona che pubblicizza in qualsiasi modo un cibo come *kosher* debba innanzitutto, ed in maniera esaustiva, dar conto delle caratteristiche dell'alimento che consentono di definirlo come tale, accompagnando il prodotto, nella sua presentazione ai potenziali consumatori, con un *kosher food disclosure statement* che contenga informazioni circa le modalità con le quali il soggetto opera (sotto la supervisione del rabbino o di altre forme di supervisione), i dati anagrafici relativi al rabbino, all'agenzia o ad eventuali altre persone coinvolte nel controllo, nonché alla frequenza con cui il controllo sullo stabilimento produttivo viene operato. Ma ancora prima dello stato di New York, che nel 2004 ha approvato un nuovo *Kosher Law Protection Act*, nel quale ha stabilito che debbano essere messe a disposizione dei consumatori di cibo rappresentato come *kosher* (a New York) le necessarie informazioni che rendono possibile identificare la persona o l'organizzazione certificatrice. A questi fini, il Dipartimento per l'Agricoltura e il Mercato ha istituito un registro on-line degli alimenti *kosher*, al quale dovranno fare riferimento tutti coloro che sono coinvolti nel commercio di cibo *kosher*, dai produttori, a chi sviluppa i processi di preparazione, ai distributori, fino ai certificatori, al fine di registrare tutte le informazioni richieste.

Le leggi, peraltro, non sono omogenee su questi aspetti, introducendo in alcuni casi maggiori obblighi informativi, tali da coprire anche la presenza di rabbini nei luoghi dove avviene la macellazione, e la natura *glatt* delle procedure impiegate ottenuta tramite l'utilizzo di spazi di lavoro e utensili diversificati per cibo *kosher* e non *kosher*.

Va segnalato che a fronte di una storia secolare di *kosher laws*, assai recente è l'introduzione di leggi analoghe relative al cibo *halal*, nelle quali spesso *halal* è definito come preparato e conservato nel rigoroso rispetto delle leggi, dei costumi e delle tradizioni della religione islamica, ovvero "in conformità con i precetti della religione islamica". Se si guarda alle leggi sull'*halal* esistenti, non numerosissime per la verità, rintracciabili in California, in Illinois, in Minnesota, in Texas, e in pochi altri Stati⁶⁹, si constata come nessuna di queste indichi espressamente una preferenza nei confronti di una scuola di pensiero, una corrente mussulmana rispetto alle altre nell'interpretazione degli elementi che qualificano un cibo come

⁶⁹ AKBAR, SANI, *Halal laws: from conception to current challenges*, in *Proceedings of Persisw Law Conference*, 2016, e ROZAIDY, *The Effective Enforcement of Halal Certification under Government and Private Sector: a Comparative Study*, downloaded Academia.edu, giugno 2019.

halal. Ciò che, da alcuni⁷⁰ è stato ritenuto implicitamente preferenziale, e *de facto* favorevole alle interpretazioni *mainstream*, e non certamente ai gruppi minoritari, sebbene non discriminatorio *de jure*.

In ogni caso, pur a seguito per un verso della trasformazione della normativa nel senso della trasparenza più che della deterrenza e della repressione penale, per altro verso dell'introduzione di *halal laws* che ampliano la tutela delle minoranze religiose, non sono mancate e non mancano contestazioni in sede giudiziaria circa l'applicazione della normativa (in molti casi da parte degli Ebrei conservatori e dei loro rabbini), così come residuano in alcuni casi norme ancorate alle forme originarie di legittimazione degli standard ortodossi.

Il filo conduttore di tale approccio è sicuramente quello di una forte regolamentazione pubblicistica⁷¹, che agisce sulla materia sia attraverso norme autorizzatorie, sia attraverso divieti, disciplinando comunque la macellazione senza previa anestetizzazione quale condotta permessa, derivante da esigenze di natura religiosa: infatti lo *Humane Methods of Slaughter Act* considera "umana" in quanto tale la macellazione rituale, per il semplice fatto che persegue finalità di natura religiosa.

Come si è accennato occorre fare un passo indietro per cercare di comprendere i fondamenti e le argomentazioni che hanno sostenuto e accompagnato le controversie insorte sulle *kosher laws*, e le questioni di costituzionalità che una regolamentazione pubblicistica della materia ha posto e può porre nel sistema nord-americano, ma, più in generale, in tutti i sistemi che presentino un ordinamento improntato ad un principio di laicità inteso come separatezza tra sfera pubblica e sfera religiosa, sebbene non necessariamente come "laicità militante" sul modello francese.

Un caso particolarmente significativo è rappresentato certamente da *Commack Self-Service Kosher Meats, Inc. v. Rubin*, del 2000, in cui la *District Court* dell'*Eastern District* di New York ha affrontato un ricorso nei confronti delle *kosher fraud laws* dello stato di New York ritenendole incostituzionali con riferimento al Primo Emendamento della Costituzione⁷². Prescindendo dalla vicenda, risalente già ad alcuni anni prima, all'origine della controversia, l'elemento fondamentale su cui si

⁷⁰ RIAZ, CHAUDRY, *Halal Food Production*, CRC press, 2004 e SAKR, *Understanding Halal Food: Fallacies and Facts*, Foundation for Islamic Knowledge, 1996.

⁷¹ POPOVSKY, *The Constitutional Complexity of Kosher Food Laws*, in *Columbia Journal of Law and Social Problems*, 44, 2010, p. 75 ss.

⁷² JACOBSON, *Commack Self-Service Kosher Meats, Inc. v. Rubin: Are Kosher Food Consumers No Longer Entitled to Protection From Fraud and Misrepresentation in the Marketplace?*, in *St. John's Law Review*, 3, 2001, p. 485 ss.

articola la valutazione circa l'incostituzionalità ruota intorno alla definizione del cibo *kosher* come cibo "preparato in conformità con i precetti religiosi ebraici ortodossi", e, dunque, alla sua presunta violazione dell'*Establishment Clause* di cui al Primo Emendamento. La difesa, in questo caso, sostiene che l'adozione e l'applicazione di *kosher fraud laws* risulta necessaria a proteggere i consumatori da frodi in un'area speciale dell'industria alimentare.

La complessità deriva, evidentemente, dal significato che "*kosher*" assume nell'interpretazione e nella lettura che ne danno i consumatori, alla luce di una storia antica, come si è ricordato, che rende tale qualifica sostanzialmente corrispondente all'identificazione di ciò che è "puro", "consentito", "idoneo", "conforme". Il problema sta nel fatto che al di là di una generale e diffusa consapevolezza circa la conformità (religiosa) di alcuni piuttosto che di altri prodotti, non è infrequente che insorgano controversie circa particolari alimenti, e soprattutto sulla preparazione di determinati cibi, risolta, per lo meno da tutta la prima ondata di *kosher fraud laws*, con l'identificazione del *kosher* con gli standard (indiscussi) propri degli Ebrei ortodossi.

Proprio nella sentenza *Commack* la giudice sostiene che qualsiasi possibile interpretazione delle *kosher fraud laws* dello stato di New York risulterebbe in contrasto con l'*Establishment Clause*, in quanto non sarebbe possibile considerare, come la difesa in quel caso aveva ipotizzato, una lettura minimalista della legislazione come contenente previsioni relative esclusivamente alla registrazione dei prodotti da parte dei venditori che intendano dichiararne la conformità alle aspettative generali dei consumatori.

In *Commack* l'analisi delle *kosher fraud laws* è interamente orientata intorno all'*Establishment Clause*, e la corte, al fine di decidere se vi sia o meno violazione, applica il ben noto *Lemon Test*, formulato dalla Corte Suprema in *Lemon v. Kurtzman*⁷³.

Com'è noto, in base al *Lemon Test*, una legge che pure faccia riferimento a principi di carattere religioso può comunque superare il vaglio di costituzionalità qualora mantenga una natura ed una finalità laica e secolare⁷⁴. Il punto è ben illustrato dalla Corte Suprema in *County of Allegheny v. ACLU Greater Pittsburgh Chapter* del 1989, quando la Corte ha consentito che una *menorah* venisse collocata in una decorazione natalizia pubblica e finanziata con denaro pubblico mostrando che anche un riferimento religioso esplicito può essere consentito nel momento in cui è in grado di trasmettere un messaggio che va al di là della religione

⁷³ *Lemon v. Kurtzman*, 403 U.S. 602 (1971)

⁷⁴ Sul punto SULLIVAN, *Are Kocher Food Law Constitutionally Kocher?*, in *Boston College Environmental Affairs Law Review*, 1, 1993, p. 201 ss.

e, comunque, non produce “endorsement” nei confronti di una religione in particolare danneggiando le altre. Si tornerà in seguito sulla questione dell’endorsement, in ogni caso, applicando il principio alle *kosher fraud laws*, si potrebbe sostenere (come è stato fatto dai loro difensori) che l’effetto primario è per sua natura secolare, in quanto finalizzato a prevenire condotte fraudolente e dunque a proteggere la generalità dei soggetti, dei consumatori in particolare.

L’articolazione del *Lemon Test* nel caso di specie si sviluppa attraverso alcuni aspetti⁷⁵. *In primis* sicuramente la verifica delle finalità prevalentemente (che non significa esclusivamente) secolari. L’unico giudice che condanna una *kosher fraud law* sulla base della valutazione della secolarità dell’intento è il giudice D’Annunzio, che nella decisione assunta dalla *New Jersey Superior Court Appellate Division Judge*, ipotizzando una sorta di rischioso “*slippery slope*”, teme che pressoché tutti i tentativi statali di regolare pratiche religiose risultino potenzialmente giustificabili come tentativi legittimi di prevenire inganni e frodi (è il caso, che si analizzerà in seguito, di *Ran-Dav County Kosher* del 1992), benché tale preoccupazione fosse già stata dissipata dalla Corte Suprema negli anni Quaranta, in *United States v. Ballard*⁷⁶. Curiosa l’analogia che il giudice del New Jersey impiega per sottoporre a critica la finalità della regolazione, collegando il caso di specie ad un altro (ipotetico) caso che con tutta evidenza sarebbe stato carente sotto il profilo della finalità secolare: quello di un’eventuale regolazione per la protezione del consumatore che proibisse ad una chiesa di autoqualificarsi come cristiana a meno che non professi ed evangelizzi la natura divina di Gesù Cristo. L’analogia sembra d’altra parte del tutto inadatta proprio se si guarda al profilo dell’intento del legislatore. In primo luogo, l’elemento della divinità è chiaramente oggetto di diretta regolazione delle chiese, mentre le *kosher fraud laws* si concentrano sulle condotte commerciali, e non spirituali, degli individui, non incidendo necessariamente su questioni religiose di carattere individuale, in considerazione del fatto che commercianti appartenenti a qualsiasi fede religiosa possono vendere cibo *kosher* (se ricordi che proprio questo è stato uno degli elementi che ha condotto in Israele ad una trasformazione delle regole relative alla certificazione, sull’onda degli interventi della Corte Suprema, v. par. 2).

Un altro aspetto è quello relativo all’*Establishment Clause*, il cui principio centrale è quello per cui lo stato non può in nessun caso favorire una

⁷⁵ ROSENTHAL, *Food for Thought: Kosher Fraud Laws and the Religion Clauses of the First Amendment*, in *George Washington Law Review*, 65, 1997, p. 951 ss.

⁷⁶ *United States v. Ballard*, 322 U.S. 78 (1944).

religione rispetto ad un'altra. Le *kosher fraud laws*, a seconda naturalmente di come sono scritte, pongono due possibili problemi di discriminazione di gruppo: la discriminazione tra Ebrei Ortodossi e Ebrei non Ortodossi, e la discriminazione, in generale, tra Ebrei e non Ebrei. Per chiarire la questione va tenuto presente che l'Ebraismo nel suo complesso riconosce che gli standard del *kosher* sono definiti in riferimento al diritto ebraico ortodosso, e va anche ricordato che gli Ebrei riformisti non osservano le regole alimentari del *kosher*, dunque le uniche differenze di opinioni tra gruppi sorgono essenzialmente tra Ebrei conservatori ed Ebrei ortodossi, e sono generalmente piuttosto insignificanti.

Questo aspetto, relativo alla sottorappresentazione, trova un riscontro costituzionale attraverso la decisione della Corte Suprema in *Board of Education of Kiryas Joel Village School District v. Grumet*⁷⁷; in questo caso New York aveva garantito un distretto scolastico pubblico esclusivo, che era composto interamente da Satmar Hasidim, una setta di Ebrei ultra-ortodossi, e lo aveva fatto al fine di fornire ai bambini Satmar con disabilità l'opportunità di beneficiare di speciali programmi di istruzione senza che fossero soggetti al trauma culturale di doversi allontanare dalla loro comunità religiosa. In questa circostanza la Corte considera illegittima questa impostazione in quanto lesiva della condizione di neutralità tra le diverse religioni. Il primo problema che la Corte si trova ad affrontare riguarda in che termini la legislazione che ha garantito questo speciale privilegio ai Satmars potrebbe essere in un momento successivo considerata idonea alla tutela di altri gruppi minoritari con bisogni educativi speciali. La Corte ha concluso che poiché non vi sono certezze né assicurazioni sul fatto che nel futuro un altro gruppo simile si vedrebbe garantita legislativamente l'istituzione di un apposito distretto scolastico, la criticità sotto il profilo costituzionale esiste effettivamente. Ciò che, in effetti, potrebbe facilmente applicarsi anche all'ambito delle *kosher fraud laws*, non essendoci evidentemente alcuna garanzia che lo stesso stato che adotta una *kosher fraud law* decida in un momento successivo di adottare una *halal fraud law*, ritenendo meritevole di protezione l'interesse dei consumatori di cibo *halal* (e come si è già accennato, in effetti, solo pochi stati nel tempo hanno poi introdotto una legislazione relativa agli alimenti *halal*).

D'altra parte, nella misura in cui non ci sono *rebus sic stantibus* altri gruppi paragonabili a quello che riceve un beneficio legislativo, sarebbe improprio considerare l'intervento legislativo come “*underinclusive*”, e, dunque, come discriminatorio.

⁷⁷ 512 U.S. 687 (1994).

Infatti⁷⁸ quando una legge introduce un beneficio nei confronti di una minoranza religiosa, è ingiustificata l'applicazione dello *strict scrutiny* in quanto il governo non sta agendo al fine di limitare o produrre un pregiudizio nei confronti di una minoranza religiosa. Le tradizionali giustificazioni "strutturali" per elevare, quando necessario, il livello del *judicial review*, non trovano quindi i necessari fondamenti nella natura del provvedimento, restrittiva e limitativa dei diritti, che lo *strict scrutiny* in sé richiede.

Altro aspetto derivante dal *Lemon Test*, e probabilmente il più dirimente e sostanziale nella valutazione delle *kosher fraud laws*, più profondo e sostanziale rispetto alla condizione relativa alla finalità secolare o al rischio della preferenza nominalistica nei confronti di un gruppo piuttosto che di un altro, è il divieto che traduce contro le leggi che producono un'eccessiva ingerenza dello stato nella dottrina religiosa.

Il problema fondamentale sembra essere quello che sulla base delle *kosher fraud laws* lo stato può trovarsi a decidere, anzi si trova necessariamente a decidere, che un alimento non è *kosher*, e le corti, nell'attività di applicazione della decisione politica statuale, divengono parti di un'attività pubblica che entra direttamente all'interno della materia religiosa. Per altro verso, sebbene le *kosher fraud laws* presentino difficoltà dal punto di vista della commistione pubblico-religioso, la stessa dottrina ritiene che possano funzionare, purché opportunamente ritagliate all'interno dei principi costituzionali di riferimento. In particolare suggerisce⁷⁹ di affrontare il problema considerando separatamente i due possibili ambiti nei quali il coinvolgimento pubblico tende a verificarsi, che non a caso costituiscono i due elementi che il governo è chiamato a dimostrare alla base delle *kosher fraud laws*: a) la materiale, oggettiva falsità della rappresentazione o della mancata divulgazione delle informazioni necessarie da parte di chi mette in vendita il prodotto alimentare, e b) l'intento del venditore di raggirare il consumatore.

La tentazione di raggirare è particolarmente forte proprio nel caso degli alimenti *kosher* per un duplice ordine di ragioni: da un lato la convenienza economica di agire su un mercato che, soprattutto negli Stati Uniti, è molto ampio e allargato rispetto agli esclusivi consumatori religiosi, ciò che, peraltro, sembra originariamente fondare, almeno dichiaratamente,

⁷⁸ ROSENTHAL, *Food for Thought: Kosher Fraud Laws and the Religion Clauses of the First Amendment*, cit.

⁷⁹ *Ibidem*, SULLIVAN, *Are Kosher Food Law Constitutionally Kosher?*, cit.

il *public enforcement*⁸⁰; d'altro lato⁸¹ per la profittabilità derivante dai limiti per così dire tecnici per i consumatori di verificare il rispetto dei requisiti che fanno di un prodotto alimentare un prodotto *kosher*. Da tale profittabilità emerge la *ratio* di interventi normativi che cercano di offrire una garanzia alla sovrapposizione tra percezione e realtà che si ingenera nei consumatori impossibilitati a verificare l'effettiva qualità dei prodotti che stanno acquistando⁸²; le corti quindi, in molti casi, tendono ad assimilare i consumatori di cibo *kosher* a qualsiasi altro consumatore, debole e meritevole di protezione di fronte agli inevitabili tentativi di frode⁸³, anche perché sarebbe discriminatorio escludere proprio i consumatori di cibo *kosher* della tutela, semplicemente per il fatto che essa dipende da concetti, quello di *kosher* in particolare, definiti in termini religiosi, come proprio nella sentenza *Commack* viene precisato.

Il problema dell'eventuale violazione dell'*Establishment Clause* va peraltro affrontato tenendo presente che il ruolo dei pubblici poteri nel regolare una materia in modo tale da produrre effetti particolarmente favorevoli ad una religione e non ad altre deve essere letto alla luce della differenza tra azioni governative "*establishing*" una religione, cioè che sanciscano, in vario modo, la preminenza di una confessione religiosa sulle altre o sull'agnosticismo, e azioni che "*accomodating*" i soggetti che praticano la propria religione, ed intervengano quindi a porre gli individui nelle condizioni di esercitare liberamente e compiutamente il proprio culto.

La stessa Corte federale newyorkese sottolinea la differenza tra *establishment* e *accomodation* in *Jones v. Butz*, del 1974. In quel caso i querelanti contestavano, sulla base della *Free Exercise Clause* e dell'*Establishment Clause* del Primo Emendamento, lo *Human Slaughter Act*, ed in particolare le disposizioni relative alla macellazione rituale come definite nell'atto, che ritenevano tali da produrre un illegittimo coinvolgimento governativo nelle preferenze di un particolare gruppo religioso. I giudici non ritengono dimostrata la limitazione del principio di laicità e della libertà religiosa per come inquadrate nel Primo Emendamento e ritengono soddisfatto il

⁸⁰ Come emerge da *People v. Goldberger*, 163 N. Y. S. 663, 1916, cfr. KELLETT, *Annotation, Validity and Construction of Regulations Dealing with Misrepresentation in the Sale of Kosher Food*, in *A.L.R.*, 3, 1973, p. 959 ss.

⁸¹ ROSENTHAL, *Food for Thought: Kosher Fraud Laws and the Religion Clauses of the First Amendment*, cit. e SULLIVAN, *Are Kosher Food Law Constitutionally Kosher?*, cit.

⁸² E' quanto sottolinea anche *People v. Johnson Kosher Meat Prods., Inc.*, 248 N.Y.S.2d 429, 430 (N.Y. Civ. Ct. del 1964 con riferimento alla disciplina dello stato di New York, per come derivante dalla legge "archetipo" per gli altri Stati del 1915-1922).

⁸³ *Colgate-Palmolive Co.*, 380 U.S. spec. 386-87 n.16.

test triadico volto a determinare se la legge abbia una finalità normativa secolare, se il suo effetto primario non sia tale da favorire o mortificare una confessione religiosa, e se l'intervento legislativo non sia tale da causare una commistione eccessiva tra pubblici poteri e religione; per altro verso, la Corte non ritiene neppure dimostrato alcun effetto coercitivo del provvedimento nei confronti delle pratiche religiose di chi lo ha impugnato, e comunque di soggetti diversi dagli appartenenti alla confessione religiosa nel cui ambito la macellazione rituale trova applicazione⁸⁴.

Fino agli inizi degli anni Novanta, d'altra parte, nonostante i numerosi dubbi di costituzionalità sollevati con riguardo alle *kosher fraud laws*, e variamente richiamanti la *vagueness*, il *due process*, l'*equal protection*, e, soprattutto, il Primo Emendamento, nessuna decisione giudiziaria aveva sostenuto l'incostituzionalità delle leggi sul *kosher*. Le prime pronunce in tal senso sono quelle della Corte Suprema del New Jersey nel caso *Ran-Dav's County Kosher, Inc. v. State of New Jersey*, e di lì a poco in *Barghout v. Mayor of Baltimore* è una corte federale a disapplicare un provvedimento della città di Baltimora in quanto ritenuto un *endorsement* all'Ebraismo ortodosso che avrebbe condotto ad una commistione eccessiva e irragionevole tra gli affari di una confessione religiosa e gli affari dello stato.

Nel caso del New Jersey, caso-pilota, a seguito di un'ispezione dei funzionari del *Bureau of Kosher Enforcement* in New Jersey viene chiamato a giudizio il proprietario di una macelleria *kosher* per aver violato le regole statali in materia di cibo *kosher*. Il macellaio, infatti, viene trovato in possesso di carne che non risultava correttamente trattata secondo le regole del *Kashrut* e di lingue, non considerate *kosher*. Il macellaio nega la violazione e ricorre contro la stessa. La sua ditta, *Ran-Dav County Kosher*, sostiene in sede di giudizio la violazione del Primo Emendamento, e in particolare dell'*Establishment Clause*, contenuta peraltro anche nella costituzione del New Jersey, in quanto la supervisione statale si sarebbe tradotta nell'imposizione di uno standard di osservanza religiosa, con la conseguente esclusione di tutti gli altri possibili standard. Aspetto problematico è ravvisato in particolare nella scelta, da parte dell'Agenzia per il *Kosher Enforcement*, di affidare ad un rabbino ortodosso l'esercizio delle funzioni amministrative previste dalla legge, ciò che, ad avviso del ricorrente, avrebbe peraltro compromesso la sua situazione a causa degli attriti, di natura religiosa, intercorrenti tra il rabbino certificatore presso la sua ditta e l'ispettore individuato dallo stato. Se la corte d'appello rigetta in

⁸⁴ JACOBSON, *Commack Self-Service Kosher Meats, Inc. v. Rubin: Are Kosher Food Consumers No Longer Entitled to Protection From Fraud and Misrepresentation in the Marketplace?*, cit.

un primo momento la questione, la Corte Suprema statale riscontra invece l'incostituzionalità della legislazione in quanto produrrebbe un'eccessiva commistione tra affari dello stato e questioni religiose. Sulla stessa linea si porrà appunto *Commack*, con la quale la legge dello stato di New York sarà ritenuta incostituzionale.

È a seguito di questo mutamento di prospettiva che, sul versante pubblico, la legislazione, come si è detto, muterà orientamento spostandosi da *fraud laws* a una regolazione prevalentemente finalizzata alla trasparenza e a garantire il rispetto e la correttezza nell'adempimento degli obblighi informativi; sul fronte religioso, la Conferenza centrale dei Rabbini americani dell'Ebraismo progressista decide nel 2008 di unire le forze con l'Assemblea rabbinica e la Sinagoga Unita dell'Ebraismo conservatore al fine di dar vita ad una certificazione addizionale per i prodotti *kosher* che tenga in considerazione non soltanto le regole rituali e i precetti tradizionali del *Kashrut* ma si trasformi in qualcosa di simile ad una certificazione etica, evidentemente ancor più appetibile in un mercato generale ed esteso sempre più attento all'origine e alla storia dei prodotti alimentari.

Come già rapidamente segnalato, accanto alla questione relativa alla violazione del Primo Emendamento, un punto essenziale che dottrina e giurisprudenza mettono in luce è quello relativo all'*enforcement*, cioè ai soggetti che sono chiamati a dare attuazione alle regole normative. Infatti, sebbene diversi stati che nel tempo hanno adottato *Kosher fraud laws* non abbiano istituito organismi specificamente incaricati di garantire l'osservanza delle regole sul *kosher*, quelli che lo hanno fatto hanno generato problemi che sono stati definiti di "*vesting entanglement*"⁸⁵, vale a dire, secondo la formulazione datane dalla Corte Suprema agli inizi degli anni Ottanta, hanno messo in discussione il Primo Emendamento nella parte in cui impedisce allo stato di delegare "a istituzioni religiose questioni governative importanti che implicano l'esercizio di poteri pubblici discrezionali". Nel caso *Larkin* la Corte Suprema aveva ritenuto illegittimo il *vesting entanglement* realizzato con la delega alle chiese del potere di veto sulle licenze locali alla commercializzazioni di liquori⁸⁶; nel contesto delle *kosher laws* il potere di *advise* e di *make recommendations* attribuito ai funzionari pubblici sulla materia non sembra comunque incidere in maniera così discrezionale da risultare lesiva del Primo Emendamento, se si considera che tutte le funzioni effettivamente discrezionali, dall'assunzione della decisione

⁸⁵ TRIBE, *American Constitutional Law*, 2000, § 14-11, spec. 1228, e in *Larkin v. Grendel's Den, Inc.*, 459 U.S. 116 (1982).

⁸⁶ *Ibidem*.

di modificare le regole alimentari a cui rinviare nella definizione degli standard, fino alla decisione di avviare un'azione nei confronti dei soggetti sospettati di agire in violazione dei parametri stabiliti, restano in ogni caso nelle mani dell'amministrazione pubblica⁸⁷.

Se la preoccupazione relativa alla discrezionalità può essere risolta in questi termini, più complesso risulta il problema dell'*endorsement*, poiché la stessa Corte Suprema in *Larkin* afferma che possa esservi violazione anche se il messaggio che il legislatore dà non è né esplicito né intenzionale, ma la mera "*appearance*" di un esercizio congiunto di potere normativo da parte della Chiesa e dello Stato determina un vantaggio simbolico significativo per la religione, o per lo meno è in grado potenzialmente di determinarlo nella mente di alcuni se non di altri. È proprio su questa base che nel citato caso *Barghout* la corte federale interessata della questione sostiene che sebbene la città non avesse espressamente *endorsed* l'Ebraismo ortodosso, comunque l'incorporazione degli standard ortodossi a livello legislativo "crea un'inaccettabile unione simbolica tra stato e chiesa". Insomma, la legge comporterebbe una sorta di codificazione del diritto ebraico, in tal modo rafforzando "il prestigio, la credibilità, e l'influenza dell'Ebraismo ortodosso".

E la Corte Suprema del New Jersey, nel citato *Ran Dav's*, descrive l'utilizzo di "personale religioso" al fine di attuare la legge come un elemento di particolare forza simbolica, "icastico", addirittura.

6. Nota conclusiva

La storia che si è tracciata mostra come il rapporto tra cibo e dimensione religiosa non sia meramente simbolico, ma nella sua vivida concretezza interessa il reale dispiegarsi di scelte regolative che chiamano in causa molti dei principi fondanti i sistemi costituzionali contemporanei.

Le specifiche vicende relative al precipitato normativo del *Kashrut* offrono poi, in particolare, una lente attraverso la quale osservare il ruolo che le Corti Supreme e, più in generale, le Corti "dei diritti", hanno svolto e stanno svolgendo nel limitare una tendenza forse universale, quella che Hirschl definisce della "teocrazia costituzionale" come forma dominante del costituzionalismo a livello globale, attraverso singole, specifiche operazioni di secolarizzazione, che riguardano sia i sistemi occidentali chiamati ad

⁸⁷ Cfr. anche MASOUDI, *Kosher Food Regulation and the Religion Clauses of the First Amendment*, in *The University of Chicago Law Review*, 2, 60, 1993, pp. 667-696.

un confronto sempre più pressante con la multiculturalità, sia un sistema, quale quello israeliano, nel quale diritto politico/secolare e diritto religioso si intersecano, in particolare attraverso il formante giurisprudenziale.

