

Dizionario di dottrina sociale della Chiesa

Le cose nuove del XXI secolo



Università Cattolica del Sacro Cuore
Centro di Ateneo per la dottrina sociale della Chiesa
Pubblicazione periodica online
<https://www.dizionariodottrinasociale.it>
Fascicolo 16 - Ottobre-Dicembre 2024



VITA E PENSIERO

Dizionario di dottrina sociale della Chiesa

Le cose nuove del XXI secolo

Fascicolo 2024, 4 – Ottobre - Dicembre

Pubblicazione trimestrale / Four issues per year

Direttrice / Editor

Simona Beretta

Comitato di direzione / Editorial Board

Ilaria Beretta, Diego Boerchi, Antonio Campati, Emilio Colombo, Michele Faioli, Laura Maria Ferri, Paolo Gomasca, Paolo Maggiolini, Vincenzo Tabaglio, Gilberto Turati, Alessandra Vischi

Comitato scientifico internazionale / International Scientific Committee

Helen Alford OP, Francesco Botturi, Paolo G. Carozza, Ferdinando Citterio, Paul H. Dembinski, Martino Diez, Flaminia Giovanelli, James Keenan, David Kirchoffer, Markus Krienke, Mario A. Maggioni, Roberto Maier, Giovanni Marseguerra, Mike Naughton, Mathias Nebel, Sebastiano Nerozzi, Eugenia Scabini, Clemens Sedmak, Anna Maria Tarantola, Stefano Zamagni, Laura Zanfrini.

Segreteria di redazione / Editorial Staff

Marco Pedrazzini, Filippo Tocci

Un progetto del Centro di Ateneo per la dottrina sociale della Chiesa dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

Le voci del Dizionario sono disponibili *open access* sul sito <https://www.dizionariodottrinasociale.it>

La rivista ha adottato il sistema di *double-blind review*

Centro di Ateneo per la dottrina sociale della Chiesa: centro.dottrinasociale@unicatt.it

Redazione / Editorial Board: dizionario.dottrinasociale@unicatt.it

2024 Vita e Pensiero. Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore

Largo Agostino Gemelli, 1 - 20123 Milano

Proprietario: Istituto Giuseppe Toniolo di Studi Superiori

Registrazione del Tribunale di Milano del 9 Febbraio 2021, n. 24.

Registered with the Milan Court February 9th, 2021, no. 24.

Pubblicità inferiore al 45%

ISSN (digitale): 2784-8884

www.vitaepensiero.it

Libri Ebook Riviste - Antepreme Notizie Interviste

Anche su





Presentazione

Il *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Le cose nuove del XXI secolo* è la rivista trimestrale online ad accesso libero curata dal Centro di Ateneo di dottrina sociale della Chiesa ed edita da Vita e Pensiero, la casa editrice della Università Cattolica del Sacro Cuore.

La rivista intende raggiungere le persone interessate a capire le sfide del presente alla luce dell'insegnamento sociale della Chiesa, attraverso il dialogo fra i risultati della ricerca scientifica su un dato oggetto, in un orizzonte interdisciplinare, e il Magistero della Chiesa cattolica. Questo metodo dialogico riprende e aggiorna il volume *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e Magistero*, Vita e Pensiero 2004.

Molte sono le “cose nuove” di questo inizio del XXI secolo: nuove tecnologie; nuove forme di comunicazione e di interazione umana; nuovi attori e nuove sfide per la pace e la convivenza globale. Pensiamo in particolare all'enorme questione ambientale, alla crescente disuguaglianza dentro e fra le nazioni, all'esplosione di nuovi conflitti, alle emergenze sanitarie ed educative, alle sfide demografiche, all'impatto dell'intelligenza artificiale sulla vita quotidiana delle persone e delle comunità...

Nel mezzo delle “cose nuove”, siamo convinti che la dottrina sociale della Chiesa costituisca una risorsa preziosa per vivere da protagonisti il “cambio d'epoca” che stiamo attraversando. In questo orizzonte, la rivista vuole essere uno strumento agile per conoscere, per capire, per orientare l'azione.

Ogni numero della rivista raccoglie in un fascicolo i nuovi contributi che vengono aggiunti al Dizionario. I fascicoli pubblicati sono disponibili nella sezione “*Percorsi*” del sito, da cui possono essere scaricati gratuitamente.



Indice

POLITICHE E ISTITUZIONI

EDUCAZIONE CIVICA E DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA: UN'ALLEANZA FECONDA A SCUOLA GRAZIE ALL'INSEGNAMENTO DELLA RELIGIONE CATTOLICA

Andrea Avellino, Rocco Saleme

7

LIBERTÀ DI RELIGIONE, LIBERTÀ DALLA RELIGIONE IN UN MONDO SECOLARIZZATO (PRIMA PARTE)

Joseph H.H. Weiler

16

LIBERTÀ DI RELIGIONE, LIBERTÀ DALLA RELIGIONE IN UN MONDO SECOLARIZZATO (SECONDA PARTE)

Joseph H.H. Weiler

25

ECONOMIA E FINANZA

THE POTENTIAL VIRTUOUS CIRCLE BETWEEN ABUNDANCE AND SHARING, FOR THE GENERATIVITY OF ECONOMIC DEVELOPMENT

Giulio Guarini

36

MEDIA

MEDIA DIGITALI E CONDIZIONE ANZIANA: IL DIALOGO TRA MAGISTERO E RICERCA SOCIOLOGICA

Simone Carlo

46

GLOBALIZZAZIONE

DEBITO ESTERO, GIUSTIZIA CLIMATICA, GIUBILEO

Mauro Megliani

57

VOCI GIÀ PUBBLICATE

67



Politiche e istituzioni

C'è una "architettura" della convivenza che è indispensabile al bene comune, ovvero al bene di "noi tutti" – individui, famiglie, gruppi intermedi, che si uniscono in comunità sociali, fino a formare l'intera famiglia umana. Si tratta di quel complesso di istituzioni che strutturano giuridicamente, civilmente, politicamente, culturalmente il vivere sociale. Chi non desidera istituzioni e politiche più sane, ordinamenti più giusti, interventi pubblici più efficaci, strutture civili più solidali? C'è dunque un compito per tutti, per i grandi architetti e per i piccoli artigiani.

EDUCAZIONE CIVICA E DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA: UN'ALLEANZA FECONDA A SCUOLA GRAZIE ALL'INSEGNAMENTO DELLA RELIGIONE CATTOLICA

Andrea Avellino e Rocco Salemme

Dal 2020 la scuola italiana annovera nella sua proposta formativa l'Educazione civica: una disciplina trasversale che si prefigge di tracciare un percorso per formare cittadini responsabili. Quest'obiettivo intercetta le finalità della Dottrina sociale che mira "alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo" e che gode, nelle istituzioni scolastiche, di un mediatore privilegiato: l'Insegnamento della religione cattolica. Ma quali sono, dal punto di vista normativo e metodologico, le potenzialità sottese dalla collaborazione sinergica dei tre ambiti disciplinari?

Parole chiave: *Educazione civica, Insegnamento della religione cattolica, Dottrina sociale della Chiesa, Scuola, Formazione.*

Civic Education and the Social Doctrine of the Church: A Fruitful Covenant in school thanks to the Catholic religion teaching

Since 2020, Italian schools have included Civic Education in its training proposal: a transversal discipline that aims to trace a path to train responsible citizens. This objective intercepts the aims of the Social Doctrine which aims "at the promotion of every man and of the whole man" and which enjoys, in educational institutions, a privileged mediator: the teaching of the Catholic religion. But what, from a regulatory and methodological point of view, are the potentials underlying the synergistic collaboration of the three disciplinary areas?

Keywords: *Civic education, Teaching of the Catholic religion, Social doctrine of the Church, School, Formation.*

1. L'Educazione civica nel panorama della scuola italiana

Nel 2020, il Ministero dell'istruzione diramava una decreto contenente le *Linee guida per l'insegnamento dell'educazione civica* (D.M. 35/2020), in attuazione della Legge n. 92 del 2019. L'insegnamento di questa disciplina non era sicuramente nuovo.

Andrea Avellino, Università degli studi "Sapienza", Roma.
Email: andrea.avellino@uniroma1.it

Rocco Salemme, Roma.
Email: salemmerocco@gmail.com

Già nel 1947 un gruppo di padri costituenti, tra cui giovanissimo Aldo Moro, in un applauditissimo ordine del giorno dell'Assemblea costituente, aveva proposto «*che la nuova Carta costituzionale trovi senza indugio adeguato posto nel quadro didattico della scuola di ogni ordine e grado, al fine di rendere consapevole la giovane generazione delle raggiunte conquiste morali e sociali che costituiscono ormai sacro retaggio del popolo italiano*» (Caligiuri, 2019). È presumibile che proprio Moro volesse un insegnamento civico *ad hoc* codificato nella Costituzione stessa, ma questo proposito non trovò attuazione e anzi bisognerà aspettare il 1958 perché Moro (allora ministro) vedesse attuato lo studio dell'Educazione civica (EC) nella scuola, con il DPR del 13 giugno 1958, intitolato *Programmi di insegnamento dell'educazione civica negli istituti e scuole di ordine secondario e artistico*.

C'è sempre stata, quindi, la consapevolezza della necessità di un "insegnamento civico" nelle scuole come strumento necessario per la formazione delle coscienze in vista di una più ampia partecipazione alla vita democratica del proprio Paese e per il soddisfacimento delle proprie aspirazioni morali e spirituali, nel senso non solo religioso (Corradini e Mari, 2019).

Spesso però questa consapevolezza non si è manifestata in azioni concrete che permettessero lo sviluppo dell'insegnamento dell'EC, che il più delle volte non si è tradotto in pratiche didattiche rimanendo confinato nell'ambito puramente cartaceo della legge istitutiva, come dimostra l'assorbimento dell'insegnamento istituito nel 1958 nel più ampio calderone dell'insegnamento della storia e affidato al docente di lettere.

La *Legge 92 del 2019* ha tentato di rinverdire questo insegnamento fondamentale per la scuola svincolandolo da un solo docente o da una disciplina specifica, codificando le aree generali di approfondimento ma lasciando non pochi dubbi sulla sua attuazione. Per quanto riguarda i contenuti, essi sono ricavabili dalle Linee guida ministeriali dove sono individuati tre assi culturali/educativi: lo studio della Costituzione; lo sviluppo sostenibile; la cittadinanza digitale. I principi educativi ispiratori sono esplicitati nell'art. 1 della su citata legge 92/2019, dal titolo "Principi" (Cegolon, 2022).

Nel mese di settembre del 2024, dopo la prima sperimentazione dell'insegnamento EC, sono state pubblicate le nuove Linee guida (*D.M. 183/2024*) per l'insegnamento dell'EC. In esse vengono ripresi nella loro totalità i contenuti delle precedenti, in applicazione della legge 92/2019, con un rimando molto attento a tutte quelle evoluzioni del

contesto sociale ed educativo — ad esempio, l'evoluzione delle tecnologie informatiche e il loro utilizzo sociale, lo sviluppo dell'intelligenza artificiale, l'acuirsi del problema ambientale, il tema del diritto degli immigrati — che assumono spesso caratteri emergenziali e che richiedono maggior considerazione da parte della scuola. Inoltre, nella declinazione dei nuclei tematici, le Linee guida sottolineano la necessità di sviluppare percorsi che si dedichino con particolare attenzione alla tutela dell'ambiente, alla educazione stradale e alla promozione dell'educazione finanziaria.

2. L'educazione religiosa nel panorama della scuola italiana

Alla pari dell'EC, anche l'insegnamento religioso ha avuto in Italia un percorso travagliato che prende le mosse sin dai primi istanti di vita del primo Regno d'Italia. Allo stato attuale l'insegnamento religioso nella scuola italiana è identificato con l'acronimo IRC — cioè Insegnamento della religione cattolica — e si definisce come insegnamento confessionale facoltativo di orientamento cristiano cattolico, presente nei *curricula* delle scuole italiane di ogni ordine e grado.

Tale disciplina si configura come insegnamento culturale e non catechetico — pertanto non è prevista l'adesione di fede degli studenti — che si esplica attraverso dei contenuti disciplinari codificati nelle Indicazioni nazionali (IN) per l'insegnamento dell'IRC (del 2010 e del 2012) a cui sono legate anche le abilità e le competenze da raggiungere in uscita. La valutazione di questo insegnamento è espressa in giudizi e non in decimi, come per le altre discipline, inoltre non è oggetto d'esame al termine del secondo grado dell'istruzione.

L'IRC è affidato a docenti in possesso di un titolo di studio rilasciato da un'università pontificia o da un istituto superiore di scienze religiose, riconosciuti idonei sia moralmente che pedagogicamente da un Ordinario diocesano e che siano assunti dall'Ufficio scolastico territorialmente componente in accordo con il suddetto vescovo. Costoro sono in linea generale incaricati annuali con contratti al 31 agosto; la trasformazione del rapporto di lavorativo da tempo determinato a tempo indeterminato è normata dall'indizione di specifici concorsi da parte dello Stato, in accordo con la Conferenza episcopale italiana.

L'IRC, in definitiva, si colloca nelle finalità della scuola e ha come fine quello di aiutare gli studenti a progredire nella loro ricerca di un

senso. Attraverso l'insegnamento biblico, teologico e storico-religioso infatti, si cerca di fornire loro gli strumenti migliori per affinare la ricerca attraverso un costante dialogo, fecondo e critico, con le altre discipline tanto umanistiche quanto scientifiche. Per la sua peculiare struttura questo insegnamento si presta molto bene a percorsi interdisciplinari, fornendo esso raccordi contenutistici multipli e variegati (Avellino e Salemme, 2022) e, specialmente, presenta notevoli connessioni con l'etica sociale, in virtù non solo del proprio risvolto morale, ma anche dei non secondari richiami alla dottrina sociale della Chiesa (DSC). Viene, così, ad essere strutturato un solido legame con l'insegnamento dell'EC.

3. Insegnamento della religione cattolica ed Educazione civica: quale convergenza?

Alla luce delle considerazioni condotte s'intuisce che tanto l'IRC, quanto l'EC si configurano come discipline che hanno particolarmente a cuore lo sviluppo integrale dell'alunno (Pittau, 2004), inteso secondo la DSC e riguardante quindi tanto gli aspetti immateriali, quanto quelli materiali della vita dell'uomo. Se la prima materia si muove marcatamente in riferimento al riconoscimento del valore della cultura religiosa, la seconda procede verso la formazione di una cultura della cittadinanza attiva e responsabile (si veda anche la voce: *Educazione*).

Quest'acquisizione, tutt'altro che astratta, trova riscontro nella mediazione didattica di 16.890 docenti (rilevamento della dotazione d'organico per l'anno scolastico 2023/24) che nelle istituzioni scolastiche di ogni ordine e grado sono chiamati a declinare le rispettive IN mediante contenuti didattici significativi. L'importante e delicata operazione di dover selezionare concetti, argomenti e personaggi tramite i quali dare sostanza a ciascun *curriculum* scolastico, infatti, è costantemente tesa a promuovere la formazione globale della persona, muovendo dalla valorizzazione della dimensione religiosa del bambino, nella scuola di primaria, per giungere ad un approccio quanto più consapevole al patrimonio storico, culturale e civile del popolo italiano, specialmente nella scuola secondaria.

L'IRC, nel far ciò, ha sempre costituito un percorso di formazione *sui generis*, specialmente in riferimento agli aspetti spirituali ed etici dell'esistenza e in vista di un inserimento responsabile nella vita civile e sociale, nel mondo universitario e del lavoro. In maniera trasversale, come per tutte le discipline scolastiche, anche nell'alveo di questa proposta forma-

tiva si viene a innestare l'EC che, con i suoi tre nuclei tematici principali, intende promuovere il pieno sviluppo della persona e la partecipazione di tutti i cittadini all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese. Infatti, volendo prendere a riferimento la scuola secondaria di secondo grado, le convergenze tra IRC ed EC, implicitamente presenti nelle IN della prima e nelle Linee guida della seconda disciplina, possono essere messe in evidenza e valorizzate dalla DSC: un rilevante termine medio tra i due ambiti disciplinari.

La ricerca dello *sviluppo integrale* della persona, da un lato, la promozione del suo *pieno sviluppo*, dall'altro, trovano un'efficace sintesi nella volontà di sostenere la *promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo* (*Populorum progressio*, 1967, 14) per la quale il Legislatore individua essenzialmente tre aree d'applicazione: la Costituzione; lo sviluppo sostenibile; la cittadinanza digitale. Esse, grazie alla mediazione didattica dell'IRC in prospettiva della DSC, possono essere dipanate come segue.

4. Costituzione, diritto (nazionale e internazionale), legalità e solidarietà (D.M. 183/2024)

L'IRC, in riferimento a tale obiettivo, può contribuire illustrando la conoscenza della concezione cristiano-cattolica del mondo e, in particolare modo, gli sviluppi delle relazioni tra Chiesa cattolica e Stato italiano nell'intreccio testimoniato non soltanto dalle vicende storiche del Novecento, ma anche nelle configurazioni storiche più remote nelle quali affonda le proprie radici il binomio potere civile - potere religioso. Sempre a questo scopo, l'IRC è un canale privilegiato per cogliere la presenza e l'incidenza del cristianesimo nella storia e nella cultura contemporanea favorendo, in un contesto pienamente multiculturale, la partecipazione ad un dialogo autentico e costruttivo, educando all'esercizio della libertà in una prospettiva autentica di giustizia e di pace.

D'altra parte «*Caritas in veritate è principio intorno a cui ruota la dottrina sociale della Chiesa, un principio che prende forma operativa in criteri orientativi dell'azione morale. [...] Due in particolare sostengono l'impegno per lo sviluppo in una società in via di globalizzazione: la giustizia e il bene comune*» (*Caritas in veritate*, 2009, 6). La costruzione di un'identità libera e responsabile, fine ultimo di ogni azione autenticamente educativa, potrà così giovare del confronto con i contenuti del messaggio evangelico secondo la tradizione della Chiesa in riferimento alla strutturazione della società italiana

– e, più in generale, allo sviluppo della civiltà umana, riconoscendo il valore e la dignità della persona – al sostegno della cultura della legalità – mediante la promozione della libertà di coscienza – alla promozione della responsabilità verso sé stessi, gli altri e il mondo. Tale prospettiva, naturalmente, non intende precludere un'autentica comprensione e sviluppo della cultura, della fraternità e dei valori civili che animano la stessa Carta costituzionale e i documenti strategici delle Nazioni Unite (si veda anche la voce: *Educare ad una cittadinanza sostenibile*). Dopotutto è un monito imprescindibile e sempre nuovo «*che la società si incammini verso il perseguimento del bene comune e, a partire da questa finalità, ricostruisca sempre nuovamente il suo ordine politico e sociale, il suo tessuto di relazioni, il suo progetto umano*» (*Fratelli tutti*, 2020, 66).

L'Asse costituzionale, inoltre, viene accresciuto e incrementato dal portato relazionale che l'IRC enfatizza in modo precipuo mettendo in luce il valore delle relazioni interpersonali e dell'affettività: autenticità, onestà, amicizia, fraternità, accoglienza, amore, perdono, aiuto, specialmente nel contesto delle istanze della società contemporanea (si veda anche la voce: *Educare all'alleanza tra l'umanità e l'ambiente*).

5. Sviluppo sostenibile, educazione ambientale, conoscenza e tutela del patrimonio e del territorio (D.M. 183/2024)

È di facile intuizione quanto possa essere rilevante l'apporto dell'IRC a questo secondo asse dell'EC: basti considerare anche il magistero sociale del solo pontificato di papa Francesco (si veda anche la voce: *Formazione dei giovani e obiettivi di sviluppo sostenibile*).

D'altra parte, sin dalla presentazione dello stile di vita di Gesù Cristo, della sua relazione con Dio e con le persone, dell'opzione preferenziale per i piccoli e i poveri, potrà trasparire il valore della sobrietà sulla quale, la migliore tradizione cristiana, ha costantemente educato alla responsabilità verso sé stessi, verso gli altri e verso il mondo. Nel fare un uso responsabile delle cose, si è infatti chiamati a riconoscere che gli altri esseri viventi hanno un valore proprio di fronte a Dio e con la loro semplice esistenza lo benedicono e gli rendono gloria, perché il Signore gioisce nelle sue opere (*cf. Sal 104,31*). Proprio per la sua dignità unica e per essere dotato di intelligenza, l'essere umano è chiamato a rispettare il creato con le sue leggi interne. «*Oggi la Chiesa non dice in maniera semplicistica che le altre creature sono completamente subordinate al bene dell'es-*

sere umano, come se non avessero un valore in sé stesse e noi potessimo disporne a piacimento» (Laudato si', 2015, 69).

Mediante una ponderata presentazione dei criteri per accostare correttamente la Bibbia, infatti, l'IRC può agevolmente denotare i termini di rapporto armonico e sinergico tra l'uomo e l'ambiente circostante, costituendo un paradigma proficuo per la salvaguardia delle risorse naturali (cfr. *Laudato si'*, 13). La riflessione sulle categorie della solitudine, dell'incontro e della condivisione, poi, ha la capacità di stimolare negli alunni un'interpretazione della realtà caratterizzata da scelte morali solidali e condivisa in un clima di rispetto, confronto e arricchimento reciproco.

Grazie anche all'approccio sistematico del piano etico-religioso, infine, sarà proficuo valutare le potenzialità e i rischi legati allo sviluppo economico, sociale e ambientale assieme alle sfide poste dalla globalizzazione e dalla multiculturalità.

6. Cittadinanza digitale (D.M. 183/2024)

Il saper valutare e comprendere l'esistenza dell'uomo nel tempo, probabilmente, costituisce l'apporto più rilevante che l'IRC possa dare a questo terzo e ultimo asse dell'EC. Una valutazione onesta ed eticamente informata circa i progressi del sapere scientifico-tecnologico, infatti, non può prescindere né dall'informazione circa gli sviluppi di quest'ultimo, né dall'approfondimento, multidisciplinare e quanto più sistematico, degli interrogativi di senso più rilevanti.

«Fa venire i brividi rendersi conto che le capacità ampliate dalla tecnologia danno a coloro che detengono la conoscenza e soprattutto il potere economico per sfruttarla un dominio impressionante sull'insieme del genere umano e del mondo intero. Mai l'umanità ha avuto tanto potere su sé stessa e niente garantisce che lo utilizzerà bene, soprattutto se si considera il modo in cui se ne sta servendo. [...] In quali mani sta e in quali può giungere tanto potere?» (Laudate Deum, 2023, 23).

Alla suddetta e virtuosa sinergia, infatti, sono subordinati tanto la valorizzazione delle potenzialità di beni artistici e ambientali, quanto la corretta fruizione e valorizzazione delle scoperte scientifiche e delle innovazioni tecnologiche, in una dimensione storico-culturale e, soprattutto, etica. Inoltre, nella consapevolezza della storicità dei saperi e dell'avvento di sempre più complesse e performanti prestazioni comu-

nicative digitali, è un compito educativo non procrastinabile il sottolineare l'importanza dell'orientamento personale al risultato, assieme alla necessità di assumere responsabilità nel rispetto dell'etica e della rispettiva deontologia anche nell'ambiente virtuale (si veda anche la voce: *Aspetti etici e antropologici dell'Intelligenza Artificiale*).

In tal modo, oltre a saper riflettere sulle trasformazioni storiche prodotte dalla cultura scientifica e tecnologica, gli alunni possono essere condotti, con l'IRC, a maturare una riflessione consapevole sulla comunicazione e sui servizi digitali, valutandone in particolar modo la prospettiva produttiva, ancorché quella ludico-ricreativa, ancora una volta reclamando la parte attiva che loro spetta nella costruzione di un mondo migliore, più rispettoso dei diritti e della vocazione di ciascuno (cfr. *Populorum progressio*, 65).

7. IRC ed EC per formare cittadini dell'una e dell'altra città (*Gaudium et spes*, 43)

Pur nella consapevolezza che la DSC non costituisca l'unico deposito tematico dell'IRC, così come essa non esaurisca «la missione salvifica della Chiesa, che è certamente di ordine soprannaturale» (*Compendio di dottrina sociale della Chiesa*, 2004, 64), le potenzialità che la sua irreggimentazione didattica dispiegano in riferimento all'EC sembrano assodate almeno in teoria, nonostante persistano alcune criticità nella concreta e completa impartizione di quest'ultima da parte dei rispettivi insegnanti – correlate all'opzionalità dell'IRC e alla conseguente prassi valutativa.

Le convergenze appena delineate sono da ricomprendere entro lo statuto epistemologico specifico dell'IRC, che è inserito nella scuola con finalità educative e non catechetico-proselitistiche; dunque, non opera una promozione attiva del cattolicesimo presso le coscienze degli studenti. L'EC, al contrario, intende esplicitamente e legittimamente formare cittadini responsabili mediante i tre suddetti nuclei concettuali (si veda anche la voce: *Formazione per lo sviluppo umano integrale*).

Tra le due discipline, la DSC si struttura quale *trait d'union* storico, nato proprio allorquando nel Vecchio Continente e particolar modo in Italia, potere spirituale e potere temporale iniziavano a conoscere reciproca autonomia e più o meno aspre divergenze.

Tuttavia, proprio quest'innegabile vincolo cronologico, grazie alla mediazione didattica dell'IRC nelle sue rispettive aree biblico-teologica, storico-fenomenologica e antropologico-esistenziale, può costituire un

volano valoriale capace di ponderare, vagliare e attuare anche quel che essa: *«può comportare [in riferimento a] importanti cambiamenti negli stili di vita consolidati, al fine di limitare lo spreco delle risorse ambientali ed umane, permettendo così a tutti i popoli ed uomini della terra di averne in misura sufficiente. A ciò si deve aggiungere la valorizzazione dei nuovi beni materiali e spirituali, frutto del lavoro e della cultura dei popoli oggi emarginati, ottenendo così il complessivo arricchimento umano della famiglia delle Nazioni»* (*Centesimus annus*, 1991, 52).

Bibliografia

- Avellino A., Salemme R. (2022), Prof...che ne pensa il Papa?, Effatà, Cantalupa.
- Caligiuri M. (2019), Aldo Moro e l'educazione civica. L'attualità di un'intuizione, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Cegolon A. (2022), L'educazione civica riparte dalla Costituzione, «Civitas educationis», XI, 2, 229-247.
- Corradini L. - Mari G. (cur.) (2019), Educazione alla cittadinanza e insegnamento della Costituzione, Vita e Pensiero, Milano.
- Pittau G. (2004), *Educazione*, in Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e Magistero, Vita e Pensiero, Milano.

LIBERTÀ DI RELIGIONE, LIBERTÀ DALLA RELIGIONE IN UN MONDO SECULARIZZATO (PARTE PRIMA)

Joseph H.H. Weiler

Chi non crede nella libertà di religione e nella libertà dalla religione nelle nostre società moderne e liberaldemocratiche? La libertà di religione è presente in ogni singola costituzione europea. Ma è comunemente intesa come libertà di religione. È in questo senso primordiale che Giovanni Paolo II e Benedetto XVI hanno sostenuto il primato della libertà religiosa tra tutte le libertà: essa rappresenta l'ontologia stessa della condizione umana. Di ciò che significa essere umani.

Parole chiave: Libertà religiosa, Costituzioni Europee, Diritto Naturale, Laïcité, Secolarismo.

Freedom of, and Freedom from, Religion in a Secular World (part I)

Who does not believe in Freedom of, and Freedom from religion in our modern, liberal democratic societies? Freedom of religion may be found in every single European constitution. But it is commonly understood to include freedom from religion as well. It is in this primordial sense that John Paul II and Benedict XVI argued for the primacy of religious freedom among all freedoms: it stands as proxy for the very ontology of the human condition. Of what it is to be human.

Keywords: Religious Freedom, European Constitutions, Natural Law, Laïcité, Secularism.

ERC: SH3_7

Chi non crede oggi nella libertà di religione, e nella libertà dalla religione, nelle nostre società moderne, democratiche e liberali? In un modo o nell'altro, siamo tutti eredi della Rivoluzione Francese e, sotto molti aspetti, siamo fortunati ad esserlo. Tuttavia, ci sono alcuni dogmi dello Stato secolare liberale, ereditati dalla Rivoluzione Francese, che riterrei rispettosamente errati e che, purtroppo, sono stati interiorizzati dalle comunità religiose.

Qual è la “religione civica” condivisa da quasi tutti noi europei? È certamente la nostra fede nel ritenere indispensabile la democrazia liberale come il contesto entro cui deve svolgersi la vita pubblica: elezioni libere con suffragio universale, protezione dei diritti umani fondamentali e stato di diritto costituiscono la “santissima trinità” di questa fede civica.

Il principio di libertà di religione può essere rintracciato in ogni Co-

Joseph H.H. Weiler, NYU School of Law, New York.

Email: joseph.weiler@nyu.edu

stituzione europea, ma generalmente, e a giusto titolo, si ritiene che questo includa anche la libertà dalla religione.

La libertà dalla religione, tuttavia, pone una sfida alla teoria liberale. Non esiste un concetto analogo, ad esempio, di libertà dal socialismo, o dal neoliberalismo. Se un governo socialista viene eletto democraticamente, ci aspettiamo che attui politiche basate su una visione socialista del mondo. E, volenti o nolenti, ci si aspetta che tutti i cittadini le seguano. Lo stesso sarebbe valido per un governo neoliberale. Tuttavia, se viene eletto un governo cristiano, se siamo seri riguardo alla libertà dalla religione, tale governo si troverebbe ostacolato nel tentativo di emanare norme derivanti dalla sua visione religiosa del mondo.

Uno dei più grandi teorici politici del XX secolo, John Rawls, ha sostenuto che il nostro stesso discorso democratico, che trascende destra e sinistra, deve sempre essere fondato su argomenti basati sulla ragione umana, le cui regole siano condivisibili da tutti indipendentemente dalle loro convinzioni ideologiche, e dunque aperte alla persuasione e alla possibilità di cambiare opinione. La religione, secondo Rawls (senza alcuna intenzione dispregiativa), si basa su verità incommensurabili, non negoziabili, autoreferenziali e trascendentali. Di conseguenza, sarebbe inadatta all'arena democratica.

Ci troviamo quindi di fronte a due sfide cruciali per la nostra società multiculturale, formata da componenti e gruppi secolari e religiosi. In primo luogo, come può la teoria liberale giustificare e spiegare la libertà dalla religione? Esistono ovviamente numerosi tentativi di razionalizzare questo concetto all'interno di un quadro liberale, ma personalmente non trovo nessuno di essi particolarmente convincente. In definitiva, se a un socialista è consentito di imporre la sua visione del mondo alla società, perché lo stesso diritto dovrebbe essere negato a un cristiano? In secondo luogo, quale legittimità hanno le componenti religiose di partecipare alla vita democratica – come individui religiosi – se la visione del mondo religiosa è (come è) impegnata in verità trascendentali, autoreferenziali e non negoziabili?

Dal mio punto di vista, Papa Benedetto XVI, seguendo le orme di San Giovanni Paolo II, ha fornito le risposte più convincenti a queste due sfide nei suoi discorsi a Ratisbona, a Monaco e al Bundestag, a Berlino.

Benedetto XVI è stato formato dal Concilio Vaticano II e, al tempo stesso, ha contribuito a modellarlo. Insieme a Giovanni Paolo II, ha sempre rivendicato la libertà di religione come la più fondamentale di tutte

le libertà. Nella nostra cultura secolare, ciò è spesso stato accolto con un sorriso indulgente: “Quale libertà ci si può aspettare che un Papa favorisca?”, interpretando questa affermazione in senso corporativo, come se il Papa fosse un *leader* sindacale preoccupato per i benefici dei suoi membri. Certo, esiste anche questo aspetto della libertà religiosa e non c’è nulla di ignobile in un pastore che vegli sul suo gregge.

Nota bene: la sua giustificazione e difesa della libertà dalla religione non era un’espressione dei concetti liberali di tolleranza e libertà, o una concessione in quel senso. Era invece l’espressione di una profonda affermazione religiosa. «*Noi non imponiamo la nostra fede a nessuno. Un simile genere di proselitismo è contrario al cristianesimo. La fede può svilupparsi soltanto nella libertà*» (*Omelia*, Monaco, 10 settembre 2006), ha sostenuto il Papa nel suo discorso ai fedeli e al mondo intero a Ratisbona. Così, al cuore della libertà religiosa, come affermazione religiosa, risiede la libertà di dire “no” a Dio!

Questa libertà deve ovviamente avere una dimensione esterna: lo Stato deve garantirla, per legge, a tutti i suoi cittadini. Ma non meno importante, per quanto ho inteso dal suo pensiero, è la dimensione interna della libertà. Noi ebrei diciamo: “Tutto è nelle mani di Dio, tranne il timore di Dio”. È così che Dio ha voluto, lasciandoci la scelta. La vera religiosità, il vero “sì” a Dio può venire solo da un essere che non solo gode di una condizione materiale esterna, ma che possiede anche la capacità spirituale interna per comprendere che la scelta, la responsabilità è nostra, compresa quella di rigettare l’offerta divina e dire “no”. Giovanni Paolo II nell’enciclica *Redemptoris missio* (1990) è altrettanto esplicito: la Chiesa propone, non impone mai.

Benedetto ha dunque fatto della libertà dalla religione una affermazione teologica, e a mio avviso questo è il più convincente argomento a favore di questa libertà, se non l’unico.

Questo ha a sua volta un profondo significato antropologico. La libertà religiosa tocca la nozione più profonda dell’essere umano quale agente morale autonomo, dotato della capacità di compiere scelte morali, anche di fronte al proprio Creatore. Quando l’ebraismo e il cristianesimo descrivono la relazione tra Dio e l’uomo in termini di alleanza, “vecchia” e “nuova”, celebrano questa doppia sovranità: la sovranità dell’offerta divina e la sovranità dell’individuo a cui viene offerta.

Credo che tutti, religiosi e laici, possano comprendere che, accettando l’esistenza di un Creatore onnipotente, insistendo, come proposizione religiosa intrinseca, sulla libertà di dire “no” a tale Creatore, si tocca

il cuore stesso della nostra condizione umana come agenti morali, con facoltà di scelta e responsabilità nei confronti di tali scelte.

È in questo senso originario che Giovanni Paolo II e Benedetto XVI hanno sostenuto il primato della libertà religiosa tra tutte le libertà: essa riflette l'ontologia stessa della condizione umana, di ciò che significa essere umani.

Si potrebbe forse fare un ulteriore passo avanti. Citando Giacomo (2, 8), Benedetto XVI spiega, nelle sue omelie di Monaco (che hanno ricevuto troppa poca attenzione), che la "legge regale", la legge della regalità di Dio, è anche "la legge della libertà".

Questo può sembrare sconcertante: se, esercitando tale libertà, si accetta la legge regale trascendentale, ciò come può costituire un potenziamento effettivo della propria libertà? La legge, per sua natura, non implica forse il dover accettare delle restrizioni alla nostra libertà?

A mio avviso, Benedetto XVI ci sta dicendo che, al di fuori dei vincoli della legge di Dio, la libertà umana è un'illusione, poiché si diventa semplicemente schiavi della propria condizione umana, dei propri desideri. Accettare la legge di Dio come la "legge regale", la legge di Colui che trascende questo mondo, significa affermare la mia libertà interiore rispetto a qualsiasi persona o cosa di questo mondo. Nelle parole di Sant'Ambrogio: «*Quoam multos dominos habet qui unum refugerit!*» non c'è antidoto migliore al totalitarismo in questo mondo.

Ma come affrontare la sfida rawlsiana? Secondo la mia comprensione del discorso al Bundestag, Benedetto XVI non ha respinto la premessa di Rawls: il discorso democratico, il dialogo nella vita pubblica, deve basarsi su una comprensione condivisa della ragione che trascende le divisioni ideologiche come destra e sinistra, nello stesso modo in cui tutti comprendiamo che due più due fa quattro. Un discorso del genere non può avvenire con un interlocutore le cui posizioni si basano su verità non negoziabili, autoreferenziali e trascendenti. Senza citarlo esplicitamente, Ratzinger non ha contestato le premesse di Rawls, ma ha ritenuto errata e fuorviante la sua concezione del cristianesimo.

Quando il cristiano, sosteneva Benedetto XVI, entra nello spazio pubblico per proporre norme pubbliche da applicare per legge, non lo fa basandosi sulla rivelazione e a partire dalla fede, o dalla religione, anche se queste possono coincidere. Come parte dell'antropologia cristiana, si riconosce che gli esseri umani sono dotati (dal Creatore) della facoltà della ragione, comune a tutta l'umanità, ed essa costituisce il legittimo linguaggio della normatività pubblica. Di conseguenza, il conte-

nuto delle richieste cristiane nella sfera pubblica deve rientrare nell'ambito della ragione pratica – la morale e l'etica, spesso espresse attraverso il concetto di legge naturale. Ad esempio, quando Caino uccise Abele, non si giustificò dicendo al Signore: “Non mi hai mai detto che era proibito uccidere”. Né il lettore della Scrittura solleva una simile obiezione. Si intende che, in virtù della creazione (per i religiosi, l'uomo fatto ad immagine di Dio), tutti noi possediamo la capacità di distinguere tra giusto e sbagliato e non necessitiamo di una rivelazione divina per farlo.

Questa non è una concessione al secolarismo, ma un risultato inevitabile delle proposizioni religiose esposte nel discorso di Ratisbona. Adottare una norma pubblicamente vincolante, basata esclusivamente sulla fede e sulla rivelazione religiosa, violerebbe quel profondo impegno alla libertà religiosa, basato sulla religione, per cui una fede forzata è di per sé contraddittoria ed è contraria alla volontà divina.

È anche una posizione coraggiosa. Da un lato, essa garantisce al cristiano l'accesso paritario alla piazza pubblica normativa. Dall'altro, impone una rigorosa disciplina alla comunità di fede cristiana: il rigore della ragione può richiedere di rivedere posizioni morali e ribaltare norme precedenti. Non esiste più il “jolly” del “Dio ha comandato così”. Questo non fa parte della ragione pubblica condivisa. È possibile perdere, ragionevolmente, un'argomentazione basata sulla ragione. Se si adotta una lingua, bisogna parlarla correttamente per essere compresi, seguendo la sua grammatica intrinseca, per essere compresi e convincenti. E questo vale anche per il linguaggio della Ragione.

La tentazione della legge naturale

Vorrei ora esplorare un'implicazione fondamentale di questa concezione della libertà dalla religione nel contesto europeo, dove il cristianesimo praticato è ormai diventato una minoranza. Viviamo in un'Europa post-costantiniana, un fatto che i cristiani rimasti hanno difficoltà ad accettare. Come ho già osservato, la fallacia di Rawls risiede nel suo fraintendimento del cristianesimo. Il cristiano entra nella piazza pubblica con la legittima richiesta di usare il potere dello Stato e la legge per imporre norme, solo quando tali norme derivano dalla ragione universale/dalla legge naturale e non siano basate sulla rivelazione. Un cristiano può legittimamente insistere affinché lo Stato criminalizzi l'omicidio non perché questo si trovi nei Dieci Comandamenti rivelati a Mosè sul

Sinai, ma perché la ragione universale e la legge naturale giungono alla stessa conclusione. Tradurre le norme religiose nel linguaggio della ragione universale e della legge naturale diventa così il lasciapassare del credente nella piazza pubblica.

Questo comporta la grande tentazione di adattare quante più norme religiose possibile al linguaggio della ragione e della legge naturale, e affermarle in modo audace come norme generali che dovrebbero vincolare l'intera società.

Ho già osservato il coraggio della posizione cristiana nell'accettare che solo le norme religiose giustificabili mediante ragione e legge naturale possano essere imposte al pubblico nel suo insieme. Ora vorrei approfondire alcuni dei rischi insiti nell'eccesso di questa pratica. È necessario procedere con grande cautela. Una scorretta qualificazione di una norma, la cui autorità deriva esclusivamente dalla rivelazione, come parte della ragione universale, può avere conseguenze gravi e indesiderate. Alcune conseguenze sono di natura pratica e prudenziale, tanto più rilevanti in una condizione di minorità. Tali conseguenze possono rivelarsi inefficaci e danneggiare la capacità delle comunità religiose di preservare la propria libertà di religione.

Inoltre, non meno importante è il fatto che imporre norme religiose ai non credenti può dare origine a un grave errore religioso. *«Noi non imponiamo la nostra fede a nessuno. Un simile genere di proselitismo è contrario al cristianesimo. La fede può svilupparsi soltanto nella libertà»* (Omelia, Monaco, 10 settembre 2006).

Per quanto riguarda la dubbia efficacia dell'andare troppo oltre, non posso che citare le sagge riflessioni di Chantal Delsol nella sua conferenza su Giovanni Paolo II:

«I cristiani cercano di difendere i loro valori morali tradizionali basandosi su argomentazioni non cristiane perché sanno fin troppo bene che il loro dogma non verrebbe ascoltato. [Allora] argomentano strategicamente, da un punto di vista basato sulla natura, sulla legge naturale o su ragioni collegate, che non sono necessariamente meno importanti... Ma senza mai ottenere risultati pratici significativi. La nostra società non si preoccupa della legge naturale: è opinione diffusa che le regole del bene e del male siano create dalla società e non siano intrinseche alla natura umana. Mettono anche in discussione il rapporto tra politica, potere e religione tradizionale».

Si può andare oltre. Questa strategia, oltre a essere spesso inefficace per le ragioni spiegate da Delsol, può anche essere controproducente. Nella società laica contemporanea in cui viviamo in Europa (e in Oc-

cidente in generale) le comunità religiose minoritarie devono lottare per preservare le loro norme religiose, anche quando queste si rivelano contro-culturali. Se le norme di fede vengono presentate in termini di ragione universale e, a torto o a ragione, si perde il dibattito pubblico – come sempre più spesso accade –, diventa più difficile convincere la società generale a concedere alle comunità religiose l'autonomia di osservare le loro norme, derivate dalla religione.

Lasciatemi fare un esempio. Consideriamo le comunità musulmane ed ebraiche che insistono sulla pratica della macellazione Halal e Kosher. Se dovessero giustificare tale pratica basandosi sull'affermazione che, ragionevolmente, questa è il modo più umano di macellare (lo è stato per molti secoli), e la società scoprisse poi (a torto o a ragione, in questo caso, a ragione) che queste pratiche non sono il metodo più umano di macellare gli animali, sarebbe molto più difficile continuare ad approvarle. Se invece avessero giustificato questa pratica ab initio, sulla base di norme rituali religiose, la società dovrebbe essere più incline ad approvare tali pratiche anche in presenza di una mutata consapevolezza.

C'è anche una ulteriore considerazione che è rilevante all'interno della comunità di fede, e non solo nei confronti della società laica in generale, una considerazione che, a mio avviso, è tanto più rilevante in una situazione di minorità.

Un cattolico, ad esempio, potrebbe sostenere che il divieto di divorzio sia derivato dalla ragione universale e che, in quanto tale, il divieto debba o possa essere legittimamente imposto a tutti, come avveniva in Italia fino alla seconda metà del XX secolo. In alternativa, il divieto di divorzio potrebbe essere considerato soltanto come una norma interna che deriva dal testo della Scrittura e che riflette la specificità del sacramento cattolico del matrimonio, da non imporre all'intera comunità umana. Se si sceglie la seconda interpretazione, tale norma diventa un elemento distintivo identitario, uno tra i molti elementi che manifestano ciò che significa essere cattolici. Il fatto che questa norma derivi dalla rivelazione e sia esplicitata nel cristianesimo non impedisce che non possa o non debba contribuire al discorso pubblico sulla natura del matrimonio, sull'amore coniugale e sull'impegno. Tuttavia, non dovrebbe essere presentata come un requisito che la ragione universale impone a tutti di seguire.

Quando dei genitori cattolici educano i propri figli, dicono loro: "Una volta che si è sposati, niente divorzio, perché questo è il significato

del matrimonio per tutti gli uomini e le donne”? O non dicono: “Una volta sposati, niente divorzio, perché è così che noi cattolici, seguendo l’insegnamento del nostro Signore e della nostra Chiesa, intendiamo il matrimonio”? La risposta concisa – “Facciamo o non facciamo questo perché siamo cattolici” – non è solo un segno identitario di grande valore, secondo me, ma anche un modo per sottolineare, nell’educazione dei figli, la loro speciale relazione con il divino: facciamo questo, o non facciamo questo, esclusivamente perché così ci ha comandato il Signore. Seguire verità trascendentali che vanno oltre la ragione umana ha un particolare significato religioso.

La questione diventa ancor più delicata quando si affrontano dibattiti contemporanei, come quello sull’omosessualità e sul matrimonio tra persone dello stesso sesso. Non intendo esprimere un’opinione sulla sostanza di questo dibattito, se non per sottolineare che, per una questione di ragione pubblica, nell’opposizione al matrimonio tra persone dello stesso sesso, possono esistere argomentazioni utilitaristiche che, senza essere omofobiche, pongono l’accento sul preservare la concezione tradizionale del matrimonio e il ruolo delle famiglie tradizionali. Allo stesso modo, esistono argomentazioni altrettanto valide a favore dell’estensione del “matrimonio per tutti”, fondate su preoccupazioni simili, che mirano a valorizzare lo status del matrimonio.

Tuttavia, la logica sacramentale del matrimonio, un’unione santa agli occhi di Dio all’interno della religione in generale e, più nello specifico, nella tradizione giudaico-cristiana, che limita il matrimonio in tutta una varietà di modi, tra cui l’esclusione del matrimonio tra persone dello stesso sesso, si può vedere come derivante da una logica non utilitaristica. Secondo questa visione, il matrimonio deve essere percepito come un sacramento santo. Ma proprio l’uso del termine “sacramento” e del concetto di “santità” indica che si tratta di una norma che non può né deve essere imposta ai non credenti.

Esiste però un terzo filone, ed è il più controverso, che si oppone al matrimonio omosessuale, basandosi non su argomenti utilitaristici, né sulla natura sacramentale del matrimonio, ma a partire da una posizione di ragione universale e di diritto naturale.

L’opposizione al matrimonio tra persone dello stesso sesso, basata sulla legge naturale, non deriva dalla dimensione “non etica” di tali unioni, bensì dalla convinzione che esse siano contrarie all’ordine del mondo (e variazione su tema della stessa argomentazione).

Ma, con tutto il rispetto per molti studiosi di diritto naturale, non ho

mai trovato questa argomentazione convincente. Derivare la normatività dalla “natura del mondo” è, a mio avviso, intrinsecamente legato a una visione religiosa, la quale sostiene che il nostro mondo naturale ha un Creatore, Benedetto Egli sia, e che nella Sua creazione del mondo sia stato incorporato un fine: il mondo è stato creato così com’è con uno scopo divino. Una visione teleologica del mondo naturale è, per me, essenzialmente e intrinsecamente religiosa. Se si elimina l’idea di un Creatore divino, non vi è alcuna ragione per cui un ateo debba vedere una normatività nel mondo naturale. La legge di gravità, ad esempio, non è normativa. È causale e descrittiva. Quando un bambino chiede perché il matrimonio tra persone dello stesso sesso sia vietato, l’unica risposta legittima da questa prospettiva sarebbe: perché è contrario alla volontà e al disegno dell’Onnipotente.

Se questa argomentazione è valida, le conseguenze sono chiare. Imporre ciò per legge ai non credenti sarebbe religiosamente inammissibile.

Inoltre, entrerebbero in gioco anche gli argomenti prudenziali menzionati in precedenza. Se l’argomentazione viene formulata in termini di diritto naturale e, in termini empirici, si perde il dibattito pubblico se formulata basandola sulla ragione universale, l’autorità interna della norma nella comunità di fede viene corrispondentemente indebolita e la capacità della comunità di fede (minoranza) di cercare rispetto per la propria posizione contro-culturale, sarebbe più difficilmente realizzabile rispetto alla situazione in cui sia stata presentata, ab initio, come un obbligo religioso da rispettare in virtù della libertà di religione. In altre parole, diventa più difficile rivendicare successivamente un’eccezione di coscienza a una norma generale basata sulla religione. Se la norma viene presentata come una questione di ragione pubblica e si perde il dibattito in modo deliberato e democratico, perché si dovrebbe concedere una deroga alla norma generale? Tuttavia, se viene presentata come parte di una logica religiosa, e quindi espressione della libertà di religione, questa posizione diviene molto più forte.

LIBERTÀ DI RELIGIONE, LIBERTÀ DALLA RELIGIONE IN UN MONDO SECULARIZZATO (PARTE SECONDA)

Joseph H.H. Weiler

Chi non crede nella libertà di religione e nella libertà dalla religione nelle nostre società moderne e liberaldemocratiche? La libertà di religione è presente in ogni singola costituzione europea. Ma è comunemente intesa come libertà di religione. È in questo senso primordiale che Giovanni Paolo II e Benedetto XVI hanno sostenuto il primato della libertà religiosa tra tutte le libertà: essa rappresenta l'ontologia stessa della condizione umana. Di ciò che significa essere umani.

Parole chiave: Libertà religiosa, Costituzioni Europee, Diritto Naturale, Laïcité, Secolarismo.

Freedom of, and Freedom from, Religion in a Secular World (part I)

Who does not believe in Freedom of, and Freedom from religion in our modern, liberal democratic societies? Freedom of religion may be found in every single European constitution. But it is commonly understood to include freedom from religion as well. It is in this primordial sense that John Paul II and Benedict XVI argued for the primacy of religious freedom among all freedoms: it stands as proxy for the very ontology of the human condition. Of what it is to be human.

Keywords: Religious Freedom, European Constitutions, Natural Law, Laïcité, Secularism.

ERC: SH3_7

Uno degli articoli di fede più pervasivi e persuasivi della *laïcité* è che essa sancisce e garantisce il principio di neutralità dello Stato liberale. Questo “dogma” è sostenuto con forza, soprattutto in relazione al ruolo dello Stato nel campo dell’istruzione. Nel caso *Lautsi vs. Italy*, la seconda sezione della Corte Europea dei Diritti dell’Uomo ha espresso chiaramente questo principio, dichiarando all’unanimità che l’obbligo italiano di esporre un crocifisso in tutte le aule delle scuole elementari pubbliche violava la Convenzione Europea dei Diritti dell’Uomo: «*Il dovere di neutralità e di imparzialità dello Stato è incompatibile con qualsiasi potere discrezionale da parte sua sulla legittimità delle convinzioni religiose o delle modalità di espressione di queste ultime*» (47).

L’esposizione di un crocifisso in aula sembra ovviamente violare que-

Joseph H.H. Weiler, NYU School of Law, New York.

Email: joseph.weiler@nyu.edu

sto principio. Questa posizione e questa conclusione sono quasi assiomatiche. Se si crede nella neutralità dello Stato – soprattutto in materia di religione – come indicatore liberale fondamentale, come si potrebbe non giungere a tale conclusione? La questione viene spesso posta in questo modo: come potrebbe un muro vuoto, che vieta il crocifisso, essere considerato più discutibile di un muro che ne permette la presenza?

Non intendo affrontare la questione ontologica più profonda, se il liberalismo possa essere utilmente descritto come una visione del mondo “neutrale”, ma piuttosto confrontarmi con l’assunto della neutralità e come esso si manifesti in relazione alla religione nelle società europee contemporanee.

Secolarismo e *laïcité* non sono categorie vuote che significano assenza di fede. Per molti, rappresentano una visione del mondo ricca, che sostiene, *inter alia*, la convinzione politica che la religione abbia un posto legittimo solo nella sfera privata e che non ci debba essere alcun intreccio tra autorità pubblica e religione. Ad esempio, secondo questa visione, solo le scuole laiche dovrebbero essere finanziate dallo Stato, mentre le scuole religiose devono essere private e non ricevere supporto pubblico. Si tratta di una posizione politica comprensibile storicamente e rispettabile, ma difficile da considerare “neutrale” nello spettro politico.

Oggi, la principale frattura sociale nei nostri Stati riguardo alla religione non è tra, per esempio, cattolici e protestanti, ma tra religiosi e “secolari”. Se la tavolozza della società fosse composta solo da gruppi blu, gialli e rossi, allora il nero – l’assenza di colore – sarebbe un “colore” neutro. In una società i cui membri sono prevalentemente religiosi, anche se di diverse confessioni, uno Stato laico e non religioso potrebbe essere considerato neutrale. Ma quando una delle forze sociali si appropria del nero come proprio colore, allora la scelta non è più neutrale.

Il secolarismo non è come il nero che è assenza di colore, ma come il nero che è un colore deciso di per sé. Se ci si trova di fronte a una scelta binaria tra visione del mondo religiosa e non religiosa, nessuna delle due scelte è più neutrale.

Vediamo come questo si manifesti nel campo dell’istruzione. Confrontiamo due modelli di finanziamento statale dell’istruzione – il modello franco-americano da un lato e il modello olandese-britannico dall’altro. Secondo il primo modello, in nome della neutralità, lo Stato finanzia completamente solo le scuole laiche. Questa è una scelta favorevole per i genitori non religiosi, per i quali l’istruzione dei figli sarà

pagata dallo Stato, ma meno felice per i genitori che desiderano che i loro figli ricevano un'istruzione che rifletta, o almeno rispetti, l'impegno religioso, e che per ottenere ciò devono mandare i loro figli in scuole private che, nel migliore dei casi, ricevono sovvenzioni parziali per alcune funzioni.

I Paesi Bassi e il Regno Unito comprendono il dilemma e adottano una posizione "agnostica": finanziano scuole pubbliche secolarizzate, così come scuole affiliate alle principali religioni della società. Penso che si potrebbe affermare che il modello olandese e britannico sia più neutrale.

Guardando all'interno dell'aula scolastica possiamo vedere la difficoltà della posizione neutrale così come articolata dalla seconda sezione della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo. Consideriamo la seguente parabola di Marco e Leonardo, due amici che stanno per iniziare la scuola. Leonardo va a trovare Marco a casa sua, e nota un crocifisso. "Che cos'è?", chiede. "Un crocifisso – perché, tu non ne hai uno? Ogni casa dovrebbe averne uno", risponde l'amico. Leonardo torna a casa agitato. Sua madre gli spiega pazientemente: "Loro sono cattolici credenti. Noi no. Noi seguiamo il nostro percorso, non meno nobile". Ora immaginate la visita di Marco a casa di Leonardo. "Wow!", esclama, "Nessun crocifisso? Un muro vuoto?", "Non crediamo a queste sciocchezze", dice Leonardo. Marco torna a casa agitato. "Beh", spiega sua madre, "noi seguiamo la nostra strada". Il giorno dopo entrambi vanno a scuola. Immaginate la scuola con un crocifisso. Leonardo torna a casa agitato: "La scuola è come la casa di Marco. Sei sicura, mamma, che sia giusto non avere un crocifisso?". Ma immaginiamo che il primo giorno i muri siano nudi. Marco torna a casa agitato. "La scuola è come la casa di Leonardo", si lamenta. "Vedi, te l'avevo detto che non ne abbiamo bisogno".

In realtà, l'alternativa laica al crocifisso non è un muro vuoto. Le pareti delle nostre scuole accolgono e sostengono tutte le visioni del mondo, e in realtà spesso lo fanno – eccetto quella religiosa, che è esplicitamente esclusa. In Francia, all'ingresso di ogni scuola elementare, troverete inciso: *Liberté, Égalité, Fraternité* - il grido di battaglia della Rivoluzione francese. Sarei lieto di mandare i miei figli in una scuola che esponesse tali parole ispiratrici, incarnando tali ideali. Ma se fossi un monarchico, potrei sentirmi, quantomeno, turbato. Se fossi un monarchico e mi lamentassi con il consiglio scolastico della città o della regione, mi verrebbe detto: vinci le prossime elezioni, e fallo rimuovere, e metti invece *La France c'est Moi*. Non mi sognerei mai di dire ai miei figli che *Liberté*,

Égalité, Fraternité è un principio neutrale. Al contrario, è una posizione ideologica a cui sono favorevole, e per la quale è stato versato molto sangue. Mi mobiliterei per difenderla, ovviamente in modo democratico, e spererei che i miei figli facessero altrettanto. Ma è neutrale?

Eppure, eccola lì, visibile sul muro. Immaginate, e non è un'ipotesi così inverosimile, che una regione del Paese decidesse di dichiararsi denuclearizzata. Viaggiando attraverso l'Europa, ci si imbatte in numerose di queste regioni. Molte di esse adottano l'icona delle zone libere dal nucleare. Spesso anche il simbolo triangolare della pace degli anni '60. Anche quest'ultimo, in certe regioni, potrebbe essere affisso sulle pareti di una scuola. In linea di principio e nella realtà, i muri delle aule scolastiche sono tappezzati di segni e simboli che riflettono le preferenze ideologiche e democratiche delle nostre società. Lasciate le vostre privilegiate cattedre universitarie e dirigetevi verso la scuola più vicina. Date un'occhiata in giro. L'unica cosa che non troverete è un simbolo religioso. Il principio della neutralità nell'aula scolastica non impone, né in teoria né in pratica, un muro vuoto. In effetti, è quasi impossibile trovare un simbolo o un'immagine che non porti con sé un qualche bagaglio ideologico, esplicito o implicito. Anche una semplice fiaba come "Riccioli d'oro e i tre orsi" non è esente da connotazioni ideologiche.

Il principio costituzionale laico consente che sulle pareti possa comparire il maggior numero di tali rappresentazioni, a condizione che ciò sia stato deciso in modo democratico da consigli scolastici, autorità educative e simili, tranne le rappresentazioni religiose, che sono proibite anche se fossero massicciamente sostenute da istituzioni democratiche. Questo esito deriva dalla logica che definisce costituzionalmente la religione una questione privata, nonostante essa stessa non si definisca in tal modo.

Le implicazioni educative di questa posizione non sono banali. Perché il messaggio, sia esplicito che implicito, può essere inteso come: tutte le visioni del mondo sono legittime e possono trovare il loro posto sul muro, ad eccezione di quella religiosa che, almeno implicitamente, diventa tossica. Nelson Mandela o Che Guevara: sì; Giovanni Paolo II, Maometto o Mosè: no.

Sia la scelta italiana – il crocifisso – sia la scelta francese – nessun crocifisso – rappresentano una sfida educativa. Gli italiani avranno un'esigenza imperativa di insegnare nella loro programmazione scolastica il rispetto per tutte le altre religioni e per l'assenza di religione. I francesi, che oggi non solo vietano il crocifisso sul muro, ma vietano anche

ai bambini di indossare una croce, un velo o una kippah (mentre una maglietta con l'immagine di Marx, Karl o Groucho, è ammessa) hanno l'esigenza educativa imperativa di insegnare il rispetto per la sensibilità religiosa, e di impedire che il divieto venga percepito come l'approvazione, da parte dello Stato, di un atteggiamento di disprezzo o derisione verso la religione.

Ci possono essere situazioni particolari in cui le disposizioni dello Stato possono apparire coercitive e ostili, considerando ad esempio la composizione demografica della popolazione scolastica; in tal caso, esistono diverse opzioni pluraliste da considerare. Tuttavia, concetti come pluralismo e compromesso sembrano essere più fecondi per trattare tali questioni rispetto alla "neutralità".

Riformulare l'approccio all'identità religiosa collettiva e alla libertà religiosa individuale

Come già osservato, si parla spesso dell'impegno a favore della libertà religiosa, sia positiva che negativa – ossia libertà di religione e libertà dalla religione – che gli Stati europei devono garantire per Costituzione ai loro cittadini e residenti.

Ma come si conciliano queste libertà quando si tratta dell'identità dello Stato? Un'identità religiosa dello Stato non potrebbe entrare in conflitto con la libertà di religione della sua popolazione secolarizzata o dei cittadini che aderiscono a religioni diverse? E uno Stato privo di qualsiasi identità religiosa non potrebbe compromettere la libertà di religione di una maggioranza che desidera vedere tale preferenza riflessa nelle istituzioni statali? Ritengo che l'Europa abbia delineato un approccio interessante e, a mio avviso, affascinante alla questione.

In Europa, il panorama costituzionale postula come distinte, piuttosto che unite, la "libertà di religione e libertà dalla religione". Una è la classica libertà individuale di religione e dalla religione, che è considerata un patrimonio costituzionale comune europeo. Nessuno dovrebbe essere privilegiato o discriminato in base alla propria affiliazione religiosa, o dalla sua assenza.

Tuttavia, nella sua struttura statale stessa, l'Europa presenta una seconda libertà, collettiva, identitaria, che deriva concettualmente dal diritto all'autodeterminazione, garantito a livello internazionale, che consente alle nazioni/Stati di includere nella loro autodefinizione, nella

loro autocomprensione e nella loro simbologia nazionale e statale, un intreccio più o meno robusto di religione e simboli religiosi.

Prendiamo in considerazione la Francia e il Regno Unito, entrambi buoni esempi perché membri fondatori della Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo e, con le consuete imperfezioni, entrambe considerate robuste democrazie liberali con una buona reputazione.

La Francia, nella sua Costituzione, si definisce laica – intendendo con questo termine, come menzionato sopra, una dottrina politica che rifiuta qualsiasi appoggio o sostegno statale alla religione e che considera, ad esempio, l'esposizione di simboli religiosi da parte dello Stato o il finanziamento di scuole religiose, come un anatema. A livello individuale, la *laïcité* non implica necessariamente l'ateismo o l'agnosticismo. Conosco molte persone profondamente religiose che, tuttavia, sostengono la *laïcité*. Lo fanno perché credono che, a prescindere dalle proprie convinzioni personali, sia scorretto che lo Stato si intrecci con la religione. Questa precisazione è cruciale, poiché evidenzia come la *laïcité* sia una dottrina politica riguardante il modo più adeguato di regolare il rapporto tra Stato e Religione. Le origini e la giustificazione della *laïcité* possono essere di natura storica (le specificità, per esempio, dell'*Ancien Régime* e della successiva Rivoluzione Francese), ma anche teoretica – radicate tanto in considerazioni di principio quanto nel pragmatismo, ad esempio riguardo il modo in cui lo Stato può garantire al meglio la convivenza pacifica tra diverse fazioni religiose.

La *laïcité* è in contrasto con una dottrina, anch'essa molto diffusa in Europa ma che manca di un nome comunemente accettato. Anche i più accaniti sostenitori della *laïcité* francese non considererebbero appropriato etichettare come “teocrazie” Stati come il moderno Regno Unito o la Danimarca. Per comodità, possiamo fare riferimento a questi Stati come quelli la cui identità collettiva comprende una dimensione e una sensibilità religiosa. La manifestazione più sorprendente di tali Stati si trova in quelli che hanno una Chiesa ufficiale e una religione di Stato, come il Regno Unito (Anglicana), la Danimarca (Luterana), la Grecia (Ortodossa) e Malta (Cattolica), solo per citare alcuni esempi. Secondo le mie stime, circa metà della popolazione europea vive in Stati che non possono essere definiti laici nello stesso senso della Francia.

Questi Stati si impegnano a garantire i diritti individuali riguardo la libertà di religione e alla libertà dalla religione, ma non vedono alcun problema nell'avere una concezione di sé – come nazione o Stato – che includa una dimensione religiosa, o radicata nella religione, e i loro

spazi pubblici possono essere più o meno ricchi di simbologie religiose con il supporto dello Stato. In Inghilterra, parte del Regno Unito, il Re è sia Capo di Stato sia capo della fede anglicana e della sua manifestazione istituzionale nella Chiesa d'Inghilterra: la "Chiesa ufficiale" della Nazione e dello Stato. Molte funzioni statali hanno una connotazione religiosa: il clero siede (o sedeva) ex-officio come parte degli organi legislativi, la bandiera riporta la Croce (di San Giorgio) e l'inno nazionale è una preghiera a Dio.

In una sorta di immagine speculare rispetto a quanto descritto sopra, conosco molte persone in Inghilterra che, pur essendo profondamente atee, non percepiscono alcuna minaccia in questo intreccio religioso dell'identità collettiva e sono anche in grado di invocare considerazioni di principio e di tipo pragmatico: il Regno Unito ha forse affrontato più conflitti religiosi rispetto alla Francia? Almeno fino a poco tempo fa, sembrava che cattolici, ebrei e musulmani convivessero serenamente, per esempio, con la presenza della foto del Re sul muro di un'aula scolastica o che, ancora più significativamente, la popolazione inglese (o britannica) nel suo complesso accettasse senza problemi una scuola cattolica, ebraica, musulmana o della Chiesa d'Inghilterra, finanziata con le tasse di una popolazione per lo più secolarizzata, mentre i loro omologhi francesi si sentirebbero a disagio con quanto descritto sopra.

Il mio intento non è rivendicare una parità normativa tra queste due posizioni – un'affermazione che potrebbe essere fortemente contestata. Tuttavia, vorrei fare due osservazioni in merito. Primo, entrambi i modelli, quello francese e quello britannico (inglese), sono considerati costituzionalmente legittimi in Europa. Il Regno Unito (così come la Danimarca, Malta, la Grecia) e molti altri Stati che adottano diverse modalità di accordo tra Stato e Chiesa non violano, semplicemente essendo ciò che sono, la Convenzione o le tradizioni costituzionali comuni dell'Europa. Secondo, e in modo più controverso, devo ribadire che l'affermazione secondo cui la *laïcité* rappresenta un principio di neutralità implica una definizione molto ristretta (e auto-giustificativa) di cosa intendiamo per neutralità. Certo, uno Stato laico, come la Francia, è neutrale nei confronti delle diverse fazioni religiose nello spazio pubblico francese. Tuttavia, non è neutrale in un senso politico più ampio. Ciò che può essere esposto su un muro di un'aula scolastica francese dipenderà dal colore politico del momento della democrazia francese: un busto di Voltaire? *S'il vous plaît*. Marx? *Pourquoi pas?* Il nobile grido di battaglia della Rivoluzione Francese – *Liberté, Égalité, Fraternité* – è vi-

sibile, come già accennato, in innumerevoli scuole del Paese. Le uniche cose che non possono essere esposte, a prescindere dall'orientamento politico degli elettori in quel momento, sono una croce, una *mezuzah* o una mezzaluna. Gli studenti possono andare a scuola con qualsiasi tipo di emblema, come il celebre simbolo della pace, ma non con simboli religiosi.

In Europa, il principio di libertà di religione e dalla religione non è messo in discussione a livello individuale (sebbene esistano numerosi dibattiti sulla sua applicazione). Tuttavia, vi è una profonda divergenza riguardo il modo più appropriato di gestire l'intreccio simbolico e iconografico tra Chiesa e Stato. La posizione *laïque* non è certamente "neutrale" in questa disputa: è una posizione tanto polarizzata quanto quella delineata sopra, più orientata religiosamente. Non si limita a scegliere una delle due posizioni, ma è una delle due parti in causa. Pretendere che il termine che definisce uno dei due poli di una controversia bipolare sia neutrale, è teoricamente insostenibile se non palesemente falso.

Questo porta a una terza distinzione, sottostante, fondamentale, ma raramente articolata, che però può risultare molto evidente. Esistono coloro che credono fermamente che la *laïcité* sia una condizione essenziale – un *sine-qua-non* per una buona democrazia liberale e che ritengono, almeno implicitamente, che una posizione secolare moderata sia, nel migliore dei casi, non ottimale, e nel peggiore, aberrante. Di conseguenza, per questi democratici e pluralisti liberali, diventa moralmente imperativo cercare di ridurre al minimo lo spazio delle manifestazioni religiose, anche se moderate, secondo una posizione di principio coerente con le proprie premesse.

Ci sono altri (incluso me) che ritengono che, nel mondo attuale più che in passato, la versione europea degli Stati religiosi descritta sopra sia di fondamentale importanza per la lezione di tolleranza che impone a tali Stati e ai loro cittadini nei confronti di coloro che non condividono le religioni "ufficiali", e per l'esempio che offre al resto del mondo di mediazione di principio tra una comprensione collettiva radicata in una sensibilità religiosa - o in una storia religiosa, o in valori ispirati dalla religione – e le esigenze imprescindibili della democrazia liberale. In questa visione, c'è qualcosa di ispirazionale e ottimistico nel fatto che, pur essendo il Re il capo della Chiesa d'Inghilterra, molti cattolici, musulmani ed ebrei, per non parlare della maggioranza degli atei e degli agnostici, possano sinceramente considerarlo "il loro Re" e sentirsi cittadini eguali dell'Inghilterra e del Regno Unito. Credo che esista un

valore intrinseco inestimabile nel pluralismo europeo che legittima sia la Francia sia il Regno Unito come modelli accettabili in cui i diritti individuali alla religione e dalla religione possano coesistere.

Questo, quindi, è il contesto in cui inquadrerei le questioni sollevate dall'attuale ondata di casi e dibattiti nello spazio pubblico europeo. Troppo spesso questi dibattiti si riducono a esercizi di definizione di confini, spesso difficili, tra libertà di religione e libertà dalla religione, e il loro equilibrio con altri costumi sociali.

Accettiamo tutti che, quando si tratta di libertà di religione, questo diritto, come tutti gli altri diritti fondamentali, non sia assoluto. Non permetteremo in nome della libertà religiosa pratiche come il sacrificio umano, né condotte che incitano all'odio o minacciano l'ordine pubblico e la pace. La libertà individuale deve essere "bilanciata" da un bene collettivo, variamente definito.

Ma certamente la libertà dalla religione non è assoluta, la sua rivendicazione deve essere bilanciata, e il principale bene collettivo con cui dovrebbe essere bilanciata è, a mio avviso, la sopramenzionata libertà collettiva di una comprensione di sé, auto-definizione e autodeterminazione, anche se questa include riferimenti religiosi. La libertà di religione richiede certamente che nessun ragazzo a scuola sia obbligato a cantare il nome di Dio, nemmeno in "*God Save the King*", per esempio. Ma la libertà dalla religione dà forse diritto a tali persone di chiedere che altri non lo facciano, o di pretendere un altro inno nazionale? Come si negoziano i diritti individuali e collettivi in questi casi?

A livello identitario, si dovrebbe accettare che la religione, i simboli religiosi, le memorie e le storie possano costituire una parte importante del tessuto dell'identità collettiva di una nazione, e accettare, come è prassi in molti Stati europei, che questo possa riflettersi nella simbologia dello Stato. Allo stesso tempo, si deve rispettare e abbracciare una nozione inclusiva di cittadinanza eguale, riconoscendola come segno di tolleranza e manifestazione delle sensibilità liberali moderne, e forse dovremmo addirittura celebrare il panorama costituzionale europeo nel suo complesso, con la sua apertura a così tante formulazioni diverse del rapporto tra religione e Stato.

A livello individuale, mentre si cerca di rispettare pienamente la libertà di religione e dalla religione, il concetto operativo, invece di negoziare l'impossibilità della neutralità attraverso la separazione, dovrebbe spostarsi verso dei compromessi, cioè soluzioni pragmatiche in cui nei casi difficili in cui la libertà di religione e la libertà dalla religione si

scontrano, si cercano soluzioni che consentano il massimo rispetto di questi diversi impegni personali.

Ritengo che questo re-inquadramento possa essere utile per comprendere i nuovi dibattiti e raggiungere risultati significativi, sia in termini etici, deontologici, identitari che pragmatici.



Economia e finanza

I primi decenni del nuovo secolo sono state decenni di crisi, locali e globali. "Dalle crisi si esce migliori o peggiori. Non si esce uguali", ci ricorda spesso papa Francesco. Il mondo dell'economia e della finanza non fa eccezione. Occorre capire se abbiamo imparato qualcosa dalla crisi finanziaria del 2007-2008, oppure se per la fretta di tornare al *business as usual* abbiamo perso un'occasione per ripensare e rifondare un nesso "sano" fra economia reale e finanza. Non è mai troppo tardi...

THE POTENTIAL VIRTUOUS CIRCLE BETWEEN ABUNDANCE AND SHARING, FOR THE GENERATIVITY OF ECONOMIC DEVELOPMENT

Giulio Guarini

The article aims to outline the potential circularity between abundance and sharing that can make economic development generative, in the light of Sabbath Economics (Guarini and Zanotelli, 2024) and of the principle of the universal destination of goods. It will set out the factors that promote and hinder this potential virtuous circle, with reference to the dichotomy between accumulated richness and shared abundance, in order to offer a key to understanding some criticalities of the current economy, assessing their seriousness and proposing avenues for reform.

Keywords: *Abundance, Sharing, Sabbath Economics, Generative economy, Universal destination of goods.*

Il potenziale circolo virtuoso tra abbondanza e condivisione, per la generatività dello sviluppo economico

L'articolo si propone di delineare la potenziale circolarità tra abbondanza e condivisione che può rendere generativo lo sviluppo economico, alla luce dell'Economia sabbatica (Guarini e Zanotelli, 2024) e del principio della destinazione universale dei beni. Si illustreranno i fattori che promuovono e ostacolano questo potenziale circolo virtuoso, con riferimento alla dicotomia tra ricchezza accumulata e abbondanza condivisa, al fine di offrire una chiave di lettura per comprendere alcune criticità dell'economia attuale, valutarne la gravità e proporre percorsi di riforma.

Parole chiave: *Abbondanza, Condivisione, Economia sabbatica, Economia generativa, Destinazione universale dei beni.*

ERC: SH1_1, SH1_3, SH1_11.

The generative circle of economic development

The article aims to outline the potential circularity between abundance and sharing that can make economic development generative, in the light of Sabbath Economics (Guarini and Zanotelli, 2004). It will set out the factors that promote and hinder this potential virtuous circle, with reference to the dichotomy between accumulated richness and shared abundance, in order to offer a key to understanding some criticalities of

Giulio Guarini, Università degli studi della Tuscia, Viterbo.

Email: giulioguarini@unitus.it

the current economy, assessing their seriousness and proposing avenues for reform.

Sabbath economics is the vision based on the social and economic justice illustrated in the Bible through the story of the manna (*Exodus* 16), the legislation of Leviticus (*Leviticus* 2), the prophetic sayings (*Isaiah* 5 *et al.*), the sayings and parables of Jesus, and the practices of the first Christian communities. It is based on the Sabbath rest (for workers and land), on the principles of “enough for all” and “not accumulation for the few”, and on debt justice. God gives Israel abundant manna in the desert to survive, and gives the rules for sharing it. Today, thanks to technological capabilities, the economic system can produce “manna” enough for all, in terms of goods and services, technological and financial resources and knowledge.

The problem, then, is how this potential abundance can be generative, favouring the promotion of integral human development, defined as development for all persons and for the whole person (cfr. *Populorum progressio*, 1967, 42), where on one hand abundance can improve the quality of life through sharing and on the other hand, sharing can lead to economic progress. Thus, in this view sharing cannot be reduced to mere distribution and at the same time economic development – even if it is more evenly distributed among the population – is not in itself capable of generating integral human development. According to Pope Francis, integral human development is not reduced to income and the consequent access to the goods necessary for life, but requires that the poorest can be «dignified agents of their own destiny» (*Address to the United Nations*, 2015), which obviously moves the problem beyond economic dynamics.

This circular interaction between abundance and sharing in order to improve the quality of life must be ecologically sustainable. Specifically, it has to fit within the situated anthropocentrism, according to which human beings have «*the unique and central value amid the marvellous concert of all God's creatures*» and «*human life is incomprehensible and unsustainable without other creatures*». Moreover, «[...] *as part of the universe ... all of us are linked by unseen bonds and together form a kind of universal family, a sublime communion which fills us with a sacred, affectionate and humble respect*» (*Laudate Deum*, 2023, 67).

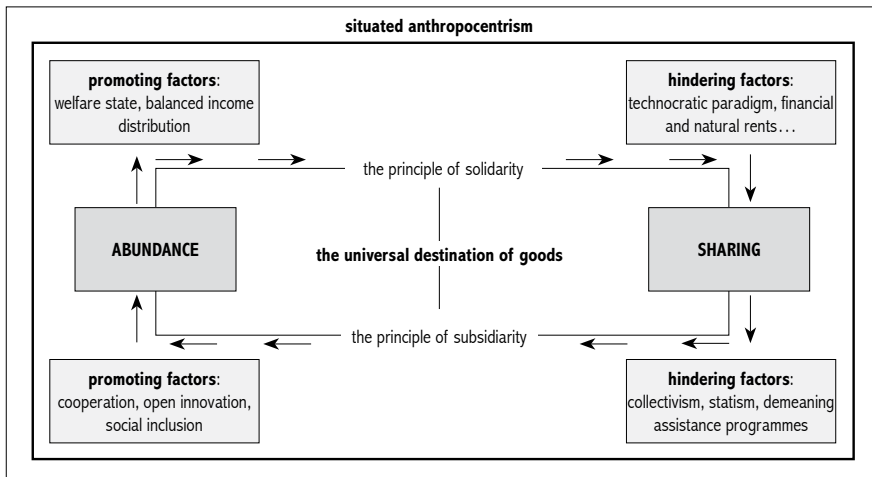
This anthropocentrism overcomes two extremes: on the one hand, ecological problems can only be solved by technological progress without any relevant changes and ethical considerations; on the other hand,

«the presence of human beings on the planet should be reduced and all forms of intervention prohibited» (*Laudato si'*, 2015, 60). This vision is opposed to the neoliberalism that dominates current capitalism and represents the mainstream theory and policy, based on the seminal concept of *homo oeconomicus*: a materialistic and egoistic monade that maximises its own individual goals (profit, utility ...), without any social interests and uninfluenced by relationships.

Instead, within the classical-post-Keynesian paradigm (Roncaglia, 2019; Pasinetti, 2007, Sen, 2000) and the generative literature with social and civil economy (Becchetti *et al.* 2024), it is possible to conduct an analysis of a circularity between abundance and sharing where agents are connaturally interconnected with a combination of self-interest and altruism, and economic development is seen as instrumental to social progress and civic development at the individual and community levels. In particular, with regard to generative studies that focus mainly on creativity and social responsibility at the microeconomic level, we aim to lay the foundations for a generative approach to the analysis of economic development, with particular reference to the main principles of the Social Catholic Thought: the universal destination of goods, solidarity and subsidiarity.

From this optic, the Sabbath Economics and the generative literature can be considered complementary: the former can be the source of inspiration for the latter. In *Figure 1*, within the circle between abundance and sharing there are factors that can favour (promoting factors) the sharing of abundance such as the welfare state, a balanced distribution of income in the light of principle of solidarity as well as factors that can hinder this sharing (hindering factors) such as the technocratic paradigm, financial and natural rents. There are factors (promoting factors) that can sustain the transformation of sharing in abundance (promoting factors) such as cooperation, open innovation, social inclusion according to the principle of subsidiarity, as well as factors that can obstruct this generation of development (hindering factors) such as collectivism, statism, demeaning assistance programmes. Finally, the architrave of this framework is the principle of the universal destination of goods which combine the two principles of solidarity and subsidiarity.

Figure 1. The generative circle of economic development



Source: author's contribution.

Let us illustrate in detail the generative cycle of economic development (Figure 1).

From abundance to sharing

Since the industrial revolution, the global economic system has experienced an extraordinary rise in income per capita. This economic success has brought significant social improvements, but it has also entailed growing social and environmental costs that are now unsustainable. On the one hand, recent years have been seen an increase in inequalities at international, national and regional levels: inequalities between territories, social groups, social classes; on the other hand, we are contributing to a dangerous and widespread climate change, environmental degradation and extreme pollution. In fact, the neoliberal "trickle down" principle – according to which an economic improvement of the upper classes will benefit all people – does not work; it represents a theoretical and political justification for strengthening the economic power of a few. It can therefore be considered a kind of «*dogma of the neoliberal faith*» (Fratelli tutti, 2020, 168). Generally speaking, before the industrial revolution, the main economic problem was the fight against the structural scarcity

of goods: the economic crisis was mainly caused by an excess of demand. After the explosion of technological progress, the main economic problem becomes abundance, and economic crises are mainly related to an excess of supply (indeed, Keynes points out the relevant role of aggregate demand to balance the tendency of overproduction and of fiscal policy to overcome recessions). Thus, scarcity is mainly caused not by insufficient production, but by unbalanced economic allocations.

This great production capacity can be considered an abundance of life when it is capable of promoting and sustaining integral human development. Otherwise, it represents the richness condemned by the Sabbath economy, because it is an accumulation that hinders prosperity for all, based on the exploitation of human beings and nature. This generation of wealth is the macroeconomic side of the principle of solidarity that is «*a sense of responsibility on the part of everyone with regard to everyone*» (*Caritas in veritate*, 2009, 38). It is also part of the principle of the universal destination of goods to the extent that economic agents use natural, economic and technological resources to create wealth for all people without exclusion and exploitation.

In the modern economy, the division of labour, both vertical (within firms) and horizontal (across sectors), is the engine of economic development: it produces negative richness accumulation when capital dominates labour in terms of unequal income distribution and old and new forms of worker alienation (vertical division of labour) – that reduce the quality of life, and when the financial sector drives economic dynamic, causing short-termism, uncertainty and instability (horizontal division of labour).

The technocratic paradigm – criticised by Pope Francis (*Laudato si'*, chap. 3) and in which technology and finance dominate the real economy and the politics – favours the accumulation of richness rather than the abundance of life. Technological progress is the main instrument for increasing productive capacity, but if the gains in efficiency are not distributed, it favours financial accumulation and speculation, with long-term negative effects for everyone, because without sharing the economic system is unsustainable, as in the case of the two great crises of 1929 and 2007-2008. They begin after important technological innovations (electricity and ICT, respectively) that have increased supply capacity, but with a growing imbalance between profits and wages, which in turn determine a reduction in real investment (due to pessimistic expectations of entrepreneurs about low consumption caused by wage

stagnation) and an increase in financial investment. The latter has fed an excess of financial abundance, stimulating speculation, provoking dangerous financial bubbles and, in turn, causing a shortage of public resources due to the public sector's recovery of social squalls.

Extreme inequality, thus, brings social insecurity and political instability in the medium to long term. Natural rents are another case of harmful richness accumulation: some developing countries are rich in natural resources but poor in economic terms. In these cases, natural wealth means high rents for a few people, because there are no mechanisms for sharing and creating value, but only for exploiting people and nature, due to a lethal alliance between local rentiers and foreign speculators. This potential wealth, which is not shared, oppresses individual and social life in the form of poverty, the concentration of political power and environmental deterioration. As a sort of a "game of words", it is a paradox that sub-Saharan Africa, the poorest region, has the world's largest concentration of silicon, just as the US, the richest region, has Silicon Valley, which generates great technological and economic value from silicon.

From sharing to abundance

The sharing of financial, natural and technological resources and knowledge is generative when it fosters development and prosperity. The sharing of goods, services, knowledge and financial resources is not only valuable in itself, but must enable people to make an original contribution to society. Sharing should achieve the emancipation of people, because it fosters freedom and participation through assumption of responsibility, according to the principle of subsidiarity (*Caritas in veritate*, 57). In this line, according to the principle of the universal destination of goods «*the progress of some will no longer be an obstacle to the development of others, nor a pretext for their enslavement*» (*Compendium of the Social Doctrine of the Church*, 2004, 175).

All the excesses of centralism, statism (cfr. Francis, *Address to the Confederation of Italian Cooperatives*, 16 March 2019), «*demeaning assistance programmes*» (John Paul II, *World Day of Peace, 1999*, 8), «*all-encompassing welfare state*» (*Caritas in veritate*, 57) fail when they are incapable of generating development and humiliate human dignity based on the flourishing of personal talents.

Sharing is generative through many channels. At the macroeconomic level, generally speaking, a fairer distribution of income can stimulate economic development by stimulating consumption and, in turn, real investment in social and environmental sustainability. Economic and social sharing can incentive high quality competitiveness, because societies with high levels of solidarity and cohesion could encourage companies to focus their business on the quality of processes and products; whereas in unequal and weak societies, companies will tend to exploit human and natural resources.

When sharing means economic and social cohesion, it can promote the abundance of life, as in the case of the local production system, where local business is closely linked to territorial identity and progress. Sharing within companies means new forms of cooperation and democratic governance between all actors: workers, managers, owners, shareholders and stakeholders. Experiences in this direction show the potential economic returns of a more inclusive approach and a more collaborative working context. In particular, empirical studies demonstrate that job satisfaction and high relational skills have a significant impact on labour productivity.

Furthermore, there is evidence to suggest that corporate social responsibility can have a positive impact on business performances. Business Associations and Institutions can promote the implementation of win-win strategies between business and social goals. To illustrate, in 2019 the important American association Business Roundtable modified its “Statement on the Purpose of a Corporation” from a shareholder-oriented vision to a stakeholder-oriented one; in 2022, the Corporate Sustainability Reporting Directive of European Union introduced a mandatory non-financial reporting for large and medium-sized companies (Becchetti *et al.*, 2024).

Sharing can stimulate development when it represents the channel of creation, transfer and diffusion of knowledge through the production of innovation, as studied in the literature on “open innovation” and on the “quadruple helix”, where the fruitful interactions and networks between companies, the public sector, universities and civil society are shown. Finally, a generative sharing can be represented by active inclusion, where the beneficiaries of an aid can in turn contribute to the development of themselves and of others: the case of Italian legislation promoting the integration of workers with disabilities in companies is instructive; indeed, there are benefits for all, both the beneficiaries and

the entire working community. This means that exclusion is unequal, but also inefficient, because without the contribution of the excluded, the potential of the community is not fully expressed.

Policy Perspectives

We can call “sabbatical” or “generative” reforms all initiatives for structural changes that remove the obstacles of the circularity between abundance and sharing and promote it, in line with the two complementary perspectives: Sabbath Economics (Guarini and Zanutelli, 2024) and generative literature (Becchetti *et al.*, 2024). Generative reformism is very different from the neoliberal reformism: the former aims to free people from all the oppressive factors that prevent them from flourishing as persons and as communities, whereas the latter aims to free the market thanks to the main pillars of privatisation, liberalisation and deregulation.

Sabbatical economic and generative perspective is not ideological with an economic utopia, and it can inspire an ethical and realistic approach to the economy for a continuous commitment to rebalance the economic powers with particular reference to the last and to a healthy relationship with nature. In particular, the main challenge concerns a structural reform of finance to make it an instrument for sustainable human development and to direct technological progress towards environmental and social sustainability, at macro, meso and micro levels. In contrast, the reforms proposed by mainstream economics are consistently oriented towards market priorities, with a minimal consideration for ethical and social concerns and a strong reliance on the self-regulating mechanisms of markets (Pasinetti, 2007). Finally, without a fair reallocation of financial resources is not possible to embark on a serious ecological transition: for this reason, Pope Francis calls for an ecological-financial Jubilee in the Bull of Indiction of the Ordinary Jubilee of the Year 2025 (*Spes non confundit*, 2024, 16). In this regard, financial institutions are called upon to regulate speculation, to manage public and private oppressive debts and to rediscover their essential role in transforming financial abundance into widespread economic and social opportunities.

References

Becchetti L., Biggeri M., Biondo A.E., Corsi M., Cucculelli M., De Castris M., Ferri G., Guarini G., Signorelli M., Venturini A. (2024), *Making sense of the five critical pillars: a manifesto for economics renaissance*, SSRN Working paper.

Guarini G., Zanotelli A. (2024), *Economia sabbatica. Per una destinazione universale dei beni*, Marcianum Press, Venezia.

Pasinetti L. (2007), *Keynes and the Cambridge Keynesians: A 'Revolution in Economics' to be Accomplished*, Cambridge University Press

Roncaglia A. (2019), *The Age of Fragmentation: A History of Contemporary Economic Thought*, Cambridge University Press.

Sen A. (2000), *Development as Freedom*, Anchor.



Media

Guardandoci intorno, anche l'osservazione casuale conferma che i modi di comunicare del XXI secolo sono cambiati e continuano a cambiare. I mezzi di comunicazione sociale sono così pervasivi che è quasi impossibile immaginare l'esistenza della famiglia umana senza di essi, nel bene e nel male. Attraverso i media e le reti si può formare e trasmettere una cultura che rischia di essere al servizio dei potenti di turno; ma è anche possibile sentirsi più prossimi gli uni agli altri, nell'incontro, nel dialogo, nella vicinanza.

MEDIA DIGITALI E CONDIZIONE ANZIANA: IL DIALOGO TRA MAGISTERO E RICERCA SOCIOLOGICA

Simone Carlo

L'uso delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione (computer, tablet, smartphone) da parte delle persone anziani costituisce un ambito di ricerca e riflessione ormai consolidato. Ma al di là dell'entusiasmo iniziale attorno ai (a volte lenti) processi di diffusione delle tecnologie anche tra la popolazione anziana, l'accademia deve continuare a riflettere sulle diseguglianze (tra over 65 connessi e non connessi) favorite la rapida digitalizzazione dei media e dei servizi.

Parole chiave: Media digitali, Ageing, IA, Digital welfare, Digital divide.

Digital media and older people: the dialogue between Magisterium and sociological research
The use of information and communication technologies (computers, tablets, smartphones) by older people constitutes a well-established area of research and reflection. But beyond the initial enthusiasm surrounding the (sometimes slow) processes of technology diffusion even among older population, academia must continue to reflect on the inequalities (between over 65s who are connected and those who are not) exacerbated by the rapid digitalization of media and services.

Keywords: Digital media, Ageing, IA, Digital welfare, Digital divide.

ERC: SH2_12

Introduzione

L'invecchiamento delle società moderne pone nuove sfide alla sostenibilità economica dei sistemi di *welfare* (Lucifora, 2022). Allo stesso tempo, la tutela del benessere e dell'inclusione sociale delle persone più anziane e il valore del loro contributo rappresentano un'opportunità per costruire una società più equa (Rossi *et al.*, 2014). Non sorprende dunque che le principali istituzioni internazionali abbiano sollecitato la promozione di un invecchiamento sano e attivo: tra le altre, l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite ha dichiarato il 2021-2030 il decennio dell'invecchiamento in buona salute.

Simone Carlo, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: simone.carlo@unicatt.it

Per invecchiamento attivo l'*Organizzazione Mondiale della Sanità* intende «il processo di ottimizzazione delle opportunità di salute, partecipazione e sicurezza per migliorare la qualità della vita delle persone che invecchiano». Invecchiare attivamente significa quindi possedere benessere fisico, sociale e mentale, partecipare a vari ambiti sociali (volontariato, assistenza, lavoro retribuito, ecc.) nelle ultime fasi della vita.

Uno dei temi che emerge dalla riflessione sui processi di “buon” invecchiamento è il ruolo dei media e delle tecnologie della comunicazione nel migliorare la qualità della vita, la salute e l’assistenza degli anziani. Ma la rapida digitalizzazione dei media e dei servizi e i processi di diffusione delle tecnologie portano con sé anche fenomeni di esclusione delle persone anziane, che acquiscono le diseguaglianze all’interno di una società sempre più invecchiata.

I benefici delle ICT per le persone anziane

Sin a partire dagli anni '90, la riflessione sul *digital divide* ha fatto propria l’idea che una maggiore alfabetizzazione digitale migliorerebbe il benessere e l’inclusione sociale degli adulti più anziani. Ancora oggi un numero consistente di studi empirici considera l’adozione delle ICT (*Information and communication technologies*) funzionale alla promozione dell’invecchiamento attivo. L’adozione e l’uso delle ICT sono considerati, spesso con un certo entusiasmo tecnologico, utili per aumentare la qualità della vita degli anziani nella sfera psicologica, per alimentare la fiducia in se stessi, per aumentare l’autonomia, per ridurre lo stress e per far sentire i soggetti auto-realizzati. Numerosi studi evidenziano il ruolo sempre più importante delle tecnologie nella vita quotidiana degli anziani per le relazioni sociali, l’informazione e l’intrattenimento.

Ampia parte di tale riflessione si inserisce in un più esteso tentativo di favorire l’uso dei media digitali da parte degli anziani, sottolineando gli effetti positivi (personali e sociali) derivanti dal processo di digitalizzazione della vita quotidiana. Molta riflessione ruota attorno alla capacità “di per sé” delle tecnologie di colmare divari, problemi, tensioni emergenti nella società, come la frattura generazionale, per esempio, o gli effetti dell’eccessivo invecchiamento della società attraverso servizi e tecnologie a sostegno degli anziani.

I rischi dell'esclusione digitale degli anziani

Tuttavia negli ultimi anni sta emergendo una posizione più cauta, che bilancia i facili entusiasmi circa le capacità delle tecnologie di risolvere i problemi della società (*per tutti*) con un'attenzione maggiore rispetto ai rischi che comporta la rapida e ineguale diffusione delle tecnologie (anche) tra gli anziani e le forme di disconnessione e non uso. Nell'ambito della più recente letteratura sulle ineguaglianze digitali, numerosi studi hanno cercato di comprendere le ragioni del mancato utilizzo delle ICT da parte degli anziani, le resistenze e le idiosincrasie e gli effetti che tali divari digitali hanno nella vita quotidiana. In molte parti del mondo e all'interno delle nazioni, la mancanza di accesso dovuta a carenze infrastrutturali (*digital divide* di primo livello) è stata superata, ma ulteriori ragioni portano una porzione significativa di anziani a non utilizzare le ICT: gli studi hanno sottolineato come il mancato utilizzo di Internet tra gli anziani possa essere attribuito a una combinazione di fattori psicologici, barriere legate alla salute e caratteristiche socio-economiche e, in un processo di tumultuosa digitalizzazione dei servizi digitali, la mancanza di accesso alle tecnologie digitali risulta per gli anziani estremamente rischiosa perché colpisce proprio gli anziani più vulnerabili perché poveri, soli, malati. L'esclusione dai servizi digitali è sempre più riconosciuta come un fattore importante che può contribuire all'esclusione degli anziani in termini di accesso alla cura, alla società, alle relazioni. La rapida digitalizzazione dei servizi tende così ad aiutare solo una fascia della popolazione anziana (quella già più fortunata), rischiando di acuire ulteriormente le differenze all'interno della società.

Questioni etiche e riferimenti dottrinali

Affrontare dal punto di vista etico e dottrinale il ruolo dei media digitali nella vita quotidiana degli anziani significa riflettere su tre temi intrecciati: le conseguenze sociali dell'invecchiamento demografico; il ruolo delle tecnologie digitali e dei media nell'articolare le relazioni sociali; e, infine, il tema delle diseguaglianze digitali e dell'accesso a Internet degli anziani.

1) I processi di invecchiamento

Per quanto riguarda il ruolo della popolazione anziana nella società è di

estrema importanza il recente libro di papa Francesco *La vita lunga: lezioni sulla vecchiaia* (Solferino - Libreria editrice vaticana, 2022), una raccolta delle catechesi del Santo Padre sul tema della vecchiaia. Nella catechesi Francesco riflette sulla condizione delle persone anziane nella società contemporanea. In questa società le persone anziane sono spesso marginalizzate e viste come un peso e uno scarto, perché non compatibili con la dominante cultura della produttività. Il Papa ci invita a riscoprire l'arte di invecchiare e a trasformare la vecchiaia in un periodo di vita ricco e significativo. La vecchiaia è un tempo di grazia, un momento per una nuova missione e una nuova chiamata; non solo un periodo di declino fisico e solitudine. In particolare, l'anzianità impone ritmi più lenti, ma non inerziali: «*La misura di questi ritmi apre, infatti, per tutti, spazi di senso della vita sconosciuti all'ossessione della velocità*» (ivi, catechesi 2). L'anzianità, quindi, può essere intesa come un'occasione per applicare forme di resistenza (più o meno esplicite e consapevoli) alla "dromocrazia" contemporanea, al dominio di una società dal tempo accelerato che confonde la velocità con l'efficienza (cfr. la riflessione di Paul Virilio, 1981). Possiamo aggiungere qui che tale forma di organizzazione dell'esistenza, quella accelerata, è imposta anche dalla pervasiva digitalizzazione di media e servizi che spesso mal si concilia con i ritmi allungati della vecchiaia e con la resistenza diffusa tra le persone anziane a una vita iperconnessa e *onlife* (Colombo *et al.*, 2018), dove i piani dell'*online* e dell'*offline* sono fusi e intrecciati indissolubilmente (Floridi, 2015).

Di interesse per il nostro discorso è l'esortazione di Papa Francesco a vedere gli anziani come risorse preziose per la società (cfr. *La vita lunga. Lezioni sulla vecchiaia*). Egli sottolinea quanto sia importante includere, integrare e valorizzare gli anziani, riconoscendo il loro ruolo vitale nelle famiglie e nelle comunità. Una integrazione, aggiungiamo noi, che deve tenere conto anche delle diseguaglianze nell'accesso ai servizi e alle risorse digitali e delle forme di resistenza all'utilizzo delle tecnologie. Integrare la popolazione anziana scarsamente digitalizzata significa, per esempio, continuare a considerare l'importanza del faccia a faccia in un mondo sempre più *digital first*, cioè dove il *digital* è considerato più centrale dell'*offline*, come nei servizi pubblici. Si pensi, per esempio, alla pervasività dello SPID per usufruire delle prestazioni di *welfare*, che rischia di escludere radicalmente una fetta di popolazione non digitalizzata e più debole.

Infine, nelle sue catechesi sull'invecchiamento, il Santo Padre riflette anche sulla necessità di un patto tra le generazioni, basato sulla con-

divisione di prospettive e competenze tra giovani e anziani: i giovani possono apprendere dall'esperienza degli anziani, mentre questi ultimi possono trarre nuove idee dai più giovani. In questo senso, gli scambi intergenerazionali possono rappresentare un terreno su cui costruire anche un confronto su usi e competenze nell'uso dei servizi digitali.

2) *I mezzi di comunicazione*

Per quanto riguarda la questione mediologica, *Fausto Colombo* ci ricorda come la Chiesa abbia tenuto sui mezzi di comunicazione due linee di condotta. Rispetto alla prima linea, i media sono stati intesi come strumento di evangelizzazione (a partire dagli usi precoci della radio che fece Pio XI sin dal 1931 con la fondazione di Radio Vaticana). La seconda linea, sviluppatasi dal secondo dopoguerra e consolidata dal Concilio Vaticano II, è una riflessione teorica sui media, volta a coglierne gli aspetti positivi e negativi, nel progressivo evolversi del contesto e della tecnologia. Tra i documenti più importanti segnaliamo l'*Inter mirifica* (1963), dove i media vengono descritti come «meravigliose invenzioni tecniche» e con cui si istituisce la Giornata delle Comunicazioni Sociali, per riflettere su opportunità e rischi dei mezzi di comunicazione. Nel 1971, *Communio et progressio* sottolinea la funzione dei media nel promuovere la comunione e il progresso sociale, ma con una visione più prudente rispetto al precedente documento. Infine, nel 1990, l'enciclica *Redemptoris missio* (1990) di Giovanni Paolo II parla di influsso dei media, ossia della loro progressiva centralità nella società globale, con una visione meno pessimistica rispetto a *Communio et progressio*.

Rispetto alle considerazioni legate ai nuovi media la Chiesa ha nel tempo costruito una riflessione molto prudente sul ruolo di Internet e dei media digitali, dove, precocemente, ha messo in guardia dai rischi derivanti dalla diffusione di contenuti inopportuni, *fake* e pericolosi su Internet (*La Chiesa e internet*, 2002) e dal “falso ottimismo” sul ruolo di Internet nell'offrire infinite risorse informative in grado di sviluppare democrazia, cultura, verità (*Caritas in veritate*, 2009).

3) *Le diseguaglianze digitali e l'accesso a Internet delle persone anziane*

In seno alla Chiesa un ulteriore elemento di preoccupazione rispetto al ruolo di Internet riguarda il rischio che i media digitali rappresentino un ulteriore elemento di diseguaglianza all'interno delle società. Già in *La Chiesa e internet* (2002) il Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali si preoccupa dei divari in senso globale: «È necessaria giustizia, in

particolare per eliminare il «digital divide», il divario di informazione fra i ricchi e i poveri nel mondo di oggi. Ciò richiede un impegno, in favore del bene comune internazionale e la “globalizzazione della solidarietà”» (La Chiesa e internet, 52).

Sempre il Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali in *Etica in Internet* (2002) approfondisce la questione del *digital divide*, ponendo il tema della diseguale distribuzione delle tecnologie digitali tra le preoccupazioni etiche più rilevanti:

«Uno fra i più importanti [motivi di preoccupazione circa Internet] è quello che oggi viene definito “digital-divide”, una forma di discriminazione che divide i ricchi dai poveri fra le nazioni e al loro interno, sulla base dell’accesso o dell’impossibilità di accesso alla nuova tecnologia informatica. In questo senso, si tratta di una versione aggiornata dell’antico divario fra i ricchi e i poveri di informazioni. L’espressione “digital divide” evidenzia il fatto che gli individui, i gruppi e le nazioni devono avere accesso alla nuova tecnologia per non rimanere in arretrato e poter godere dei benefici che la globalizzazione e lo sviluppo promettono. È necessario che “il divario tra coloro che beneficiano dei nuovi mezzi di informazione e di espressione e coloro che non hanno ancora accesso ad essi non diventi una incontrollabile, ulteriore fonte di disuguaglianza e di discriminazione”» (Etica in internet, 10).

Rispetto al tema specifico dell’inclusione digitale degli anziani, sempre il documento *Etica in Internet* sottolinea l’opportunità che Internet offre alla Chiesa di raggiungere con la propria opera di comunicazione anche «gruppi particolari come [...] anziani e persone costrette a casa, persone che vivono in aree remote, [...] che altrimenti non sarebbe possibile raggiungere» [ivi, 22].

La Chiesa ha riflettuto sugli elementi positivi di Internet, inteso come strumento potenzialmente utile per gli anziani, perché consentirebbe loro di stabilire relazioni sociali, di accedere a risorse informative utili per il proprio aggiornamento e a partecipare più attivamente alla vita della comunità. Nella *relazione di sintesi della Prima Sessione dell’XVI Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi* (4-29 ottobre 2023) si sottolinea come il digitale, a partire dell’esperienza del COVID-19, possa essere molto utile per ridurre gli effetti di isolamento e solitudine degli anziani: anche in un’era post-Covid il *digital* può rappresentare uno strumento centrale per la missione della Chiesa e per raggiungere le fasce di popolazione più fragili.

Tuttavia, a fianco di quest’attenzione per le potenzialità di Internet è cresciuta anche la consapevolezza dei problemi che gli anziani posso-

no incontrare, come la mancanza di competenze digitali per accedere pienamente a un mondo sempre più digitalizzato nelle relazioni e nei servizi.

Da questo punto di vista, oltre alle riflessioni etiche e dottrinali, la comunità ecclesiale è fattivamente impegnata nello sviluppo di iniziative a supporto dei processi di “buona” digitalizzazione degli anziani, favorendo l’accesso alle tecnologie digitali, l’aumento delle competenze per l’utilizzo di computer e smartphone in maniera consapevole e sicura, stimolando anche l’utilizzo dei media digitali come elemento in grado di favorire la solidarietà intergenerazionale. Le iniziative in tal senso sono moltissime, segnaliamo qui tra le più interessanti quella nata dalla collaborazione tra Curia di Palermo e Comune di Palermo per sviluppare corsi di educazione digitali per target svantaggiati presso le parrocchie della città (vedi *Protocollo tra diocesi e comune: Palermo contro il digital divide*).

Conclusioni: le sfide per gli anziani di un mondo digital first

La progressiva digitalizzazione dei media, delle relazioni e dei servizi rappresenta una sfida per la popolazione anziana e per la società tutta. Questo è vero in particolare perché tale digitalizzazione è sempre più accelerata (e l’emergenza Covid ha impresso un fondamentale ampliamento dell’offerta di contenuti e servizi digitali in molti aspetti della vita quotidiana dei cittadini) e perché, *contemporaneamente*, molte società (occidentali e non) stanno rapidamente invecchiando.

La Chiesa da tempo riflette sul ruolo nella società della comunicazione telematica e dei media digitali e i ricercatori cattolici sono attivamente impegnati nel comprendere le implicazioni etiche degli effetti dell’uso (e del non uso) di Internet nella società. Tale riflessione si inserisce da una parte nella più ampia attenzione del rapporto tra tecnologie, società e *umano* (vedi area tematica *Scienze e tecnologie* del Dizionario), dall’altra nella tradizionale attenzione dei ricercatori cattolici per gli “effetti dei media” sui pubblici e la società, ma anche sui soggetti più deboli e vulnerabili (pensiamo alla tradizione di studi e riflessione su rapporto tra bambini e media) quali spesso sono le persone anziane.

Rispetto al ruolo delle persone anziane, la rapida trasformazione di piattaforme e servizi digitali necessita un continuo aggiornamento e mette in difficoltà gli utenti più deboli e meno alfabetizzati. Pensiamo

alle piattaforme di *digital welfare*, cioè tutti quei servizi di pubblica utilità (sanità, fisco, pensioni, rapporti con l'amministrazione pubblica in generale) ormai quasi totalmente digitalizzati e di fatto inaccessibili a chi non dispone di una connessione, delle competenze informatiche e di una identità digitale: il *target* di tali servizi molto spesso sono le persone anziane, proprio quelle che più di altre sono in difficoltà con gli strumenti digitali. Da questo punto di vista, la digitalizzazione diventa un ulteriore elemento di esclusione sociale, soprattutto nel caso di anziani con poche e deboli reti familiari e amicali di supporto, cioè, incapaci di essere aiutati nell'accedere al mondo digitale e di fatto, quindi, discriminati.

Si fa quindi strada anche nella riflessione accademica sulle tecnologie un termine che dà conto di forme di discriminazione nei confronti degli anziani: l'*ageism*, cioè una forma di discriminazione legata all'età (vedi *Il rispetto per gli anziani: brevi note per gli operatori di cura*). Riflettere di *ageism* e *technologies*, significa innanzitutto aiutare le persone anziane a non "autoescludersi" interiorizzando gli stereotipi legati all'età, ritenendosi incapaci di utilizzare le tecnologie, anche quando queste sono disponibili e accessibili. Significa inoltre guardare ai processi di accelerazione tecnologica come fenomeni che potenzialmente aumentano le disuguaglianze. E infine significa, più recentemente, prestare la giusta attenzione ai rischi di discriminazione derivanti dall'estensione degli ambiti d'uso dell'intelligenza artificiale.

Infatti, il mondo delle tecnologie applicate ai processi informativi e comunicativi ha negli ultimi anni subito un'ennesima evoluzione, con il dilagare dell'intelligenza artificiale e la diffusione dell'*AI* anche nel mondo degli utenti finali, con la crescente popolarità di ChatGPT. Come già avvenuto in occasione di precedenti innovazioni di mezzi di comunicazione e linguaggi mediali, anche in questo caso, tale accelerazione tecnologica porta con sé l'emergere di preoccupazione e riflessioni di carattere etico e dottrinale (vedi *Intelligenza artificiale, aspetti filosofici*).

Come ci ha ricordato il Santo Padre nel suo messaggio per il *workshop* organizzato in Vaticano dalla Pontificia Accademia per la Vita *The "Good" Algorithm? Artificial Intelligence: Ethics, Law, Health*, nel febbraio del 2020, i principi e gli insegnamenti della dottrina sociale della Chiesa possono offrire un contributo decisivo nel concepire l'intelligenza artificiale come una tecnologia al servizio del bene comune, cioè «*al servizio di ogni persona nella sua integralità e di tutte le persone, senza discriminazioni né esclusioni*» (vedi *The "Good" Algorithm?*, 2021).

Studiando gli sviluppi dell'intelligenza artificiale in una prospettiva non ageistica si intende quindi monitorare e prevenire i *bias* dell'*AI* legati all'età sia nei processi di *screening*, per esempio, nella selezione del personale sia nella generazione e previsione di risultati in ambito medico. È questa la preoccupazione del *policy brief* dell'Organizzazione mondiale della sanità, dal titolo *Ageism in artificial intelligence for health*, che riflette sui possibili pregiudizi sull'età incorporati negli algoritmi e nei *dataset*. Un esempio, i sistemi di riconoscimento vocale sembrano meno efficaci a riconoscere la voce delle persone anziane, perché addestrati prevalentemente con *dataset* di voci giovani. Qual è l'effetto sugli anziani di una simile disfunzione tecnica? Come si modifica nell'anziano la percezione di adeguatezza nell'utilizzare una tecnologia che non funziona non per colpa dell'utente anziano impreparato, ma per un *bias* nella progettazione? Quali effetti ha una tecnologia che vuole apparire empatica come l'uomo e *razionale* come una macchina ed è invece *inefficiente* e *discriminante*?

Ritornano allora di grande attualità le parole di Papa Francesco nel *Laudato si'* (2015) sui rischi che alle tecnologie vengano delegate funzioni e compiti svolti un tempo dagli esseri umani: per la popolazione anziana tale sostituzione rappresenta non solo un pericolo di inaridimento delle relazioni sociali, ma un ostacolo reale all'accesso ai servizi di pubblica utilità e ai servizi in generale. Se infatti le relazioni, i servizi, le informazioni diventano *full digital*, chi, come le persone anziane, ha più difficoltà a digitalizzarsi rischia di essere discriminato. A queste difficoltà la comunità ecclesiale e la società tutta devono rispondere, come suggerisce Francesco, ricordandosi del primato della comunicazione umana come relazione interpersonale, che deve fungere da modello di riferimento per ogni tipo di relazione comunicativa, anche mediale. Questa vale soprattutto per le persone anziane che, più di altre, chiedono alle tecnologie della comunicazione di non sostituirsi alle relazioni umane, sia nel rapporto con i propri cari, sia nel rapporto con i servizi pubblici.

Bibliografia

Colombo F., Aroldi P., Carlo S. (2018), *'I use it correctly!': The use of ICTs among Italian grandmothers in a generational perspective*, «Human Technology», 14(3), 343-365.

Lucifora C. (2022), *La sfida dell'invecchiamento: Quali prospettive per un nuovo welfare*, «Giornale della Accademia di medicina di Torino», 228-239.

Rossi G., Boccacin L., Bramanti D., Meda S.G. (2014), *Active Ageing: Intergenerational Relationships and Social Generativity*. «Studies in Health Technology and Informatics», 203, 57-68.

The «good» algorithm? Artificial intelligence: ethics, law, health, Pliniana, 2021.

Virilio P. (1981), *Velocità e politica. Saggio di dromologia*, Multhipla.



Globalizzazione

"La società sempre più globalizzata ci rende vicini, ma non ci rende fratelli" (*Caritas in veritate*, 19). L'interdipendenza globale, inutile negarlo, è stata trainata prevalentemente da interessi economici che hanno spinto per l'integrazione dei commerci e della finanza e per un accesso facilitato alle risorse naturali. Insieme alla crescita materiale, ha prodotto anche molto scontento, sia nei Paesi di antica industrializzazione sia nelle vaste periferie del mondo; ha contribuito a diffondere una mentalità che privilegia gli interessi individuali e indebolisce la dimensione comunitaria; ha portato alla costruzione di nuovi "muri" fra nazioni.

DEBITO ESTERO, GIUSTIZIA CLIMATICA, GIUBILEO

Mauro Megliani

Il Giubileo ordinario del 2025 si appresta ad iniziare senza che vi siano, in tema di riduzione del debito estero dei paesi più poveri, dibattiti e iniziative pari a quelli che avevano contrassegnato l'inizio del Grande Giubileo del 2000. Nondimeno, il debito estero dei paesi più poveri è divenuto insostenibile a causa di conflitti e pandemie e si è enormemente accresciuto a causa della necessità di reperire per tutelare l'ambiente e mitigare il cambiamento climatico. Di fronte a questa situazione, la Chiesa può indicare nelle conversioni del debito (debt swaps) la strada per ridurre l'indebitamento estero. Tali conversioni sono giustificate dal fatto che, nel caso di debito insostenibile, è necessario assicurare i servizi essenziali per la popolazione, mentre nel caso di debiti contratti per far fronte a cambiamenti climatici e ambientali l'onore finanziario dovrebbe essere sopportato da chi ha causato la situazione sulla base della giustizia climatica.

Parole chiave: Debito estero, Riduzione del debito, Meccanismi di conversione, Giubileo.

Foreign Debt, Climate Justice, Jubilee

The ordinary Jubilee of 2025 is beginning without debates and initiatives in terms of reducing the external debt of the poorest countries comparable to those that marked the beginning of the Great Jubilee of 2000. Nonetheless, the external debt of poorer countries has become unsustainable due to conflicts and pandemics and has increased enormously due to the need to find resources to protect the environment and mitigate climate change. Faced with this situation, the Church can indicate debt swaps as the way to reduce foreign indebtedness. Debt swaps are justified by the fact that, in the case of unsustainable debt, it is necessary to ensure essential services to the population, while in the case of debts contracted to deal with climate and environmental issues, the financial burden should be borne by those who caused the situation consistently with climate justice.

Keywords: External Debt, Debt Reduction, Debt Swaps, Jubilee.

ERC: SH2_4

Inquadramento del problema

Il primo quarto del secondo millennio si chiude con un significativo incremento del debito dei Paesi in via di sviluppo. La crisi pandemica, la guerra in Ucraina e il conflitto in Medio Oriente hanno pesantemente

Mauro Megliani, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Email: mauro.megliani@unicatt.it

inciso sulla situazione debitoria dei Paesi più poveri. Tre Paesi in particolare, Etiopia, Ghana e Zambia, dovendo scegliere tra impiegare le proprie risorse per garantire servizi essenziali per la popolazione e onorare i propri impegni con i creditori esteri, hanno scelto di fare default sui propri debiti sovrani. Il problema dell'indebitamento dei Paesi in via di sviluppo è altresì acuito dal fatto che molti di essi hanno contratto debiti a causa di problemi legati all'inquinamento ambientale e a cambiamenti climatici. Di fronte a questa situazione si pone con forza il tema di una riduzione di questi debiti sulla falsariga di quanto avvenuto in occasione del Grande Giubileo del 2000 (sul magistero papale in tema di debito estero si rinvia alla voce *Il debito estero dei Paesi in via di sviluppo e la dottrina dei debiti odiosi*).

L'iniziativa HIPC e il Grande Giubileo del 2000

L'iniziativa HIPC (Highly Indebted Poor Countries Initiative) venne lanciata nel 1996 da Fondo Monetario Internazionale e Banca Mondiale per ridurre l'indebitamento dei Paesi più poveri. Per ottenere una riduzione del proprio debito un Paese doveva preliminarmente soddisfare alcuni criteri. Inizialmente, il requisito principale era che l'indebitamento rimanesse a livelli insostenibili nonostante l'applicazione dei tradizionali meccanismi di riduzione bilaterale del debito. In questo contesto, il debito era considerato insostenibile quando il rapporto tra debito ed esportazioni superava il 200-250% o quando il rapporto tra debito ed entrate pubbliche superava il 280%.

Nel 1999, l'iniziativa HIPC venne modificata in modo maggiormente favorevole per i Paesi partecipanti. In primo luogo, i criteri per determinare la sostenibilità del debito scesero a un rapporto debito/esportazioni del 150% e a un rapporto debito/entrate pubbliche del 250%. In secondo luogo, il Paese doveva essere sufficientemente povero da poter beneficiare di prestiti concessionali da parte di Banca Mondiale e Fondo Monetario Internazionale. Infine, il Paese doveva stabilire una serie di riforme per ridurre la povertà e prevenire future crisi del debito (*Poverty Reduction Strategy Paper*). Al termine di questo percorso, il Paese in questione poteva beneficiare di una riduzione del debito contratto con Fondo Monetario Internazionale e Banca Mondiale fino al 90%. Contestualmente, al G8 di Colonia del 1999 i Paesi maggiormente industrializzati decisero che i Paesi che partecipavano all'iniziativa HIPC avrebbero po-

tuto beneficiare anche di una riduzione dei debiti bilaterali. Recependo questa istanza, il *Club di Parigi*, che riunisce la maggior parte dei creditori bilaterali, adottò i cosiddetti Termini di Colonia (tuttora in essere). In questa cornice, i crediti non concessionali possono venire cancellati fino al 90 % (o più, se necessario) a un tasso di mercato sulla base di un piano di rimborso di 23 anni, con termine di grazia di 6 anni e un periodo di rimborso progressivo; mentre i crediti concessionali sono riscadenzati ad un tasso di interesse non meno favorevole dell'originario sulla base di un piano di rimborso di 40 anni, con un termine di grazia di 16 anni.

Queste iniziative sono da ricondurre, in varia misura, alla campagna globale per la riduzione del debito, che aveva contraddistinto il passaggio del millennio e il Grande Giubileo del 2000. Il risultato di questa campagna ha comportato la cancellazione di 130 miliardi di dollari, consentendo ai Paesi debitori di utilizzare le risorse così risparmiate per effettuare miglioramenti significativi nel campo dei servizi pubblici. Questo risultato è altresì dovuto alla posizione espressa dalla Chiesa Cattolica che ha costantemente sottolineato come sgravare i Paesi più poveri dal fardello del debito fosse uno dei tratti essenziali dell'anno giubilare.

Attualmente, da parte delle istituzioni internazionali, non sembra esserci una attenzione alle problematiche del debito paragonabile a quella di 25 anni orsono. Una delle ragioni di questo atteggiamento sta nel fatto che, da un punto di vista quantitativo, il debito sovrano è sempre più nelle mani di creditori privati, in particolare obbligazionisti, e ciò rende complesso il loro coinvolgimento in processi di ristrutturazione. Pur in assenza di meccanismi istituzionali, rimane comunque possibile ipotizzare un ricorso accresciuto e generalizzato ai meccanismi di conversione del debito per ridurre il gravame debitorio.

Le conversioni del debito

Mediante le conversioni del debito, un Paese debitore riduce l'ammontare del proprio indebitamento indirizzando le somme che sarebbero state destinate al pagamento verso progetti di pubblico interesse. A partire dalla fine degli anni '80, le conversioni del debito sono state utilizzate per ridurre il debito contratto con banche (prestiti sindacati) e con Stati (prestiti bilaterali) e per finanziare progetti di carattere ambientale (*debt-for-nature swaps*) o aventi finalità di sviluppo (*debt-for-development swaps*).

Nel caso di *debt-for-nature*, una ONG, o altro ente non profit, acquista i crediti bancari sul mercato secondario e li offre per la cancellazione al governo del Paese debitore in cambio di atti legislativi e/o amministrativi a tutela dell'ambiente. Alternativamente, la ONG trasferisce i crediti così acquistati a un'organizzazione ambientalista locale, che presenta i crediti alla banca centrale del Paese debitore in cambio di valuta locale, che viene utilizzata per vari progetti ambientali di vario tipo. Qualora si tratti di debito bilaterale, il governo del Paese creditore riduce direttamente i propri crediti nei confronti del Paese debitore in cambio di un impegno da parte di quest'ultimo a intraprendere un determinato programma ambientale.

Nel caso di *debt-for-development*, per quanto riguarda i prestiti bilaterali, il governo del Paese creditore trasferisce al governo del Paese debitore una determinata quota dei propri crediti da convertire in obbligazioni domestiche. Tali obbligazioni vengono poi trasferite a una ONG locale o a un'agenzia internazionale per lo sviluppo, che ne utilizzeranno i proventi per finanziare progetti di sviluppo. In alternativa, i due governi stipulano un accordo in base al quale il governo del Paese creditore si impegna a cancellare una certa quantità di debito in cambio dell'impegno di attuare progetti di sviluppo da parte del governo del Paese debitore.

I prestiti sindacati seguono un percorso molto simile: una ONG, o altro ente non-profit, acquista i crediti da una banca sul mercato secondario e successivamente li presenta per convertirli in valuta locale all'autorità competente del Paese debitore che utilizza le somme così ottenute per finanziare programmi di sviluppo preventivamente concordati con il governo interessato.

In tempi recenti, *debt-for-nature swaps* sono stati utilizzati per finanziare progetti relativi a conservazione marina e adattamento climatico nelle Seychelles (2018), in Belize (2021), nelle Barbados (2022), in Gabon (2023) e in Ecuador (2023 e 2024). A parte il caso delle Seychelles, negli altri casi l'operazione ha riguardato il riacquisto di porzioni di debiti obbligazionari. Mediante una società veicolo (*Special Purpose Vehicle*, SPV) sono stati emessi "*blue bonds*", ossia titoli che impegnano l'emittente a utilizzare una parte dei proventi per progetti di salvaguardia di aree marine. Nel caso dell'Ecuador, i fondi derivanti dalla vendita di questi titoli sono stati utilizzati per acquistare sul mercato secondario titoli obbligazionari del Paese debitore ad un prezzo inferiore al valore nominale. Questi titoli sono stati poi acquistati dal governo dell'Ecuador (*buy-back*)

mediante un prestito (“*blue loan*”) da parte della SPV per un valore pari a quello di acquisto dei titoli. Il differenziale tra il tasso di interesse (più basso) dei *blue bonds* e quello (più alto) del prestito ha permesso alla SPV non solo di ripagare i *blue bonds*, ma anche di finanziare progetti di tutela ambientale a lungo termine (Galapagos).

Il problema della giustizia climatica

Un ricorso sistematico e generalizzato a meccanismi di conversione del debito può certamente contribuire a ridurre l’indebitamento degli Stati e tutelare l’ambiente. Un tale ricorso è certamente idoneo ad affrontare situazioni in cui le difficoltà di ripagamento siano ascrivibili a cause estrinseche e sopravvenute (conflitti, guerra, pandemie). Tuttavia, non sembra il mezzo più adatto in casi in cui il debito venga specificamente assunto per fare fronte a problemi legati a mutamenti climatici e danni ambientali che non siano imputabili a un comportamento del Paese debitore.

Il mutamento climatico ha le sue cause prevalenti nel rapporto produzione/consumo dei Paesi più industrializzati, mentre i danni ambientali hanno la loro causa principale nello sfruttamento delle risorse dei Paesi debitori da parte delle imprese dei Paesi più industrializzati. I Paesi che soffrono maggiormente gli effetti del cambiamento climatico hanno in genere contribuito molto poco alle loro cause, ma si trovano ad affrontare costi di finanziamento crescenti in ragione della loro vulnerabilità climatica. Quando uno *shock* climatico colpisce Paesi in via di sviluppo già fortemente indebitati, il danno riduce la crescita economica e la capacità del Paese di mobilitare risorse interne necessarie per l’adattamento ai cambiamenti climatici. Allo stesso tempo, la pressione sui bilanci pubblici aumenta a causa dei danni alle infrastrutture e dell’aumento dei costi sociali. Ciò comporta inevitabilmente un aumento dell’indebitamento estero.

I danni di natura ambientale riguardano anche lo sfruttamento intensivo delle risorse naturali dei Paesi in via di sviluppo da parte di imprese di Paesi industrializzati. La concessione dello sfruttamento di queste risorse da parte dei governi di questi Paesi è mirata a ottenere fondi per ripagare il persistente debito estero. Tuttavia, un tale sfruttamento può avere conseguenze devastanti per l’ambiente e per l’uomo in quanto tali imprese non adottano gli stessi standard richiesti nei Paesi d’ori-

gine e lascia i Paesi ospiti ancora più esposti ai cambiamenti climatici.

Il punto è che un debito contratto per far fronte a specifiche problematiche di carattere climatico e ambientale dovrebbe ricevere un trattamento diverso rispetto a un debito contratto per esigenze di carattere generale. Non si tratta di predisporre dei meccanismi estemporanei di conversione del debito per renderlo sostenibile e salvaguardare l'ambiente, ma di ridurre un debito che è stato contratto per esigenze climatiche e ambientali derivanti dall'azione di soggetti esterni.

Si rende quindi necessario predisporre un fondo che abbia il compito istituzionale di riacquistare porzioni di debito così contratto, cancellandole in cambio della destinazione delle risorse alla realizzazione di progetti ambientali. La giustizia climatica esige infatti che coloro che abbiano maggiormente contribuito al problema, contribuiscano maggiormente a risolverlo. Ne consegue che, da un lato, le nazioni più ricche dovrebbero fornire finanziamenti concessionali ai Paesi più deboli e, dall'altro, i prestiti non concessionali già contratti dovrebbero essere ridotti. Tale riduzione potrebbe avvenire tramite acquisti effettuati da un fondo *ad hoc*, costituito sulla falsariga del *Green Climate Fund*, oppure dotando il *Green Climate Fund* di questa competenza. Questo fondo dovrebbe essere finanziato da contributi dei Paesi e delle imprese che abbiano maggiormente contribuito ai danni ambientali e al mutamento climatico.

Debito e Giubileo

Il tema della remissione del debito dei Paesi più poveri è un tratto distintivo del magistero papale negli anni giubilari. Nella bolla *Incarnationis mysterium* (1998), con cui il Pontefice Giovanni Paolo II (successivamente canonizzato), indisse il Grande Giubileo del 2000, veniva espressamente ribadito come non poche nazioni, specialmente quelle più povere, fossero oppresse da un debito che aveva assunto proporzioni tali da renderne praticamente impossibile il pagamento (cfr. 12). La posizione del Pontefice, per quanto sintetica, era netta e inequivocabile. Un debito non deve essere rimborsato qualora il farlo comprometta l'erogazione di servizi essenziali.

E, del resto, Giovanni Paolo II si era già espresso diffusamente sul tema nella lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* (1994), in cui rammentava il fondamento biblico della remissione dei debiti. Nell'anno

sabbatico, oltre alla liberazione degli schiavi, la Legge ebraica prevedeva la remissione di tutti i debiti. E questa previsione assumeva ancora più forza nell'anno giubilare, ossia ogni 50 anni (*cf.* 13). Ciò perché chi possiede beni ne è soltanto un amministratore, cioè un ministro tenuto adoperare in nome di Dio, unico proprietario in senso pieno dei beni della terra. La volontà di Dio era che i beni da Lui creati servissero a tutti in modo giusto e l'anno giubilare mirava anche al ripristino di questa giustizia sociale. Ed è pertanto nella tradizione dell'anno giubilare ebraico che la dottrina sociale della Chiesa ha una delle sue radici (*ibidem*). Su queste basi, Giovanni Paolo II richiamava i cristiani a farsi voce di tutti i poveri del mondo, proponendo il Giubileo come un tempo opportuno per pensare ad una consistente riduzione, se non alla totale cancellazione, del debito estero, che pesava sul destino di molte nazioni minandone le prospettive di sviluppo (*cf.* 51).

Il tema nel debito non poteva che essere ripreso da Papa Francesco nella bolla di indizione del Giubileo ordinario del 2025 *Spes non confundit* (2024). Qui il Papa chiede alle nazioni più benestanti di condonare i debiti di quei Paesi che non siano in grado di ripagarli. Anche qui si rimarca l'origine ebraica di questa pratica affermando che non si tratta di magnanimità, ma di giustizia. E la giustizia comporta la remissione di debiti che siano iniqui e insolubili (*cf.* 16). In ciò, il Papa va oltre il profilo di un debito che non sia ripagabile perché sproporzionato rispetto alla capacità di chi deve effettuare il ripagamento. Egli pone la questione della iniquità del debito alla radice, a prescindere dalla capacità di ripagarlo o meno.

Il punto era già stato anticipato in due precedenti encicliche. Nella lettera enciclica *Fratelli tutti* (2020) si afferma che in linea di principio un debito legittimamente contratto deve essere onorato, salvo che ciò non comprometta la sussistenza e la crescita dei Paesi poveri (*cf.* 126). Ciò escluderebbe dal dovere di ripagamento quei debiti che siano di per sé illegittimi. Un esempio di debito illegittimo è il debito contratto dai Paesi del Sud del mondo per far fronte a cambiamenti climatici e problematiche ambientali. In questo caso, l'illegittimità non deriverebbe dalla modalità di contrazione del prestito, ma dalla sua causa in quanto danni ambientali e mutamenti climatici avrebbero prevalentemente la loro origine nei comportamenti dei Paesi del Nord del mondo. Sarebbero pertanto questi ultimi a essere titolari di un "debito ecologico" nei confronti dei Paesi del Sud del mondo. Debito ecologico che graverebbe anche sulle imprese dei Paesi più industrializzati.

Il punto è chiarito nella lettera enciclica *Laudato si'* (2015), ove si afferma che le esportazioni di alcune materie prime dai Paesi del Sud verso i Paesi del Nord hanno prodotto danni locali, come l'inquinamento da mercurio nelle miniere d'oro o da diossido di zolfo in quelle di rame. Tali danni derivano dal fatto che nei Paesi meno sviluppati le imprese multinazionali tengono comportamenti sociali e ambientali che non sarebbero permessi nei Paesi più avanzati. Inoltre, il riscaldamento causato dall'enorme consumo di risorse da parte di alcuni Paesi più industrializzati ha ripercussioni nei luoghi più poveri della terra, specialmente in Africa, dove l'aumento della temperatura unito alla crescente erraticità delle precipitazioni ha effetti disastrosi sulle coltivazioni. Questo quadro è acuito dai danni causati dall'esportazione verso i Paesi in via di sviluppo di rifiuti solidi e liquidi tossici e dall'attività inquinante di imprese dei Paesi del Nord (*cf.* 51).

Il ruolo della Chiesa e la riduzione del debito

La Chiesa può giocare ancora un ruolo in questo tempo giubilare per stimolare una riduzione del debito dei Paesi meno avanzati nell'ottica di un loro sviluppo integrale, sia a livello di società civile, sia a livello di organizzazioni internazionali. Nel suo ambito specifico, essa può farsi promotrice di un'azione per la riduzione che tenga conto delle problematiche ambientali e dei cambiamenti climatici. In questa prospettiva, si può collocare la creazione di meccanismi finanziari volti non solo a erogare prestiti concessionali con finalità climatiche e ambientali in favore dei Paesi più poveri, ma anche a procedere al riacquisto e alla cancellazione di porzioni di prestiti non concessionali aventi le medesime finalità in cambio dell'impegno da parte del Paese interessato di destinare le risorse così risparmiate ad ulteriori interventi di carattere climatico e ambientale. Nell'ottica di una giustizia climatica, tali meccanismi dovrebbero essere alimentati da risorse provenienti dai soggetti – Stati o imprese – che hanno maggiormente contribuito alle problematiche climatiche e ambientali.

Bibliografia

Buckley R.P. (ed.) (2011), *Debt-for-Development Exchanges: History and New Applications*, CUP, Cambridge.

Chamon M. *et al.* (2024), *An Economic Analysis of Debt-for-Climate Swaps*, «IMF Economic Review», 72, 918-939.

Garavello O. (1998), *Il condono del debito estero dei Paesi meno avanzati alla fine degli anni '90*, in *Chie sa, usura e debito estero*, Vita e Pensiero, Milano, 135-176.

Jensen L. (2024), *Thematic Bonds and How to Deliver More Sustainable Finance in Developing Economies*, UNDP Development Futures Working Papers.

Warlenius R. *et al.* (2015), *Reversing the Arrow of Arrears: The Concept of "Ecological Debt" and its Value for Environmental Justice*, «Global Environmental Change», 30, 21-30.



Voci pubblicate

clicca sulla voce per aprirla nel Dizionario online

AMBIENTE

ECOLOGIA E TRIBUTI AMBIENTALI – Marco Allena
LE ENERGIE RINNOVABILI – Stefano Amaducci
AMBIENTE URBANO – Ilaria Beretta
ECONOMIA CIRCOLARE – Ilaria Beretta
CHE COSA CI CHIEDE LA “LAUDATE DEUM”? – Simona Beretta, Roberto Zoboli, Roberto Maier, Laura Zanfrini
EDUCAZIONE ALL'APERTO – Cristina Birbes
AMBIENTE, GLOBO, MONDO – Francesco Botturi
GIOVANI E CASA COMUNE – Caterina Calabria
POPOLAZIONI INDIGENE, TUTELA DELL'AMBIENTE E DIVERSITÀ CULTURALE – Anna Casella
RISCHIO AMBIENTALE ED ECOLOGIA UMANA – Barbara Lucini
EDUCARE ALL'ALLEANZA TRA L'UMANITÀ E L'AMBIENTE – Pierluigi Malavasi
GOVERNO DEL TERRITORIO: PIANIFICARE IL BENE COMUNE – Martino Mazzoleni
SUOLO: USO, ABUSO E CONSUMO – Martino Mazzoleni
ENERGIA: PANORAMA MONDIALE E SFIDE DEL PRESENTE – Simone Tagliapietra
EDUCARE AD UNA CITTADINANZA SOSTENIBILE – Orietta Vacchelli
LA GESTIONE DELLE RISORSE IDRICHE E IL CONTRIBUTO DELLA CHIESA – Tebaldo Vinciguerra
COMUNITÀ ENERGETICHE RINNOVABILI E FRATERNE – Alessandra Vischi
CAMBIAMENTO CLIMATICO E SVILUPPO UMANO – Roberto Zoboli

POVERTÀ E DISUGUAGLIANZE

ACCESSO ALLA TERRA – Sara Balestri
DISUGUAGLIANZA: PERCHÉ PREOCCUPARSENE – Andrea Boitani
MERITO, MERITOCRAZIA E DISUGUAGLIANZA – Andrea Boitani
POVERTÀ E DISEGUAGLIANZA: UNA PROSPETTIVA GLOBALE – Luigi Campiglio e Sebastiano Nerozzi
DISUGUAGLIANZA DEI REDDITI – Lorenzo Cappellari
INSICUREZZA ALIMENTARE E SALUTE DEI BAMBINI IN ITALIA – Maria Luisa Di Pietro e Drieda Zace
AMBIENTE E POVERTÀ – Claudia Ghisetti
CRISI PANDEMICA E POVERTÀ – Sebastiano Nerozzi

SVILUPPO UMANO INTEGRALE

SVILUPPO UMANO – Marco Caselli e Claudia Rotondi
COOPERAZIONE INTERNAZIONALE ALLO SVILUPPO – Marco Caselli, Silvia Malacarne e Claudia Rotondi
L'INVECCHIAMENTO DELLA POPOLAZIONE E LA CONDIZIONE ANZIANA – Alessandro Rosina
RESILIENZA – Cristina Castelli
TURISMO SOSTENIBILE – Valerio Corradi
DIGNITÀ UMANA E ANTROPOLOGIA TEOLOGICA – Roberto Maier
FORMAZIONE DEI GIOVANI E OBIETTIVI DI SVILUPPO SOSTENIBILE – Simona Sandrini
FORMAZIONE PER LO SVILUPPO UMANO INTEGRALE – Alessandra Vischi

RIPENSARE LE RELAZIONI

LAVORATORI E FAMIGLIA – Mirko Altimari
 I VOLTI DELLA DIGNITÀ – Giovanni Bombelli
 PERSONA: ORIGINI, DIMENSIONI PROIEZIONI – Giovanni Bombelli
 FAMIGLIA E SOLIDARIETÀ TRA LE GENERAZIONI – Donatella Bramanti
 IL VALORE DELL'ASSISTENZA E LA CENTRALITÀ DELLA PERSONA NEL PROCESSO DI CURA – Antonio Giulio de Belvis
 IL FAMILIENS: LA FAMIGLIA AL CENTRO DELLE POLITICHE E DELLE PRATICHE SOCIALI – Elisabetta Carrà
 BELLEZZA DELLA PAROLA E RESPONSABILITÀ AUTORIALE NELLA LETTERATURA PER L'INFANZIA – Sabrina Fava
 IL RISPETTO PER GLI ANZIANI: BREVI NOTE PER GLI OPERATORI DI CURA – Fabio Folgheraiter
 CITTADINANZA – Alessandra Gerolin
 RELAZIONE TRA UOMO E DONNA NELLA COPPIA E NELLA GENITORIALITÀ – R. Iafrate, S. Donato
 RICONOSCERE E RISPONDERE ALLA VULNERABILITÀ IN TEMPO DI COVID-19 – J. Keenan, D. Kirchhoffer e L. Valera
 IL VATICANO INVITA A UNA DISCUSSIONE GLOBALE SULLA DIGNITÀ UMANA – David G. Kirchhoffer
 EUGENETICA LIBERALE: TRA DISSOLUZIONI ED EQUIVOCI – Alessio Musio
 SCHIAVITÙ: ORIZZONTI E PROSPETTIVE STORICHE – Beatrice Nicolini
 UMANIZZAZIONE DELLA MEDICINA – Cristian Righettini
 L'ADOZIONE: UNA FORMA PECULIARE DI GENERATIVITÀ FAMILIARE E SOCIALE – Rosa Regina Rosnati
 L'IDENTITÀ FEMMINILE – Giovanna Rossi
 INDIVIDUO - PERSONA – Marco Salvioi, O.P.

PACE E CONVIVENZA

GUERRA – Ingrid Basso
 BUILDING PEACE IN TIMES OF WAR – Simona Beretta
 PARLARE AI BAMBINI DI PACE – Cristina Castelli e Francesca Giordano
 LA RAZIONALITÀ DEL CONTROLLO DEGLI ARMAMENTI E DEL DISARMO – Raul Caruso
 LE SANZIONI ECONOMICHE – Emilio Colombo
 LIBERTÀ RELIGIOSA – Martino Diez
 LA DONNA NEI CONFLITTI ARMATI E NEI PROCESSI DI PACE – Flaminia Giovanelli
 WOMEN AND PEACE – Flaminia Giovanelli
 SALUTE E COSTRUZIONE DELLA PACE. INTERVISTA AL FONDATORE DI "HEALING ACROSS THE DIVIDES" – N. Goldfield
 RAZZISMO – Paolo Gomasasca e Laura Zanfrini
 IL DIALOGO NELLA SFERA DELLA POLITICA INTERNAZIONALE CONTEMPORANEA – Paolo Maggiolini
 DIALOGO E PACE NEL CONTESTO INTERNAZIONALE – Paolo Maggiolini
 LIBERTÀ RELIGIOSA E POLITICA INTERNAZIONALE NEL MONDO CONTEMPORANEO – Paolo Maggiolini
 LE RISORSE NATURALI DEL CONTINENTE AFRICANO TRA CONFLITTI E INTEGRAZIONE PACIFICA DEI POPOLI – A. Pigoli
 VERA PACE O ASSENZA DI CONFLITTO? LE DIVERSE VISIONI DEL CONCETTO DI SICUREZZA – Riccardo Redaelli
 IL CONCETTO DI PACE E L'INTERNAMENTO DEI MILITARI ITALIANI DOPO L'ARMISTIZIO – Valentina Villa

POLITICHE E ISTITUZIONI

EDUCAZIONE CIVICA E DOTTRINA SOCIALE DELLA CHIESA: UN'ALLEANZA FECONDA A SCUOLA GRAZIE ALL'INSEGNAMENTO DELLA RELIGIONE CATTOLICA – Andrea Avellino, Rocco Salemme

LA CURA DELLA LEGGE (POSITIVA): VERSO UNA ECOLOGIA GIURIDICA – Barbara Boschetti

DEMOCRAZIA: RISCHIO DI ARRETRAMENTO E OPPORTUNITÀ DI PARTECIPAZIONE – Antonio Campati

CORPI INTERMEDI – Antonio Campati

L'IPERAFFLUSSO IN PRONTO SOCCORSO – Marcello Candelli e Francesco Franceschi

REALISMO POLITICO E REALISMO CRISTIANO – Luca G. Castellin

WELFARE: UN APPROCCIO GIURIDICO – Matteo Corti

MODELLI DELLA GIUSTIZIA E SANZIONI PENALI – Luciano Eusebi

SOSTEGNO ALLA FAMIGLIA E INTERVENTO DELLO STATO – Vincenzo Ferrante

LA SECULARIZZAZIONE E LE SUE SFIDE NEL MONDO CONTEMPORANEO – Alessandra Gerolin

ANTITRUST – Michele Grillo

SOLIDARIETÀ (E DIRITTO INTERNAZIONALE) – Mariangela La Manna

IL DIALOGO TRA L'UNIONE EUROPEA E LE ISTITUZIONI RELIGIOSE – Luca Lionello

DEMOCRAZIA, POPOLO, PARTECIPAZIONE. LA SETTIMANA SOCIALE DI TRIESTE NEL SOLCO DI "FRATELLI TUTTI" –

Sebastiano Nerozzi

ISTRUZIONE E FORMAZIONE PROFESSIONALE – Antonella Occhino

AMMINISTRAZIONE CONDIVISA E SUSSIDIARIETÀ: SFIDE PER IL TERZO SETTORE – Luca Pesenti

CORRUZIONE – Michele Riccardi e Mario A. Maggioni

LINGUE, NAZIONI E DIRITTI DEI POPOLI NELL'ORDINE INTERNAZIONALE – Rocco W. Ronza

ISTITUZIONI INCLUSIVE E SVILUPPO ECONOMICO – Domenico Rossignoli

SISTEMI SANITARI E CURA DELLA PERSONA – Gilberto Turati

FREEDOM OF, AND FREEDOM FROM, RELIGION IN A SECULAR WORLD (PART I) – Joseph H.H. Weiler

FREEDOM OF, AND FREEDOM FROM, RELIGION IN A SECULAR WORLD (PART II) – Joseph H.H. Weiler

LIBERTÀ DI RELIGIONE, LIBERTÀ DALLA RELIGIONE IN UN MONDO SECULARIZZATO (I) – J. Weiler

LIBERTÀ DI RELIGIONE, LIBERTÀ DALLA RELIGIONE IN UN MONDO SECULARIZZATO (II) – J. Weiler

SCIENZE E TECNOLOGIE

INTELLIGENZA ARTIFICIALE: UNO "SPECIAL" SUL DISCORSO DI PAPA FRANCESCO AL G7 (14 GIUGNO 2024) –

Andrea Carobene, Gabriele Della Morte, Francesca Sironi De Gregorio, Mario A. Maggioni, Roberto Maier, Antonella

Marchetti, Giovanna Mascheroni, Simone Tosoni, Gianluca Zuccaro

INTELLIGENZA ARTIFICIALE, ASPETTI FILOSOFICI – Ciro De Florio

ALGORITMO – Marco Della Vedova

ELEMENTS OF THE TECHNOCRATIC PARADIGM BEFORE "LAUDATO SI" – Paul H. Dembinski

THE RADICAL CRITIQUE OF THE "TECHNOCRATIC PARADIGM" IN "LAUDATO SI" – Paul H. Dembinski

TECHNOCRATIC PARADIGM: SELECTED CHRISTIAN TEXTS – Paul H. Dembinski

MICROBIOTA INTESTINALE: GENERALITÀ E COMPOSIZIONE – Antonio Gasbarrini e Gianluca Ianiro

REALTÀ COMPUTABILI. PROSPETTIVE E LIMITI – Yves Gaspar

ASPETTI ETICI E ANTROPOLOGICI DELL'INTELLIGENZA ARTIFICIALE – Markus Krienke

PSICOLOGIA E ROBOTICA SOCIALE: LA HUMAN-ROBOT INTERACTION – A. Marchetti, D. Massaro

BIOTECNOLOGIE INNOVATIVE – Adriano Marocco

IL BENESSERE DEGLI ANIMALI – Erminio Trevisi e Giuseppe Bertoni

RELAZIONE DI CURA E RESPONSABILITÀ MEDICA: IMPLICAZIONI GIURIDICHE – Francesco Zecchin

IL FUTURO DEL LAVORO

RICOSTRUIRE NELLA CRISI: LA PRIORITÀ DEL LAVORO – Simona Beretta
 DISOCCUPAZIONE – Diego Boerchi
 UNEMPLOYMENT – Diego Boerchi
 TECHNOLOGY AND LABOR IN THE TIME OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE – E. Colombo, M. A. Maggioni
 TECNOLOGIA E LAVORO AL TEMPO DELL'INTELLIGENZA ARTIFICIALE – E. Colombo, M. A. Maggioni
 LAVORO POVERO: UN APPROCCIO GIURIDICO – Michele Faioli
 LAVORO INFORMALE (IN ITALIA E NEI PAESI AD ALTO REDDITO) – Vincenzo Ferrante
 WELFARE ATTIVO, LAVORO E PARTECIPAZIONE SOCIALE – Rosangela Lodigiani
 PROFESSIONI ED ECOLOGIA INTEGRALE – Antonio Molinari
 IL LAVORO DA REMOTO TRA TELELAVORO E "LAVORO AGILE" – Luca Pesenti e Giovanni Scansani
 TECHNOLOGICAL CHANGE AND EMPLOYMENT – Marco Vivarelli
 SICUREZZA SUL LAVORO: EDUCAZIONE E FORMAZIONE – Paola Zini

ECONOMIA E FINANZA

I PARADISI FISCALI E LA FINANZA OFFSHORE – Marco Allena
 INSOLVENZA E PERSONA: PROFILI ETICI – Mario Anolli
 TRAFFICI ILLECITI – Alberto Aziani
 INTELLIGENZA ARTIFICIALE IN FINANZA: RESPONSABILITÀ E RELAZIONE – Elena Beccalli
 TASSO DI SCONTO SOCIALE E CAMMEIERBIAMENTO CLIMATICO – Andrea Boitani
 DEBITO PUBBLICO, BENE COMUNE E GIUSTIZIA TRA GENERAZIONI – M. Bordignon, G. Turati
 PUBLIC DEBT, COMMON GOOD AND JUSTICE BETWEEN GENERATIONS – M. Bordignon, G. Turati
 FINTECH – Mariarosa Borroni
 MONETA DIGITALE – Mariarosa Borroni
 RISPARMIO E DEBITO PUBBLICO: UNA PROSPETTIVA COSTITUZIONALE – Camilla Buzzacchi
 L'INFLAZIONE – Luca Colombo e Gianluca Femminis
THE POTENTIAL VIRTUOUS CIRCLE BETWEEN ABUNDANCE AND SHARING, FOR THE GENERATIVITY OF ECONOMIC DEVELOPMENT – Giulio Guarini
 LA FINANZA SOSTENIBILE – Giuseppe Mastromatteo e Lorenzo Esposito
 PREFERENZE SOCIALI E COOPERAZIONE – Giuseppe Mastromatteo e Piero Tedeschi
 IL DEBITO ESTERO DEI PAESI IN VIA DI SVILUPPO E LA DOTTRINA DEI DEBITI ODIOSI – Mauro Megliani
 IL PRESTITO DI SOCCORSO NELLA PANDEMIA: BANCA MEDIOLANUM RACCONTA LA SUA CASE HISTORY – Giovanni Pirovano
 CREDITO SOSTENIBILE – Antonella Sciarone Alibrandi

IMPRESA

LE ORGANIZZAZIONI NONPROFIT E IL PLURALISMO NEI TIPI DI IMPRESA – Gian Paolo Barbetta
 QUALI STRUMENTI PER LA TUTELA DEL CREATO? EVIDENZE PER ORIENTARE LA GOVERNANCE D'IMPRESA CONTRO IL CLIMATE CHANGE – Carlo Bellavite Pellegrini, Rachele Camacci e Claudia Cannas
 OBIETTIVI DI IMPRESA – Michele Grillo
 ORGANIZZAZIONI NON PROFIT E IMPRESE SOCIALI: PROFILI ORGANIZZATIVI E GESTIONALI – Marco Grumo
 INTRAPRENDERE: UNA QUESTIONE DI RELAZIONI – Giovanni Marseguerra
 RESPONSABILITÀ SOCIALE D'IMPRESA – Mario Molteni
 IMPRESA E GESTIONE DELLE RISORSE UMANE – Massimiliano Monaci
 LA LEADERSHIP NELL'ORGANIZZAZIONE CONTEMPORANEA: QUESTIONI, SCENARI, PROSPETTIVE – M. Monaci
 SHAREHOLDERS E STAKEHOLDERS – Matteo Pedrini
 WELFARE AZIENDALE – Luca Pesenti

MEDIA

COMUNICAZIONI SOCIALI E MAGISTERO: PAROLE CHE RISUONANO – A. Bourlot e M. Fanchi

MEDIA EDUCATION E PASTORALE – Alessandra Carenzio e Marco Rondonotti

PARROCCHIE IBRIDATE – Alessandra Carenzio e Marco Rondonotti

MEDIA DIGITALI E CONDIZIONE ANZIANA: IL DIALOGO TRA MAGISTERO E RICERCA SOCIOLOGICA – S. Carlo

MEDIA – Fausto Colombo

FAKE NEWS – Aldo Frigerio

HATE SPEECH, LINGUAGGIO D'ODIO – Milena Santerini

L'INTEGRAZIONE TRA MEDIA E MACCHINE: ALGORITMI E VITA QUOTIDIANA – Simone Tosoni

GLOBALIZZAZIONE

NUOVE SCHIAVITÙ – Alberto Aziani e Marina Mancuso

DIRITTO DI EMIGRARE E DI NON EMIGRARE – Ennio Codini

GOVERNO DELL'IMMIGRAZIONE – Ennio Codini

LA GLOBALIZZAZIONE E IL MERCATO DEL LAVORO – Elena Cottini e Claudio Lucifora

DELOCALIZZAZIONE PRODUTTIVA – Laura Maria Ferri

LABOUR MIGRANTS IN THE GULF: RIGHTS AND RELIGION – Elena Maestri

DEBITO ESTERO, GIUSTIZIA CLIMATICA, GIUBILEO – Mauro Megliani

I MINORI MIGRANTI – Giovanni Giulio Valtolina

INTERCULTURALISM AND MIGRATION PROCESSES – Giovanni Giulio Valtolina

INTERCULTURALISMO E PROCESSI MIGRATORI – Giovanni Giulio Valtolina

MIGRANT CHILDREN – Giovanni Giulio Valtolina

MIGRAZIONI FORZATE – Laura Zanfrini

MIGRAZIONI INTERNAZIONALI – Laura Zanfrini

MIGRAZIONI IRREGOLARI – Laura Zanfrini

FORCED MIGRATIONS – Laura Zanfrini

INTERNATIONAL MIGRATIONS – Laura Zanfrini

IRREGULAR MIGRATIONS – Laura Zanfrini