

Lucio Biasiori

Blasfemia

Bbada, nun biastimà, Ppippo, ché
Iddio
è Omo da risponne pe le rime.
(G.G. Belli, *Sonetto 232*)

1. Passato. – 2. Presente. – 3. Futuro? – 4. I libri.

Negli ultimi vent'anni la produzione storiografica sul tema della blasfemia è cresciuta in

maniera esponenziale. Tale crescita riflette il ruolo sempre maggiore che il fenomeno riveste nel dibattito pubblico, da cui lo studioso di storia, pur se lo volesse, non potrebbe sottrarsi. Anche in questo caso lo storico è, per riprendere la metafora di E.H. Carr, il membro di una carovana: «Una figura oscura tra le tante che arranca in un altro settore del corteo, e mentre questo si svolge, piegando ora a sinistra e ora a destra, e talvolta ripiegando su se stesso, le posizioni relative dei vari settori mutano continuamente, cosicché si potrebbe benissimo dire, per esempio, che oggi siamo più vicini al Medioevo di quanto fossero i nostri bisnonni un secolo fa, o che l'età di Cesare ci è più vicina dell'età di Dante. [...] Lo storico è parte della storia. L'angolo visuale da cui egli guarda il passato è determinato dalla posizione che egli occupa nel corteo».

Se dunque Alain Cabantous – in un libro uscito in edizione originale nel 1998, quindi in un momento anteriore all'attentato delle Torri gemelle – poteva ancora definire la questione della blasfemia come «seemingly trivial, indeed obsolete», ora il problema è al centro delle discussioni e delle azioni di gruppi religiosi, con conseguenze pesanti sulla vita quotidiana di uomini e donne in ogni parte del mondo. Questo contrasto è esacerbato dal multiculturalismo delle società di oggi, in cui tutti noi conviviamo con la diversità in maniera molto più forte rispetto al passato. Ciò ha portato alla ribalta domande le cui risposte sembravano ormai acquisite. È più importante il diritto alla libertà di espressione (amplificato a dismisura dalla diffusione di internet), oppure il rispetto per le idee diverse dalle nostre? E il diritto alla libertà di espres-

sione è valido sempre e per chiunque? E che ne è allora dei casi in cui chi lo afferma lo fa in maniera evidentemente pregiudiziale nei confronti di un gruppo religioso o etnico avverso? Si tratta di domande di bruciante attualità, per rispondere alle quali può forse essere utile un'analisi della letteratura scientifica uscita sull'argomento negli ultimi anni.

1. Passato

Al pari dell'eresia, il mondo antico non aveva conosciuto un concetto di blasfemia paragonabile a quello sviluppatosi a seguito dell'imporsi del monoteismo cristiano. Ne fa fede la parola da cui derivano il sostantivo blasfemia e i suoi equivalenti in altre lingue. Il termine greco originario non aveva infatti il significato di offesa contro gli dei (delitto presente nella cultura greca, ma indicato con il termine *asebeia*), quanto semplicemente di offendere (*blaptein*) la fama (*phéme*) di qualcuno (questa è l'etimologia più accettata, anche se il più autorevole dizionario etimologico greco, quello di Chantraine, non si sbilancia in proposito).

La cultura latina non la pensava diversamente, tanto da elevare a massima giuridica il pensiero, espresso anche dallo storico Tacito (*Annales*, I 75), secondo cui *deorum iniuriae diis curae*, delle offese agli dei se ne devono occupare gli dei, e non gli uomini.

La percezione sociale e giuridica della blasfemia mutò radicalmente, come si è detto, con l'affermazione del cristianesimo, quando il termine venne del tutto risemantizzato e passò dal significato di diffamazione a quello di offesa contro la divinità. Come ha notato lo stesso Cabantous, la blasfemia è in un certo senso alla base del cristianesimo, nel senso che ciò che portò Cristo alla morte fu proprio l'accusa di blasfemia per essersi proclamato figlio di Dio. Nato da una condanna a morte per blasfemia (resa vana dalla fede nella resurrezione dell'imputato), il cristianesimo si preparava a introdurre la blasfemia al vertice del sistema di peccati e punizioni su cui si sarebbe retto fino a oggi. Nel Nuovo Testamento il termine compariva 56 volte e solo in un caso nell'accezione di ingiuria rivolta a un essere non divino. A livello scritturistico il significato del termine venne dunque completamente capovolto rispetto al passato. Con la cristianizzazione dell'impero romano, la legislazione civile non tardò poi ad assumere su di sé il trattamento a livello penale del peccato/reato di blasfemia (su cui era d'accordo anche l'Antico Testamento nel Levitico), per il quale Codice di Giustiniano invocava puni-

zioni durissime. Tale concezione della bestemmia trovò la sua sistemazione nella *Summa Theologiae* di S. Tommaso d'Aquino, secondo il quale, dato che nei peccati conta di più l'intenzione che gli effetti, la bestemmia sarebbe la colpa peggiore di tutte, più grave dell'omicidio stesso.

Il rapporto millenario fra cristianesimo e bestemmia è stato studiato ormai dieci anni fa da David Nash, che ha analizzato la blasfemia come una delle fonti più ricche per lo storico, non solo da un punto di vista religioso o giuridico, ma più ampiamente sociale, dal momento che la dialettica tra chi formulava opinioni o esercitava comportamenti blasfemi, e chi invece li giudicava ed eventualmente li reprimeva, rende conto dei conflitti sociali e dei valori che attraversavano le società cristiane. Il libro di Nash è estremamente attento a evitare il rischio di ogni ricostruzione di lungo periodo, quello cioè di voler schiacciare ogni storia sulla sua conclusione. In realtà, infatti, accanto alle continuità, egli mette in luce anche le rotture e soprattutto distingue con cura dal punto di vista terminologico la blasfemia da altre infrazioni, come l'iconoclastia e l'eresia, mostrandone però la profonda interrelazione a livello pratico. Per quanto riguarda un comportamento vicino alla blasfemia, come l'iconoclastia, Nash mostra che la distruzione delle immagini e degli idoli pagani si impose in maniera contrastata all'interno del cristianesimo tardo-antico. Mentre alla fine del terzo secolo il Concilio di Granada aveva sostenuto che non esistevano precedenti scritturali per l'azione iconoclastica contro gli idoli pagani e che i responsabili agivano dunque sotto la loro responsabilità, le cose cambiarono quando il cristianesimo divenne religione ufficiale dell'Impero romano. Da quel momento in poi, il sacrilegio e l'eresia diventarono crimini capitali e iniziò così una massiccia opera di distruzione del paganesimo, che portò alla definitiva affermazione della religione cristiana tra IV e V secolo.

Durante i dieci secoli del millennio medievale, in cui la società europea trovava nel cristianesimo il proprio collante, la questione della blasfemia giocò un ruolo centrale, ma tutto sommato statico. La sua condanna a livello teologico e giuridico, formulata agli inizi dell'era cristiana, funzionò infatti in maniera efficace senza tuttavia che ciò comportasse, come hanno mostrato ne *I peccati della lingua* (1987) Carla Casagrande e Silvana Vecchio, una riflessione autonoma sul tema, spesso legato a peccati diversi, come la superbia o l'ira. A tale assenza di riflessione sulla blasfemia non era estranea la percezione che se ne aveva come di un peccato troppo grave (e forse anche troppo facile da commettere) e quindi su cui non si poteva riflettere senza

correre il rischio di renderlo popolare. L'unica, parziale eccezione all'unanime condanna della blasfemia come peccato sempre mortale e privo della possibilità di remissione in questa vita e nell'altra fu rappresentata dal teologo Alessandro di Hales, che ne trovò una parziale scusante quando fosse dettata da un moto involontario dell'animo (*ex surreptione*), mentre secondo il suo collega Guglielmo Peraldo proprio tale automatismo era la prova della natura demoniaca del bestemmiatore, meritevole dunque delle peggiori punizioni.

Come c'era da aspettarsi, la questione della blasfemia (e quella, ad essa correlata, dell'iconoclastia) riprese importanza nel momento in cui vi fu uno scontro fra due sistemi religiosi in competizione, come in occasione della rottura della cristianità europea inaugurata mezzo millennio fa dalla Riforma protestante. Mentre la questione della distruzione delle immagini durante la Riforma ha ottenuto una grande attenzione da parte di storici e storici dell'arte, diverso è il caso della blasfemia. Proprio per questo il tentativo di Gerd Schwerhoff, nel suo libro *Zungen wie Schwerter* (2005), di studiare i due fenomeni in maniera connessa (si veda anche il più recente saggio del 2013 *Bildersturm und Blasphemie*) è particolarmente importante (da una prospettiva diversa, meno centrata sulla diacronia, si possono vedere anche i due volumi di *Negotiating the Sacred* curati da Elizabeth Burns Coleman, in particolare il secondo, co-curato con Maria Suzette Fernandes-Dias e dedicato al rapporto tra arte e blasfemia). Nel libro di Schwerhoff si apprezza soprattutto la capacità di analizzare il fenomeno in chiave di lunga durata e in ottica comparativa, non solo all'interno delle varie confessioni cristiane, ma anche nei rapporti del cristianesimo con le altre religioni, prima tra tutte l'ebraismo, i cui fedeli, tra Medioevo ed età moderna, venivano accusati di blasfemia semplicemente per la loro ostinazione a non adattarsi alla religione dominante. Il punto di maggior rilevanza del volume sta però nel suo concentrarsi non tanto sulla teoria, ma sulla pratica, cioè sulle modalità concrete in cui il peccato/reato di blasfemia veniva percepito e giudicato.

Che le autorità «non avevano leggi per punire un blasfemo», come canta l'omonimo protagonista della canzone di Fabrizio De Andrè, è stato creduto per lungo tempo anche dagli studiosi. Casagrande e Vecchio sottolineano che, «più che sulle punizioni giuridiche o canoniche, infatti, i testi si soffermano sulla punizione divina, che colpisce il bestemmiatore tanto sulla terra quanto nell'aldilà». Ciò non toglie che, come si è già visto, la legislazione secolare fosse molto ricettiva sul punto. Alcuni organismi statali, come ad esempio la Repubblica di Venezia, si dotarono addirittura di un'apposita magistratura per

la repressione della blasfemia: gli *Esecutori contro la bestemmia*, studiati, tra gli altri, da Vittorio Frajese. In realtà, come mostrano per il mondo di lingua tedesca Schwerhoff e Loetz, spesso esisteva una frattura tra quanto si scriveva della blasfemia (considerata, si è già detto, il più grave di tutti i peccati) e i modi in cui si procedeva contro di essa a livello pratico. Le punizioni infatti erano molto variabili a seconda di una vasta gamma di fattori, tra i quali il sesso della persona che se ne macchiava, la sua posizione sociale e gli effetti concreti che l'atto o la proposizione blasfema poteva comportare (quanti più testimoni c'erano, tanto più gravemente la colpa era giudicata).

Pur in una prospettiva decisamente volta alla comparazione, il libro di Schwerhoff mantiene il suo sguardo principalmente sull'Europa. In tempi recenti, in armonia con la crescita nel dibattito storiografico attuale del filone della *global history*, si sono avuti anche tentativi significativi di studiare la blasfemia al di fuori del contesto del Vecchio Mondo. Il più interessante è forse quello, compiuto ormai oltre dieci anni fa, da Javier Villa-Flores. Fondandosi su una vasta gamma di fonti, tra cui gli atti dei processi inquisitoriali celebrati nella Nuova Spagna, lo studioso ha mostrato che, dal 1520 al 1700, il 70% dei casi portati davanti all'inquisitore riguardavano la blasfemia. Nonostante fosse scoraggiata come una pratica da donne che non riuscivano a tenere a freno la propria lingua, la blasfemia era in realtà un ingrediente fondamentale della costruzione della virilità nel Messico coloniale, dove molto diffusa era la percezione che chi non bestemmiava non corrispondeva ai canoni fissati per definire la mascolinità. Se perpetrato da una donna, il peccato era invece molto più grave, come quando il terremoto in Guatemala del 1541 venne attribuito alle bestemmie della vedova di Pedro de Alvarado alla morte del marito. Non sappiamo in che misura ciò abbia rappresentato un adattamento alla realtà coloniale di uno schema mentale che gli inquisitori avevano assunto in Europa. Il già citato libro di Cabantous mostra che nel Vecchio Mondo la frattura di genere era ancora più netta: gli uomini – con una maggior incidenza statistica dei giovani – bestemmiavano, mentre le donne maledicevano. Ciò porta a interrogarsi sulle possibili ricadute di questa virilizzazione della bestemmia sulla costruzione di quello che tra Medioevo ed età moderna è lo stereotipo femminile per eccellenza, cioè quello della strega. Se osservato dalla prospettiva della blasfemia, un fenomeno complesso come la stregoneria assume una luce diversa e lo stesso modello del sabba come rito di unione sessuale tra le streghe e il demonio può essere visto come un sostitutivo di

quello che era per i maschi il peccato di blasfemia. Se entrambi erano dei pericolosi sovvertimenti dell'ordine stabilito da Dio, il patto con il diavolo stretto dalle streghe era potenzialmente ancora più grave della blasfemia a cui, per riprendere le categorie di Tommaso, lo accomunava l'intenzione di negare il potere di Dio, ma da cui lo distingueva un effetto socialmente più grave. Mentre la blasfemia offendeva solo Dio, la stregoneria danneggiava anche gli uomini, essendo legata alla possibilità di gettare il *maleficium* su qualcuno. Si tratta di una pista di ricerca, suggerita dalla lettura dei volumi di Villa-Flores e Cabantous, che necessiterebbe di essere precorsa più in profondità e ciò non può avvenire nello spazio di queste poche pagine. Più produttivo è piuttosto porsi su un terreno di differenze non di genere ma sociali. Chi erano nel passato i blasfemi? Le fonti normative spesso parlano di una tendenza generale all'interno della società. Non c'è da prestare loro molta fede: volendo creare allarme sociale intorno al peccato di blasfemia, chi la denunciava aveva il massimo interesse ad agitare lo spauracchio della sua presenza a tutti i livelli sociali. All'interno di una società presentata da alcune fonti – il diffusissimo *Speculum morale* di Vincenzo di Beauvais su tutte – come unanimemente blasfema, siamo però in grado di individuare alcune categorie professionali che si distinguevano per la loro particolare propensione alla bestemmia. La bestemmia, infatti, aveva prima di tutto dei propri luoghi deputati: la taverna e i lebbrosari soprattutto, ma anche, in maniera più insidiosa, la casa, come ricordava nei suoi *Dialogi* Gregorio Magno a proposito di un bambino bestemmiatore sottratto per mano di diavoli dalle braccia del padre. Oltre ai luoghi, la bestemmia disponeva, come detto, anche di categorie sociali particolarmente affezionate. I soldati, specialmente: «né pare conveniente mantenere la presenza e le parole ordinarie a quello che con la barba e con le bestemmie vuole fare paura agli altri uomini» – annotava con disappunto nell'*Arte della guerra* (1521) Machiavelli, che invece mirava ad avere un soldato disciplinato e tratto dal popolo, sul modello degli eserciti della Roma repubblicana. Il libro di Cabantous offre una vasta gamma di soldati blasfemi, così come di marinai, evidentemente celebri non solo per la loro incapacità di mantenere la parola, ma anche per saperla condire di espressioni colorite, tanto che le riforme della marina mercantile francese, rinnovate più volte nel corso del XVII e XVIII secolo, prevedevano punizioni severissime per i blasfemi, a cui era decurtata una mensilità di salario e, in caso di recidiva, potevano addirittura vedersi privati della lingua. Come mostra sempre Cabantous, la propensione alla bestemmia attraversava però

tutti gli strati della società francese dell'epoca, fino a re Enrico IV. In Italia (forse non a caso nel Nordest della penisola) c'era addirittura chi, come il mugnaio friulano Domenico Scandella detto Menocchio, riconosceva, con un'ironia che gli sarebbe costata la vita, che «ognuno fa il suo mestier, chi arrar, chi grapar, et io fazzo il mi mestier di biastemar». In questa apologia del «mestier di biastemar», Menocchio sgretolava inconsapevolmente l'edificio teologico che, da Tommaso in avanti, era stato costruito intorno alla bestemmia, la cui pericolosità non andava misurata secondo gli effetti concreti del peccato sul prossimo ma in base alla gravità dell'offesa a Dio. Riferendosi alla sua dura vita di sussistenza e alla sua esperienza di padre di famiglia, Menocchio aveva proposto la depenalizzazione della bestemmia:

Se mi ho un tabaro et che il voglio stracciar, faccio male solamente a me stesso et non ad altri, et credo che chi non fa mal al prossimo non faccia peccato; et perché semo tutti figliuoli di Dio, se non si femo mal l'un l'altro, come per esempio se un padre ha diversi figliuoli, et uno dica «maledetto sia mio padre», il padre gli perdona, ma s'el rompe la testa ad un figliuol d'un altro non gli può perdonar se non paga: et però ho detto ch'el biastemar non è peccato perché non fa mal a nissun.

Sarebbero dovuti passare un paio di secoli prima che la profezia del mugnaio si avverasse e la bestemmia piano piano perdesse d'importanza e diventasse non più un reato in sé, ma solamente un'aggravante. Più che della rivoluzione francese (che continuò a punirla severamente, specie durante il Terrore), il tramonto della bestemmia (o, per meglio dire, la sua progressiva sparizione dal costume borghese e la sua graduale depenalizzazione) sembra essere il frutto di quello che il sociologo Norbert Elias ha chiamato il «processo di civilizzazione». Così come l'avvento della forchetta a tavola disciplinò comportamenti considerati sconvenienti, la nascita delle buone maniere fece piano piano sparire anche l'attitudine alla bestemmia, ormai considerata con lo stigma di un vizio tipico delle classi inferiori, da eliminare dai codici di comportamento della nuova cultura borghese.

2. Presente

Chi pensasse però che il processo di civilizzazione abbia definitivamente trascinato proposizioni e comportamenti blasfemi nel dimenticatoio sarebbe fuori strada. Cacciata dalla porta delle abitudini borghesi, la blasfemia rientrò dalla finestra degli atteggiamenti maledetti tenuti da intellettuali e artisti a partire dalla seconda metà dell'Ottocento e poi, in misura ancora maggiore,

nelle avanguardie novecentesche, con lo scopo dichiarato di *épater le bourgeois*, di scandalizzare i benpensanti.

Nella seconda metà del secolo scorso il problema della posizione da tenere di fronte a manifestazioni artistiche considerate blasfeme non scomparire certamente dall'orizzonte delle società dell'occidente industrializzato. Basti pensare, per quanto riguarda l'Italia, alle polemiche riguardanti *Mistero buffo* di Dario Fo. Un episodio particolare, tuttavia, riportò la questione della blasfemia agli onori delle cronache internazionali e soprattutto le conferì quella drammaticità che ancora oggi riveste nelle vicende quotidiane. Si tratta del caso legato all'opera più controversa dello scrittore indiano naturalizzato inglese Salman Rushdie, *I versi satanici*. Come è noto, il titolo fa riferimento ai versi 19 e 20 della 53ª sura del Corano e a quello immediatamente successivo, presente solo in alcune antiche versioni e successivamente espunto nelle edizioni ortodosse. In questi versetti, che la tradizione considera ispirati da Satana, si dichiaravano degne di venerazione le tre dee pagane preislamiche Allāt, ʿUzzā e Manāt. Oggetto di imbarazzo per gli interpreti del Corano, quei passaggi erano trasformati da Rushdie nell'artificio narrativo che animava il suo romanzo, diviso tra la descrizione della cultura islamica delle origini e le avventure di due musulmani indiani scampati a un incidente aereo. A causa dei contenuti del suo romanzo, considerato blasfemo, Rushdie fu oggetto di una fatwa dell'ayatollah Khomeini, che ne decretò la condanna a morte. Se la fatwa non ebbe effetti sullo scrittore, conseguenze peggiori toccarono al suo traduttore italiano e al suo editore norvegese (entrambi gravemente feriti da attentatori) e al suo traduttore giapponese, che trovò la morte il 12 luglio 1991.

Proprio il caso di Rushdie costituisce il punto di arrivo del libro di Leonard Levy, *Blasphemy: Verbal Offense Against the Sacred from Moses to Salman Rushdie* (1995), che, in virtù della sua lunghissima prospettiva cronologica, è un utile strumento per passare dall'analisi della blasfemia nel passato alle sue declinazioni nel presente. In realtà gli eventi successivi al 1995 hanno in parte superato il volume di Levy (soprattutto per quanto riguarda le sue analisi su episodi contemporanei di blasfemia). Ancora attuale è invece lo scontro, da lui messo in luce, tra i sostenitori della libertà di espressione e i fautori di una lettura del Corano proposta da alcuni settori radicali dell'islam politico. Eventi più recenti e sanguinosi del caso Rushdie hanno drammaticamente portato tale scontro all'attenzione dell'opinione pubblica in tutto il mondo. Il primo fu l'uccisione nel 2004 del regista olandese Theo van Gogh, sgozzato da un appartenente al gruppo estremista islamico Hofstad,

per vendetta contro il suo cortometraggio *Submission* (ideato assieme all'attivista somala per i diritti umani Ayaan Hirsi Ali), in cui si denunciava il trattamento brutale delle donne in alcuni paesi islamici. L'anno successivo la pubblicazione sul giornale danese «Jyllands-Posten» di alcune vignette in cui Maometto era rappresentato in maniera irriverente scatenarono un'ondata di proteste senza precedenti nel mondo islamico (dall'Indonesia alla Giordania, dall'Afghanistan alla Somalia), proteste che portarono alla morte di centinaia di persone nella sola Nigeria. In tempi più recenti non si può non ricordare l'attentato alla redazione della rivista satirica «Charlie Hebdo», che a seguito delle vignette danesi aveva pubblicato il manifesto anti-islamico *Insieme contro il nuovo totalitarismo*, e da anni portava avanti una battaglia ferocemente anti-islamica. Per riflettere su quest'ultimo episodio, il 12 marzo 2015 alla Fondazione per le Scienze religiose di Bologna è stata organizzata una giornata di studi, i cui atti sono poi usciti in un volume edito dal Mulino e intitolato *Blasfemia, diritti e libertà*. Il volume, introdotto dallo storico della Chiesa Alberto Melloni, ha riunito studiosi di diverse discipline e sensibilità per riflettere intorno a vari problemi sollevati dalle stragi di Parigi, come i rapporti tra blasfemia e scritture (oggetto della prima parte del volume) o le somiglianze e le differenze tra la satira religiosa nel passato e nel presente, analizzate nella seconda. La terza sezione del libro è invece dedicata al trattamento giuridico della blasfemia nel diritto europeo e in quello italiano (tema trattato anche in un recente volume di Cristiana Cianitto), mentre l'ultima riporta una serie di pareri (già discussi alla tavola rotonda finale) che intendono indicare delle possibili vie d'uscita dalla situazione attuale attraverso strade diverse tra loro: dal *politically correct* (Paolo Naso), alla riscoperta della lezione di tolleranza di Moses Mendelssohn (Massimo Giuliani) e Guido Calogero (Luciano Guerzoni), fino allo svuotamento stesso della categoria di blasfemia, destinata a essere superata con l'educazione al pluralismo religioso (secondo Giancarlo Bosetti) o giudicata comunque meno grave di crimini veramente blasfemi, come la cancellazione del patrimonio culturale (è la prospettiva di Riccardo Fedriga).

Osservando l'elenco degli episodi analizzati finora, è evidente che, mentre il cristianesimo era alla base del passato della blasfemia, l'islam invece è al centro del suo presente. È chiaro che parlare di «islam» *tout court* è una semplificazione. Basti pensare alla proposta che fece Abdurrahman Wahid, il presidente del più grande paese islamico al mondo – l'Indonesia – per depenalizzare la blasfemia e ritorcere provocatoriamente l'accusa di bestemmia

su coloro che ne invocavano la punibilità, visto che questi ultimi mostravano di considerare Dio alla stregua di un uomo, capace di mutare stato d'animo e adirarsi.

È comunque un dato di fatto che, nelle occasioni in cui la libertà di espressione è stata considerata lesiva dei principi religiosi dei fedeli, quei fedeli erano per la stragrande maggioranza di religione islamica. In maniera simile al cristianesimo (dove, si è già visto, la blasfemia si intreccia a colpe ad essa correlate ma distinte, come l'eresia o l'apostasia), anche nell'islam il concetto di blasfemia è reso con parole diverse: da *tajdīf* che significa farsi beffe della misericordia divina, al più diffuso *kufr* (termine in uso per indicare le credenze erronee dei non islamici), a *ridda*, che allude all'apostasia vera e propria, o *ilhād* (termine provvisto di un significato vicino a quello di idolatria) fino a parole meno religiosamente connotate, come *isā'ah*, che indica un comportamento moralmente sconveniente. Al di là del termine usato per indicarla, perché la blasfemia è un peccato percepito con tanta gravità dai fedeli di religione islamica? In altre parole, *Why Is Freedom of Speech a Problem for So Many Muslims?*, come recita il titolo del secondo capitolo, scritto da Christopher J. van der Krogt, uno storico delle religioni dell'Università della Nuova Zelanda, di un volume curato da Erich Kolig e intitolato *Freedom of Speech and Islam* (2014). Il testo, che si pone in una prospettiva non diacronica e poco interessata allo sviluppo storico del fenomeno religioso, ha però il merito di offrire una vasta panoramica dei modi in cui si declina il rapporto tra blasfemia e libertà di espressione nell'islam contemporaneo, dai paesi dove la religione musulmana informa di sé la legislazione statale, a quelli dove costituisce una minoranza. Da un lato abbiamo, ad esempio, l'Iran, analizzato in un saggio di Negar Partow, che, prendendo le mosse dalle accuse di apostasia e blasfemia al rapper Shanin Najaf, approfondisce il dibattito sviluppatosi (in un contesto continuamente cangiante, come quello dell'Iran contemporaneo) intorno al rapporto tra reati d'opinione a sfondo religioso e pena capitale. Dall'altra parte, si ha il caso dell'Australia, oggetto di un saggio di Ghena Krayem dedicato alle proteste che hanno avuto luogo a Sydney in occasione della pubblicazione su *Youtube* di alcuni spezzoni del film *The innocence of Muslim*, giudicato offensivo nei confronti della figura di Maometto. Gli episodi di Sydney, la cui violenza non è paragonabile a quella scatenatasi nella stessa occasione a Bengasi e che ha portato alla morte di quattro funzionari dell'ambasciata statunitense, hanno comunque fatto emergere un interessante conflitto non tanto tra islam e libertà

di espressione, quanto tra protestatari e autorità religiose locali, che hanno condannato duramente le proteste, pur mantenendo ferma una severa critica ai contenuti del film. Altrettanto rilevanti sono i capitoli 7 e 8 del volume, rispettivamente di Nahid Afrose Kabir e di Bassam Tibi e Thorsten Hasche, che mettono in luce due fenomeni apparentemente opposti ma complementari. Il primo si sofferma sul carattere a volte pretestuoso che la libertà di opinione spesso ha nei paesi occidentali, dove può nascondere, in maniera più o meno evidente, intenti islamofobi. Il saggio non prende in considerazione il contesto italiano, dove comunque, anche a uno sguardo distratto, il fenomeno ha assunto da una decina d'anni un carattere ormai evidente, a partire dalle dichiarazioni di esponenti politici come l'ex ministro leghista Roberto Calderoli, costretto alle dimissioni dopo essere apparso in televisione, negli stessi giorni dei disordini seguiti al caso «Jillands-Posten», indossando una maglietta raffigurante una vignetta anti-islamica e scatenando così, sempre a Bengasi, una protesta che ha portato alla morte di undici manifestanti. L'opinione di Kabir è che un'eccessiva insistenza sulla libertà di parola sia in realtà funzionale a creare quello che egli chiama *us and them debate*, in cui si enfatizza l'opposizione tra noi (occidentali, secolarizzati, liberi) e loro (musulmani, intolleranti e fanatici), mentre negherebbe ipocritamente alla minoranza musulmana quella stessa libertà di parola garantita agli organi di informazioni dominanti. In maniera speculare, il saggio di Bassam Tibi e Thorsten Hasche mostra come nei paesi islamici l'accusa di blasfemia sia frutto di una strumentalizzazione politica uguale e contraria all'affermazione della libertà di parola in occidente e abbia, in altre parole, lo scopo di limitare i diritti individuali dei cittadini.

Tale uso politico distorto delle categorie contrapposte di blasfemia e libertà di espressione è alla base anche di un volume uscito sempre nel 2014 a cura Christopher S. Grenda, Chris Beneke e David Nash e dedicato, come recita il sottotitolo, all'analisi della *Sacrilegious Expression in a Multicultural Age*, e soprattutto di un volume curato nel 2011 da Paul Marshall e Nina Shea e intitolato *Silenced*, che studia come il reato di blasfemia stia soffocando la libertà di espressione non solo nel mondo islamico, ma anche in quei paesi dove essa era considerata una stabile eredità dell'Illuminismo. Gli autori mettono in luce come, usando quale scusante la mancanza di rispetto e il ferimento del sentimento religioso dei credenti, governi tutt'altro che attenti ai diritti individuali stiano mettendo in atto legislazioni sempre più restrittive nei confronti della libertà di opinione, non solo nel mondo islamico, oggetto

della seconda parte del volume (la prima è a carattere introduttivo), ma a livello globale (vedi la terza parte). Il testo mette in guardia contro questo rischioso passaggio dal *politically correct* al *religiously correct* e dimostra che anche i governi occidentali sono pronti a usare le accuse di blasfemia per scopi politici ai danni dell'opposizione, senza che ci sia alcun tipo di lamentela da parte delle comunità religiose oggetto della discriminazione. In alcuni casi, come quello riguardante il blogger e politico finlandese Jussi Halla-aho, condannato per le sue dichiarazioni nei confronti di Maometto, non si era registrata alcuna reazione da parte della comunità islamica e, ciononostante, Halla-aho aveva subito una condanna. D'altro canto, come ha messo in luce Jeremy Waldron nel suo *The Harm in Hate Speech* (2012), discorsi ostili che tendono a ritrarre determinati gruppi religiosi come dei paria della società, e spingono altre persone a farlo, sono altrettanto problematici e indicativi di posizioni politiche strumentali e spesso apertamente razziste e xenofobe e sono quindi difficilmente difendibili come espressioni di libertà di pensiero.

Se diversi intellettuali occidentali si stanno interrogando – da prospettive e con idee di società diverse – sul labile confine che separa la libertà di espressione dalla blasfemia, anche un'autorevole voce proveniente dal mondo islamico non ha mancato di dire la sua. La voce è quella, molto ascoltata, di Talal Asad, uno dei più influenti antropologi contemporanei e professore alla City University di New York, autore, tra le altre cose, del saggio *Free Speech, Blasphemy and Secular Criticism* uscito nel volume *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech* che raccoglie gli atti di un simposio tenutosi a Berkeley nel 2007 a cui parteciparono anche l'antropologa Saba Mahmood e la filosofa femminista e teorica *queer* Judith Butler.

Pur dichiarando di voler superare la contrapposizione tra i difensori del *free speech* e i difensori della sensibilità religiosa dei credenti e di voler sfumare la contrapposizione tra un occidente intriso di razionalità, libertà e democrazia e un islam fatto di censura, oscurantismo e teocrazia, Asad si concentra in maniera quasi esclusiva sulla critica al concetto di blasfemia così come viene preso in considerazione nelle società occidentali. Quale corollario alla sua critica del secolarismo (formulata nel 2003 in *Formations of the Secular*), Asad analizza la blasfemia «as the crystallization of some moral and political problems in liberal Europe» (p. 21). Facendo leva sulla critica all'Illuminismo promossa da Foucault, Asad mette in luce le contraddizioni dei sistemi democratici creati dalla Rivoluzione francese, da lui vista come qualcosa che «inaugurated the age of modern empires, unleashing modern

warfare, nationalism, racism, and genocide around the world. All of this is certainly part of “Christian” Europe’s history» (p. 27). Tralasciando il fatto che da chi si batte per una visione dell’islam priva di pregiudizi ci si aspetterebbe un minimo di reciprocità, Asad sposta presto il fuoco del suo intervento dal rapporto tra libertà di parola e blasfemia alla domanda se le istituzioni democratiche siano veramente tali. No, è la risposta di Asad, perché più che sull’uguaglianza sono fondate sulla «sostituibilità» che, sia nel suo uso politico (nel suffragio universale) che in quello economico (nel mercato), è in realtà qualcosa che, lungi dall’esaltarla, annulla l’unicità dell’individuo. In altre parole, alla domanda sulla compatibilità dell’islam con la democrazia viene data una risposta negativa, perché le società occidentali sono le prime a negare quegli stessi principi che pretendono di affermare. Grazie a questa sottile tecnica argomentativa, Asad è molto abile a presentare in chiave avalutativa – un’avalutatività più vicina al Nietzsche di *Al di là del bene e del male*, che a quella sviluppatasi nelle scienze umane a partire da Max Weber – una visione in realtà dettata da precise convinzioni ideologiche. Egli infatti non prende apertamente posizione sulle reazioni anche violente contro i presunti reati di blasfemia, ma si limita a evidenziare i limiti di chi non riesce a capire i motivi dietro quelle reazioni: «It becomes difficult for the secular liberal to understand the passion that informs those for whom, rightly or wrongly, it is impossible to remain silent when confronted with blasphemy, those for whom blasphemy is neither “freedom of speech” nor the challenge of a new truth but something that seeks to disrupt a living relationship» (p. 46). Nonostante non si specifichi se chi reagisce alla blasfemia agisca «rightly or wrongly», è chiaro che il cuore di Asad non batte certo allo stesso ritmo dei «secular liberal». Perché allora, in società come quelle occidentali, che non riconoscono l’esistenza della blasfemia, si fa un così gran parlare di blasfemia? Perché, in altre parole, c’è questo «obsessive need to repeat again and again the words and images that secularists know will be regarded by the pious with horror»? Tutta questa insistenza sulla blasfemia – negata a parole ma praticata nei fatti – sarebbe, secondo Asad, un tentativo violento di sedurre i musulmani (egli dedica molte pagine alla blasfemia come tentativo appunto di seduzione) e di distoglierli da quella «living relationship» tra Dio e il suo fedele (una critica simile veniva rivolta a Rushdie nel saggio di Richard Webster *A Brief History of Blasphemy*, severa requisitoria contro un’illimitata libertà di espressione). L’insistenza di Asad sulla categoria di seduzione mostra al meglio il tipo di retorica di cui è impregnato il suo intervento. «Subdolo

tentatore che sussurra nei cuori degli uomini» è definito Satana nel Corano (CXIV, 4, 5), in un versetto alla base della visione, resa popolare nel mondo islamico dall'ayatollah Khomeini, dell'Occidente (e in particolare degli Stati Uniti) come Grande Satana. Asad giudica quella che egli definisce «blasfemia», e il secolarista da lui avversato «libertà di parola», in modo simile e con degli strumenti analitici che assomigliano a quelli usati da Khomeini per giudicare il mondo occidentale: una tentazione e cioè una gigantesca manifestazione di Satana. Quella dunque che Wendy Brown, la curatrice del volume che ospita l'intervento di Asad, presenta come una «devastating open-ended reflection on the investments and affect of (Western) paranoia», appare come qualcosa di diverso. Più che a demistificare, Asad riesce infatti, secondo la parola d'ordine del suo credo filosofico, a decostruire. L'intento è certamente utile, anche se appena egli lascia trapelare qualcosa di ciò che si vorrebbe ricostruire dopo la decostruzione, lo scenario non appare dei più auspicabili. Nella sua discussione su *Free Speech, Blasphemy and Secular Criticism*, Asad sembra infatti non fare alcuna differenza tra la violenza esercitata da chi mira a distruggere la relazione tra il fedele e Dio e la violenza di chi reagisce a questo tentativo sparando alla testa del blasfemo. Come nell'apparente avalutatività di cui si è già parlato, anche tale assenza di distinzioni cela in realtà una ben precisa opzione. Sebbene non prenda posizione, la sua critica esclusiva ai limiti del secolarismo occidentale gli impedisce di pronunciare una parola di condanna nei confronti di chi pretende di conculcare la libertà degli altri di esprimere opinioni differenti.

«Nunquam nega, raro adfirma, distingue frequenter» (Non negare mai, afferma di rado, distingui di frequente): del motto tripartito attribuito al fondatore della Compagnia di Gesù Ignazio di Loyola, Asad sembra insomma essere maestro nei primi due insegnamenti (i più caduchi), ma mostra di non praticare troppo il terzo, necessario invece per evitare di opporre una visione uguale e contraria nel suo essenzialismo alla retorica occidentalista dello scontro di civiltà, che tende appunto a vedere occidente e islam come dei blocchi monolitici e incompatibili tra loro.

I più recenti residui della teoria del *clash of civilizations*, elaborata nell'omonimo libro di Samuel Huntington, si possono leggere in un editoriale apparso sul «Corriere della Sera» il 29 maggio 2017 a firma di uno storico di formazione, Ernesto Galli della Loggia, e di Roberto Esposito, professore di filosofia teoretica alla Scuola Normale Superiore e anch'egli (dato interessante) molto influenzato, come Asad, dalle idee di Foucault. L'efficacia delle

loro argomentazioni, sia dal punto di vista filosofico sia da quello storico, non pare essere più forte di quella di Asad. Da un lato, infatti, affermare che «il principio della coesistenza dei distinti è il significato stesso della Trinità cristiana, di cui nel pensiero coranico non è traccia» significa ignorare che, durante il Cinquecento, tanto i cattolici quanto i protestanti si scannavano tra loro, ma erano concordi nel punire (talvolta con la pena capitale) chi non condivideva la credenza in quella stessa Trinità (tra cui il medico spagnolo Michele Serveto, scopritore della circolazione polmonare del sangue). È questa la «coesistenza dei distinti» che si ha in mente?

O ancora:

L'occupazione araba per mezzo millennio di buona parte della penisola iberica; il lungo e sanguinoso scontro di Venezia con il Turco nel Levante mediterraneo; le scorrerie saracene e barbaresche durate fino all'inizio dell'Ottocento sulle coste italiane a caccia di donne, uomini e bottino; l'occupazione ottomana, anche questa semimillenaria, di tanta parte dei Balcani [...]: siamo tentati di credere che forse tutto questo ha contato qualcosa. E proietta le sue ombre lunghe fino all'oggi. Siamo tentati di credere che l'epopea del Cid Campeador o quanto accadde tanto tempo fa sulla Piana dei Merli e a Otranto, o l'arrivo dei polacchi in soccorso di Vienna assediata, siamo tentati di credere che questo ammasso di memorie antiche abbiano avuto un peso non da poco nel plasmare il modo d'essere e di pensare di molti popoli europei. Che esse siano capaci di suscitare ancora oggi echi profondi nel loro animo.

Chi crede che compito della storia sia «suscitare ancora oggi echi profondi» ha il diritto di suscitarli e di continuare a credere – o a far credere – nella visione del buon occidentale e del cattivo islamico. Chi invece pensa che la storia sia ancora la ricostruzione degli eventi passati nel modo più prossimo a quello in cui avvennero realmente ha il dovere di ricordare che lo scontro tra Venezia e il Turco non fu una lotta tra luce e tenebre, ma una guerra di corsa con lo scopo di commerciare schiavi (di cui la Serenissima era il principale mercato); o che l'impero ottomano era una realtà politica in cui i musulmani convivevano accanto a ebrei e cristiani, i quali potevano continuare a esercitare i loro culti in cambio del pagamento di un'imposta, mentre nell'Europa dell'età moderna gli ebrei venivano rinchiusi nei ghetti papali e i musulmani forzati alla conversione; oppure che l'epopea del Cid Campeador e della *reconquista* è poi continuata nell'espansione spagnola in America Latina e nel genocidio degli indios; o infine che il palazzo in cui lavora il professor Esposito, prima di diventare la sede della Scuola Normale, ospitava i cavalieri di Santo Stefano, i quali per un secolo e mezzo hanno solcato il Mediterraneo a caccia di schiavi musulmani, riversati a centinaia a Livorno «e non certo per essere trattati con i guanti», come ricorda una

scrittrice di certo non sospettabile di simpatie per l'islam come Oriana Fallaci (*Un cappello pieno di ciliegie*, p. 70). E la somma degli eventi potrebbe continuare, ma ciò non cambierebbe il risultato finale, che è opposto a quello a cui giungono Esposito e Galli della Loggia: le storie dell'occidente e dell'islam si assomigliano molto di più di quanto sia disposto a credere chi, come loro, ragiona in termini di identità contrapposte. Alla vecchia domanda «A che cosa serve la storia?» si potrebbe perciò dare oggi una nuova risposta: «a mostrare che le identità non esistono» (lo storico Adriano Prosperi ha recentemente dedicato un libro all'identità come negazione della storia). Coloro che continuano a parlare di identità europea – sia essa cristiana, giudaico-cristiana, islamico-giudaico-cristiana (come sostenuto da Caterina Resta nell'articolo che ha innescato la reazione di Esposito e Galli della Loggia) – ignorano che l'individuo (figuriamoci quelle entità infinitamente più complesse e astratte che sono le culture e le società) è irriducibile alla gabbia dell'identità e, così facendo, si addentrano in discorsi potenzialmente pericolosi, che rischiano di trasformare la distinzione in discriminazione.

3. Futuro?

Di fronte a questo scontro tra visioni contrapposte negli intenti ma analoghe nei fatti (e per di più elaborate nelle sedi teoricamente più importanti del dibattito intellettuale contemporaneo), qual è lo scenario futuro che si prospetta? È possibile riuscire a prevedere cosa accadrà in questa dialettica apparentemente irrisolvibile tra il diritto di esprimere le proprie opinioni e la presenza di una società sempre più multiculturale, in cui si moltiplicano le sensibilità e le credenze religiose? Tali domande sono al centro del volume del filosofo e attivista per i diritti umani Austin Dacey, intitolato *The Future of Blasphemy: Speaking of the Sacred in an Age of Human Rights* (2012). Prima di analizzare il futuro della blasfemia, Dacey ne delinea il passato, in cui la blasfemia sarebbe passata da reato contro la divinità a reato contro la comunità, fino al presente, dove si è trasformata in un'offesa contro la persona, che non tocca più la religione in sé, ma la sensibilità di chi vi crede. Ciò ha fatto sì che la tensione si sia focalizzata sullo scontro a cui assistiamo quotidianamente tra libertà di espressione e rispetto della sensibilità altrui. Secondo Dacey, si tratta di un dilemma insolubile e di una strada senza uscita. A questa dicotomia va infatti opposta una nuova formulazione, che affronti il tema della blasfemia in termini non necessariamente legati alla

legge e al diritto, quanto piuttosto alla morale e alla coscienza. Considerando le espressioni blasfeme esse stesse una manifestazione di sacralità, Dacey (in maniera a volte troppo ottimistica) tende a trattarle come un contributo alla definizione dei confini del sacro (concetto anch'esso, in ultima analisi, troppo vago e, allo stesso tempo, troppo netto, dato che non include chi non ne riconosce alcuna forma). Il futuro della blasfemia starebbe dunque, secondo Dacey, nel passaggio dal terzo stadio (quello personale, seguito a quello teologico e quello comunitario) al quarto, quello di una *ethical blasphemy*, dove essa diventerebbe «a matter of moral and civic responsibilities, not of legal rights and obligations» e «a category and a concern belonging not just to members of traditional religions, but to any person of conscience who would speak of the sacred» (p. 15).

Prospettive più concrete sul futuro sono fornite dal filosofo del diritto Ronald Dworkin, nella sua prefazione a un volume curato da Ivan Hare e James Weinstein, e dedicato ai rapporti fra *extreme speech* e democrazia (*Extreme Speech and Democracy*, 2009). Nel suo testo Dworkin, scomparso poco tempo dopo essere stato insignito del premio Balzan per la filosofia del diritto, riprende alcune osservazioni già fatte in un articolo apparso sulla «New York Review of Books», che suscitò grande dibattito e che rivendicava, fin dal titolo, *The Right to Ridicule*, il diritto universale e costitutivo della democrazia di non mettere freni alla libertà di opinione, anche quando essa sembra ledere quanto c'è di apparentemente più sacro, cioè le credenze intime dei fedeli. Secondo Dworkin, occorre resistere alla tentazione di inserire delle eccezioni a questo principio, ad esempio per dichiarare che non esiste il diritto a inoculare razzismo nella società in cui tutti noi dobbiamo vivere. Chi fa ciò rinuncia a ogni argomento utile per costringere le persone a piegarsi alle leggi che regolano la convivenza in società. Con un argomento solo apparentemente paradossale, Dworkin ritiene che privare della libertà di opinione chi sostiene idee apertamente razziste, sessiste o omofobe rischia di ritorcersi contro gli stessi gruppi bersaglio di tali idee. Se infatti si interviene troppo presto nel processo attraverso il quale si forma l'opinione collettiva, proibendo qualsiasi espressione degli atteggiamenti o dei pregiudizi che si ritengono nutrire ingiustizie o disuguaglianze, verrebbe meno l'unica giustificazione democratica che abbiamo per far sì che ognuno, compreso chi è contrario, obbedisca alle leggi di una società pluralista. Ne discende che in democrazia nessuno ha il diritto di non essere offeso. Come non lo hanno le minoranze etniche, non lo hanno nemmeno gli appartenenti

a gruppi religiosi. Per cui – continua Dworkin – si può certamente criticare l'opinione di chi afferma che la religione islamica (o qualunque altra) è intrinsecamente violenta, ma non dobbiamo sognarci di proibire ad alcuno di formulare quell'opinione. La conclusione di Dworkin è che il sentimento religioso dei credenti vada certamente protetto dalle critiche, ma è la religione che deve rispettare la democrazia (e quindi la libertà di espressione) e non il contrario:

Se la libertà di parola è davvero così fondamentale come molti dei suoi difensori hanno creduto in passato, dobbiamo proteggerla anche se può avere conseguenze negative e dobbiamo essere pronti a spiegare perché. Può sembrare facile difendere i diritti di giornalisti d'inchiesta che indagano sulla corruzione o di pensosi romanzieri che esplorano confini letterari e intellettuali. Ma la libertà di parola, se è un diritto universale, protegge anche i pornografi che spacciano foto di donne nude a gambe aperte e fanatici che indossano svastiche o cappucci bianchi e vendono odio.

Difendere il diritto di esprimere anche le opinioni più lontane dalla nostra sensibilità è un principio certamente difficile da portare avanti, ma che forse può risultare accettabile anche a chi si professa religioso. Del resto, nello spirito e nella radicalità del suo messaggio, tale principio si accorda con quello sostenuto da un personaggio che i cristiani considerano Dio e i musulmani il più grande profeta prima di Maometto: «Avete inteso che fu detto: amerai il tuo prossimo e odierai il tuo nemico. Ma io vi dico: amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli; egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti. Se amate quelli che vi amano, quale merito ne avete?» (Mt 5,43-6). Se difendiamo solamente la libertà di espressione dei giornalisti d'inchiesta o di saggisti e intellettuali, che merito ne abbiamo? Proviamo a difendere anche quella di razzisti e fanatici religiosi e forse allora potremo mostrare loro che le loro idee sono sbagliate e quindi non possono prevalere. A qualcuno l'accostamento tra le parole di Dworkin e quelle di Cristo sembrerà, appunto, blasfemo, ma forse quelle parole ci indicano una possibile via per uscire da una scia di sangue che si allunga ogni giorno sotto i nostri occhi.

4. I libri

ASAD, TALAL, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

- ASAD, TALAL, WENDY BROWN, JUDITH BUTLER e SABA MAHMOOD, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2009.
- BURNS COLEMAN, ELIZABETH e KEVIN WHITE (a cura di), *Negotiating the Sacred I: Blasphemy and Sacrilege in a Multicultural Society*, Canberra, ANU Press, 2006.
- BURNS COLEMAN, ELIZABETH e MARIA SUZETTE FERNANDES-DIAS (a cura di), *Negotiating the Sacred II: Blasphemy and Sacrilege in the Arts*, Canberra, ANU Press, 2008.
- CABANTOUS, ALAIN, *Blasphemy: Impious Speech in the West from the Seventeenth to the Nineteenth Century*, New York, Columbia University Press, 2002.
- CARR, EDWARD H., *Sei lezioni sulla storia*, Torino, Einaudi, 1969.
- CASAGRANDE, CARLA e SILVANA VECCHIO, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1987.
- CIANITTO, CRISTIANA, *Quando la parola ferisce. Blasfemia e incitamento all'odio religioso nella società contemporanea*, Torino, Giappichelli, 2016.
- DACEY, AUSTIN, *The Future of Blasphemy: Speaking of the Sacred in an Age of Human Rights*, London, Bloomsbury, 2012.
- ELIAS, NORBERT, *Il processo di civilizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- FRAJESE, VITTORIO, *L'evoluzione degli «Esecutori contro la bestemmia» a Venezia in età moderna*, in *Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza*, a cura di N. Pirillo, Bologna, Il Mulino, 1997, pp. 171-211.
- GINZBURG, CARLO, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1976.
- GRENDA, CHRISTOPHER, CHRIS BENEKE e DAVID NASH, *Profane: Sacrilegious Expression in a Multicultural Age*, foreword by M.E. Marty, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2014.
- HARE, IVAN e JAMES WEINSTEIN (a cura di), *Extreme Speech and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

- KOLIG, ERICH (a cura di), *Freedom of Speech and Islam*, Farnham, Ashgate, 2014.
- LEVY, LEONARD, *Blasphemy: Verbal Offence Against the Sacred from Moses to Salman Rushdie*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1995.
- LOETZ, FRANCISCA, *Dealings with God: From Blasphemers in Early Modern Zurich to a Cultural History of Religiousness*, Farnham, Ashgate, 2009.
- MARSHALL, PAUL e NINA SHEA (a cura di), *Silenced: How Apostasy and Blasphemy Codes are Choking Freedom Worldwide*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- MELLONI, ALBERTO, FRANCESCA CAEDDU e FEDERICA MELONI (a cura di), *Blasfemia, diritti e libertà. Una discussione dopo le stragi di Parigi*, Bologna, Il Mulino, 2015.
- NASH, DAVID, *Blasphemy in the Christian World: A History*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- PROSPERI, ADRIANO, *Identità. L'altra faccia della storia*, Roma-Bari, Laterza, 2016.
- SCHWERHOFF, GERD, *Bildersturm und Blasphemie. Zum Spannungsfeld von Transzendenz und Gemeinsinn in der Reformationszeit*, in *Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen*, a cura di Hans Vorländer, Berlin, De Gruyter, 2013, pp. 186-206.
- SCHWERHOFF, GERD, *Zungen wie Schwerter: Blasphemie in alteuropäischen Gesellschaften 1200-1650*, Konstanz, UVK Verlag, 2005.
- VILLA-FLORES, JAVIER, *Dangerous Speech: A Social History of Blasphemy in Colonial Mexico*, Leiden-Boston, Brill, 2006.
- WALDRON, JEREMY, *The Harm in Hate Speech*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2012.
- WEBSTER, RICHARD, *A Brief History of Blasphemy: Liberalism, Censorship and the Satanic Verses*, Oxford, Orwell Press, 1990.