



CONSULTA ONLINE

PERIODICO TELEMATICO ISSN 1971-9892



2019 FASC. I

(ESTRATTO)

ENTELEA CUKANI

**IL *RIGHT TO RIDICULE A RELIGION* IN GRAN BRETAGNA:
ESPRESSIONE SATIRICA E LIBERTÀ DI RELIGIONE
AL TEMPO DELLE MIGRAZIONI**

18 FEBBRAIO 2019

IDEATORE E DIRETTORE RESPONSABILE: PROF. PASQUALE COSTANZO

Entela Cukani*
**Il right to ridicule a religion in Gran Bretagna:
espressione satirica e libertà di religione al tempo delle migrazioni**

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. L’ambito della ricerca. – 3. Libertà di espressione e blasfemia tra mera tolleranza e libertà religiosa. – 4. La *blasphemy libel* e le sfide del multiculturalismo. – 5. Il diritto di *ridicule a religion* e il reato di incitamento all’odio religioso. – 6. La transizione dei *British values: ridere dell’altro*, tra inter-culturalismo ed esigenze di sicurezza nazionale.

1. *Premessa*

L’inarrestabile espansione che il diritto di manifestazione del pensiero, a partire dalla fine del secondo dopoguerra, ha conosciuto nelle liberaldemocrazie si trova oggi a subire limiti sempre più stringenti, derivanti dalla più antica libertà del costituzionalismo liberaldemocratico: quella religiosa. Una libertà, quest’ultima, il cui riconoscimento, com’è noto, ha aperto la strada alla garanzia di tutte le altre libertà considerate inviolabili (compresa ovviamente quella di espressione)¹.

Gli episodi di violenza scaturiti da pubblicazioni satiriche (secondo i parametri culturali dell’Occidente), il cui contenuto era stato considerato blasfemo da parte di gruppi estremisti, ha riaperto il dibattito intorno al rapporto tra le due libertà in questione. Il caso delle vignette satiriche del giornale danese *Jylland-Posten* nel 2005 e quello dell’eccidio dei giornalisti di *Charlie Hebdo* nel 2015 sono solo alcuni degli esempi più noti. La questione del bilanciamento tra le due libertà qui considerate, pertanto, oggi più che mai s’intreccia in modo indissolubile con il tema delle misure adottate per preservare l’ordine pubblico, alla luce dell’esigenza di tutelare la “sicurezza nazionale”. Quest’ultima è venuta così ad assumere il ruolo di “super-principio” per la cui salvaguardia sempre più spesso si adottano restrizioni dei diritti e delle libertà con misure, talvolta, drastiche. Dall’11 settembre del 2001 in poi, in effetti, il tema della restrizione dei diritti e delle libertà fondamentali per preservare la sicurezza nazionale da atti di terrorismo internazionale è imprescindibile per l’analisi dei due diritti in questione. Di contro, in reazione alla matrice fondamentalista islamica degli attacchi terroristici si riscontra una tendenza alla “sacralizzazione” della libertà di espressione, quale irrinunciabile valore dell’Occidente. Quanto da ultimo affermato trova conferma nella diffusione del motto “*Je suis Charlie Hebdo*” nei mezzi di comunicazione e nei *social media* all’indomani dell’attentato avvenuto presso la sede del giornale parigino il 7 gennaio del 2015.

All’introduzione di misure urgenti di contrasto al terrorismo, adottate da parte dei legislatori, che hanno compresso, in alcuni casi in modo eccessivo taluni diritti (c.d. “*Law of fears*”), si sono poi affiancate le decisioni della giurisprudenza sulla proporzionalità delle misure legislative in rapporto all’incidenza sulla tutela dei diritti fondamentali².

* *Assegnista di Ricerca in Diritto Pubblico Comparato, Università degli Studi del Salento.*

¹ Cfr. P. RIDOLA, *Libertà e diritti nello sviluppo storico del costituzionalismo*, in P. RIDOLA - R. NANIA (curr.), *I diritti costituzionali*, II ed., vol. I, Torino 2001, 8 ss.; G. DE RUGGIERO, *Storia del liberalismo europeo*, Roma-Bari 2003; e in generale, per la libertà religiosa, si rinvia al grande classico di F. RUFFINI, *La libertà religiosa*, vol. I, *Storia dell’idea*, Torino 1901 (ripubblicato da Feltrinelli, Milano 1967, con introduzione di A.C. JEMOLO e, nel 1991, con postfazione di F. MARGIOTTA BROGLIO).

² Tra i molti, cfr. A. BARAK, *Democrazia, terrorismo e Corti di giustizia*, in *Giur. cost.* 2002, 3385 ss.; T. GROPPI (cur.), *Democrazia e terrorismo*, Napoli 2006; R. Bin, *Democrazia e terrorismo*, in C. DE MAGLIE - S. SEMINARA (curr.), *Terrorismo internazionale e diritto penale*, Padova 2007, 39 ss. (e in [Forum di Quaderni costituzionali](#)); G. DE MINICO, *Le libertà fondamentali in tempo di ordinario terrorismo* in [Federalismi.it](#), 10/2015; ne mette in evidenza le eccessive limitazioni per la libertà di espressione, invece, M. MANETTI, *Una stagione di fioritura della libertà di pensiero è ormai alle spalle*, in [RivistaAIC](#), 3/2016. G. POGGESCHI, *Ridere e deridere. La satira negli USA ed in Francia fra libertà individuale ed esigenze collettive*, in questa [Rivista Studi 2018/I](#), 165 ss.

Le stesse categorie della secolarizzazione e della laicità³, che per un lungo tempo hanno connotato il modo⁴ attraverso il quale gli Stati occidentali hanno gestito il pluralismo religioso segnando il “punto di arrivo di un modello comune europeo”⁵, sono oggi soggette a forti mutamenti.

Consustanziale alla stessa formazione degli Stati europei, in quanto condizione indispensabile per consacrare e legittimare la Corona titolare del potere sovrano⁶, come noto, dall’*ancien régime* in poi, lo *status* di “religione di Stato” fu declinato secondo il principio della separazione tra Stato e Chiesa in linea con il paradigma efficacemente espresso dalla formula hobbesiana “*auctoritas non veritas facit legem*”. È vero che alcune tra le più importanti democrazie europee (Italia, Spagna, Regno Unito, Irlanda, Grecia, Danimarca, Islanda, Norvegia)⁷, per ragioni storiche, hanno mantenuto un regime di preferenza per alcune confessioni; tuttavia, la più marcata tendenza riscontrabile negli ordinamenti europei è stata quella al riconoscimento della libertà religiosa come diritto fondamentale, rientrante tra i diritti soggettivi pieni dell’individuo.

Alla “privatizzazione” dell’esperienza religiosa⁸, poi, si è affiancato il riconoscimento della neutralità dello Stato⁹ nei confronti del fenomeno religioso; gli ordinamenti statali hanno adottato, infatti, misure volte a vietare ogni forma di discriminazione, compresa quella per motivi religiosi. In più, la libertà religiosa trova protezione anche a livello sovranazionale europeo ed in diversi strumenti di diritto internazionale¹⁰. Una tutela, tuttavia, che nella sua accezione pluralistica, si interseca con le nozioni di “ordine” e “morale pubblica”, e che nella necessaria armonizzazione con altri valori subisce dei limiti¹¹.

Parimenti, la libera manifestazione del pensiero costituisce una *condicio sine qua non* dello sviluppo della liberaldemocrazia. In effetti come è stato osservato, la democraticità di un ordinamento

³ Ambedue intesi come sinonimi di quel processo indicato come «un ritirarsi del diritto e dello Stato di fronte a questioni strettamente religiose, una rinuncia a presidiare la soluzione da tali questioni con il diritto»: così N. COLAIANNI, *La libertà religiosa come test di democrazia*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2/2015, 320.

⁴ Cfr. A. BARBERA, *Il cammino della laicità*, in *Forum di Quaderni costituzionali*, 29 giugno 2004.

⁵ Cfr. S. FERRARI, *Diritto naturale e laicità*, nelle *Attualità di Il Regno*, 8/1995, 244.

⁶ Come è stato autorevolmente osservato, tale imprescindibile binomio tra sovrano ed utilizzo della religione come fonte di consacrazione del monarca, risulta essere comune «sia a quei sistemi, quali l’Inghilterra, dove attraverso il *Supremacy Act* del 1534 si consacrava una chiesa nazionale anglicana capeggiata dal re, sia in quei sistemi (il regno di Francia del 1515 e del periodo napoleonico), dove i rapporti tra monarca e religione venivano disciplinati per il tramite di accordi di natura convenzionale»: G. DE VERGOTTINI, *Diritto costituzionale comparato*, IX ed., Padova 2013, 515.

⁷ Su tali aspetti si rinvia a S. FERRARI, *Church and State in Europe. Common Pattern and Challenges*, in *European Journal for Church and State Research*, 1995, v. 2, 149 ss.; S. FERRARI - I.C. IBAN, *Diritto e religione in Europa occidentale*, Bologna 1997; C. MIRABELLI - F. ONIDA, *Religioni e sistemi giuridici. Introduzione al diritto ecclesiastico comparato*, Bologna 2000, 95 ss.

⁸ Individuabile non soltanto nella circostanza che «è l’individuo a riappropriarsi di essa [...] come un valore della persona», ma anche nel fatto che la sua tutela «non provenga soltanto imperativisticamente dallo Stato, ma anche dall’intero ordinamento dei consociati, nell’ambito quindi delle relazioni tra quest’ultimi»: così A. FUCCILLO, *La dimensione privatistica della libertà religiosa*, in M. TEDESCHI (cur.), *La libertà religiosa*, tomo I, Soveria Mannelli, 2001, 172.

⁹ Neutralità che non va intesa come indifferenza dello Stato nei confronti dei diversi credo religiosi, ma piuttosto come rispetto ed eguale dignità degli stessi. La posizione di neutralità dello Stato, così intesa, deve tutelare il sentimento religioso sia nella sua accezione positiva che in quella negativa (quale diritti dei non credenti). Su tali aspetti, cfr. N. COLAIANNI, *Diritto pubblico delle religioni. Eguaglianza e differenze nello Stato costituzionale*, Bologna 2012, 21 ss.; S. FERRARI, *La libertà di religione nell’epoca della diversità*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 1/2018, 283 ss.

¹⁰ Nell’attuale contesto legislativo europeo, la libertà di religione, oltre che tutelata dall’art. 9 CEDU, viene “costituzionalizzata” con l’adozione della Carta europea dei diritti fondamentali il cui art. 22 prevede l’esplicito obbligo in capo all’Unione di rispettare la diversità culturale, religiosa e linguistica. In ambito internazionale, invece, costituiscono strumenti importanti per la tutela della libertà religiosa la Dichiarazione universale dei diritti umani dell’Onu del 1948 (art. 2), l’art. 18 del Patto sui diritti civili e politici del 1966, nonché la Dichiarazione sull’eliminazione di tutte le forme di intolleranza e discriminazione fondate sulla religione o credo, adottata dall’Assemblea Generale dell’Onu nel 1981.

¹¹ Il secondo comma dell’art. 9 CEDU stabilisce che la libertà di manifestare la propria religione ed il proprio credo può essere soggetta a delle restrizioni che costituiscono misure necessarie «alla pubblica sicurezza, alla protezione dell’ordine, della salute o della morale pubblica, o alla protezione dei diritti e della libertà altrui». Analoghe le limitazioni previste anche dall’art. 29 della Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo approvata dall’Assemblea generale dell’ONU nel 1948.

è direttamente proporzionale al grado di riconoscimento e di attuazione della libera manifestazione del pensiero¹². Un rapporto, quello tra democrazia e libertà di espressione, che risulta essere inscindibile, visto che «non vi sarebbe un *prius* e un *posterius*», essendo la prima contenuto della seconda e l'assetto democratico condizione indispensabile della libera manifestazione del pensiero¹³. Essa è una libertà per certi versi scomoda, in quanto per sua stessa natura poliedrica e, pertanto, difficilmente inquadrabile entro predefinite e rigide classificazioni. Si tratta di una libertà negativa che, nelle sue forme di esternazione, subisce limitazioni per proteggere altri diritti ed è, pertanto, priva, del carattere dell'assolutezza¹⁴. La libertà di espressione, al pari di quella religiosa, trova il proprio fondamento normativo e, al tempo stesso, una serie di limiti tanto nella dimensione degli ordinamenti statali quanto in quelle del diritto convenzionale e di quello internazionale¹⁵.

Trattasi, dunque, di due diritti fondamentali di pari valore, destinati spesso ad integrarsi (l'uno può essere una forma di manifestazione dell'altro), e che, in quanto "libertà fra libertà"¹⁶, non sono esenti da limiti, trovando nella dignità dell'uomo il valore costituzionale irrinunciabile, e il "*common good*", il bene principale da preservare, in riferimento al quale effettuare una composizione in caso di loro contrasto.

Non poche, tuttavia, sono le novità che, specialmente dagli anni '90 in poi, hanno segnato il cammino delle due libertà negli ordinamenti democratici. Da una parte, a seguito della caduta del Muro di Berlino, si è avuta, nell'Europa centro-orientale, l'affermazione di nuovi Stati indipendenti, contraddistinti dal prototipo della stretta coincidenza tra identità nazionale e appartenenza religiosa, fungendo l'appartenenza ad un comune credo religioso da collante nel processo di riedificazione civile di tali ordinamenti¹⁷. Dall'altra parte, invece, per dare adeguata risposta alle esigenze che si sono palesate all'interno di un corpo sociale che a seguito delle ondate migratorie è risultato essere sempre più composito, nel quale i nuovi gruppi minoritari rivendicano proprie tradizioni e culture, anche gli ordinamenti delle più consolidate liberaldemocrazie hanno dovuto adottare misure dirette a preservare le diversità nell'eguaglianza. Tuttavia, lo schema della tutela delle minoranze etniche attraverso il riconoscimento di misure dirette a proteggere le peculiarità linguistiche e culturali è risultato essere poco adattabile alle "iperminoranze"¹⁸, nelle quali confluiscono gruppi differenti, accomunati dall'appartenenza al medesimo credo religioso. Sarebbe questo, ad esempio, il caso della comunità musulmana o di quella ebraica¹⁹.

¹² P. CARETTI, *Diritto dell'informazione e della comunicazione*, Bologna 2004, 12 ss.

¹³ Così M. PARISI, *Satira e religioni nel prisma della libertà di espressione*, in *Quad. dir. pol. eccl.*, 2/2015, 390.

¹⁴ Per un quadro di sintesi di tali aspetti della libertà di espressione cfr. P. BARILE, *La libertà di manifestazione del pensiero*, Milano, 1975 e, per una puntuale ricostruzione dei limiti che la stessa può, subire P. Caretti, *Manifestazione del pensiero*, in *Diz. dir. pubbl.*, IV (2006), 3571 ss.

¹⁵ Inizialmente prevista dall'art. 19 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, la libertà di espressione, a livello di diritto eurounitario, viene prima istituzionalizzata con l'adozione della Convenzione europea dei diritti umani, il cui art. 10 (2) prevede un elenco tassativo delle ipotesi nelle quali tale diritto può subire delle limitazioni, nonché dall'art. 11 della Carta dei diritti umani fondamentali dell'Unione europea del 2000 che, con l'entrata in vigore del Trattato di Lisbona, dal 2009 è diventata vincolante per tutti i Paesi membri.

¹⁶ Così S. GAMBINO, *Laicità e Stato. La ricerca di un dialogo difficile ma necessario; le opportunità offerte dalle esperienze costituzionali comparate e dalle relative esperienze*, in N. FIORITA - D. LOPRIENO (curr.), *La libertà di manifestazione del pensiero e la libertà religiosa nelle società multiculturali*, Firenze 2009, 14 ss.

¹⁷ Evidenzia tali aspetti, con particolare riguardo al riemergere del «modello di Chiesa nazionale» nei Paesi a maggioranza ortodossa dell'Europa del centro e dell'est, S. CECCANTI, *Una libertà comparata. Libertà religiosa, fondamentalismi e società multi-etnica*, Bologna 2001, 29 e 79 ss.; sul punto, v. *amplius* anche S. FERRARI - W.C. DURHAM - E.A. SEWELL (curr.), *Diritto e religione nell'Europa post-comunista*, Bologna 2004. Simile anche il caso della Chiesa cattolica in Croazia e, più di recente, dell'Islam quale strumento di identità nazionale per alcuni Stati dei Balcani occidentali. Sul punto, cfr. A. ELBASANI - O. ROY (curr.), *The revival of Islam in the Balkans. From identity to religiosity*, Basingstoke, 2015.

¹⁸ Il termine di «iperminoranze» è impiegato da G. POGGESCHI, *Introduzione*, in ID. (cura di), *Le iperminoranze*, Lecce 2012, 7 ss. Nel presente lavoro, il termine viene impiegato come una "definizione ombrello" per ricomprendervi la molteplicità di soggetti che vengono definiti quali comunità, sia al di fuori dai confini dello Stato di appartenenza che all'interno dello stesso, sulla base dell'appartenenza alla religione. Sarebbe tali i casi della comunità ebraica e di quella musulmana.

¹⁹ Cfr. S. JAKELIC, *Collectivistic Religions. Religion, Choice and Identity in Late Modernity*, Farnham 2012.

Nell'ambito delle politiche volte a promuovere il multiculturalismo²⁰, in alcuni ordinamenti come quello della Gran Bretagna²¹, l'appartenenza ad un gruppo religioso è stata valorizzata sulla base delle costruzioni teoriche e giuridiche inerenti alla "razza" e alla "cultura" ed ha ispirato svariate misure di protezione contro atti di discriminazione, anche per motivi religiosi²². Negli stessi ordinamenti liberaldemocratici, sono emerse, inoltre, nuove esigenze di riconoscimento differenziato e di tutela delle diversità da parte di determinate comunità tipizzate prevalentemente sulla base dell'appartenenza ad un credo religioso. Non poche, tuttavia, sono le sfide, visto che si tratta di comunità nelle quali non v'è consapevolezza né della distinzione tra Stato e religione né, ancora prima, di quella tra sfera privata e sfera pubblica delle libertà; i diritti e i doveri degli appartenenti a tali comunità non si fondano, quindi, sulla categoria della cittadinanza, bensì sull'adesione a un dato credo religioso²³.

Pertanto, in epoca recente, alla progressiva de-secolarizzazione della società occidentale si è affiancato sempre più spesso ed in molteplici forme un processo inverso di ri-politicizzazione del fattore religioso. Il ritorno della religione nella sfera pubblica, tra l'altro, ha avuto e sta avendo luogo in una modalità inedita per la storia dell'Occidente, venendo meno il monopolio tanto della tradizione cristiana²⁴ quanto del modello del "religious centered State"²⁵.

L'aspirazione che ha animato le suddette politiche era quella a che si sviluppasse una weberiana "convivenza dei valori"²⁶, dandosi vita, in tal modo, a nuovi valori condivisi da tutti gli individui; ma così non è stato o, comunque, tale risultato è stato raggiunto in minima parte.

In tale processo di ridefinizione del rapporto tra dimensione pubblica e sfera del sacro, gli Stati ospitanti sono stati sollecitati ad introdurre misure dirette a mettere al riparo le religioni e i sentimenti dei credenti da forme estreme e offensive di esternazione del pensiero. Com'è evidente, in siffatto contesto, l'espressione satirica – che, per sua natura, non rispetta i canoni di una manifestazione del pensiero equilibrata, enfatizzando e deformando la realtà per provocare il riso sulla base del principio

²⁰ Come noto, la "società multiculturale" presuppone una convivenza su di uno stesso territorio nazionale di gruppi sociali dei quali siano riconosciuti i caratteri distintivi (culturali, etnici, valori e pratiche religiose), in assenza di conflitti. Tra i molti, cfr. I. MARION YOUNG, *City Life and Difference*, Princeton 1990; W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, trad. it., Bologna 1999; A. GUTMANN (cur.), *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, trad. it., Milano 1995; J. TULLY, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge 1995. Per un quadro di sintesi delle diverse correnti di pensiero sul multiculturalismo cfr. P. DONATI, *Oltre il multiculturalismo*, Roma-Bari 2008; E. CECCHERINI, voce *Multiculturalismo (dir. com)*, in *Dig./Pubbl., Agg.*, Torino 2008, 486 ss.

²¹ Cfr. *infra*, par. 5.

²² Come ricorda N. COLAIANNI, *Diritto di satira e libertà religiosa*, in N. FIORITA - D. LOPRIENO (curr.), *La libertà di manifestazione del pensiero e la libertà religiosa nelle società multiculturali*, cit., 41, «il linguaggio giuridico dei diritti umani, costruito in questo contesto, non appare più in grado di catturare a livello internazionale le differenze razziali, culturali, religiose e linguistiche»; *amplius*, su tali aspetti, C. GEERTZ, *Religion as a Cultural System, Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York 1973, 87 ss.; T. MODOOD, *State-Religion Connections and Multicultural Citizenship*, in J.L. COHEN - C. LABORDE (curr.), *Religion, Secularism, & Constitutional Democracy*, Chichester- West Sussex, 2016, 182 ss.

²³ Sarebbe tale il caso dell'Islam: nonostante la moltitudine delle differenti correnti, i precetti coranici e i principi sciariatici trovano applicazione a tutta l'*Umma*, ossia la comunità dei fedeli musulmani complessivamente intesa. Per le linee essenziali del pensiero giuridico islamico cfr. C. SBAILÒ, *Principi sciariatici e organizzazione dello spazio pubblico nel mondo islamico. Il caso egizio*, Padova 2012; sulle problematiche di compatibilità tra Islam e democrazia costituzionale, dove si evidenziano sfide poste dal primo, tanto sul piano demografico che su quello culturale, e "crisi del diritto" in Occidente, sempre dello stesso Autore, *I diritti di Dio. Le cinque sfide dell'Islam all'Occidente*, e-book, Padova 2016.

²⁴ Per una puntuale disamina di tali aspetti, S. MANCINI - M. ROSENFELD (curr.), *Constitutional Secularism in an Age of Religious Revival*, Oxford 2013. Più recentemente, invece, parte della dottrina ecclesiasticista ha sottolineato la tendenza in atto nei Paesi eurocentrici a far coincidere «nuovi populismi» con il fattore religioso. Si vedano, a tal proposito, i contributi sul tema raccolti nel numero speciale di *Quad. dir. pol. eccl.*, 2/2017.

²⁵ Così S. FERRARI, *Introduction. The challenge of law and religion*, in Id. (curr.), *Routledge Handbook of Law and Religion*, Abingdon 2015, 7 ss., che evidenzia come «The ideal of strict separation of State and religions seems to be less strong today than two or three decades ago. The return of religions to the public square has encouraged strategies based on the cooperation, in many different forms, between States and religious organizations».

²⁶ M. WEBER, *La scienza come professione. La politica come professione* (1919), trad. it., Torino 2004.

“*castigat ridendo mores*” –, pone problemi di notevole difficoltà. Quello che, dunque, costituisce oggetto della presente analisi è un ambito delicato, nel quale la libertà religiosa e la libertà di espressione possono entrare facilmente in collisione. Inoltre, quando è rivolta a identità collettive tipicizzate e qualificate dagli ordinamenti in base al credo religioso, la satira finisce necessariamente per essere percepita come un atto offensivo, vilipendioso, blasfemo. Il limite tra tutela penale delle organizzazioni religiose da atti offensivi e vilipendiosi e quello della tutela del sentimento dei credenti, in tali situazioni, diventa così estremamente sottile, come dimostrano anche le novità legislative introdotte negli ultimi anni negli ordinamenti liberaldemocratici dirette a punire le tipologie di *hate crime* e *hate speech*²⁷. Quel che si richiede da parte delle comunità minoritarie agli Stati ospitanti è il divieto di “diffamazione delle religioni”²⁸ e l’estensione delle figure criminose poste a garanzia delle religioni tradizionali, ove normativamente previste. In particolare, si domanda soprattutto l’estensione del reato di blasfemia, laddove ancora in vigore, oppure un ripristino dello stesso laddove abrogato, a tutte le religioni²⁹.

Il diritto secolarizzato degli Stati europei deve oggi, dunque, essere utilizzato per gestire i problemi di un corpo sociale nel quale, a dispetto delle politiche multiculturali finora praticate, non è affatto venuta meno la dimensione del conflitto³⁰. La diversità culturale e religiosa finisce così con il costituire il nucleo attorno al quale ruota l’intera problematica della compatibilità delle misure di tutela richieste dalle varie comunità con i principi del costituzionalismo liberaldemocratico.

2. L’ambito della ricerca

Le evoluzioni che, in tale ambito, hanno coinvolto l’ordinamento britannico offrono una visuale di particolare interesse.

²⁷ Per un’analisi in visione comparata, cfr. A. GIANFREDA, *Diritto penale e religione tra modelli nazionali e giurisprudenza di Strasburgo (Italia, Regno Unito e Francia)*, Milano 2012; C. CIANITTO, *Quando la parola ferisce. Blasfemia e incitamento all’odio religioso nella società contemporanea*, Torino 2016.

²⁸ Termine che fa la sua prima apparizione all’interno del Consiglio sui diritti umani delle Nazioni Unite nel 1999 nell’agenda «*Racism, Racial Discrimination, Xenophobia, and all Forms of Discrimination*» (E/CN.4/1999/L.40). La proposta venne avanzata da parte dei rappresentanti del Pakistan per l’adozione di misure dirette a vietare la diffamazione dell’Islam. Rimasto senza una precisa definizione, una sua più compiuta formulazione ed applicazione venne rivendicata dalla Organizzazione sulla Conferenza Islamica (attuale Organizzazione per la Cooperazione Islamica - OIC) nel Summit del 2011 che, con riguardo alle raffigurazioni del Profeta tramite i cartoni, hanno richiamarono la responsabilità dei governi dei Paesi occidentali «*to ensure the full respect of all religions and religious symbols and the inapplicability of using the freedom of expression as a pretext to defame religions*»: OIC, *Final Communiqué, Islamic Summit Conference*, 3rd extr. sess. (7 - 8 December 2005), part II, par. 3. Di fatto, nel 2007, con specifico riferimento alle vignette danesi, lo stesso Consiglio per i diritti umani delle Nazioni Unite si è espresso a favore della «lotta contro la diffamazione delle religioni». Da più parti, tuttavia, si è sottolineato che l’adozione di un’apposita convenzione a livello internazionale, che vieti la «diffamazione delle religioni», comporterebbe dei limiti eccessivi alla libertà di espressione: cfr. S. PARMAR, *The Challenge of “Defamation of Religions” to Freedom of Expression and International Human Rights*, in 3 *Eur. H. R. L. Rev.*, 2009, 353 ss.; R.A. KAHN, *A Margin of Appreciation for Muslims: Viewing the Defamation of Religions Debate through Otto-Preminger-Institut v. Austria*, in 5 *Charleston L Rev*, 2011, 401 ss.; L. LANGER, *Religious Offence and Human Rights. The Implications of Defamation of Religions*, Cambridge, 2014. Come è stato notato, le richieste sulla «diffamazione delle religioni» sono andate di pari passo con quelle di estendere la figura del reato di blasfemia anche alle altre religioni, indicando una quasi coincidenza dei due termini: così J. TEMPERMAN, *Blasphemy, Defamation of Religions and Human Rights Law*, in 26 *Neth Q Hum Rts*, 2008, 517 ss.

²⁹ Già dopo i fatti dei “cartoni danesi”, l’Organizzazione della Conferenza islamica dichiarò espressamente gli stessi come “blasfemi”: OIC, *Final Communiqué, Islamic Summit Conference*, 11th sess., OIC/SUMMIT-11/2008/ FC/Final (14 March 2008), par. 177. Sul caso dei “cartoni danesi” v. J. KLAUSEN, *The Cartoons that Shook the World*, New Haven 2009; sugli accesi dibattiti sulla natura della blasfemia dopo le stragi di Parigi, invece, v. A. MELLONI - F. CADEDDU, F. MELONI, *Blasfemia, diritti e libertà. Una discussione dopo le stragi di Parigi*, Bologna 2016.

³⁰ Su tali problematiche del diritto costituzionale degli Stati si vedano le relazioni di V. ANGIOLINI, *Diritto costituzionale e società multiculturale* e di G.C. FERRONI, *Diritto costituzionale e società multiculturale*, in ASSOCIAZIONE ITALIANA COSTITUZIONALISTI, *Annuario 2015. La Scienza costituzionalistica nelle transizioni istituzionali e sociali*, Napoli 2017, 93 ss. e 207 ss.

Il Regno Unito, com'è noto, è la culla del costituzionalismo liberaldemocratico, i cui principi e istituti successivamente (e poi anche nella declinazione francese) hanno trovato ampia diffusione nel mondo occidentale. D'altro canto, come noto, si tratta di un ordinamento contraddistinto dalla storica posizione privilegiata della Chiesa anglicana, il che lo pone "quantomeno sotto il profilo formale [...] lontano dall'idea di laicità"³¹, fatta propria, pur con accenti diversi, da altre democrazie europee.

In tale ordinamento, nel quale la figura della *common law blasphemy* ha una lunga tradizione (abrogata nel 2008 in Inghilterra, la fattispecie è ancora prevista in Irlanda), la tutela della libertà di espressione, nonostante trovi proprio nella letteratura britannica alcune tra le più raffinate costruzioni teoriche come quelle di J.S. Mill³², non è presidiata da una clausola simile a quella del Primo Emendamento della Costituzione statunitense.

Si tratta, d'altro canto, di un ordinamento che, nell'intento di disciplinare la complessità del dialogo con le diverse culture, è passato da un modello multinazionale all'adozione di politiche del multiculturalismo, diventando così, in Europa, il modello multiculturale *par excellence*. L'apertura al riconoscimento dei diritti differenziati è avvenuta tramite l'adozione di forme di tutela dell'appartenenza identitaria comunitaria, tra cui soprattutto la concessione di diritti ai gruppi, i cui rappresentanti (religiosi e culturali) intrattengono rapporti tra le comunità e lo Stato. Sulla scorta della *reasonable accommodation theory*³³, sono state introdotte eccezioni e deroghe alla normativa nazionale, come nella legislazione riguardante i diritti d'esenzione dai codici d'abbigliamento per la comunità Sikh³⁴ o quella inerente alla macellazione rituale compiuta secondo i precetti di alcune religioni³⁵, giungendosi, infine, a riconoscere persino forme di giurisdizione differenziata³⁶.

Tralasciandosi l'incompiuto processo di *Brexit*, deve aggiungersi, poi, l'adozione dello *Human Rights Act* nel 1998 (in vigore dal 2000), che ha incorporato la CEDU nel sistema britannico, con non pochi problemi di coordinamento tra potere legislativo e giudiziario e tra questi e la giurisprudenza della Corte Edu³⁷.

Nel complesso, si può affermare che si tratta di un ordinamento fortemente contraddistinto dal pluralismo delle fonti e delle identità, nel quale il difficile bilanciamento tra le libertà di espressione e di religione è stato oggetto, già da tempo, di pronunce giurisprudenziali. Tenendo in considerazione le peculiarità del sistema della *common law*, è proprio attraverso una disamina di tali pronunce che si vuole seguire l'evoluzione del rapporto tra libertà di espressione e libertà di religione, concentrando l'attenzione sulle trasfigurazioni della *common law offences of blasphemy*.

³¹ A. TORRE, *Dall'antica intolleranza al moderno pluralismo: credo religioso e vita pubblica nell'evoluzione della Costituzione britannica*, in *Dir. pubbl. com. eur.*, 1/2005, 261 ss.

³² J. S. MILL, *On liberty*, (1859), ora ristampato in J. GRAY - G.W. SMITH (curr.), *J. S. Mill "On liberty" in focus*, London-New York 1991, 23 ss.

³³ A. SHACHAR, *Multicultural Jurisdictions. Cultural differences and women's rights*, Cambridge 2001; per un'analisi del pluralismo giuridico derivante dall'accomodamento ragionevole si veda R. SCARCIGLIA, *Methodological Pluralism and Legal Comparison*, in R. SCARCIGLIA - W. MENSKI (curr.), *Islamic Symbols in European Courts*, Padova 2014, 27 ss.

³⁴ Come previsti dal *Motor Cycle Act* del 1974 e *The Employment Act* del 1989, che disciplinano delle esenzioni per la comunità Sikh nell'indossare il loro tipico turbante al posto del casco in motocicletta o del copricapo protettivo nei luoghi di lavoro.

³⁵ Con particolare riferimento alla religione ebraica, ivi prevedendo giornate di chiusure differenziate per tali negozi, ossia il sabato invece che la domenica, così come previsto dallo *Shops Act* del 1950, sostituito dal *Sundry Trading Act* del 1994.

³⁶ Per il funzionamento della giurisdizione differenziata nell'ordinamento britannico, cfr. R. GHRIFFITH - JONES (curr.), *Islam and English Law. Rights, Responsibilities and the Place of Shari'a*, Cambridge 2013; A. RINELLA - M.F. CAVALCANTI, *I Tribunali islamici in Occidente: Gran Bretagna e Grecia, profili di diritto comparato*, in *Dir. pubbl. comp. eur.*, 1/2017, 68 ss.

³⁷ Per tali problematiche nell'ordinamento britannico post-adozione dello *Human Rights Act* si rinvia a P. CRAIG, *Political Constitutionalism and the Judicial Role: A Response*, in 9 *Int'l J. Const. L.* (I-CON) (2011); N. BAMFORTH, *Current issues in United Kingdom constitutionalism: An introduction*, in I-CON (2011), Vol. 9 No. 1, 79 ss.; N. BARBER, *The Afterlife of Parliamentary Sovereignty*, in 9 *Int'l J. Const. L.* (I-CON) (2011); R. BELLAMY, *Political Constitutionalism and the Human Rights Act*, in 9 *Int'l J. Const. L.* (I-CON) (2011).

3. Libertà di espressione e blasfemia tra mera tolleranza e libertà religiosa

Nella “*Family of Nations*” britannica, il riconoscimento delle diversità culturali e dell’identità del popolo (inizialmente solo in senso multinazionale) si è sviluppato all’interno del processo di “deistituzionalizzazione” del rapporto tra Stato ed *established Church of England*. Processo, questo, che è andato di pari passi con l’apertura prima a forme di tolleranza e, poi, di libertà per le religioni diverse da quella anglicana, anche se pur sempre appartenenti al cristianesimo³⁸.

Proprio nell’iniziale approccio che istituzionalizzava il rapporto tra Chiesa e Stato, si è sviluppata anche la fattispecie della blasfemia, originariamente connotata in senso politico. Come noto, con la separazione dalla Chiesa di Roma nel 1534, il sovrano divenne anche capo della Chiesa Anglicana; pertanto, ogni offesa a quest’ultima costituiva anche un oltraggio alle istituzioni dello Stato. In quanto politicamente pericolose, solo le opinioni riguardanti la Chiesa Anglicana potevano, dunque, essere punibili penalmente attraverso le norme sulla *blasphemy*, transitando, tra l’altro, la competenza a decidere su tale reato dalle strutture giurisdizionali ecclesiastiche alle Corti della *common law*. Il tutto viene ben espresso dalla decisione del giudice Hale del 1676 che, nel giudicare contro il signor Taylor che aveva bestemmiato pubblicamente contro la religione cristiana e quella anglicana, aveva specificato che il cristianesimo era “*law of the Land*” e che le parole blasfeme erano sovversive in quanto costituivano al contempo un’offesa a Dio, allo Stato e al Governo. La competenza a decidere sulla punibilità dei reati di blasfemia, pertanto, spettava alle corti dello Stato e non più ai tribunali speciali³⁹. Si dava, così, vita ad un’autonoma fattispecie di reato che sarebbe stato inizialmente disciplinato dal *Blasphemy Act* del 1678.

Tuttavia, con il progressivo riconoscimento giurisprudenziale del pluralismo religioso, la nozione di blasfemia divenne man mano più elastica, mutando ed adeguandosi anche alle nuove esigenze manifestatesi in seno alla società. Già verso la fine del sedicesimo secolo, con l’approvazione dello *Declaration of indulgence* del 1687 e quella del 1688, per giungere poi all’approvazione del *Toleration Act* del 1689, l’Inghilterra, fermo restando il ruolo “costituzionalizzato” della Chiesa Anglicana, riconobbe la libertà di culto, introducendo un regime di parificazione religiosa delle altre Chiese semi-*established*. Tale è stato il percorso che ha interessato le chiese nazionali di Scozia e Irlanda e delle altre denominazioni protestanti.

Durante il XVII secolo, le sanzioni che punivano le opinioni diverse alla *established Church* e le privazioni dei diritti delle minoranze religiose vennero largamente discusse. Molti intellettuali sottolinearono le limitazioni che potevano derivarne per la libertà di manifestazione del pensiero e per la ricerca della verità religiosa⁴⁰. Partendo proprio da tali aspetti limitativi delle libertà (innanzitutto, quella di pensiero), le corti britanniche si mostrarono generalmente restie a giudicare casi che coinvolgevano il reato di blasfemia. In effetti, solo a distanza di quasi un secolo dal caso Taylor, nel 1729, le corti si espressero nuovamente sulla questione che riguardava non più una bestemmia in luogo pubblico, ma la pubblicazione di un libro. Nel suo *Discourse on the Miracles of Our Saviour*, il sig. Woolston, professore a Cambridge, aveva offerto una lettura allegorica dei miracoli di Cristo. I giudici stabilirono che “*would not allow any books to be writ which would tend to alter the establishment*”⁴¹, e condannarono il professor Woolston o ad un anno di prigione e al

³⁸ Su tali aspetti, *amplius*, S. FERRARI, *Stato e Chiesa in Gran Bretagna*, in *Città e Regione*, 6/1982, 91 ss.; A. TORRE, *Dall’antica intolleranza al moderno pluralismo: credo religioso e vita pubblica nell’evoluzione della Costituzione britannica*, cit.

³⁹ Per dirla con le parole del giudice Hale «*That such kind of wicked and blasphemous words were not only an offence against God and religion but a crime against the laws, States and Government [...] and therefore punishable in this court, that to say religion is a cheat, is to dissolve all those obligations whereby civil societies are preserved; and Christianity being parcel of the laws of England, therefore to reproach Christian religion is to speak in subversion of the law*», *Rex v. Taylor*, Vent. 293, 1676.

⁴⁰ Per un panorama completo di tali evoluzioni in Gran Bretagna durante il XVIII secolo, cfr. U. HENRIQUES, *Religious Toleration in England, 1787-1833*, London 1961.

⁴¹ *R. v. Woolston* (1729) 1 Barn KB162.

pagamento di una multa, oppure, in alternativa, al carcere a vita. Woolston optò per la seconda possibilità e morì in carcere⁴². Negli anni '90 del XVIII secolo, le tensioni tra libertà di manifestazione del pensiero e reato di blasfemia si intensificarono. Pur non mettendo in discussione il rapporto tra Stato e Chiesa Anglicana, si cominciò a rivendicare non più una semplice tolleranza religiosa, ma un'autentica apertura alla libertà religiosa. Pertanto, durante l'ondata delle riforme adottate nel XIX secolo, vennero abrogate le leggi sul regime di tolleranza e furono adottate misure che portarono all'emancipazione di cattolici, ebrei e atei, riconoscendosi, così, la pluralità confessionale in Inghilterra⁴³.

In tale passaggio dalla mera tolleranza al riconoscimento della libertà di religione, anche le interpretazioni dei giudici britannici si discostarono dall'originaria lettura di Hale.

Il cristianesimo non costituiva più adesso una "law of Land", riconoscendosi che le leggi restrittive, ispirate da tale principio, contrastavano con l'evoluzione della società e dell'ordinamento britannico, ormai aperti al riconoscimento della libertà di culto⁴⁴. Ciò nonostante, la fattispecie della blasfemia è rimasta in vigore, anche se legata in maniera imprescindibile alle condotte contro l'anglicanesimo, operando nel caso delle altre confessioni cattoliche la più generica *criminal libel*⁴⁵. Anche le condotte punibili con il reato di blasfemia furono interpretate non più come semplici ipotesi di reati di opinione (*rectius* contrarietà all'anglicanesimo), richiedendosi adesso la ricorrenza, per il riscontro della fattispecie delittuosa, di determinati "toni e stili"⁴⁶. Per dirla con le parole del giudice Goldrige (*R v Ramsay and Foote*, 1883), il fondamento del *blasphemy libel* andava individuato "in the manner and not in the matter"⁴⁷.

Tuttavia, è il giudice Avory nel caso *R. v. Gott* del 1922, riguardante la pubblicazione di un'opera da parte di Gott, dove Gesù nel suo ingresso a Gerusalemme veniva rappresentato vestito da clown sul dorso di due somari, che delinea in maniera ancora più precisa i confini della blasfemia in rapporto alla libertà di espressione. Precisa Avory che: "The common law does not interfere with the free expression of bona fide opinion", ma ciò che rendeva punibili le espressioni blasfeme era "the use of coarse and scurrilous ridicule on subjects which are sacred to most people in this country". Inoltre, se il termometro dell'offesa insita nella *blasphemy libel* era quello del turbamento della pace sociale, l'offesa doveva intaccare la sensibilità "of the general body of the community" e non solo quella di pochi⁴⁸.

Nonostante tali precisazioni, che delineavano i contorni del reato di blasfemia, e l'evoluzione dell'ordinamento britannico alla quale si è fatto cenno, rimaneva fermo, a livello legislativo, il divieto di deridere o fare satira sull'anglicanesimo.

4. La blasphemy libel e le sfide del multiculturalismo

A partire dagli anni '60 del XX secolo, per rispondere alle esigenze che si palesavano all'interno di un corpo sociale che, a causa della storia coloniale e delle massicce ondate migratorie, si presentava particolarmente composito⁴⁹, l'ordinamento britannico adottò un approccio favorevole al

⁴² N. WALTER, *Blasphemy Ancient and Modern*, London, 1990, 34 ss.

⁴³ Da una parte venne riconosciuto anche alle altre religioni il diritto di aprire scuole ed edifici di culto, aprendosi al riconoscimento delle gerarchie ecclesiastiche anche delle altre religioni cattoliche e, dall'altra, venne esteso il diritto di voto passivo anche a cattolici, ebrei ed atei.

⁴⁴ Nel caso *Bowman*, Lord Sumner specificava che «The fact that opinion grounded on experience has moved one way does not in law preclude the possibility of its moving on fresh experience in the other; nor does it bind succeeding generations, when conditions have again changed»: *Bowman v. Secular Society*, A. C. [1917], 415.

⁴⁵ *R v. Gathercole* [1838] 2 Lewin 237, 254.

⁴⁶ LORD DENMAN CJ, case *R v. Hetherington*, (1883) 15 Cox CC 231.

⁴⁷ *R v. Ramsay and Foote* (1883) 15 Cox CC 231.

⁴⁸ *R. v. Gott* (1922) 16 Cr App R, 88 ss.

⁴⁹ Sul mutamento demografico in UK v. *amplius* D. CONWEY, *A Nation of Immigrants? A Brief Demographic History of Britain*, London 2007; e, più in generale, sull'incidenza del pluralismo delle identità nell'evoluzione del diritto britannico si rinvia a L. MELICA, *Lo straniero extracomunitario. Valori costituzionali e identità culturale*, Torino, 1996,

multiculturalismo, mirando alla costruzione di quella che nel 2000 fu ufficialmente denominata la “società multiculturale britannica”⁵⁰. Con riferimento al rapporto tra *blasphemy libel* e libertà di espressione, invece, con il diffuso benessere e lo sviluppo delle emittenti televisive, le istituzioni dello Stato e del Regno, i politici e i clerici divennero i principali soggetti destinatari della satira. Ma solo quando il deridere la cristianità assumeva toni offensivi e grossolani, il *blasphemy libel* veniva invocato.

In effetti, in tale periodo, pochi furono i casi emersi di restrizioni alla libertà di espressione; il più delle volte, tali restrizioni si tradussero in forme di autocensura. Un esempio di quanto ora affermato è offerto dal caso che investì la società editrice Penguin nel 1967, dopo la pubblicazione del libro “*Massacre*” di un vignettista francese. Nell’occasione, più librerie avevano ritenuto che il contenuto del libro fosse blasfemo e offensivo della cristianità. La notte dopo la pubblicazione del libro, l’allora direttore della Penguin si recò presso gli uffici dell’azienda e bruciò tutte le copie disponibili del libro, comunicando ufficialmente il giorno dopo che il libro era “*out of print*”⁵¹. Parimenti, nel 1976, il film satirico “*The Life of Brian*” venne distribuito nelle sale dei cinema solo dopo il taglio delle scene ritenute blasfeme, ma la trasmissione dello stesso venne tuttavia bandita dalle emittenti televisive. In tali casi, pertanto, non operò effettivamente la legge sulla blasfemia, che probabilmente esercitò soltanto un’efficacia deterrente, ma furono determinanti la sensibilità dei credenti e la paura di eventuali episodi di violenza⁵².

Appena due anni prima di “*Life of Brian*”, tuttavia, le Corti britanniche avevano avuto modo di esprimersi in maniera diretta sull’ultimo caso di una condanna per blasfemia nell’ordinamento britannico: il caso *Whitehouse v. Lemon* del 1979.

In quell’occasione, la controversia era stata sollevata dalla signora Whitehouse contro l’editore *Gay News* per aver pubblicato il poema del professor James Kirkup dal titolo *The love that dares to speak his name*, e che descriveva atti di omosessualità tra Cristo e gli Apostoli, aggiungendo, nella versione stampata, una vignetta raffigurante il Cristo abbracciato a un centurione romano. La Corte di Appello aveva condannato gli imputati ritenendo sufficiente il mero intento degli stessi a pubblicare il materiale definito blasfemo, in quanto offendeva Cristo nella vita e nella sua crocifissione. Il processo giunse fino alla *House of Lords*, dove, nel condannare gli imputati nel 1979, il giudice Scarman specificò, nella sua *opinion*, che “*My criticism of the common law offence of blasphemy is not that it exists but that it is not sufficiently comprehensive*”. Nel sottolineare, inoltre, la necessità che nella società pluralista britannica fosse necessario proteggere anche le credenze e le opinioni dei non cristiani, egli definì il bene protetto dalla *blasphemy libel* come “*the internal tranquillity of the kingdom*”. Scarman richiamò le previsioni dell’ordinamento interno e della CEDU che tutelano la libertà di religione e di espressione, specificando che la libertà di espressione incontra il limite dell’offesa alle “*religious feelings of his fellow citizens*”⁵³.

Nel condannare l’imputato per blasfemia, i giudici britannici specificarono, dunque, che il bene tutelato dalla norma non era la religione di per sé, bensì il sentimento religioso delle persone e la tranquillità del Regno, sottolineando, inoltre, che il privilegio di cui godeva, sotto tale aspetto, la Chiesa Anglicana non rispecchiava più il pluralismo delle identità sociali.

Tuttavia, nonostante tali interpretazioni giurisprudenziali, le decisioni delle Corti britanniche rimanevano strettamente legate a episodi riguardanti i sentimenti dei credenti cristiani. Tra l’altro, a

45 ss. e ora anche C. MARTINELLI, *Il modello di integrazione della Gran Bretagna*, in G.C. FERONI - V. FEDERICO (curr.), *Società multiculturali e percorsi di integrazione. Francia, Germania, Regno Unito ed Italia a confronto*, Firenze 2017, 9 ss.

⁵⁰ B. PAREKH (Chair), *The Future of Multi-Ethnic Britain (The Parekh Report)*, Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain, London 2000, 313, dove si specifica che «*the government formally declare the United Kingdom to be a multicultural society*».

⁵¹ PENGUIN BOOKS, *Fifty Penguin Years*, London 1985, 75 ss.

⁵² N. WALTER, *Blasphemy Ancient and Modern*, London 1990, 60 ss.; R. Webster - A Brief, *History of Blasphemy: Liberalism, Censorship and “The Satanic Verses”*, Southwold 1991, 27 ss.

⁵³ LORD SCARMAN, *Whitehouse v Lemon*, A.C [1979], testo completo disponibile all’indirizzo telematico: http://www.vanuatu.us.ac.fj/courses/la205_criminal_law_and_procedure_1/cases/R_v_Lemon_PtII.html.

livello legislativo, i rapporti tra cittadini britannici ed immigrati venivano regolamentati attraverso la lente della “*political blackness*”, così come disciplinata dallo *Race Relations Act* del 1976⁵⁴.

A partire dal caso dei “Versetti Satanici” di Salman Rushdie, vi fu però un cambio di rotta sotto molteplici aspetti. È questo un caso che rappresenta efficacemente la problematicità del riconoscimento della libertà di espressione a fronte del rafforzamento dell’estremismo religioso e la complessità delle questioni connesse (come quelle inerenti all’extra-territorialità e alla garanzia della sicurezza nazionale).

Il noto scrittore di origini islamiche, emigrato da tempo in territorio britannico, in alcune pagine del suo romanzo riprendeva l’episodio apocrifo dei versetti satanici che racconta un momento di debolezza della vita di Maometto che, ingannato dal diavolo, annuncia ai suoi concittadini che le tre figlie di Allah erano degne di essere venerate. A questo episodio antico, Rushdie ci aggiunge altri elementi quali un raduno in un bordello di un ex seguace di Maometto, di un poeta ubriacone e di alcune prostitute che portano il nome delle mogli del Profeta e che criticano quest’ultimo, accusandolo di essere un uomo dissoluto, ubriacone ed imbroglione. Inoltre, le prostitute assumevano il nome delle mogli del Profeta a sua volta denominato Mahound.

La pubblicazione del libro fu ritenuta blasfema da parte della comunità musulmana, dentro e fuori i confini britannici, e l’Ayatollah Khomeini annunciò via radio dall’Iran una *fatwa*, nella quale incitava tutti i musulmani del mondo a punire con la morte sia Rushdie che coloro che avevano contribuito alla pubblicazione e alla diffusione del suo romanzo⁵⁵. Molti furono, in effetti, gli atti di violenza in svariate parti del mondo⁵⁶ e, a tutt’oggi, l’autore del libro vive sotto protezione del Governo britannico.

Visto che tale *fatwa* metteva in pericolo la stessa sicurezza di uno Stato, diverse furono anche le reazioni nell’arena politica internazionale: i Paesi occidentali si schierarono a favore dell’Inghilterra e, più in generale, in difesa della libertà di espressione. In maniera netta, l’allora Primo Ministro britannico Margaret Thatcher dichiarò che “*freedom of speech is subject only to the laws of this land [...]. It is absolutely fundamental to everything in which we believe and cannot be interfered with by any outside force*”⁵⁷. L’ondata di violenza scaturita dalla pubblicazione del libro divise l’opinione pubblica e il mondo intellettuale. Molti commentatori, pur condannando la *fatwa*, ritennero che Rushdie avrebbe dovuto porre un freno alla propria vena creativa, visto che egli, in quanto musulmano di origine, conosceva le reazioni che avrebbe potuto provocare il suo libro⁵⁸.

Le corti britanniche furono investite del caso (*R v. Chief Metropolitan Stipendiary Magistrate, ex parte Choudhury*). I ricorrenti lamentavano la violazione di molteplici norme della legislazione statale. Da una parte, si richiedeva l’applicazione della normazione sulla blasfemia, sostenendo l’applicabilità della stessa a religioni diverse da quella anglicana. Dall’altra parte, poiché la pubblicazione dell’opera causava disordini tra i sudditi di Sua Maestà, nonché la rottura delle relazioni internazionali con l’Iran e gli altri Stati islamici, creando, in aggiunta, anche un clima di

⁵⁴ Il *Race Relations Act* del 1976 è stato successivamente riformato dal *Race (Amendment) Relations Act* del 2000.

⁵⁵ La *fatwa* specificava che «*I inform all zealous Muslims of the world that the author of the book entitled The Satanic Verses — which has been compiled, printed, and published in opposition to Islam, the Prophet, and the Koran — and all those involved in the publication who were aware of its contents are sentenced to death. I call upon all zealous Muslims to execute them quickly, wherever they may be found, so that no one else will dare to insult the Muslim sanctities. God willing, whoever is killed on this path is a martyr. In addition, anyone who has access to the author of this book but does not possess the power to execute him should report him to the people so that he may be punished for his actions*», cit. in D. PIPES, *Two Decades of the Rushdie Rules: How an edict that once outraged the world became the new normal*, in *Commentary Magazine*, October 2010, 31 (la *fatwa* venne ribadita dal regime degli ayatollah nel 2008).

⁵⁶ Il traduttore giapponese del romanzo, Hitoshi Igari, è stato assassinato, quello italiano venne ferito nel 1991 e la stessa sorte toccò all’editore danese nel 1993. Fu vietata la vendita del libro in tutti i Paesi musulmani e in varie parti del mondo ci furono proteste da parte dei credenti musulmani accompagnate da gravi episodi di violenza. A Manchester, inoltre, settemila musulmani si riunirono per bruciare le copie del libro e, in Libano, alcuni cittadini britannici furono presi in ostaggio.

⁵⁷ “*Iran Tells Britain to Condemn Book*,” in *Washington Post*, 1 March 1989.

⁵⁸ Le dichiarazioni delle varie personalità che si esprimevano in tal senso vengono riportate e analizzate da P. CLITEUR - T. HERRENBERG, *Rushdie’s Critics*, in Id (curr.), *The Fall and Rise of Blasphemy Law*, Leiden 2016, 137 ss.

ostilità dei musulmani nei confronti del Regno, si chiedeva l'applicazione della legislazione sulla *seditious*. I giudici britannici chiarirono che Chiesa e Stato sono due istituzioni separate e che, pertanto, non sussisteva, nel caso di specie, l'elemento del danno pubblico. Inoltre, difettava il requisito del diretto incitamento al disordine e alla violenza e, pertanto, le accuse per *sedition* furono respinte⁵⁹.

La *Divisional Court* di Londra, invece, nel rigettare il ricorso che chiedeva l'applicabilità della legge sulla *blasphemy libel*, specificò che la legge sulla blasfemia, per come intesa dell'ordinamento britannico, trovava applicazione solo per i sentimenti religiosi di coloro che appartenevano al cristianesimo e specificamente all'anglicanesimo⁶⁰. L'eventuale estensione della tutela penale della blasfemia anche alle altre religioni avrebbe incontrato notevoli difficoltà, con particolare riguardo alla necessità d'individuare, per ciascuna religione, i contenuti meritevoli di protezione⁶¹. Infine, l'applicabilità della legge sulla blasfemia nel caso di specie fu esclusa anche in quanto "*contrary to the author's right of freedom of expression under article 10 of the Convention*"⁶². Pur riconoscendo i connotati discriminatori che la norma vigente aveva nei confronti delle altre religioni diverse da quella cristiana, la Corte Divisionale affermò che un'eventuale modifica della legge stessa, in quanto ritenuta non più consona alla società pluralista e multiculturale, era comunque un compito spettante al Parlamento⁶³.

Dopo il caso di Salman Rushdie, l'applicabilità del reato di blasfemia è stata invocata tanto da parte dei credenti appartenenti a religioni differenti da quella cristiana quanto da parte di questi ultimi, ma le corti hanno puntualmente respinto i ricorsi, rifiutandosi di entrare nel merito del difficile bilanciamento tra libertà di religione e libertà di espressione⁶⁴. Nel complesso, la decisione *Whitehouse v. Lemon* del 1979 rappresenta l'ultima condanna per blasfemia emessa nel Regno Unito e in Irlanda⁶⁵. Con riferimento a quest'ultima, nel periodo nel quale sono state emesse delle condanne⁶⁶, il reato di blasfemia non costituiva una fattispecie differente rispetto alla *blasphemy libel* britannica⁶⁷. Pur con le modifiche adottate nell'adeguamento della normativa nazionale alla CEDU,

⁵⁹ *R v. Chief Metropolitan Stipendiary Magistrate*, ex parte *Choudhury* [1990] 3 W. L. R.

⁶⁰ Specificava la Corte che «*The common law of blasphemy was confined to protecting only the Christian religion and the court would not extend the law of blasphemy to cover other religions because it would be virtually impossible by judicial decision to set sufficiently clear limits to the offence if it were to be extended*»: *R v. Chief Metropolitan Stipendiary Magistrate*, ex parte *Choudhury* [1990] 3 W. L. R. 986.

⁶¹ Per dirla con la Corte, «*the court would not extend the law of blasphemy to cover other religions because it would be virtually impossible by judicial decision to set sufficiently clear limits to the offence if it were to be extended*»: *R v. Chief Metropolitan Stipendiary Magistrate*, ex parte *Choudhury* [1991] 1 All ER 313.

⁶² *R v. Chief Metropolitan Stipendiary Magistrate*, ex parte *Choudhury* [1991] 1 All ER 313.

⁶³ La Corte sottolineava che «*We have no doubt that as the law now stands it does not extend to religions other than Christianity. Can in the light of the present conditions of society be extended by the courts to cover other religions? [...] In our judgement, where the law is clear it is not the proper function of this court to extend it; particularly so in criminal cases, where offences cannot be retrospectively created. It is in that circumstance the function of Parliament alone to change the law*»: *R v. Chief Metropolitan Stipendiary Magistrate*, ex parte *Choudhury* [1991] 1 All ER 313.

⁶⁴ Il reato di blasfemia venne invocato da parte della comunità Sikh nel 2004 contro la messa in scena nel Birmingham Repertory Theatre di "*Behzti*" (in punjabi *Disonore*), e nel 2005 da parte dei credenti religiosi cristiani contro la trasmissione di *Jerry Springer: The Opera*. In quest'ultimo caso, la Corte si è limitata solo a stabilire che «*As a whole [it] was not and could not reasonably be regarded as aimed at, or an attack on Christianity or what Christians held sacred*»: cfr. C. TRYHORN, *Springer opera not blasphemous, court rules*, in *The Guardian*, 5 December 2007.

⁶⁵ La Suprema Corte irlandese nel 1999 si rifiutò di applicare la condanna per blasfemia nel caso *Corway v. Independent Newspaper*, ritenendo che il reato di blasfemia fosse incompatibile con le disposizioni di uguaglianza religiosa contenute nella Costituzione e, quindi, tale reato non era sopravvissuto alla promulgazione della Costituzione: Supreme Court, *Corway v. Independent Newspaper*, [1999], 4 I.R. 485.

⁶⁶ I casi riguardano il libro di MONTY PYTHON *Life of Brian*, censurato nel 1970 e la performance di TENNESSEE WILLIAMS, *The Rose Tattoo* nel 1957, in quanto ritenuti osceni e profani: G. WHELAN - C. SWIFT, *Spiked: Church-State Intrigue and the Rose Tattoo*, Dublin-New Island, 2002.

⁶⁷ Come specificato dallo stesso De Valera, «nessuna nuova fattispecie di reato di blasfemia risulta introdotto dall'art. 40.6. 1. I della Costituzione irlandese, in quanto, il reato di blasfemia è unico nel *common law*»: *Letter from the Assistant of Secretary*, Department of Taoiseach, Dublin, 24 november 1958.

nel sistema vigente irlandese, invece, il reato di blasfemia, disciplinato dalla sez. 36 dello *Defamation Act* del 2009, trova applicazione per tutte le religioni⁶⁸.

Al contrario, con l'adozione della sezione 39 della *Criminal Justice and Immigration Act* del 2008⁶⁹, il reato di blasfemia è stato definitivamente abrogato in Inghilterra e Galles.

5. Il diritto di ridicole a religion ed il reato di incitamento all'odio religioso

L'abrogazione del reato di blasfemia in Gran Bretagna è stata accompagnata dall'adozione di misure specifiche in linea con l'intrapresa politica del multiculturalismo, la cui parabola, come è stato detto, "has mutated from 'color' in 1950s and 1960s to race in 1970 and 1980s, 'ethnicity' in the 1990s and 'religion' in the present period"⁷⁰.

Dal punto di vista legislativo, tale corrispondenza tra cultura e religione venne suggellata con l'approvazione del *Race Relations Act* del 1976 che, sulla scia delle politiche del riconoscimento, vietava gli insulti e le offese "to the cultural and religious beliefs and practices of ethnic minorities" (sez. 3.1). Già a partire dal caso *Mandila c. Dowell Lee* del 1983⁷¹, la religione è stata inclusa tra i criteri giuridicamente rilevanti nell'ambito delle possibili cause di discriminazione. In effetti, dal 1986 il *Public Order Act* vieta gli atti che possono incitare all'odio per motivi di razza o sulla base dell'appartenenza religiosa⁷². Tuttavia, l'inclusione della religione tra le cause di discriminazione, in un primo momento, non è stata accolta in maniera unanime da parte della giurisprudenza⁷³. Parte della stessa ha messo in evidenza come, di fatto, per alcune comunità, e nello specifico per quella musulmana, in quanto "identified by their religion and not by their race or nationality", era difficile estendere le misure protettive previste dallo *Race Relations Act* del 1976. Solo a partire dal 2003, in effetti, sono stati apportati importanti emendamenti all'*Act*, aggiungendo in maniera espressa anche la religione tra i possibili criteri di discriminazione.

Nello *Human Rights Act* adottato nel 1998 e ancora in vigore, invece, la nona sezione disciplina la libertà di pensiero, di credo e di religione e la decima quella di espressione, vietando, la sez. 14 dello stesso, atti di discriminazione anche per motivi di lingua, razza o credo religioso. Come specificato nell'ultimo report esplicativo ufficiale dell'*Equality and Human Rights Commission*, rimane fuori dall'ambito tutelato offerto alla libertà di espressione l'insieme delle modalità di

⁶⁸ Secondo la sez. 39 del *Defamation Act* del 2009, la fattispecie ricorre quando l'espressione risulta essere «grossolanamente ingiuriosa o denigratoria in relazione a questioni ritenute sacre da qualsiasi religione, provoca indignazione tra un numero consistente di fedeli di quella religione e si intende con la sua pubblicazione o pronuncia provocare tale indignazione». Richiami diretti alla blasfemia sono altresì contenuti nella sezione 7 (2) dello *Censorship of Films Act* del 1923 che prevede un divieto di trasmissione di film o opere teatrali qualora parti delle stesse «unfit for general exhibition in public by reason of its being indecent, obscene or blasphemous or because the exhibition thereof in public would tend to inculcate principles contrary to public morality». Tale operazione di verifica spetta all'Ufficio di Censura.

⁶⁹ Per un panorama completo delle varie proposte e dell'*iter* che ha accompagnato l'abrogazione della legge sulla blasfemia in UK (esclusa l'Irlanda), cfr. R. SANDERBERG - N. DOE, *The strange death of blasphemy*, in *Modern Law Review*, 2008 (71) 6, 971 ss.

⁷⁰ Ch. PEACH, *Muslims in the UK*, in T. ABBAS (cur.), *Muslim Britain: Communities under Pressure*, London 2005, 18 ss.

⁷¹ *Mandila c. Dowell Lee* [1983] 2 AC 548. In quell'occasione, la House of Lords, nell'indicare le diverse caratteristiche rilevanti per l'identificazione di un gruppo etnico, ha incluso anche la «religious observance» e «a common religion different from that of neighbouring groups or form the general community around it»: cfr. B. HEPPLER - P. CHOUDHURY, *Tackling Religious Discrimination: Practical Implications for Policy-makers and Legislators*, London, 2001, 221 ss.; nella stessa ottica di definizione delle identità da parte della legge attraverso la religione anche T. MODOOD, *Modern Secularism. Religion as Identity and Respect for Religion*, in *The Political Quarterly*, vol. 81, n. 1 January-March 2010, 4 ss.

⁷² Come specificato nello *Hate Crime Operational Guidance*, College of Policing del 2014.

⁷³ Cfr. C. PICIOCCHI, *L'ordinamento britannico tra identità e diritti differenziati. Prime considerazioni*, in *Atti del convegno dell'Associazione di Diritto pubblico comparato ed europeo*, Bari, Università degli Studi, 29-30 maggio 2003, pubblicati in *Riv. dir. pubb. comp. eur.*, *La Costituzione Britannica. The British Constitution*, 2/2005, 1285 ss.

espressione che provocano discriminazione o incitano alla violenza tra i gruppi anche “*by reference to their race, religious belief*”⁷⁴.

Il bilanciamento tra diritto di satira e libertà di religione, nonché una più marcata coincidenza tra razza e religione sono particolarmente visibili nel *Racial and Religious Hatred Act*, in vigore dal 1° ottobre del 2007. Se dal nome dell’*Act* emerge chiaramente la coincidenza tra razza e religione, più problematico rimane il bilanciamento tra libertà di satira e libertà religiosa, in riferimento alla nuova tipologia di reato previsto nello stesso, ossia quello dell’incitamento all’odio contro una persona sulla base della religione. L’odio religioso viene definito dall’*Act* come “l’odio contro un gruppo di persone definito in riferimento al credo religioso o alla mancanza di credo religioso” e tra gli atti sanzionabili vengono espressamente indicati “l’uso di parole o comportamenti o la visualizzazione di materiale scritto”. L’ago della bilancia tra il divieto imposto e la libertà di espressione viene individuato nell’art. 29 B (i) dell’*Act*, che individua il discrimine nell’*intento* dell’autore dell’atto di provocare l’istigazione all’odio religioso⁷⁵.

Nel momento dell’adozione dell’*Act* da ultimo menzionato, molteplici sono state le proteste che denunciavano un’eccessiva limitazione della libertà di espressione. A presidio di quest’ultima venne introdotto l’art. 29 (J), intitolato “Protezione della libertà di espressione”, che recita: “*Nothing in the Part shall read or given effect in a way which prohibits or restricts discussion, criticism or expression of antipathy, dislike, ridicule, insult or abuse of particular religions or the beliefs or practices of their adherents [...] or proselytizing or urging adherents of a different religion or belief system to cease practising their religion or belief system*”.

Di fatto, le previsioni delle due norme sono in aperto conflitto l’una con l’altra, visto che la formula “*to ridicule a religion*”, che dovrebbe mettere a riparo la libertà di satira dal divieto previsto dalla disposizione che la precede, costituisce il problema principale. Tuttavia, ad oggi, mancano decisioni delle corti britanniche dalle quali poter ricavare delucidazioni sul difficile bilanciamento tra libertà religiosa e “*right to ridicule a religion*”. In un unico caso portato davanti alla Corte Distrettuale di Liverpool, il giudice Clancey ha respinto il caso ritenendo insussistenti le prove a carico degli imputati⁷⁶, nulla stabilendo, quindi, sul difficile bilanciamento tra i due diritti così come previsti nell’*Act*.

6. La transizione dei British values: ridere dell’altro, tra inter-culturalismo ed esigenze di sicurezza nazionale

La parabola delle politiche adottate dall’ordinamento britannico, come dimostra anche il contrasto delle disposizioni sopra richiamate, si è sviluppata attraverso misure non sempre lineari. Sembra evidente, tuttavia, che vi sia una tendenza a passare dall’“eticizzazione del dato confessionale”⁷⁷, come istituzionalizzato con la nota divisione delle due comunità (cattolica separatista repubblicana e protestante unionista lealista) dell’Irlanda del Nord, ad un modello opposto, che privilegia la *confessionalizzazione del dato etnico*, riconoscendo la rilevanza delle religioni nella vita pubblica.

⁷⁴ EQUALITY AND HUMAN RIGHTS COMMISSION, *Guidance legal framework. Freedom of expression*, 2016, 3 (https://www.equalityhumanrights.com/sites/default/files/20150318_foe_legal_framework_guidance_revised_final.pdf).

⁷⁵ Recita l’art. 29 (B) 1 dell’*Act*: «*A person who uses threatening words or behaviour, or displays any written material which is threatening, is guilty of an offence if he intends thereby to stir up religious hatred*».

⁷⁶ L’accusa venne promossa da una coppia appartenete alla religione musulmana contro i gestori cattolici praticanti di un albergo. La moglie del gestore, la sig.ra Sharon Vogelenzang, nel vedere la signora Tazi indossare il *hijab*, le aveva chiesto se fosse una terrorista, riferendosi al *hijab* come a una forma di *bondage*, e paragonando Maometto a Hitler. Il caso ha avuto una grande eco nei giornali britannici: cfr. J. BROWN, *Judge dismisses hijab case against Christian couple*, in *The independent*, 10 december 2009; BBC News UK, *Christian hoteliers cleared in Muslim woman abuse row*, 9 december 2009; P. BRACCHI, *It may have been a victory for free speech, but why did breakfast insult of Muslim's faith case ever come to court?*, in *Daily mail*, 10 december 2009.

⁷⁷ Così A. TORRE, *Dall’antica intolleranza al moderno pluralismo: credo religioso e vita pubblica nell’evoluzione della Costituzione britannica*, cit., 247.

Ciò posto, sia le rivendicazioni dei gruppi minoritari che le critiche della maggioranza si sviluppano oggi attraverso una continua “comparazione” delle diverse culture, mettendo in risalto le incompatibilità tra i valori delle stesse. Ed è proprio tale comparazione per differenze ed incompatibilità⁷⁸, che segna la transizione dei “*British values*” verso un modello, ancora in via di formazione, da alcuni definito come “post-multiculturalismo”⁷⁹ o “inter-multiculturalismo”⁸⁰.

Il difficile bilanciamento tra libertà di religione e diritto di ridere della religione degli *altri* offre, a tal proposito, non pochi spunti di riflessione.

Come noto, manca una definizione condivisa di blasfemia. È stato, inoltre, osservato che nella storia della regolamentazione della blasfemia in Occidente si possono distinguere tre macrocategorie all’interno delle quali muta anche lo stesso concetto di blasfemia: la prima comprenderebbe un concetto antico, strettamente identificato con un affronto verbale al divino; la seconda un concetto medievale, consistente nella sfida sediziosa alla sacralità della legge, all’ordine pubblico e al bene comune; la terza una nozione moderna di blasfemia, intesa come reato contro la sensibilità, i diritti e la dignità dei singoli credenti⁸¹. Anche la giurisprudenza britannica qui richiamata, con riferimento alla condotta ritenuta blasfema, si è man mano spostata dall’iniziale rigido criterio che tutelava esclusivamente la religione all’adozione di altri elementi soggettivi, per approdare, infine, al “sentimento dei credenti”. Proprio tale ultima trasfigurazione della *blasphemy offence* diventa difficilmente distinguibile dal più nuovo reato d’incitamento all’odio religioso⁸². Partendo da tale dato, si potrebbe osservare che di fatto, in base alla nuova disciplina del *Racial and Religious Hatred Act*, una sorta di sub-specie dell’abrogato reato di blasfemia trova adesso applicazione come “incitamento all’odio religioso”, coinvolgente tutte le religioni.

Alle misure restrittive promosse nel 2013 dall’allora Primo ministro Cameron nella “Nuova strategia contro il terrorismo”, che restringevano l’autonomia fino ad allora riconosciuta alle comunità minoritarie nel campo dell’istruzione, del proselitismo e, più in generale, nel preservamento delle loro tradizioni⁸³, si è prontamente contrapposto il *Muslim Action Forum* (MAF). Nella conferenza stampa tenuta nel 2015, facendo riferimento ad una “civiltà globale”, il MAF ha espresso il suo intento di avviare varie iniziative davanti alle corti britanniche per modificare la legislazione vigente in Inghilterra, specificando che la pubblicazione dei cartoni francesi su Moammetto “*is the worst kind of ‘Hate Crime’*” che possa essere inflitto a 3 milioni di musulmani residenti in UK e a 1.7 bilioni di appartenenti all’Islam in tutto il Mondo⁸⁴. Tuttavia, come si è qui più volte sottolineato, le corti britanniche si sono mostrate restie a giudicare casi nei quali i due diritti considerati si sono trovati in conflitto. Anche se si guarda alle possibilità interpretative dei giudici riconosciute dallo *Human Rights*

⁷⁸ Come è stato osservato, «*il modello multiculturale rifiuta inoltre ogni possibilità di “comparazione” delle singole culture*»: così, G.C. FERRONI, *Diritto costituzionale e società multiculturale*, cit., 5.

⁷⁹ Su tali aspetti del post-multiculturalismo cfr. C. MCCRUDDEN, *Multiculturalism, freedom of religion, equality, and the British constitution: The JFS case considered*, in *I-CON* (2011), Vol. 9 No. 1, 200 ss.

⁸⁰ Ch. TAYLOR, *Interculturalism or Multiculturalism?*, in *Philosophy & Social Criticism*, 2012, 38, nn. 4-5, 413 ss.

⁸¹ A. DACEY, *The Future of Blasphemy: Speaking of the Sacred in an Age of Human Rights*, New York 2012.

⁸² Ne mette in evidenza tali aspetti F. Rose, *Blasphemy: a victimless crime or a crime in search of victim?*, in P. CLITEUR - T. HERRENBERG (curr.), *The Fall and Rise of Blasphemy Law*, cit., 13, sottolineando una quasi coincidenza delle due specie in una recente decisione della Corte costituzionale della Danimarca. Nella sua decisione del 2016, la Corte danese si è dovuta pronunciare sul contenuto di un post su *Facebook*, che bollava l’«ideologia islamica» come «deplorabile, oppressiva e anti umana come il Nazismo». Nel condannare l’autore per il reato di incitamento all’odio religioso, i giudici non hanno ritenuto il post come una critica ad una ideologia, ma piuttosto come un insulto che mirava a degradare gli aderenti all’Islam, sia individualmente che come gruppo.

⁸³ Tali misure vengono condensate nella «*PM: New counter-extremism strategy is a clear signal of the choice we make today*» e in «*Tackling extremism in the UK*», disponibili sul sito istituzionale del Governo britannico ai seguenti indirizzi telematici:

- <https://www.gov.uk/government/news/pm-new-counter-extremism-strategy-is-a-clear-signal-of-the-choice-we-make-today>;

- https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/263181/ETF_FINAL.pdf.

⁸⁴ MUSLIM ACTION FORUM, *Press Release*, 8 february 2015, testo completo disponibile all’indirizzo telematico http://www.muslimactionforum.com/Press_Release_8thFeb.pdf.

*Act*⁸⁵, si deve ricordare che, come stabilito dalla seconda sezione dello stesso, l'interpretazione rimane legata a quella offerta dalla Corte di Strasburgo. E come noto, quest'ultima, a differenza della Corte suprema USA, non ha un orientamento che privilegia in maniera netta la libertà di espressione⁸⁶.

Ridere dell'*altro*, oggi più che mai, può mettere a rischio la sicurezza nazionale; pertanto, le restrizioni che l'espressione estrema (come quella satirica) potrebbe subire a seguito di misure adottate dal Governo per tutelare la sicurezza confluiscono, di fatto, nella categoria della "*par excellence a non justiciable question*"⁸⁷.

Ridere della religione dell'*altro* pare abbia assunto la stessa colorazione dell'*inflammatory speech* pronunciato davanti ad una folla eccitata, ipotesi che lo stesso Mill ammetteva potesse implicare una sanzione. Pertanto, come sempre più spesso sottolineato dalla letteratura inglese, di fronte alla necessità di preservare la sicurezza, giornalisti, artisti e scrittori hanno adottato, in maniera informale, un codice antiblasfemo, attuato per il tramite di forme di autocensura preventiva, il che ha reso l'Islam, dal caso di Salman Rushdie in poi, immune a qualsiasi forma di satira⁸⁸. Non è un caso, in

⁸⁵ Attraverso l'adozione dello *Human Rights Act* del 1998, in vigore dal 2000, di fatto viene effettuata una incorporazione della CEDU nell'ordinamento britannico. Tale attività avviene principalmente attraverso alcuni meccanismi specifici tra i quali l'obbligo per le Corti statali di effettuare una interpretazione della legislazione interna (primaria e secondaria) in maniera conforme alla Convenzione (sez. 3 dell'*Act*) e alla giurisprudenza della Corte di Strasburgo (sez. 2 dell'*Act*). Se la legislazione interna viene ritenuta dai giudici non conforme alla Convenzione, gli stessi possono emettere una dichiarazione di incompatibilità della legislazione statale con quella convenzionale, ed eventualmente portare a conoscenza del Parlamento la questione di incompatibilità (sez. 4 dell'*Act*). Su tali aspetti, cfr. F. KLUG, *Values for a Godless Age: The Story of Britain's New Bill of Rights*, London 2000; I. LEIGH - R. MASTERMAN, *Making Rights Real: The UK Human Rights Act in its First Decade*, Oxford 2008.

Nel riconosce alle Corti il potere di *judicial review of legislation* (sez. 2 dell'*Act*), gli stessi vengono investiti di poteri storicamente appartenuti al Parlamento inglese: cfr. A.R. CHIKOWSKI, *Courts, rights and democratic participation*, in *Comparative Political Studies*, 39/2006, 50 ss.; R. HIRSCHL, *The judicialization of mega-politics and the rise of political courts*, in *Annual Review of Political Science*, 11/2008, 93 ss. Secondo alcuni, il *Human Rights Act* di fatto avrebbe prodotto un «*constitutional shift*», dando esito ad un iperattivismo dei giudici anche in casi che coinvolgono diritti, che, a causa di misure adottate in nome della sicurezza nazionale, si trovano ad essere sottoposti a delle limitazioni eccessive: così A. KAVANAGH, *Constitutionalism, Counter-Terrorism, and the Courts: Changes in the British Constitutional Landscape*, in 9 *Int'l J. Const. L. (I-CON)* (2011). Ma, come è stato evidenziato, nonostante la incorporazione della CEDU nell'ordinamento interno, in nome della sicurezza nazionale, i *case law* riguardanti la libertà di stampa e di espressione a cospetto dei diritti della *privacy* hanno privilegiato questi ultimi, limitando e sacrificando eccessivamente i primi: cfr. B.C. NEWELL, *Public Places, Private Lives: Balancing Privacy and Freedom of Expression in the United Kingdom* (2014). Proceedings of the 77th ASIS&T Annual Meeting, vol. 51 (1-10) (2014), disponibile su [//ssrn.com/abstract=2479093](http://ssrn.com/abstract=2479093). Anche con riferimento all'art. 9 dello *Human Rights Act*, che disciplina la libertà di religione e le limitazioni che la stessa può subire, i giudici britannici si sono uniformati alle interpretazioni offerte dalla Corte di Strasburgo: cfr. I. LEIGH, *Religious Freedom in the UK after the Human Rights Act 1998*, in P. BABIE - N. ROCHOW (curr.), *Freedom of Religion Under Bill of Rights*, Adelaide 2012, 239 ss.

⁸⁶ Con riferimento all'orientamento della Corte suprema statunitense, si rinvia al contributo di G. POGGESCHI, *Ridere e deridere. La satira negli USA ed in Francia fra libertà individuale ed esigenze collettive*, cit.; mettono in risalto il differente approccio della Corte Edu e della Suprema corte USA, rispetto alla libertà di espressione, invece, A. MORELLI - O. POLLICINO, *Le metafore della rete. Linguaggio figurato, judicial frame e tutela dei diritti fondamentali nel cyberspazio: modelli a confronto* in *RivistaAIC*, 1/2018, 1 ss. Con specifico riferimento all'ormai consolidato orientamento giurisprudenziale della Corte Edu che pone la tutela del sentimento religioso quale limite alla libertà di espressione v. M. OROFINO, *La tutela del sentimento religioso altrui come limite alla libertà di espressione nella giurisprudenza della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo*, in *RivistaAIC*, n. 2/2016, 1 ss.

⁸⁷ Così il giudice Brown nel caso *Reg v. Secretary of State for the Home Department*, ex parte *Cheblak* [1991] 1 W.L.R. 890, 902; *amplius*, su tale linea di astensione delle Corti britanniche ogni qual volta i diritti vengano ristretti per questioni di interesse nazionale, S. BROWN L.J., *Public Interest Immunity*, in *Pub. L.*, 1994, 579 ss.

⁸⁸ Sono sempre più numerose le ricerche a tal proposito. Tra i libri specificamente dedicati al tema, che vedono nell'autocensura un "codice di blasfemia moderno" e nelle varie misure previste dalla legislazione antiterrorismo e nelle restrizioni derivanti dalle varie misure approvate a presidio della sicurezza nazionale "forme multiple di legislazioni di blasfemia" si vedano i molteplici contributi di illustri autori britannici contenuti nei volumi collettanei: I. HARE (cur.), *Extreme Speech and Democracy*, Oxford-New York 2009; S. CHRISTOPHER - C.B. GREY - D. NASH (curr.), *Profane. Sacrilegious Expression in a Multicultural Age*, California-London 2014; P. CLITEUR - T. HERRENBERG (curr.), *The Fall and Rise of Blasphemy Law*, cit.

effetti, che le vignette dei giornalisti di Charlie Hebdo non siano state pubblicate da parte dei giornali britannici.

Nelle Università, invece, si è adottato un vero e proprio codice comportamentale, adattando il modello statunitense di “*safe place*” (originariamente concepito per membri appartenenti alla comunità LGTB e donne) a studenti appartenenti ad altre comunità religiose. Il divieto inizialmente previsto per le espressioni apologetiche del fascismo oggi si applica a quelle che, in qualche modo, riguardano critiche all’Islam, oppure all’esposizione di segni, simboli o raffigurazioni che in qualche modo si ritiene possano portare ad episodi di violenza⁸⁹. Nella dimensione istituzionale, invece, basti qui ricordare il richiamo di Theresa May diretto ai *tweet* di Trump ritenuti lesivi dell’Islam e dei rapporti pacifici tra le comunità⁹⁰.

Dopo tutto, nel lungo percorso che si è cercato qui di delineare, la società britannica ha maturato una tradizione di apertura al riconoscimento pluriconfessionale e, forse grazie alla storica presenza della *blasphemy libel*, ha elaborato meccanismi di sviluppo della libertà di espressione, pur rinunciando a ridere della religione degli altri.

⁸⁹ Una rassegna dei casi dei “*safe space*” nelle università britanniche viene riportato da R. HASAN, *Blasphemy, Multiculturalism and Free Speech in Modern Britain*, in P. CLITEUR - T. HERRENBURG (curr.), *The Fall and Rise of Blasphemy Law*, cit., 229 ss.

⁹⁰ A tal proposito si rinvia agli articoli di *The Sun*, *Frosty Relations: Theresa May blasts Donald Trump directly saying he shouldn't have shared Britain First propaganda*, 1st December 2017; CNN, *May says Trump was 'wrong' to share anti-Muslim videos*, 30 November 2017.