



Apocalitticismo filosofico

Un itinerario tra ebraismo e Islam

GIACOMO MARIA ARRIGO E LORENZA BOTTACIN CANTONI

Università Vita-Salute San Raffaele, Milano

arrigo.giacomo@hsr.it

lorenza.bottacincantoni@gmail.com

Philosophical apocalypticism: an itinerary between Judaism and Islam

ABSTRACT: This paper explores the philosophical dimension of apocalypticism in Judaism and Islam, analyzing how eschatological narratives shape contemporary ideological conflicts. By examining key theological and philosophical interpretations, the study highlights the dynamic interplay between religious texts and historical events, emphasizing the malleability of apocalyptic thought. Through a comparative approach, the research deconstructs the notion of a “war of religions” and instead frames the Israeli-Palestinian conflict as a “war of ideas,” where religious concepts are weaponized for political and social ends. The final section proposes a “philosophical de-escalation” as a strategy for fostering dialogue and mitigating extremist interpretations.

KEYWORDS: Apocalypticism; Philosophy; Messianism; Israeli-Palestinian conflict; Fundamentalism.

1. Introduzione. Una guerra di idee

Assistiamo oggi a una peculiare situazione di conflitto tra interpretazioni religiose relative ai tempi ultimi – un conflitto perfino armato, che nondimeno assume come punto di partenza quanto i testi sacri affermano e hanno sempre affermato, immutabilmente, da millenni. La Terra Santa riacquista una centralità che, invero, ha sempre mantenuto nel corso della storia, specialmente nell’immaginario dei tre grandi monoteismi. L’urgenza del conflitto israelo-palestinese, però, obbliga a una riflessione aggiuntiva sulle antiche radici confessionali del problema, lontane dunque dalle contingenze storiche più recenti e relative, invece, alla narrazione spirituale e simbolica che i rispettivi schieramenti religiosi, ebraismo e Islam, sostengono da sempre. Nello sforzo guerresco di prevalere sull’avversario, le due parti in gioco hanno fatto (e continuano a fare) largo uso di un materiale sacrale vieppiù sensibile a peculiari e sempre rivedibili interpretazioni storico-filosofiche. I tempi ultimi, l’apocalisse, la battaglia finale che precede il Giorno del giudizio, la vittoria del Bene sul Male, il mantenimento della promessa di Dio – tutto questo materiale è quanto di più duttile ed elastico possa esserci, sempre disponibile ad essere piegato a interpretazioni pure contrastanti e a corrispondenze con figure ed avvenimenti storici.

Ecco dunque che lo sforzo di individuare i segni dei tempi (o dell’Ora) nelle contingenze contemporanee si configura come sforzo ermeneutico di prim’ordine, e sotto questa luce



la guerra israelo-palestinese diviene, nei fatti, una *guerra di idee* – e non guerra di religione, come talvolta si suppone e come pure taluni vogliono far credere. Questi ultimi, di fatto, intendono creare le condizioni per spingere l'opinione pubblica mondiale a ritenere l'una o l'altra religione come la causa non solo della guerra in corso ma di tutti i mali del mondo: da una parte, il terrorismo associato all'Islam, dall'altra, la corruzione di cui sarebbe latore il popolo ebraico. Non a caso, dal 7 ottobre 2023, in Europa antisemitismo e islamofobia sono aumentati esponenzialmente.¹

Il presente saggio intende ripercorrere la genesi intellettuale di alcune interpretazioni apocalittiche delle rispettive confessioni religiose. Studiando *come* alcune idee si sono formate in seno alle comunità religiose di riferimento e *in che modo* vengono utilizzate come arma di offesa all'esterno e come strumento motivazionale all'interno, il saggio si contrappone alla narrazione della guerra di religione, facendo emergere l'elaborazione filosofica (che è sempre oggetto di interpretazioni pure contrastanti) che giace al fondo di ciascun resoconto escatologico. Idee forti e visioni opposte si scontrano energicamente nell'arena pubblica del mondo delle idee, ed in questo contesto deve essere ricollocato il conflitto per disinnescare alcuni elementi irriducibili agli avvenimenti storici e potenzialmente più esplosivi di quanto siamo stati finora testimoni.

2. Israele, o dell'elezione

Dopo aver giurato giorno per giorno sugli antichi nomi, non possiamo più respingere i loro poteri. Li abbiamo svegliati e quelli sorgeranno, poiché li abbiamo invocati così fortemente. [...] Ogni parola non di quelle nuove, ma presa dal “buon vecchio tesoro” è colma fino all'orlo di polvere da sparo [...]. Coloro che hanno rianimato la lingua ebraica non credevano al giorno del giudizio, e tuttavia con le loro azioni lo hanno decretato per noi. Ci auguriamo che la loro vanità, che ci ha condotto a questa via apocalittica, non diventi la nostra rovina.²

“Il messianismo ebraico è alle sue origini e per sua natura [...] la teoria di una catastrofe. Questa teoria mette l'accento sull'elemento rivoluzionario e cataclismatico nella transizione da ogni presente storico al futuro messianico” (Scholem 2008, 15). Con queste parole Gershom Scholem descrive una concezione del tempo messianico che ha informato l'interpretazione del fenomeno del messianismo ebraico di moltissimi studiosi. La fortuna di una prospettiva come quella scholemiana, che rimane comunque una – ma non la sola – posizione fondamentale nella ricerca sulla storia della mistica ebraica, è data probabilmente dal suo portato innovatore, capace di catalizzare e unire in un unico flusso ermeneutico l'indagine filologica, l'analisi storica e la riflessione strettamente filosofica.

Per Scholem, il messianismo non rappresenta semplicemente un ideale escatologico o una promessa di redenzione futura, ma una forza viva e spesso dirompente, in grado di plasmare e anche di rivoluzionare l'assetto religioso e sociale del mondo ebraico. Centrale, in quest'ot-

¹ Cfr. Anti-Defamation League 2024; Singh 2024.

² Lettera di Gershom Scholem a Franz Rosenzweig del 26 dicembre 1926 (in Scholem 1985, 84).



tica, diviene il concetto di *apocalisse*, trattato diffusamente anche da Walter Benjamin, che indica un plesso dialettico che coinvolge contemporaneamente la tradizione e le nuove forme di vita. Questa dialettica si mantiene in equilibrio tra imminente rovina e altrettanto imminente redenzione, laddove questi due estremi arrivano quasi a coincidere, e speranza e disperazione si contendono i cuori dei fedeli. La tensione mistica che si respira negli scritti di Benjamin viene tematizzata da Scholem che ne esamina i capisaldi e ne dà un'ampia descrizione in numerosi suoi scritti, come *Le grandi correnti della mistica ebraica*, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, *Il Nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, e molti altri. L'autore concepisce il messianismo come un fenomeno intrinsecamente storico e legato al piano della vicenda concreta del popolo eletto, come nel caso del falso messia Sabbatai Zevi. Ed è quindi sul piano concretissimo della storia che viene percepita e prende forma materiale la tensione messianica, capace di conferire un orientamento al tempo presente, indicando un avvenire nuovo, quello della redenzione.

La visione di Scholem non deve essere considerata come la sola ed esclusiva modalità per comprendere un fenomeno spirituale (e politico) complesso come il messianismo, che invece assume caratteristiche differenti in base a interpreti differenti. Un'altra voce "messianica" che si distanzia da Scholem è quella di Franz Rosenzweig, che inserisce il messianismo in una cornice filosofica universale, volta a fondare il dialogo tra ebraismo e cristianesimo. Mentre Scholem insiste maggiormente sul carattere storico-specifico del messianismo ebraico, riflettendo sulle sue implicazioni teologiche e sociologiche, e afferma che la promessa messianica non è un principio statico o metafisico ma un agente dinamico che agisce nel tempo, spesso come forza rivoluzionaria, capace di generare tanto rinnovamento quanto crisi, Rosenzweig ne *La Stella della Redenzione* elabora una visione filosofica del messianismo che intreccia escatologia e relazioni "triangolari" tra Dio, il mondo e l'essere umano, rappresentati simbolicamente dai vertici della stella. Per Rosenzweig, il messianismo non è un evento storico o rivoluzionario, bensì un processo continuo e universale che si realizza attraverso la redenzione del mondo mediante il rapporto tra ebraismo e cristianesimo. L'ebraismo incarna l'eterno presente della fedeltà divina e della comunità eletta, chiamata per nome da Dio, mentre il cristianesimo, proiettato verso il futuro, rappresenta il veicolo attraverso cui la redenzione si estende nel tempo storico, aprendosi all'umanità intera. A differenza di Scholem, che interpreta il messianismo come una forza storicamente radicata e spesso dirompente, Rosenzweig lo concepisce come un movimento spirituale e relazionale, privo del carattere catastrofico che Scholem associa all'aspettativa messianica. Se per Scholem il messianismo è una tensione che può, e forse deve, destabilizzare la tradizione, per Rosenzweig è una progressiva trasformazione dell'ordine divino nel mondo che pone il mondo in modo differente, nuovo. Di qui il progetto del nuovo pensiero, per il quale occorre portare l'ontologia in "una terra diversa" (Zarader 1990, 143).

A parte il serrato dialogo in cui è possibile leggere il pensiero di Franz Rosenzweig e quello di Martin Heidegger,³ in questa istanza emerge un tratto centrale e specifico che porta la rivelazione a diventare evento della Parola in grado di rigenerare la creazione in ogni istante mediante la lingua sacra. Attraverso lo studio e l'interpretazione della lingua ebraica, Rosen-

³ Impossibile, in questa sede, dare conto della sterminata letteratura dedicata al confronto tra Heidegger e Rosenzweig; ci si limita, pertanto, a indicare come testo cardine il lavoro del 1942 di K. Löwith (Löwith 2022).



zweig (2019, 192) rilegge l'avventura dell'essere dalla Ionia a Jena, dirottandone il percorso su Gerusalemme, e facendole assumere un nuovo inizio, in grado di lenire l'oblio dell'essere a cui la metafisica si era condannata.

Sul medesimo crinale, sebbene in un'ottica marcatamente polemica rispetto a Heidegger, si pone anche il pensiero di Emmanuel Levinas, che tenta di tradurre in greco le categorie ebraiche che sfuggono a ogni definitiva comprensione di stampo ontologico e, conseguentemente, sono sempre gravide di nuove possibilità di significazione. Per Levinas occorre coniare delle "perifrasi" per poter "raccontare una spiritualità ribelle alle forme del sapere" (Levinas 2006, 150), cosa che comporta un recupero della tradizione biblica e una sorta di eccezione del pensiero ebraico rispetto allo standard metafisico. Tale eccezione non è intesa come eccezionalismo, per Levinas, ma come *elezione etica* che funge da modello per una soggettività nuova, vulnerabile, trascesa dall'alterità e quindi pronta a portare su di sé la responsabilità per l'altro, per ogni altro. In tal senso, appare chiaro come sia Rosenzweig prima, che Levinas poi, concepiscano l'ebraismo come una riserva di senso infinita (ma non totalizzante), che trascende la linea del tempo, la innerva di nuove possibilità e nuove direzioni. Si vedrà poi come, da questo punto di vista, la posizione di Levinas, erede di Rosenzweig,⁴ esprima solo in precise circostanze il legame del popolo con la sua storia e il suo tempo, aspirando invece a offrire un senso che si possa estendere a tutto il genere umano (se non a tutto il vivente).

La differenza tra la visione dell'ebraismo e delle sue categorie di Scholem e quelle di Rosenzweig e Levinas – in particolare riguardo al messianismo – si deve al fatto che da un lato c'è una prospettiva storicista e critica, quella di Scholem, e dall'altro una figlia dell'impostazione idealista, in Rosenzweig, poi sviluppata in una forma nuova di metafisica potentemente sbilanciata sulla relazione, in Levinas.

La fortuna del messianismo scholemiano risiede nella sua capacità di superare una lettura puramente speculativa e teologica dell'idea messianica, per esplorarne invece le ripercussioni storiche e il potenziale dirompente. Questo approccio lo ha reso una figura centrale non solo negli studi sulla mistica ebraica, ma anche nel dibattito più ampio sulla natura della religione e della storia. Rispetto ad altri pensatori come Rosenzweig, Scholem evidenzia il rischio insito nel messianismo: il pericolo che il progetto escatologico degeneri in disillusione, fanatismo o eresia. È proprio questa consapevolezza delle ambiguità del messianismo che conferisce al suo pensiero un respiro più critico e storicamente fondato.

Il voluto paradosso insito nel messianismo scholemiano consiste nel fatto che il tempo del Messia debba innestarsi nel tempo della storia – ma la storia non è in grado di reggere all'eclatante tensione messianica. Il presente è, infatti, qualitativamente diverso dal futuro del Regno di Dio; quindi non può esservi uno sviluppo fisiologico, lineare e già prestabilito dal tempo ordinario a quello del Regno passando per il messianismo. Del resto, il Messia potrebbe benissimo decidere di non venire.

⁴ L'autore esplicita il legame di *Totalità e Infinito* con l'opera di Rosenzweig dicendo che ne ha tratto molto, specialmente "[l']opposizione all'idea di totalità [...] nello *Stern der Erlösung* di Franz Rosenzweig, troppo spesso presente in questo libro per poter essere citato" (Levinas 2012, 26). In ogni caso, Levinas è più moderato di Rosenzweig rispetto all'opportunità di fondare uno Stato per gli ebrei. Rosenzweig era stato testimone del collasso degli Stati europei durante la Prima guerra mondiale, mentre Levinas subisce sulla propria pelle le drammatiche condizioni della Seconda guerra mondiale.



La redenzione, nel pensiero di Scholem, è l'esito di rotture, e forse, addirittura di devastazioni definitive. Tale dinamica appare particolarmente rilevante se applicata al conflitto che si sta consumando in Medio Oriente, in uno scenario che sembra alimentato non solo da tensioni politiche ma anche da pulsioni profonde e radicate nella dimensione religiosa. Ed ecco che il pensiero di Scholem, così come quello di altri eminenti nomi della cultura ebraica del Novecento, torna a essere attuale, nel momento in cui viene interpretato e impiegato in base a delle specifiche esigenze politiche.

Da questo punto di vista, il messianismo scholemiano funziona particolarmente bene, probabilmente anche per via della vicenda personale dell'autore, considerato uno dei più autorevoli ed eminenti sionisti, stabilitosi in Palestina nel 1923 e divenuto, dopo la fondazione dello Stato di Israele, uno degli accademici di maggiore prestigio del paese. Ma ancora prima della sua *aliyah* (cfr. Bonola 2008), Scholem esprime con enfasi la necessità di edificare Sion e di condurvi tutto il popolo, per consentire l'avvento del Messia. Come ricorda Gianfranco Bonola (2008, 155-6), riprendendo alcuni passaggi dai diari dell'autore:

Erez Israel è indispensabile alla palingenesi dell'ebraismo, essa assume per lui una funzione altrettanto essenziale e imprescindibile per la venuta del messia: "La fede del nostro popolo dice che il messia verrà quando tutti saranno nella terra dei loro padri, o il contrario" (26 novembre 1914). Questo implica un atto preliminare di decisione e il trasferimento in Palestina di tutti gli ebrei, perché "con l'ultimo verrà anche il redentore come sigillo e meta, a darci notizia di quanto raggiunto e mostrarci la via di un nuovo futuro." Lo scenario diviene quindi escatologico e si spinge fino a sperare in una nuova forma della divinità stessa: "Il nuovo cielo e la nuova Gerusalemme possono anche trovare un nuovo Dio, un Dio rinnovato [...]"

Scholem sottolinea chiaramente, quindi, come il messianismo non sia un concetto astratto o esclusivamente spirituale, ma una forza dinamica che agisce concretamente nella storia, attraversando momenti di crisi, trasformazione e rottura. Non si tratta, però, di una trasformazione equiparabile alla rivoluzione, come riteneva il "marxista" Benjamin. L'idea messianica, pur essendo animata da una tensione verso la redenzione, deve essere tutelata da ogni aspirazione di utopia sociale che si realizza in un preciso regime istituzionale, pena la caduta nel fanatismo.

Il doppio volto del messianismo rivela la sua natura intrinsecamente ambivalente: se da un lato esso incarna una promessa di rinnovamento radicale, dall'altro rappresenta sempre e comunque un rischio di destabilizzazione, soprattutto quando l'attesa messianica si traduce in tentativi di realizzazione storica, in un esasperato sforzo di compiere il precetto di riparare il mondo, *tiqqun 'olam*, di ricostruirlo emendandolo di errori e cattive azioni umane. Un nuovo mondo, fondato su un regime di giustizia, è l'esito di un rinnovamento che prevede la cancellazione del male in una lotta all'ultimo sangue. Il disegno sionista, inizialmente promosso da Scholem, si ammantava di coloriture messianiche.

Due fattori hanno decretato amaramente la fine dell'idillio sionista di Scholem (cfr. Scholem 1987): il primo, apparente marginale, ma comunque presente anche e soprattutto grazie al confronto con Hannah Arendt,⁵ concerne la questione coloniale e l'incapacità di prendere in

⁵ Cfr. Arendt 1944. Arendt non pensava che la soluzione dei due Stati fosse praticabile; tuttavia, riteneva che l'ipotesi binazionalista mettesse in evidenza il fatto che ebrei e arabi condividevano qualcosa: la volontà



considerazione seriamente le istanze della popolazione araba nel nascente Stato; il secondo dipende da una sorta di appuntamento mancato, quello degli ebrei con l'ebraismo stesso.

In questo si cela, per Scholem, l'errore degli ebrei che si erano insediati in quella che consideravano di diritto la propria casa: imbracciati gli ideali sionisti, pale, zappe e fucili, essi avevano pensato di dare forma concreta (e umana) al messianismo, con una *hybris* che dimentica il dovere di umiltà inerente all'elezione.

Ciò trova corrispondenza anche nell'empio gesto di risvegliare le potenze che animano la lingua sacra, applicando alla vita quotidiana i lemmi biblici, legati al tempo della rivelazione che *si fa presente* a ogni nuova lettura della Torah. Introdurre la parola sacra nella dimensione umana comporta il rischio di attivare un Golem incontrollabile, scatenando nel nostro mondo la caustica e pericolosa forza del messianismo (cfr. Campanini 2019). L'introduzione dell'ebraico come lingua ufficiale dello Stato e il recupero della toponomastica biblica finalizzata a saldare e confermare l'appartenenza della terra al popolo eletto a discapito degli abitanti arabi e della loro storia sono due tra le misure più incisive adottate da Israele per fondarsi come Stato indipendente e democratico.

L'edificazione di Sion', cioè la creazione di uno Stato per gli ebrei in Palestina, è avvenuta grazie a una decisa enfasi identitaria ed etnica, mossa dall'intento di rigenerare la terra dei padri e di allestire il terreno per la venuta del Messia. Secondo Enzo Traverso (2013, 129), lo Stato israeliano si fortifica a tutela di una “comunità immaginata” all'insegna della Bibbia, dell'ecologia, dell'Occidente e [...] della Shoah. In ultima analisi, per il sionismo, è la Bibbia a legittimare il diritto degli ebrei a occupare la Palestina.” Diritto, d'altra parte, riconosciuto e onorato dall'Europa, ancora rea di essere stata, con la sua cattiva coscienza, incubatore dei devastanti ideali nazi-fascisti, e dagli Stati Uniti, che tentano ancora di tenere gli alleati in posizione di subordine e sudditanza, non sempre riuscendovi.

Israele diviene una democrazia su scala limitata, forgiata sull'idea che vi sia un popolo dotato di un'origine storicamente accertata, una lingua e una cultura comuni, cui spetta un territorio da chiamare patria (cfr. Bottacin Cantoni 2014). La nazione etnica (cfr. Smooha 1997, 210), se non etnocratica, esige una sua terra, i cui confini sono, a loro volta, desunti dalla cartografia sacra⁶ e la cui legittimità è data dalla parola di Dio, in quello che Pappé (2006, 226) definisce un “tentativo sistematico, erudito, politico e militare di de-arabizzare il territorio, i suoi nomi e la sua geografia, ma soprattutto la sua storia.”

La narrazione ufficiale diventa occasione non solo di diffusione dell'ideologia di governo ma anche fonte di autogiustificazione, autoaffermazione, fino al conseguimento supremo, l'av-

di poter vivere in uno Stato le cui regole fossero costruite dall'interno e non imposte in senso imperialista dall'esterno.

⁶ Per esempio in Dt. 11:24 si legge: “Ogni luogo dove metterete piede sarà vostro: il tuo territorio si estenderà dal deserto al Libano e dal fiume Eufrate al Mar Mediterraneo.” Sempre in Dt. vi sono poi limiti circoscritti, come quelli che si trovano nella descrizione della Terra promessa a Mosè in punto di morte. In Deuteronomio 34:1-4:3 si trova la descrizione della terra promessa e solo scorta dall'alto e da lontano: “Poi Mosè salì dalle pianure di Moab sul monte Nebo, in vetta al Pisga, che è di fronte a Gerico. E il Signore gli fece vedere tutto il paese: Galaad fino a Dan, tutto Neftali, il paese di Efraim e di Manasse, tutto il paese di Giuda fino al mare occidentale, la regione meridionale, il bacino del Giordano e la valle di Gerico, città delle palme, fino a Soar. Il Signore gli disse: ‘Questo è il paese riguardo al quale io feci ad Abrahamo, a Isacco e a Giacobbe, questo giuramento: ‘Io lo darò ai tuoi discendenti’. Te l'ho fatto vedere con i tuoi occhi, ma tu non vi entrerai’.” La traduzione dei passi dell'Antico Testamento è quella proposta dalla Bibbia CEI 2008.



vento del Regno di Dio che seguirà quello del Messia. Essa contribuisce a rafforzare un'identità nazionale esclusivista, marginalizzando troppo spesso la minoranza araba e legittimando pratiche politiche e territoriali inquadrare come parte di una missione storica. Questa retorica si spinge fino a evocare, implicitamente o esplicitamente, una dimensione escatologica in cui il progetto nazionale assume i contorni di un compimento messianico. In questo contesto, il pensiero di Gershom Scholem dovrebbe risuonare come un monito critico a riconoscere nelle dinamiche di un certo sionismo contemporaneo molte delle derive che l'autore aveva amaramente denunciato: l'appropriazione di un'idea religiosa per giustificare politiche territoriali espansionistiche violente, l'identificazione della fondazione dello Stato di Israele con una redenzione già compiuta, e l'uso della narrazione escatologica per alimentare un'esclusività etnica e ideologica. Tali interpretazioni non solo tradiscono il carattere dialettico e aperto del messianismo scholemiano, ma rischiano di congelare il processo storico, sostituendo alla tensione trasformativa un'ideologia che si presenta come prepotentemente totalizzante. Sofocando la capacità del messianismo di mettere in discussione l'ordine costituito, il progetto politico manca di evolversi in dialogo con i valori universali e con le sfide etiche del presente.

Scholem invita a ripensare il sionismo non come una realizzazione finale e irrevocabile, ma come un processo storico umano essenzialmente incompiuto e in continuo divenire, la cui vocazione messianica non intende sostituire né l'avvento del Messia, né l'apocalisse, con un qualche programma di governo e la sua espressione violenta in ambito bellico. Il messianismo, per sua natura, non può essere ridotto a uno strumento di potere o a un'ideologia che legittima l'esclusione, ma deve restare una forza viva che alimenta la possibilità del cambiamento. Proprio la sua incompiutezza lo rende una tensione aperta verso un futuro migliore, non una giustificazione per le derive che bloccano l'evoluzione etica e storica di una società. Scholem ci ricorda, in ultima analisi, che il messianismo, per essere fedele alla sua natura, deve mantenere viva la promessa della trasformazione, senza mai dichiarare compiuto il suo scopo.

La retorica apocalittico-messianica piegata al programma politico si spinge fino a evocare, talvolta anche esplicitamente, una dimensione escatologica. In questo contesto, il pensiero di Levinas offre una prospettiva alternativa, centrata su un'idea di messianismo non storico né politico ma eminentemente *etico*. Levinas interpreta il messianismo nei termini della responsabilità per l'Altro, un compito infinito che trascende l'ego e ne definisce dall'esterno l'essenza, e anzi la supera, ne va *al di là*. Per l'autore, il volto dell'Altro non è solo un incontro ma costituisce l'evento della chiamata a rispondere dell'altro e per l'altro. In questa chiamata si manifesta la "vocazione messianica" di ciascun individuo: ogni essere umano è eletto. L'elezione, dunque, non è un privilegio esclusivo, ma un compito: rispondere dell'Altro e di ogni altro, riconoscendo nell'incontro con il volto altrui la traccia dell'Infinito.

Levinas lega strettamente questa responsabilità alla tradizione ebraica, ma ne amplifica la portata, universalizzandola. Nel suo pensiero, l'etica precede l'ontologia: in *Difficile libertà*, Levinas descrive il messianismo non come un evento escatologico proiettato in un futuro indefinito, ma come un fenomeno che si realizza nel qui e ora, ogni volta che un individuo unico si assume la responsabilità del prossimo. Questa responsabilità è infinita, perché non si limita a un solo Altro, ma si estende potenzialmente a ogni altro essere umano, sottolineando l'interconnessione radicale tra gli individui. Il messianismo etico di Levinas assume un carattere rivoluzionario rispetto alle concezioni tradizionali poiché non cerca redenzione attraverso una trasformazione collettiva o istituzionale, bensì attraverso l'azione individuale.



Ogni persona è, in un certo senso, un messia, perché ogni persona è chiamata a rispondere all'appello etico che si manifesta nel volto dell'Altro, laddove per l'autore "il volto mi parla e così mi invita a una relazione che non ha misura comune con un potere che si esercita, foss'anche godimento o conoscenza" (Levinas 2012, 203). Questa visione rovescia completamente la logica del messianismo politico o escatologico, riportandolo alla sua dimensione umana e quotidiana. L'elezione, per Levinas, non è un privilegio riservato a un popolo o a un individuo, ma una responsabilità universale che esige giustizia e compassione come principi fondamentali. L'uno è l'unico che non può sottrarsi a questa elezione, egli esiste solo in virtù dell'essere chiamato alla responsabilità, che è preconditione di ogni possibile rapporto dell'individuo con sé stesso e con il mondo. Il Messia è, per Levinas (2020, 105), "il giusto che soffre": accettare di farsi carico della sofferenza di tutti gli altri significa dire "io" e definirsi come ipseità messianica. Il messianismo realizza una contrazione e una torsione dell'io su di sé, un ripiegamento sotto il peso della responsabilità:

Tutte le persone sono il Messia. L'io in quanto Io, prendendo su di sé tutta la sofferenza del mondo, si designa da solo per questo ruolo. Designarsi in questo modo, non sottrarsi al punto di rispondere ancor prima che la chiamata risuoni: questo è precisamente essere Io. L'io è quello che ha offerto sé stesso per portare su di sé tutta la responsabilità del mondo. (*Ibidem*)

In contrapposizione alle derive del sionismo contemporaneo, che spesso sacralizzano lo Stato e trasformano il progetto nazionale in una redenzione compiuta, il pensiero di Levinas rappresenta un richiamo alla giustizia e all'umiltà in ciascuno di noi. L'autore rifiuta l'idea che la redenzione possa essere realizzata attraverso la politica o il dominio territoriale, sottolineando invece che essa si manifesta solo nella relazione etica con l'Altro. Questo si collega al monito di Scholem contro la politicizzazione del messianismo: entrambi i pensatori denunciano i pericoli di ridurre l'idea messianica a un progetto storico o ideologico che legittima l'esclusione. Per Levinas, la vera redenzione non si trova in una promessa storica o nazionale, ma nella capacità di ogni individuo di rispondere alla chiamata dell'Altro, realizzando atti di giustizia. In questo modo si restituisce al messianismo un significato di trasformazione morale, prima che politico. La responsabilità per l'Altro diventa fulcro di un paradigma messianico per cui l'elezione di ciascuno non si traduce in un privilegio, ma in un compito infinito. Questa visione invita a superare le divisioni e le esclusioni, ponendo al centro l'imperativo etico, poiché la vera redenzione non si realizza in un futuro escatologico, ma nella nostra capacità di rispondere, qui e ora, all'umanità dell'Altro:

Si appartiene all'ordine messianico quando si è potuto ammettere altri tra sé. Che un popolo accetti coloro che vengono a stabilirsi in mezzo a lui, tutti stranieri, con le loro tradizioni e i loro costumi, la loro lingua e i loro odori, che conceda loro una *akhsania* per soggiornare e di che respirare e vivere: è un canto alla gloria del Dio d'Israele (Levinas 2000, 111):

3. L'Ur-topia islamica

L'entusiasmo messianico è una costante della storia dei musulmani. Nata come religione escatologica *par excellence* (cfr. Cook 2007, 29-42) – la religione del compimento profetico –,



l'Islam vive ancora oggi travolgenti ondate di messianismo che si intrecciano a fattori maggiormente contingenti (guerre, ideologie secolari, sviluppi tecnologici...). Si tratta di un irresistibile fattore catalizzatore che, a seguito del repentino incontro con la modernità occidentale,⁷ ha manifestato tutta la sua potenza in fenomeni storici di particolare rilievo – e troppo spesso urgenti per la loro pericolosità. In un penetrante saggio sulla *crisi della coscienza islamica*,⁸ fin dalle prime pagine il filosofo iraniano Daryush Shayegan sostiene che “[l]’influenza dell’Occidente, e la modernità che la sottende, suscitano ai nostri giorni nel mondo islamico molteplici aree di resistenza, che provocano sia una regressione verso una mitologia delle origini [...] sia una fuga in avanti verso avventure sempre più pericolose” (Shayegan 2015, 11). I due movimenti, quello verso il futuro e quello verso il passato, convergono nell’immagine dei tempi ultimi, tradizionalmente caratterizzati da un ritorno alla purezza dei *Salaf al-Ṣāliḥ*, i pii antenati, la cui santità apparirà allora tanto più gloriosa quanto più sarà dilagante la perversione del resto dell’umanità.⁹ “Dietro tutti questi discorsi”, ammonisce Shayegan, “si profila una grande illusione: la profonda convinzione di aver trasformato il tempo lineare della storia in un tempo ciclico, di aver ripristinato il punto di ritorno e, così facendo, di aver bypassato la modernità” (Shayegan 2015, 138). Un movimento circolare che produce il duplice risultato di un ritorno alle origini e – appunto – di una chiusura del cerchio, fermando il movimento e concludendo la storia. Un pensiero utopico,¹⁰ questo, che a conti fatti è un “utopia retrospettiva” (Campanini 2015, 68)¹¹ o una retrotopia¹², o meglio ancora un’uscita dal *tópos*, cioè dallo spazio, verso un aldilà indefinito e indefinibile, l’*Ur-kommunismus* islamico¹³ o *Ur-Islamismus*. O piuttosto, *Ur-topia*, un luogo originario e immacolato, quantunque, di fatto, non-esistente.¹⁴ D’altronde, sostiene Fethi Benslama (2020, 48), “[l]’apocalisse è il disvelamento del senso e del suo compimento, il trionfo finale, malinconico certo, ma non privo di un

⁷ Specialmente a partire dalla campagna d’Egitto intrapresa da Napoleone nel 1798. Cfr. Branca 1995, 268 ss.

⁸ L’espressione, che non è di Shayegan, richiama il libro *La crisi della coscienza europea* (1935) di Paul Hazard.

⁹ Sul salafismo, si rimanda a Di Donato 2018, che ripercorre in modo circostanziato l’origine storica e l’utilizzo contemporaneo di questa metodologia di approccio alle fonti.

¹⁰ Cfr. Guolo 2015. Per una competente ricostruzione della parabola storica del pensiero utopico nell’Islam, cfr. Campanini 2004.

¹¹ Si legga anche quanto scrive Alberto Ventura: “L’islām ha una visione della storia più involutiva che evolutiva. Non aveva forse avvertito il Profeta che l’islām sarebbe finito esule (*gharīb*), così come era cominciato?” (Ventura 2007, 204).

¹² Cfr. Bauman 2017; Mordacci 2020, 109-118.

¹³ L’utilizzo del termine marxista non è casuale. Come nota Shayegan (2015, 110), col tempo “il discorso islamico si lascia contaminare a sua insaputa dalle categorie marxiste”, senza però aver consapevolezza della loro genesi, sicché “rimane in rottura con l’archeologia del sapere che le ha precedute” (*ibidem*), producendo vieppiù pericolose storture cognitive e pratiche. Mohammed Arkoun vede in questo fenomeno anche una caratteristica propria del marxismo: “Per conservarsi un vasto pubblico, i militanti marxisti sono costretti a sottoporre i loro postulati filosofici e il loro linguaggio internazionalista a imperativi congiunturali e locali” (Arkoun 1995, 106). Cfr., su tutti, Rodinson 1981. In più, non bisogna dimenticare il tono messianico del marxismo stesso, vagamente consonante con una prospettiva religiosa; come nota Gilles Kepel (2015, 17), “la scomparsa del messianismo socialista libera uno spazio d’utopia in cui l’islamismo sembra potersi inserire.”

¹⁴ Questo il motivo per cui spesso gli apocalittici distruggono reperti archeologici appartenenti a un passato che non era, appunto, islamico ma pagano. Cfr. Bettetini 2016.



godimento anticipato per la vittoria definitiva dell'Islam. È una purificazione totale, grazie alla scomparsa del mondo e all'avvento del regno dell'altro mondo.”

Come riconosce Bruno Étienne (1988, 270), “[l]a prospettiva apocalittica porta a una visione dualista del mondo malvagio, che deve essere distrutto, e a una visione trascendentalista del Regno avvenire. Più la storia diventa catastrofica, più il Regno di Dio è prossimo.” E va da sé che “[l]’utopia è la proiezione di ciò che dovrebbe essere, ciò che sarebbe già se l’Altro non fosse venuto a turbare l’armonia” (ivi, 266). L’altro, vale a dire il nemico, è perlopiù identificato con l’Occidente – talché Ian Buruma e Avishai Margalit coniano il termine “occidentalismo” (*Occidentalism*) per indicare “il quadro disumanizzato dell’Occidente che tratteggiano i suoi nemici” (Buruma, Margalit 2004, 5), un pregiudizio al pari dell’orientalismo, al quale pure fanno il verso. L’origine filosofica dell’occidentalismo, quantomeno nel mondo islamico, si trova nell’espressione *Gharbzadegi*, una parola persiana che potrebbe essere tradotta come “occidentalizzazione tossica” o “occidentosi” (in inglese è spesso resa con “*Westoxification*”). Il concetto fu coniato per la prima volta dal filosofo iraniano Ahmad Fardid (1910-1994), fortemente influenzato dal pensiero di Martin Heidegger, ma venne successivamente reso popolare dal suo discepolo Jalāl Āl-i Ahmad (1923-1969) nel libro *Occidentosis: A Plague from the West*, pubblicato nel 1962. Nel testo, l’autore “combina temi provenienti da Frantz Fanon e Marx con la sua personale analisi della dominazione occidentale dell’Iran” (Bogle 1998, 124), ammettendo anche un debito verso Ernst Jünger (cfr. Āl-i Ahmad 1984, 25). Scrive: “Parlo di ‘Occidentosi’ come di una tubercolosi. Ma forse somiglia di più a un’infestazione di coleotteri. Avete visto come attaccano il grano? Dall’interno. La crusca rimane intatta, ma è solo un guscio, come un bozzolo lasciato su un albero. In ogni caso, sto parlando di una malattia: un accidente proveniente dall’esterno, che si diffonde in un ambiente idoneo ad esso” (Āl-i Ahmad 1984, 27). Man mano che il processo patologico avanza, “la cultura ‘occidentizzata’ tende a dimenticare l’originalità delle proprie simbologie tradizionali” (Dehkordi, Mozaheb 2017, 33). In quest’ottica, l’Occidente diviene il regno di ciò che Āl-i Ahmad chiama “*Mechanosis*”, il dominio della logica inesorabile della tecnologia e del capitalismo.¹⁵

Rivelando un paradosso sociologico, il filosofo Sadik Jalal Al-Azm (2000, 69) scrive: “A modo loro, questi fondamentalisti radicali hanno una maggiore comprensione della natura delle forze e dei processi moderni che corrodono il tessuto tradizionale della società, della cultura e dei governi musulmani rispetto ai sociologi, agli esperti, alla corrente dominante, ai mullah fondamentalisti e agli uomini di fede che vanno ripetendo la formula ‘la secolarizzazione dell’Islam non è possibile’,” ingenuamente persuasi di una superiorità non tanto tecnologica quanto morale. La secolarizzazione delle società islamiche viene invece riconosciuta dai radicali per quello che veramente è e interpretata come un segno della fine dei tempi. Invertire la rotta diventa un dovere perché ne va della vittoria del bene sul male. Roger Scruton (2004,

¹⁵ Una simile analisi richiama da vicino le riflessioni di Emanuele Severino (2003: 28-29): “È inevitabile che il dialogo con l’islam, da parte dell’Occidente, venga ad avere alla propria base il problema del rapporto (a cui non si presta ancora attenzione) tra la tecnica, di cui anche l’islam si serve, e lo sviluppo che ha portato il pensiero filosofico dalla teologia greca al nichilismo contemporaneo.” La conclusione è che “è inevitabile che il piano inclinato che sta facendo cadere tutte le forme della nostra civiltà, faccia scivolare e cadere anche l’islam, conducendolo alla sua fine. [...] Le forze che oggi intendono servirsi della tecnica sono infatti destinate a servirla” (ivi, 23). “La tecnica rispecchia la ‘morte di Dio’ ed è quindi il cavallo di Troia contro chi vuole servirsene affinché sia fatta la volontà di Dio” (ivi, 25).



121) scrive in proposito che la “globalizzazione ha sprofondato il mondo islamico in una crisi [...], ha risvegliato l’antica nostalgia di un regno di virtù, in cui coloro che hanno corrotto la comunità del Profeta saranno alla fine sconfitti e il vero ordine della *sharī’a* ristabilito sulla terra”, conformemente al dettato coranico che assicura un’affidabile vittoria conclusiva.

Come la *violenza simbolica* di cui parla Jean Baudrillard in relazione all’attacco alle Twin Towers,¹⁶ così la violenza degli apocalittici è cosmica, cioè partecipa di una dimensione che trascende l’immediatezza e si colloca su un piano paradigmatico. “Qui il nemico non è più neppure un ‘nemico.’ [...] L’altro diventa solo un ente da eliminare” (Di Cesare 2017, 38) – riecheggia qui l’“inimicizia assoluta” (Schmitt 2005, 77) esposta nella *Teoria del partigiano* (1962) di Carl Schmitt. Il conflitto non è neppure un “conflitto”, ma “un dramma cosmico – o meglio, una guerra cosmica” (Cooper 2004, 56).¹⁷ E la violenza assume un carattere redentivo: “Il carattere immacolato del fine riversa la propria innocenza sul mezzo sanguinoso. Ecco perché i puri sono violenti e i violenti si sentono puri. [...] La violenza [...] è compassionevole” (Guitton 1993, 31).¹⁸ Sicché

trattandosi di una guerra totale, assoluta, unica e irripetibile, senza compromessi, condizioni, accordi o patteggiamenti [...] [l]e forze del Male devono essere non disfatte, ma annientate. [...] Nella guerra dell’Armageddon il dualismo [...] tende [...] ad autosopprimersi nel monismo. O vince il Bene o vince il Male, o Dio o Satana, *tertium non datur*. E per vincere, tutto è permesso (il motto dostoevskiano “se Dio non c’è, tutto è permesso” è qui rovesciato: tutto, al contrario, è permesso se Dio c’è, se il Suo/nostro antagonista deve essere sconfitto). (Martelli 2005, 75).

Una simile carica apocalittica investe inevitabilmente l’interpretazione del Corano e delle tradizioni profetiche, che diventano perciò stesso manuali strategici di guerra. L’utilizzo della simbologia apocalittica da parte dell’autoproclamato “Stato Islamico”, o ISIS, è un esempio particolarmente eloquente di quest’attitudine.¹⁹ Lo stesso vale per diversi movimenti mahdisti della storia islamica recente.²⁰ E anche per Hezbollah in Libano (cfr. Arrigo 2024). Per non parlare di qualche fuga in avanti del passato governo di Ahmadinejad in Iran.²¹ L’utilizzo politico di interpretazioni escatologiche del messaggio coranico è solo l’ultimo tassello di una elaborazione teorica ed ermeneutica particolarmente ampia e complessa che interessa non solo taluni ‘*ulamā*’ ma anche la borghesia laica, vieppiù esposta a farsi da portavoce di un malessere diffuso e meno preoccupata di perdere consolidate posizioni di potere.²²

La fondazione di Israele nel 1948 ha avuto un effetto deflagrante sull’immaginazione apocalittica delle comunità musulmane. In particolare, come ricostruisce David Cook in *Con-*

¹⁶ Cfr. Baudrillard 2002, 39: “Questa violenza terroristica non è ‘reale.’ È qualcosa di peggio, in un certo senso: è simbolica. La violenza in sé può essere perfettamente banale e inoffensiva. Solo la violenza simbolica è generatrice di singolarità.”

¹⁷ Sul punto, rimandiamo alla importante opera filosofica di Eric Voegelin, in part. Voegelin 1999, Voegelin 1970. Cfr. anche Arrigo 2021.

¹⁸ Cfr. Pellicani 2012.

¹⁹ Cfr. McCants 2015; Wood 2017.

²⁰ Cfr. Furlan 2015; Arrigo 2018.

²¹ Cfr. Filiu 2009, in part. 29-32.

²² Per una esaustiva panoramica sulla questione, cfr. Filiu 2011. Cfr. anche Rahman 2003, 281-309.



temporary Muslim Apocalyptic Literature (2005), il passo coranico 17:4-8 è stato riletto a partire da questa contingenza storica. Nel Corano si legge:

4. Decretammo nella Scrittura, contro i Figli di Israele [*Banu Isra'il*]: “Per due volte porterete la corruzione sulla terra e sarete manifestamente superbi.”
5. Quando si realizzò la prima [delle Nostre promesse], mandammo contro di voi servi Nostri, di implacabile valore, che penetrarono nelle vostre contrade: la promessa è stata mantenuta.
6. Vi demmo quindi il sopravvento su di loro e vi corroborammo con ricchezze e progenie e facemmo di voi un popolo numeroso.
7. Se fate il bene, lo fate a voi stessi; se fate il male, è a voi stessi che lo fate. Quando poi si realizzò l'ultima promessa i vostri volti furono oscurati ed essi entrarono nel tempio come già erano entrati e distrussero completamente quello che avevano conquistato.
8. Forse il vostro Signore vi userà misericordia, ma se persisterete persisteremo. Abbiamo fatto dell'Inferno una prigione per i miscredenti.²³

Cook (2005, 108) riporta, in proposito, anche le parole di Sayyid Quṭb, che legge nei flutti storici delle persecuzioni antisemite un inveramento di queste parole, al punto che dopo Hitler, egli scrive, toccherà a qualcun altro – presumibilmente gli arabi – tormentare il popolo ebraico ripresentatosi sotto forma dello Stato d'Israele. Invero, prosegue Cook, la più attuale letteratura apocalittica islamica, specialmente a partire dal nuovo millennio, sposa appieno, rendendolo suo tratto caratteristico, la tesi della cospirazione sionista. “La supposta dominazione mondiale da parte del sionismo politico è la pietra angolare del moderno scenario apocalittico islamico, ed è sempre presente in ogni sua declinazione” (Cook 2005, 71). È il frutto dell'intersezione di due fonti speculative complementari: da una parte, “gli autori antisemiti europei e americani (Arthur Cherep-Spiridovich, William Guy Carr, *I Protocolli dei Savi di Sion*, ecc.)” (ivi, 60); dall'altra “il materiale coranico di cui gli scrittori antisemiti occidentali erano perlopiù ignoranti, e il resoconto storico del conflitto d[el profeta] Muḥammad con gli ebrei” (ivi, 65) a Yathrib, l'odierna Medina.

L'*Ur-topia* islamica è, allora, un *non-luogo-originario* che si raggiungerà solo con l'eliminazione del nemico occidentale e, in particolare, degli ebrei, la cui presenza ha invaso lo spazio del compimento, inquinandolo (da cui la riflessione sulla *Westoxification*, estendibile per analogia alla presenza fisica degli israeliani in Terra Santa) gettando le condizioni (storiche) per la battaglia finale (metastorica). In una tale duplicità, la comunità islamica attende la conflazione finale, e le interpretazioni del messaggio rivelato si fanno sempre più cupe.

4. Conclusioni: per una *de-escalation* filosofica

L'irriducibilità delle due visioni del mondo diventa sempre più operativa e ostinata. L'attivismo rivoluzionario dei militanti e fanatici, insieme all'attrattiva di interpretazioni ermeneutiche messianiche, rischiano di travolgere la più consueta e ordinaria vita spirituale di chi è interessato a una vita pia e devota. La convivenza interreligiosa è in pericolo. Portare alla luce

²³ La traduzione del passo è tratta da *Il Corano* 2005⁶, 243.



la congiunturalità delle idee, e di fatto il loro essere solo *alcune* delle possibili interpretazioni e non la totalità del messaggio rivelato, diviene perciò un'operazione intellettuale e pratica volta allo smascheramento delle ideologie dominanti. La *de-escalation* filosofica messa in atto nel presente saggio si configura come complementare ai processi di pacificazione portati avanti a tutti gli altri livelli.

Per superare l'analisi dicotomica delle dinamiche apocalittiche e messianiche, è necessario riflettere sul ruolo che la filosofia stessa può assumere nell'aprire una via se non di riconciliazione, almeno di mediazione, tracciata grazie alla vocazione dialogica, antidogmatica e critica rispetto a ogni narrazione fondamentalista e totalitaria. In questo senso, il pensiero critico diventa un atto di resistenza contro l'assolutizzazione delle ideologie religiose e un baluardo per la costruzione di un mondo più pacifico. Le interpretazioni apocalittiche, tanto nell'ebraismo quanto nell'Islam, rivelano una profonda ambivalenza del pensiero umano rispetto all'aspirazione all'assoluto; infatti, esse offrono, da un lato, una speranza di redenzione e giustizia, ma, dall'altro, finiscono per avallare e giustificare l'uso della violenza. Quest'intrinseca aporeticità esige che si elaborino arsenali concettuali in grado di combattere l'ideologia che utilizza la spiritualità per celare la volontà di sottomissione e dominio dell'altro. Solo con deterrenti culturali che tengano conto delle istanze delle parti in causa è possibile disinnescare il potenziale distruttivo del pensiero apocalittico. In particolare, il messianismo ebraico, come descritto da Scholem e dai suoi epigoni più o meno interessati a una corretta interpretazione del pensiero scholemiano, e l'escatologia islamica, con le sue molteplici declinazioni, mostrano come la tensione tra salvezza e catastrofe sia una costante delle tradizioni monoteistiche. Prendere coscienza di questa intima tensione può diventare un'occasione per ripensare il rapporto tra religione e politica, tra fede e potere, sia nell'attuale scenario del Mediterraneo, sia su scala globale. Come ricorda Levinas, infatti, il messianismo può – e *deve*, pena la ricaduta in una forma iniqua e parziale di elezione ideologica – essere interpretato innanzitutto in chiave etica, ponendo l'accento sulla responsabilità e sul riconoscimento dell'Altro, di ogni altro, come fondamento della convivenza umana. Il dialogo interreligioso, in questo contesto, non deve limitarsi a un semplice confronto tra dottrine, ma deve formularsi come processo di reciproca trasformazione, in cui le differenze non siano percepite come minacce ma come risorse per una comprensione più profonda della condizione umana. Questo richiede un cambiamento di paradigma rispetto alla logica del conflitto, della convivenza forzata, in direzione di una volontà di coesistenza, di esistenza genuinamente fondata sulla relazionalità del “con-gli-altri.”

Un contributo fondamentale della *de-escalation* filosofica è quello che riguarda il ruolo dell'educazione. Le istituzioni educative, sia laiche che religiose, devono assumersi la responsabilità di promuovere una lettura critica dei testi sacri e delle tradizioni religiose, ma al contempo offrire gli strumenti per rileggere e ripensare anche le proprie tradizioni culturali. Il conflitto israelo-palestinese, così come altre tensioni religiose e politiche nel mondo, evidenzia l'urgenza di sviluppare tali strumenti propriamente filosofici, laddove le categorie apocalittiche e messianiche, per quanto potenti e radicate, non possono essere lasciate in balia delle interpretazioni più radicali e violente. Al contrario, è necessario recuperare e prestare attenzione alle voci critiche e autoriflessive all'interno delle rispettive tradizioni religiose, valorizzando quegli approcci che vedono nella diversità un'opportunità di crescita e arricchimento reciproco.



In conclusione, la *de-escalation* filosofica proposta in questo saggio non è solo un invito alla riflessione ma un appello ad agire. Riconoscere la pluralità delle interpretazioni, promuovere il dialogo interreligioso e valorizzare il pensiero critico sono passi fondamentali per costruire un futuro in cui la fede non sia strumento di divisione, bensì di unione e consolidamento del legame sociale in virtù della volontà di dialogo. Solo attraverso un impegno condiviso, che coinvolga filosofi, teologi, leader religiosi e cittadini comuni, sarà possibile – si spera – procedere verso il superamento di quelle barricate erette, per decenni, dall'incomprensione e dall'odio e cementate dalla paura. La sfida che ci attende è grande ma non insormontabile: si tratta di riscoprire il valore della parola, del dialogo e della responsabilità reciproca, per costruire insieme un mondo più giusto e solidale. In questo cammino, la filosofia può e deve essere una guida, capace di illuminare le ombre del nostro tempo e di indicare la via verso un futuro di pace e convivenza.

Bibliografia

- Anti-Defamation League. 2024. "Global Antisemitic Incidents In the Wake of Hamas' War on Israel." 20 maggio. <https://www.adl.org/resources/article/global-antisemitic-incidents-wake-hamas-war-israel> (consultato 27 gennaio 2025).
- Āl-i Ahmad, Jamal. 1984. *Occidentosis: A Plague from the West*. Berkeley: Mizan Press.
- Al-Azm, Sadiq Jalal. 2000. *L'Illuminismo islamico. Il disagio della civiltà*. Tradotto da Maria Pia Felici. Roma: Di Renzo Editore.
- Arendt, Hannah. 1994. "Zionism Reconsidered." *Menorah Journal* 23 (2): 162-196.
- Arkoun, Mohammed. 1995. *La filosofia araba*. Tradotto da A. Troisi. Milano: Xenia.
- Arrigo, Giacomo Maria. 2018. "Il curioso caso del Mahdi redivivo. Ricorrenza del Mahdismo dal colonialismo all'Isis." *Occhiali – Rivista sul Mediterraneo islamico* 2: 55-72.
- Arrigo, Giacomo Maria. 2021. *Gnostic Jihadism. A Philosophical Inquiry into Radical Politics*. Milano: Mimesis International.
- Arrigo, Giacomo Maria. 2024, "I fanatici dell'apocalisse. La guerra escatologica di Hezbollah." *Limes – Rivista italiana di geopolitica* 9: 49-56.
- Baudrillard, Jean. 2002. *Lo spirito del terrorismo*. Tradotto da A. Serra. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Bauman, Zygmunt. 2017. *Retrotopia*. Tradotto da M. Cupellaro. Roma-Bari: Laterza.
- Benslama, Fethi. 2017. *Un furioso desiderio di sacrificio. Il supermusulmano*. Tradotto da Diego Guzzi. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Bettetini, Maria. 2016. *Distruggere il passato. L'iconoclastia dall'Islam all'Isis*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Bogle, Emory C. 1998. *Islam: Origin and Belief*. Austin: University of Texas Press.
- Bonola, Gianfranco. 2008. "Delusioni del messianico in Gershom Scholem. Fedeltà mediante il rinnegamento." In: *B@belonline.print* 4: 153-167.
- Bottacin Cantoni, Lorenza. 2014. "La terra d'Israele è sconfinata. Parola di Dio (e di Bibi)." *Limes – Rivista italiana di geopolitica* 9: 57-64.



- Branca, Paolo. 1995. *Introduzione all'Islam*. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Buruma, Ian e Avishai Margalit. 2004. *Occidentalismo. L'Occidente agli occhi dei suoi nemici*. Tradotto da N. Isola. Torino: Einaudi.
- Brandalise, Adone. 2019. *Dentro il confine. Metamorfosi di concetti nella pratica interculturale*, a cura di A. Celli, A. Cocco, M. Ghilardi, E. Sartori. Milano-Udine: Mimesis.
- Campanini, Massimo. 2004. "L'utopia nel pensiero politico dell'Islam. A proposito del *Medieval Islamic Political Thought* di Patricia Crone." *Oriente Moderno* 84 (3): 671-683. <https://www.jstor.org/stable/25817970>
- Campanini, Massimo. 2015. *Quale Islam? Jihadismo, radicalismo, riformismo*. Brescia: Editrice La Scuola.
- Campanini, Saverio. 2019. "שאלו שלום ירושלם Gershom Scholem from Zion to Jerusalem". In *Naming the Sacred. Religious Toponymy in History, Theology and Politics*, edited by A. Mambelli, V. Marchetto, 105-118. Göttingen: V&R Unipress.
- Cook, David. 2005. *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Cook, David. 2007. *Storia del jihad. Da Maometto ai giorni nostri*. Tradotto da R. Tottoli. Torino: Einaudi.
- Cooper, Barry F. 2004. *New Political Religions, or An Analysis of Modern Terrorism*. Columbia: University of Missouri Press.
- Il Corano*. 2005⁶. Tradotto da H. R. Piccardo. Roma: Newton Compton.
- De Rose, Jason. 2024. "Anti-Muslim bias reports skyrocket after Oct. 7 Hamas attack on Israel." *NPR*. 2 aprile. <https://www.npr.org/2024/04/02/1242021356/anti-muslim-bias-skyrockets-after-oct-7th-hamas-attack-on-israel> (consultato 25 gennaio 2025)
- Di Cesare, Donatella. 2017. *Terrore e modernità*. Torino: Einaudi.
- Di Donato, Marco. 2018. *Salafiti e salafismo. Religione e politica nell'Islam*. Brescia: La Scuola.
- Étienne, Bruno. 1988. *L'islamismo radicale*. Tradotto da A. Pasquale. Milano: Rizzoli.
- Farzaneh Dehkordi, Jalal e Mohammad Amin Mozaheb. 2017. "Escaping from Orientalized Orientals: Studying Occidentosis as a Methodological Polemic for Regaining Eastern Identity versus West." *English Language, Literature & Culture* 2 (4): 31-36.
- Filiu, Jean-Pierre. 2009. "The Return of Political Mahdism." In *Current Trends in Islamist Ideology* 8: 26-38
- Filiu, Jean-Pierre. 2011. *L'apocalisse nell'Islam*. Milano: O barra O edizioni.
- Furlan, Francesco. 2015. *La figura del Mahdī. All'incrocio dei tre monoteismi*. Roma: Aracne.
- Guittou, Jean. 1993. *Il puro e l'impuro*. Tradotto da R. Rossi. Casale Monferrato: Piemme.
- Guolo, Renzo. 2015. *L'ultima utopia. Gli jihadisti europei*. Milano: Guerini e Associati.
- Kepel, Gilles. 2015. *Jihad ascesa e declino. Storia del fondamentalismo islamico*. Tradotto da R. Landucci e S. Liberti. Roma: Carocci.
- Levinas, Emmanuel. 2000. *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici* (ed. or. 1988), a cura di S. Facioni. Milano: Jaca Book.
- Levinas, Emmanuel. 2006. "Violenza del volto." In Id., *Alterità e trascendenza*, a cura di P. Hayat. Genova: Il Melangolo.



- Levinas, Emmanuel. 2012. *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*. Introduzione di S. Petrosino. Milano: Jaca Book.
- Levinas, Emmanuel. 2020. *Il messianismo*. Tradotto da F. Camera. Brescia: Morcelliana.
- Löwith, Karl. 2022. *M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu Sein und Zeit*. In Id., *Sämtliche Schriften*. Berlin, Heidelberg: J.B. Metzler.
- Martelli, Michele. 2005. *Teologia del terrore. Filosofia, religione e politica dopo l'11 settembre*. Roma: Manifestolibri.
- McCants, William. 2015. *The ISIS Apocalypse. The History, Strategy, and Doomsday Vision of the Islamic State*. New York: St. Martin's Press.
- Mordacci, Roberto. 2020. *Ritorno a Utopia*. Roma-Bari: Laterza.
- Pappé, Ilan. 2006. *The ethnic cleansing of Palestine*. Oxford: Oneworld.
- Pellicani, Luciano. 2012. *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Rahman, Fazlur. 2003. *La religione del Corano. Le radici spirituali di una grande civiltà*. Tradotto da Q. Maffi. Milano: NET.
- Rodinson, Maxime. 1981. *Marxism and the Muslim World*. London: Zed Books.
- Schmitt, Carl. 2005. *Teoria del partigiano* (ed. or. 1962). Tradotto da A. De Martinis. Milano: Adelphi.
- Scholem, Gershom. 1985. "Une lettre inédite de Gerschom Scholem à Franz Rosenzweig. À propos de notre langue. Une confession." *Archive des sciences sociales des religions* 60 (1) : 83-84.
- Scholem, Gershom. 1997. "Le delusioni di un sionista." A cura di M. Cavarocchi Arbib. *Micro-mega* 3: 191-194.
- Scholem, Gershom. 2008. "Per comprendere l'idea messianica nell'ebraismo" (ed. or. 1959). In Id., *L'idea messianica nell'ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, a cura di R. Donatoni e E. Zevi, 13-45. Milano: Adelphi.
- Scruton, Roger. 2004. *L'Occidente e gli altri. La globalizzazione e la minaccia terroristica* (ed. or. 2002). Tradotto da R. Caruso. Milano: Vita e Pensiero.
- Severino, Emanuele. 2003. *Dall'Islam a Prometeo*. Milano: Rizzoli.
- Shayegan, Daryush. 2015. *Lo sguardo mutilato. Schizofrenia culturale: Paesi tradizionali di fronte alla modernità* (ed. or. 1989). Tradotto da V. Cavagnoli. Milano: Ariele.
- Singh, Rajnish. 2024. "The Brief – Antisemitism and Islamophobia thrive one year after 7 October." *Euractiv*. 7 ottobre. <https://www.euractiv.com/section/politics/opinion/the-brief-antisemitism-and-islamophobia-thrive-one-year-after-7-october/> (consultato 13 gennaio 2025).
- Smootha, Sammy. 1997. "Ethnic Democracy: Israel as an archetype." *Israel Studies* 2 (2): 475-503.
- Traverso, Enzo. 2013. *La fine della modernità ebraica. Dalla critica al potere*. Tradotto da D. Guzzi. Milano: Feltrinelli.
- Ventura, Alberto. 2007. "L'islām della transizione (XVII-XVIII secolo)." In *Islam*, a cura di Giovanni Filoramo, 203-218. Roma-Bari: Laterza.



- Voegelin, Eric. 1970. *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo* (ed. or. 1959). Introduzione di M. Marcolla. Milano: Rusconi.
- Voegelin, Eric. 1999. *La nuova scienza politica* (ed. or. 1952), a cura di A. Del Noce. Roma: Borla.
- Wood, Graeme. 2017. *La guerra alla fine dei tempi. Cosa vuole davvero l'Isis*. Tradotto da M.T. Albanese e M. Faimali. Milano: Mondadori.
- Zarader, Marlène. 1990. *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*. Paris: Seuil.

