

## Violenza magica Eric Voegelin e il salafismo-jihadismo

Giacomo Maria Arrigo

### 1. Introduzione

A distanza di più di quindici anni dall'attacco alle Torri Gemelle, il mondo occidentale non è ancora riuscito ad arginare la minaccia rappresentata dal salafismo-jihadismo. Tale ideologia, emersa con particolare ferocia negli anni '70 e rivelatasi in tutta la sua carica distruttiva proprio l'11/09, rappresenta l'ultima grande forza ad opporre resistenza all'occidentalizzazione del globo. L'Islam politico a carattere jihadista ha trovato in al-Qaeda prima, e nell'autoproclamato Stato Islamico poi, i soggetti favoriti per creare una struttura capillare a vocazione globale. In più, la pervasiva presenza online dell'Isis, nonché la tartassante propaganda rivolta alle giovani generazioni, rappresentano una pressante provocazione per la civiltà occidentale.

La domanda principale che questo paper pone riguarda l'esistenza o meno di una filosofia politica in grado di affrontare il jihadismo e studiarlo nel modo più obiettivo possibile, scandagliandone l'abisso di violenza che lo contraddistingue e tracciando altresì (possibili) paralleli con esperienze occidentali – ritenendo con Gilles Kepel che «la designazione di “terrorismo” rappresenta una pigrizia intellettuale che si accontenta di confondere in una stessa riprovazione ciò di cui facciamo fatica a discernere le logiche»<sup>1</sup>. Per rispondere a una simile questione abbiamo preso in esame la filosofia di Eric Voegelin (1901-1985), il cui pensiero ha interrogato a fondo il fenomeno delle ideologie totalitarie (nazismo, comunismo, fascismo, progressismo), tratteggiando retrospettivamente una storia della mentalità ideologica fino al Medioevo e, ancor prima, alle esperienze gnostiche risalenti alla nascita del cristianesimo.

Punto di partenza dell'analisi di Voegelin è il concetto di *religione politica* elaborato nel saggio *Die politischen Religionen* (1938). È curioso osservare come una simile nozione sia ancora oggi adoperata nell'analisi politica nonostante sia stata considerata insufficiente dallo stesso Voegelin. Ad ogni modo, il presente studio porrà la religione politica come chiave di volta per la comprensione del salafismo-

---

<sup>1</sup> G. Kepel, *Al-Qaeda. I testi* (2005), tr. it. di J.-P. Milelli, Laterza, Roma-Bari 2006, p. x.

jiihadismo, per poi mostrarne l'inadeguatezza e, infine, rintracciare le tre componenti essenziali, sviluppate da un Voegelin già maturo, che definiscono la nozione rivisitata di religione politica.

Ma prima di addentrarci nel pensiero voegelianesimo risulta urgente una preliminare immersione nei fondamenti che definiscono il salafismo-jiihadismo al fine di mostrare la congruità (o l'incongruità) del pensiero di Voegelin con questa nuova ideologia rivoluzionaria.

## 2. *Islam, salafismo, jibadismo*

La religione islamica è sempre stata definita da due polarità, il *dīn* (la fede) e il *dunyā* (il mondo), sicché «la rettitudine del comportamento esteriore è la preconditione della rettitudine dello spirito e dell'anima»<sup>2</sup>. Eppure una branca letteralista dell'Islam risalente al Medioevo (vedi Ibn Taymiyya e, poi, Muhammad ibn Adb al-Wahhab) ed esplosa nell'epoca contemporanea ha sostenuto che l'Islam è anche *dawla* (Stato), trasformando di fatto l'Islam in una vera e propria ideologia pronta ad appropriarsi dell'ambito del politico<sup>3</sup>.

È tuttavia difficile parlare di questo argomento al singolare dato che l'Islam è una realtà plurale. Eppure è stata una corrente di pensiero islamica, inaugurata da Jamal al-Din al-Afghani (1838-1897), ad aver preteso di parlare dell'Islam come di un'entità monolitica e unitaria. Secondo questo importante pensatore, l'Islam deve purificarsi, rigenerarsi e tornare alle fonti che hanno definito la cosiddetta età dell'oro del Profeta Muhammad e dei successivi quattro califfi detti Ben guidati (*rāshidūn*), superando l'atteggiamento del *taqlid* (la pedissequa imitazione della tradizione) e riaprendo le porte dell'*ijtihād* (lo sforzo interpretativo dei testi sacri). Nell'esperienza di al-Afghani, un simile progetto si saldava con la condanna al colonialismo europeo, congiungendo di fatto l'Islam a una visione militante e combattiva distintamente anti-occidentale. Ma l'Islam unitario e privo di differenze interne era, ed è, una fantasia. Così al-Afghani creò un «Islam unitario immaginato, l'Islam per eccellenza, come spazio per il cui monopolio entravano in competizione le diverse correnti. [...] Questo spazio divenne un'arena di conflitto ideologico tra i

---

<sup>2</sup> M. Campanini, *Il Corano e la sua interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 6.

<sup>3</sup> Bisogna tuttavia evitare di attribuire ad Ibn Taymiyya qualsivoglia colpa del terrorismo, sgombrando il campo da ingannevoli paternità posticce non aderenti all'effettività storica. L'equazione *Ibn Taymiyya – Muhammad Ibn Abd al-Wahhab – terrorismo globale*, che viene evocata di frequente, è semplicistica e fuorviante, e pertanto deve essere problematizzata e approfondita, ma non è questa la sede per un simile lavoro. In ogni caso, Ahmad Ibn Taymiyya (1263-1328), educato nella tradizione hanbalita, la scuola giuridica islamica più rigida, è vissuto durante l'epoca delle invasioni mongole che hanno portato alla fine del califfato degli Abbasidi. Per tal motivo, il suo lavoro teologico ha assunto un tono polemico che ben si sposa con la retorica intransigente dei terroristi di oggi. A tal proposito, cfr. A. Black, *The History of Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2011, pp. 158-163.

fattori dell'autenticità, i fautori della modernità e i fautori del loro accordo»<sup>4</sup>. Certo, il tentativo di al-Afghani era solamente speculativo e il suo panislamismo era distintamente culturale, niente a che vedere con un'effettiva azione violenta; eppure al-Afghani era «una figura particolare, a metà fra il pensatore e l'agitatore politico»<sup>5</sup>, il cui percorso ha finito per dar vita a due strade opposte: i suoi due discepoli Muhammad 'Abduh (1849-1905) e Rashid Rida (1865-1935) presero traiettorie divergenti, l'uno in direzione di un riformismo modernista, l'altro invece più propenso al fondamentalismo revivalista<sup>6</sup>.

Il *salafismo* venne a colonizzare lo spazio aperto da questo fantomatico Islam unitario allergico al sano e vivace pluralismo così tipico dell'anima islamica più tradizionale. Con salafismo s'intende più una mentalità generale che un movimento ideologico circoscritto. I suoi principi sono il ritorno all'esempio dei *salaf al-salih*, i «pii antenati»; la purificazione dell'Islam da tutte le pratiche «devianti» e innovatrici (*Bid'a*), tra cui il sufismo; il ritorno alle fonti primigenie (il Corano e la Sunna); e il rifiuto del pluralismo giuridico. I salafiti sono perlopiù letteralisti e poco inclini a una libera interpretazione dei testi sacri. Si tratta di un vero e proprio «riformismo restauratore»<sup>7</sup>, come precisa Paolo Branca. La conseguenza più grave è che «i salafiti vedono se stessi come i veri musulmani [...] e hanno] la coscienza di essere migliori degli «altri» e di interpretare correttamente il messaggio dell'Islam»<sup>8</sup>.

Il moderno *jihadismo* sorge all'interno di questa cornice, specialmente in seguito all'elaborazione teorica di Hasan al-Banna (1906-1949), Abu al-A'la Mawdudi (1903-1979) e Sayyid Qutb (1906-1966)<sup>9</sup>. Il *jihad* diventa così sempre

---

<sup>4</sup> S. Younis, *Dal caftano di 'Abduh le ideologie islamiche di oggi*, in «Oasis» XI, n. 21, 2015, pp. 14-23: 21-22.

<sup>5</sup> R. Redaelli, *Fondamentalismo islamico*, Giunti editore, Firenze-Milano 2007, p. 34.

<sup>6</sup> Al-Afghani è considerato il padre del cosiddetto Riformismo islamico, un movimento complesso che presenta infinite sfaccettature e che senz'altro è definito in profondità dall'incontro/scontro con l'Occidente. Nondimeno, il Riformismo non può né deve essere inteso come una semplice e semplicistica reazione violenta alla Modernità; al contrario, molti suoi esponenti hanno cercato una conciliazione con istanze tipicamente moderne, da Muhammad 'Abduh a Mohammad Arkoun, da Taha Husayn a Nasr Hamid Abu Zayd, fino al cosiddetto femminismo islamico di Fatima Mernissi. Nondimeno, i semi del fondamentalismo attecchirono anche e soprattutto in questo spazio di interpretazione religiosa svincolato dalle logiche tradizionali, il che può essere assimilato, non senza riserve, allo spirito della Riforma protestante. Per un maggiore approfondimento sulla categoria interpretativa della protestantizzazione dell'Islam, vedi V. Fedele, *L'Islam mediterraneo. Una via protestante?*, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2012.

<sup>7</sup> P. Branca, *Introduzione all'Islam*, San Paolo, Milano 2011, p. 266.

<sup>8</sup> M. Campanini, *Il salafismo e le sue ideologie*, in Id., *Quale Islam? Jihadismo, radicalismo, riformismo*, La Scuola, Brescia 2015, pp. 61-100: 90.

<sup>9</sup> Ad aver definito in profondità l'Islam politico militante è stata anche la figura dell'ayatollah Ruhollah Khomeini (1902-1989), che Gilles Kepel pone quale chiave di volta di una vera e propria rivoluzione culturale in seno al mondo islamico (G. Kepel, *Jihad ascesa e declino*, tr. it. di R. Landucci e S. Liberti, Carocci, Roma 2015, pp. 23-43). Insieme a al-Banna, Qutb e Mawdudi, Khomeini ha galvanizzato la nuova generazione di islamisti, mettendo in atto l'unica effettiva rivoluzione di stampo islamico realmente riuscita, quella iraniana. Tuttavia, associare Khomeini allo jihadismo globale che ci proponiamo di studiare è del tutto erroneo, pertanto questa nota ha solo titolo

meno uno strumento difensivo e sempre più uno strumento offensivo, diretto a contrastare l'Occidente nonché a combattere i casi di *jahiliyya* (ignoranza spirituale) interni al mondo islamico stesso. L'islamo-jihadismo globale è quello che a noi interessa studiare in questa sede, e a tal fine prenderemo in considerazione al-Qaeda e lo Stato Islamico, i due attori principali della guerra all'Occidente, conflitto che assume sempre più le vesti di un vero e proprio scontro di civiltà.

### 3. Religioni politiche e oltre

Eric Voegelin introdusse il concetto di “religione politica” nella già citata opera dal titolo *Die politischen Religionen*. Il suo intento era quello di descrivere i movimenti totalitari a lui contemporanei facendo ricorso a esperienze politico-religiose antecedenti al '900. Per far ciò, tracciò una precisa linea di demarcazione fra religioni ultraterrene e religioni intramondane: «Le religioni spirituali che trovano il *Realissimum* [il sacro, ciò che vi è di più reale] nel fondamento del mondo debbono chiamarsi per noi religioni ultraterrene; tutte le rimanenti – che trovano il divino in parti del mondo – debbono chiamarsi religioni intramondane»<sup>10</sup>. Queste ultime, pertanto, qualora venissero a patti con l'ordine politico, assumono la fisionomia di religioni politiche.

Nel corso del saggio, Voegelin delinea il percorso storico delle religioni intramondane, partendo addirittura dall'epoca del faraone Ekhnaton, passando per Hobbes e giungendo al Terzo Reich. Degna di nota è l'individuazione di quattro elementi che contraddistinguono le religioni politiche: la *gerarchia*, intesa come riflesso dell'irradiazione di legittimazione dall'apice divino; l'*ecclesia*, cioè «l'ordinamento sovrano irrorato di sacralità, ma non esso stesso il Santissimo»<sup>11</sup>; la *distinzione tra spirituale e temporale*; e l'*apocalisse*, che dall'idea cristiana di *perfectibilitas* si trasforma nella fede illuminista nel progresso. Queste quattro caratteristiche sono chiaramente mutate dall'ordine cristiano e pertanto, dice Voegelin, sono simboli cristiani secolarizzati. Il pensiero di Hobbes esemplifica questa idea: il contratto sostituisce l'Alleanza, lo Stato viene riconosciuto come persona collettiva (quasi una *unio mystica*) e diventa Chiesa, il Dio mortale sostituisce il Dio immortale, e il sovrano acquista le caratteristiche di Abramo (Dio parla solo a lui). Nell'epoca contemporanea, infine, il Leviatano viene superato da un'altra costruzione intellettuale religioso-politica, quella dello spirito del popolo (*Volksgeist*): «Il Führer è il luogo nel quale lo spirito del popolo irrompe nella realtà storica: il Dio intramondano parla al Führer come il Dio ultraterreno ad Abramo»<sup>12</sup>.

---

informativo, e serve a completare il quadro storico qui velocemente abbozzato, dando le giuste coordinate per inquadrare l'emergente fenomeno del salafismo-jihadismo.

<sup>10</sup> E. Voegelin, *Le religioni politiche* (1938), in Id., *La politica: dai simboli alle esperienze*, a cura di S. Chignola, Giuffrè Editore, Milano 1993, pp. 17-75: 31.

<sup>11</sup> Ivi, p. 43.

<sup>12</sup> Ivi, p. 66.

Passiamo ad analizzare i tentativi di applicazione del concetto di religione politica al caso dell'islamismo. Effettivamente, dice Voegelin, «la tesi si vuole generale e vale allo stesso modo per le forme politiche orientali»<sup>13</sup>, e dunque, in linea di principio, calzerebbe anche per l'oggetto del nostro studio. Ma prima di procedere lungo questa strada è bene sottolineare che una qualsivoglia religione politica è «un distacco da Dio»<sup>14</sup>, sebbene questa affermazione non sia altro che una mera tautologia, essendo il *Realissimum* degradato a elemento del mondo immanente piuttosto che mantenuto quale fondamento (trascendente) del cosmo. Nondimeno, una simile precisazione non è superflua: se l'islamismo (o, più specificamente, il salafismo-jihadismo) fosse per davvero una religione politica, allora avrebbe un carattere eminentemente secolare e anti-tradizionale, e le sue rivendicazioni religiose perderebbero di legittimità.

Già Lazaros Miliopoulos ha tentato di applicare la teoria delle religioni politiche all'islamismo<sup>15</sup>, prendendo come punto di riferimento il testo *Pietre Miliari* di Sayyid Qutb, considerato il manifesto dell'Islam politico. Le sue conclusioni mostrano che i quattro elementi che definiscono le religioni politiche trovano posto anche nel pensiero di Qutb: l'apocalisse si manifesta nella costituzione di un regno perfetto sorretto dalla Legge di Dio e guidato da uomini religiosi; la gerarchia e l'*ecclesia*, trattati insieme in relazione allo specifico collettivismo islamico, cioè la *umma* (comunità dei credenti), rivelano il loro carattere intramondano nell'insistenza sulla superiorità della forza fisica della comunità dei credenti; e infine la divisione tra spirituale e temporale, che in linea teorica non trova posto in un pensiero religioso o presunto tale, è invece trasferibile all'islamismo in quanto Qutb «declassa la battaglia spirituale di ciascun credente a una mera battaglia mondana tra credenti e infedeli»<sup>16</sup>, smarrendo del tutto la carica spirituale. La conclusione cui arriva Miliopoulos è che «gli islamisti rivoluzionari soltanto in teoria situano Dio come sorgente di tutto il potere. In realtà, riempiono la sorgente [del potere] con contenuti naturali e immanenti»<sup>17</sup>.

L'analisi di Miliopoulos appare piuttosto debole. Il concetto di religione politica non sprigiona tutto il suo potenziale e l'islamismo viene trattato solo limitatamente.

Un tentativo simile è stato fatto da Hendrik Hansen<sup>18</sup> che, in dialogo con Hasan al-Banna e Sayyid Qutb, comprova il valore del concetto di religione politica ricavandone, come vedremo, il suo nucleo più profondo. Riconoscendo le similitudini fra l'Islam politico e i totalitarismi novecenteschi, e rigettando altresì

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 73.

<sup>14</sup> Ivi, p. 74.

<sup>15</sup> L. Miliopoulos, *The Revolutionary Global Islamism – Politicized or Political Religion? Applying Eric Voegelin's Theory to the Dynamics of Political Islam*, in «Religion Compass», VII, n. 4, 2014, pp. 126-136.

<sup>16</sup> Ivi, p. 133.

<sup>17</sup> Ivi, p. 135.

<sup>18</sup> H. Hansen, *Islamism and Western Political Religions*, in «Religion Compass», III, n. 6, 2009, pp. 1026-1041.

L'utilizzo del concetto di “religione politicizzata” in quanto troppo vago e poco utile, Hansen rintraccia il nucleo delle religioni politiche nell'elemento religioso della *purificazione*. «Nell'era dell'oscurità», scrive Hansen, «la politica significa purificazione e diventa religione politica»<sup>19</sup>. L'idea di purificazione dei peccati viene traslata sul piano pratico, diventando un compito politico.

Una simile prospettiva è senz'altro più interessante, ma introduce un elemento nuovo che il Voegelin di *Die politischen Religionen* non aveva ancora tematizzato, vale a dire lo *gnosticismo*. Facciamo dunque un passo più in là e seguiamo ordinatamente l'evoluzione del pensiero di Voegelin per inquadrare più correttamente il concetto di religione politica pur rimanendo in un costante e ancor più ravvicinato sforzo comparativo con il salafismo-jihadismo.

#### 4. *Pneumopatologie e fede metastatica*

Sarà lo stesso Voegelin a mettere da parte il concetto di religione politica: «L'interpretazione non è totalmente errata», ha affermato, «ma non userei più il termine di “religione” perché troppo vago e perché già deforma il reale problema di quelle esperienze mischiandole con altri problemi, come quelli del dogma e delle dottrine»<sup>20</sup>. E in effetti il termine “religione politica” non verrà più adoperato negli scritti seguenti, sostituito da nuove soluzioni concettuali. Il cuore teorico delle “religioni politiche”, tuttavia, «rimase valido, essendo solo in attesa di una più attenta elaborazione che, in effetti, successivamente ricevette»<sup>21</sup>. Infatti in *The New Science of Politics* (1952) Voegelin introdurrà il concetto di *gnosticismo* ritenuto «il tratto essenziale della modernità»<sup>22</sup>. Ma ancora più avanti, in una conferenza tenuta a Milano nel 1967, allargherà ulteriormente lo spettro speculativo, giungendo a dire che la miscela esplosiva delle rivoluzioni moderne è composta da tre elementi: «la *componente metastatica*, che in origine presupponeva un mutamento per mezzo della fede; la *componente apocalittica* di un mutamento nella struttura della storia; e la *componente gnostica* di una ricetta sul modo di realizzare il mutamento nella storia»<sup>23</sup>. È a partire da questa triplice definizione dell'idea di “religione politica” che è possibile un serio lavoro di comparazione con il salafismo-jihadismo, giacché la religione politica così com'è declinata in *Die politischen Religionen*, rigettata finanche dallo stesso Voegelin, non sembra offrire da sola spunti di riflessione adeguati per un'analisi pertinente e valida.

Alla base di queste tre componenti sta l'idea di deviazione, o disorientamento, pneumopatologico. Con *pneumopatologia* Voegelin intende una

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 1037.

<sup>20</sup> E. Voegelin, *Riflessioni autobiografiche*, in Id., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 120.

<sup>21</sup> J.M. Rhodes, *The Young Voegelin on Religion*, in «The Review of Politics», L, n. 4, pp. 747-749: 749.

<sup>22</sup> E. Voegelin, *La nuova scienza politica* (1953), tr. it. di R. Pavetto, Borla, Roma 1999, p. 161.

<sup>23</sup> Id., *Apocalisse e rivoluzione*, in R. Pavetto (a cura di), *1867/1967. Un secolo di marxismo*, Vallecchi Editore, Firenze 1967, pp. 113-135: 130. (Sottolineature nostre).

distorsione della coscienza, e in particolare della coscienza ideologica, che si manifesta come una «orgogliosa rivolta contro i limiti della natura creaturale dell'essere umano»<sup>24</sup>. Di più, scrive Voegelin, «la realtà e l'esperienza della realtà vengono sostituite da una falsa immagine di realtà. L'uomo, così, non vive più nella realtà, ma in un'immagine fasulla di questa, che proclama, tuttavia, di essere la realtà autentica»<sup>25</sup>. La presenza di due realtà in conflitto fra loro rappresenta, in breve, la condizione di deviazione pneumopatologica. La componente metastatica, la componente apocalittica e la componente gnostica, i tre concetti che animano l'idea rivisitata di religione politica, sono pertanto tutti segnati da un disorientamento pneumopatologico tipico di qualsiasi mentalità ideologica. Avanzando un primo paragone con il salafismo-jihadismo, possiamo notare che la creazione di una seconda realtà e la conseguente decisione di viverci dentro a discapito della prima, tanto più che la seconda realtà entra in un costante conflitto con la prima realtà, è una condizione tipica dei gruppi jihadisti, al punto che la disponibilità al martirio attesta la persuasione che la prima realtà sia meno reale della seconda, e che quindi possa essere sacrificata a favore del mondo di sogno<sup>26</sup>.

Ma partiamo subito dalla *componente metastatica*. È lo stesso Voegelin a raccontarne la genesi:

Nelle profezie di Isaia ci si imbatte in questo strano evento: Isaia consiglia il re di Giudea di non fare affidamento sulle fortificazioni di Gerusalemme e sulla potenza del proprio esercito, ma di avere fiducia della propria fede in Yahweh. Se il re avesse avuto fede, Dio avrebbe fatto il resto diffondendo tra il nemico il panico o un'epidemia, ed il pericolo per la città sarebbe svanito. [...] La mia prima idea fu naturalmente che il profeta indulgesse nella magia, o che almeno vi credesse. [...] Alla fine] non usai il termine magia per la pratica consigliata da Isaia, ma coniai un nuovo concetto allo scopo di definire quella particolare credenza magica sublimata, che confidava in una trasfigurazione della realtà attraverso un atto di fede. Chiamai questo tipo di fede *fede metastatica*: la credenza in una metastasi della realtà per mezzo di un atto di fede<sup>27</sup>.

È importante sottolineare il *carattere magico* di una simile fede, ovverosia la credenza che la natura possa mutare la propria struttura. Nel corso della modernità l'idea di fede metastatica è stata immanentizzata e secolarizzata, tale per cui adesso si presenta nei panni di una speranza intramondana per la trasfigurazione della realtà:

---

<sup>24</sup> M. Franz, *Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1992, p. 8.

<sup>25</sup> E. Voegelin, *Hitler e i tedeschi* (1999), tr. it. di M.E. Craveri, Medusa, Milano 2005, p. 84.

<sup>26</sup> Come lo stesso Voegelin sostiene, la deviazione pneumopatologica è tipica anche di quei gruppi ideologici rivoluzionari e/o terroristici che non condividono una prospettiva religiosa ma che, dipingendosi un mondo perfetto (ad es. quello comunista o nazionalsocialista), oltrepassano la realtà effettiva e vivono proiettandosi già in esso. Per fare un esempio non derivato dalle analisi di Voegelin, è possibile citare le Brigate Rosse come esperienza aderente alla categoria della pneumopatologia, come già ben dimostra Alessandro Orsini in *Anatomia delle Brigate Rosse* (Rubbettino, Soveria Mannelli 2010).

<sup>27</sup> E. Voegelin, *Riflessioni autobiografiche*, cit., pp. 135-136.

«Che si tratti di Condorcet, di Comte o di Marx, si riscontra in tutti l'aspettazione che nella storia del mondo [...] la natura degli uomini sarà trasformata in maniera tale che tutte le passate cause di ingiustizia scompariranno»<sup>28</sup>. L'attesa del regno della libertà, della perfezione *quaggiù*, cioè la negazione dei limiti imposti dalla creaturalità del reale, è il carattere distintivo di tutte le costruzioni ideologiche, compreso il jihadismo. Al-Qaeda e lo Stato Islamico, infatti, hanno una fede cieca che l'umanità supererà la sua attuale condizione tramite l'instaurazione della società islamica perfetta e compiutamente sottomessa alla Legge di Dio (*Shari'a*), in accordo con quella mentalità salafita descritta nel secondo paragrafo. Entrambi hanno sempre avuto l'obiettivo di costituire il califfato, sebbene solo l'Isis abbia preteso di averlo realizzato. I contrasti fra le due organizzazioni terroristiche, quindi, non sono relativi alle finalità dell'azione jihadista rivoluzionaria (che rimane il califfato e la perfetta società islamica) bensì al modo di raggiungere il regno della perfezione – da cui la rivalità reciproca. Possiamo pertanto affermare che al-Qaeda e lo Stato Islamico hanno in comune la fede metastatica, o aspettazione magica, nella trasformazione della natura della società e della natura dell'uomo – senz'altro una fede magica che ha ben poco di tradizionale e ortodosso, e che, come vedremo, viene sovente declinata in termini attivistici, mettendo da parte la fiducia nella provvidenza divina.

## 5. *Apocalisse e gnosi*

Oltre alla fede metastatica che è «promessa di trasfigurazione»<sup>29</sup>, le ideologie rivoluzionarie contengono altre due componenti.

La *componente apocalittica* è di certo l'aspetto più manifesto. La prospettiva chiliastica è comune a nazismo, fascismo, comunismo e jihadismo. È un elemento che dona alla fede metastatica la certezza che la trasfigurazione tanto attesa possa essere realmente attuata in questo mondo, tanto più che la natura trasfigurata combacerà con il regno perfetto, la Gerusalemme Celeste. In altri termini, si tratta della «immanentizzazione dell'*eschaton* cristiano»<sup>30</sup>, processo iniziato alla fine del XII secolo da Gioacchino da Fiore, il quale superava la filosofia della storia agostiniana tramite la proiezione nel futuro dell'epoca del compimento, avvalendosi a tal fine di una schematizzazione trinitaria della storia (l'Età del Padre, l'Età del Figlio, l'Età dello Spirito). «Possiamo riconoscere anche in questo contesto perfettamente cristiano», scrive Voegelin, «i primi sintomi dell'idea di un'epoca post-cristiana»<sup>31</sup>. L'impazienza per l'età della perfezione (quella che abbiamo già definito seconda realtà o mondo di sogno), nonché la certezza del suo imminente arrivo, sono il

---

<sup>28</sup> Id., *Apocalisse e rivoluzione*, cit., p. 126.

<sup>29</sup> Id., *Wisdom and the Magic of the Extreme* (1977), in Id., *Published Essays 1966-1985*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1990, pp. 315-375: 318.

<sup>30</sup> Id., *La nuova scienza politica*, cit., p. 202.

<sup>31</sup> Id., *I movimenti gnostici di massa del nostro tempo* (1960), in Id., *Il mito del mondo nuovo*, tr. it. di A. Munari, Rusconi, Milano 1970, pp. 19-62: 35.

contenuto di quella che Voegelin ha definito la componente apocalittica, la quale presenta allora i tratti di una vera e propria «escatologia immanentistica»<sup>32</sup>. Nel famoso confronto con Hannah Arendt, Voegelin sostenne a tal proposito che «i movimenti totalitari non si propongono di porre un rimedio ai mali sociali mediante i cambiamenti industriali, ma vogliono creare un millennio nel senso escatologico mediante la trasformazione della natura umana»<sup>33</sup>.

Al-Qaeda e lo Stato Islamico racchiudono eccellentemente la componente apocalittica nella certezza che presto avverrà un mutamento nella struttura della storia e che l'età d'oro del Profeta verrà restaurata stabilmente una volta per tutte<sup>34</sup>. Benché una simile ideologia possa avere l'apparenza di una restaurazione e non di una rivoluzione, è bene tenere a mente che il passato da restaurare «non [è] il passato che realmente fu ma il passato quale avrebbe dovuto essere. Tuttavia, dal momento che quel passato non è mai esistito se non nella sfera degli affetti e dell'immaginazione, la concezione del futuro-a-venire rimase sempre incapace di distaccarsi dalla rappresentazione del futuro-passato»<sup>35</sup>. E così il *jihad* come azione rivoluzionaria è inseparabile dal *jihad* come azione restauratrice e recupera finanche il significato di “rivoluzione” come *revolvere*, ossia “rivolgimento”, “ritorno”. In quest'ottica, l'*eschaton* è inteso unicamente in termini immanentistici e intramondani.

Ma sarebbe impossibile una esaustiva trattazione della componente apocalittica senza parlare della *componente gnostica*. I due fattori stanno e cadono insieme. Infatti secondo le ideologie moderne «lo stato di perfezione escatologica

---

<sup>32</sup> G. Marramao, *Potere e secolarizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 42.

<sup>33</sup> E. Voegelin, *Le origini del totalitarismo* (1953), in Id., *Anni di guerra*, tr. it. di L.O. Rintallo e G. Sorba, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 161-170: 168.

<sup>34</sup> Bisogna sottolineare che il progetto dello Stato Islamico è definito intimamente dall'idea dell'imminente arrivo della fine dei tempi, per la quale il Giorno del giudizio è vicino, il mondo è sul punto di essere distrutto e il Mahdi, il salvatore della tradizione islamica, sovente evocato dall'Isis, è pronto a manifestarsi. Gran parte della propaganda dell'Isis è improntata su questa tematica, tanto che la stessa bandiera nera richiama profezie antiche di uomini dall'est che rovesceranno l'empietà impugnando stendardi neri. L'inveramento forzoso delle profezie da parte dei militanti dell'autoproclamato califfato intende propiziare e anticipare l'avvento della fine, ponendosi però così al di fuori della tradizione islamica per la quale non è possibile sapere quando accadrà, come nel Corano VII, 187; XXXI, 34; XXXIII, 63; LXXIX, 42-46 (per un approfondimento sul tema dell'apocalittica adoperata dalla sapiente propaganda dello Stato Islamico, vedi W. McCants, *The Isis Apocalypse*, St. Martin's Press, New York 2015). Al contrario, al-Qaeda è stato più cauto nell'adottare simili simbologie e rimandi. Nondimeno, alcuni qaedisti sono senz'altro rimasti affascinati dall'evocazione dei tempi ultimi e dal desiderio di combattere al fianco del Mahdi. Ad esempio, Abu Mus'ab al-Suri, uno dei più famosi pensatori apocalittici di al-Qaeda, ha considerato il jihad un obbligo fino all'avvento dell'Ora, cioè della fine dei tempi. Per lui, quindi, «l'esegesi apocalittica intende essere una guida per l'azione» (J.P. Filiu, *L'apocalisse nell'Islam*, tr. it. di L. Cortese, ObarraO Edizioni, Milano 2011, p. 244). Dunque, sia al-Qaeda che l'Isis hanno l'obiettivo di rovesciare la *jahiliyya* dilagante e di instaurare/restaurare la società perfetta, cioè il modello ultimo di socialità umana, cristallizzando la storia una volta per tutte e, quindi, portandola al suo estremo compimento – d'altronde “apocalisse” significa “rivelazione”, e lo stadio politico finale è da intendersi come rivelativo della finalità intrinseca dell'uomo e della storia.

<sup>35</sup> M. Abed al-Jabri, *La ragione araba*, tr. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1996, p. 35.

verrà raggiunto con la violenza diretta»<sup>36</sup>, dal momento che «l’attesa di un intervento divino fu sostituita dalla richiesta di un’azione diretta da parte dell’uomo»<sup>37</sup>. Secondo uno studio di Dante Germino<sup>38</sup> sul pensiero di Voegelin, è proprio la mentalità gnostica a conferire alle ideologie moderne, o alle religioni politiche che dir si voglia, l’esaltazione della violenza come elemento redentivo e salvifico. Germino rintraccia tre elementi che definiscono l’attitudine gnostica: «il desiderio per la totale distruzione del mondo così come lo conosciamo; il dualismo, cioè la divisione del mondo nelle forze del Bene e in quelle del Male; e l’odio per il corpo e per il mondo materiale inteso come caotico e disordinato»<sup>39</sup>. Non è questa la sede per approfondire ulteriormente lo gnosticismo, né tantomeno per tracciare la continuità e le differenze tra lo gnosticismo antico e lo gnosticismo moderno, ma l’interpretazione del mondo come un prigioniero da *sovertire*, da *abbandonare* o da *distruggere* è tipicamente gnostica. La seconda realtà prende qua il sopravvento sulla prima realtà, mettendo in moto la fede metastatica e l’immaginario apocalittico, e donando a queste due componenti forza propulsiva e carattere distruttivo.

La gnosi è oltretutto «conoscenza (*gnosis*) del metodo per trasformare l’essere»<sup>40</sup>. Lo gnostico proclama di avere la formula per salvare il mondo (ad esempio, la conoscenza storico-dialettica di Marx). Così, «la volontà di potenza dello gnostico che vuole governare il mondo prende il sopravvento sull’umiltà della subordinazione alla costituzione dell’essere»<sup>41</sup> attraverso una prometeica presa speculativa e pratica del reale.

Eccezionalmente Voegelin parla anche dell’Islam, descrivendone alcuni aspetti spirituali e infine dichiarando: «forse per le masse [musulmane] quest’alta chiarezza spirituale [dell’Islam] è resa sopportabile grazie alla sua connessione con l’espansione, tutt’altro che alta e, meno che mai, spirituale, del regno di Dio con la forza delle armi su tutta la terra»<sup>42</sup>. La descrizione calza a pennello per il nostro caso. Al-Qaeda e lo Stato Islamico hanno messo da parte il tradizionale abbandono alla volontà di Dio, sostituendovi l’azione violenta e rivoluzionaria del *jihad* («la rivoluzione sostituita alla grazia»<sup>43</sup>, direbbe Del Noce). In più, entrambi considerano la *Shari’a* come quella gnosi, o conoscenza, che risulterebbe essere la formula adeguata per la trasfigurazione del mondo e la cui applicazione salverebbe l’umanità dalla catastrofe, permettendo di superare lo stato di ignoranza (*jabiliyya*) in cui versa l’umanità. Inoltre, la fede tradizionale è sostituita dalla fede metastatica la quale, vivificata dall’escatologia immanentistica e dalla violenza gnostica, permetterebbe

---

<sup>36</sup> E. Voegelin, *Riflessioni autobiografiche*, cit., p. 183.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> D. Germino, *Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence*, «Occasional Papers» VII, 1998, pp. 3-60.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 44.

<sup>40</sup> E. Voegelin, *I movimenti gnostici di massa del nostro tempo*, cit., p. 27.

<sup>41</sup> *Ivi*, pp. 51-52.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>43</sup> A. Del Noce, *Eric Voegelin e la critica dell’idea di modernità*, in E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit., pp. 5-28: 7.

una «presa più salda di quella consentita dalla *cognitio fidei*, dalla cognizione di fede»<sup>44</sup>. Concludendo, la divisione manichea del mondo – elemento gnosticheggiante di non poco conto – si ripropone nell’esasperato frazionamento del mondo fra *dar al-Islam* (casa della pace) e *dar al-Harb* (casa della guerra), destinato a risolversi con la scomparsa del secondo a favore del primo grazie alla pratica violenta del *jihad* («la rivelazione al servizio della rivoluzione»<sup>45</sup>).

## 6. Conclusioni

Tutti gli elementi presenti nella speculazione filosofico-politica di Voegelin sono presenti nel salafismo-jihadismo contemporaneo, il quale, dunque, si conferma una religione politica a tutti gli effetti, vale a dire una degenerazione secolarizzata della fede islamica tradizionale. D’altra parte, qualsiasi

teologia politica rappresenta una formula della secolarizzazione: del teologico, che identifica la *civitas Dei* con la *civitas mundi*; del politico allorché, nel senso di Löwith o di Voegelin, diviene religione politica. La secolarizzazione è il “circolo” in cui il trascendente diviene immanente e l’immanente, a sua volta, si colora di enfasi religiosa totalizzante proprio per potersi chiudere nella sua immanenza<sup>46</sup>.

Il fondamentalismo islamista, pertanto, «non è un momento di purificazione della fede ma la fase della sua compiuta mondanizzazione»<sup>47</sup>.

Sebbene lo studio richiederebbe maggiori approfondimenti, specialmente per quanto riguarda la categoria dello gnosticismo, ricca di spunti ma scivolosa per natura, ci sembra di aver abbozzato una possibile e concreta applicazione della teoria di Eric Voegelin al caso del salafismo-jihadismo, mostrando la fecondità del suo pensiero e indicando una possibile strada da percorrere per approcciare in modo inedito la nuova minaccia che spaventa l’Occidente.

---

<sup>44</sup> E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit., p. 159.

<sup>45</sup> H. Redissi, *Verso un terzo tipo di fondamentalismo*, in Id., *Islam e modernità*, a cura di G. Gozzi, Ombre Corte, Verna 2014, pp. 79-102: 90.

<sup>46</sup> M. Borghesi, *Critica della teologia politica*, Marietti, Milano 2013, pp. 13-14.

<sup>47</sup> Ivi, p. 333.