

MILE BABIĆ
Sarajevo (Bosnia-Erzegovina)

Identità individuale e identità collettiva

Per cominciare, vorrei porre questa domanda: perché l'identità è tanto importante da dedicare al tema tutto un convegno? L'identità è diventata essenziale e attuale dal momento in cui il pluralismo ha fatto la sua comparsa in tutti gli ambiti della vita umana. Constatiamo che nell'Europa di oggi c'è pluralismo etnico, linguistico, culturale, politico e, anzi, ogni forma di pluralismo, compreso il pluralismo religioso. A noi interessano naturalmente il pluralismo religioso e ideologico, e perciò anche l'identità religiosa, come pure il rapporto della nostra religione (il cristianesimo) con le altre religioni e visioni del mondo. Del resto, il pluralismo religioso e quello ideo-

Mile Babić

Nato a Družnovici (Bosnia-Erzegovina) nel 1947, è un francescano bosniaco, docente di teologia e di filosofia. Laureatosi in storia della letteratura, ha conseguito il dottorato in teologia (con una tesi sulla cristologia di Teodoreto di Ciro) e in filosofia (con una tesi sulla filosofia del diritto di Hegel). Dal 1997 insegna presso il Seminario teologico di Sarajevo; è anche docente di studi religiosi presso l'Università di Sarajevo. Le sue principali aree di ricerca spaziano da Teodoreto di Ciro a Duns Scoto, da Nicolò Cusano a G.W.F. Hegel, dalla letteratura contemporanea alla teologia e alla filosofia. È caporedattore di *Jukić*; dal 2013 è membro del Comitato internazionale di direzione di *Concilium*.

Franjevačka teologija Sarajevo, Aleja Bosne Srebrene 111, 71000 Sarajevo,
Bosnia-Erzegovina. E-mail: dekan.babic@gmail.com

CONCILIUM 51 (2015/1) 44-55

logico fanno parte delle nostre esperienze quotidiane, come evidenziano i teologi Christoph Schwöbel¹ e Thomas Bremer².

Detto in parole povere, il pluralismo è un fatto empirico. Ma questo pluralismo è un fatto sia ontologico che religioso, ragion per cui io vorrei dire che il pluralismo ha la sua motivazione e giustificazione filosofica e teologica. Sostenere un pluralismo autentico significa opporsi a qualsiasi pretesa di un centro privilegiato, a prescindere da chi vengano avanzate queste pretese. Il pluralismo autentico è quello che non minaccia l'identità di nessuno. Negare pluralità alla vita significa negare la vita stessa.

Ricordiamo come si arrivò alle diverse forme di pluralità all'interno del cristianesimo. Nell'XI secolo avvenne la frattura tra la chiesa d'Oriente e la chiesa d'Occidente e, per essere più precisi, si arrivò allora alla reciproca scomunica (l'anatema) tra le due chiese. Il reciproco esclusivismo portò a conflitti e ad atti di violenza. Nel XVI secolo scoppiò il conflitto tra seguaci della Riforma protestante e seguaci della chiesa cattolica, dunque tra due confessioni cristiane, perché entrambe avevano la pretesa di diventare chiese di stato. Nel XVIII secolo si arrivò al conflitto tra cristianesimo e mondo laico-umanistico nella forma dell'Illuminismo. L'Europa è stata già da sempre multireligiosa, afferma Bremer, e tuttavia fu considerata il continente del cristianesimo. Si può dedurre che in Europa dominavano un esclusivismo cristiano (e soprattutto un esclusivismo religioso) e pure un inclusivismo cristiano (e soprattutto un inclusivismo religioso) che furono funzionali all'eurocentrismo. L'esclusivismo cristiano nega l'esistenza di qualsiasi verità al di fuori della chiesa, mentre l'inclusivismo cristiano riconosce che, se anche in altre religioni possono esserci elementi di verità, questi tuttavia sono già contenuti (inclusi, appunto) nel cristianesimo e in esso raggiungono la loro pienezza. Nondimeno, il fatto che oggi, nonostante tutte le resistenze, il pluralismo

¹ Cf. CHR. SCHWÖBEL, *Toleranz aus Glauben*, in CHR. SCHWÖBEL – D. VON TIPPELSKIRCH (edd.), *Die religiösen Wurzeln der Toleranz*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2002, 11-37.

² Cf. TH. BREMER, *Il cristianesimo in un'Europa multireligiosa*, in *Concilium* 2/2004, 129-140.

religioso sia onnipresente io lo spiego come vittoria della vita sulla morte. I sostenitori della morte e le rispettive istituzioni non possono affatto annientare la vita, la vita che si riproduce nelle sue differenze. Quante più differenze esistono, tanta più vita c'è.

La reazione al pluralismo religioso può essere sia positiva che negativa. La reazione negativa scaturisce dalla paura della diversità religiosa e di visione del mondo, oppure dalla paura dei seguaci di altre religioni e visioni del mondo. Questa paura può diventare patologica e portare al fondamentalismo religioso. Soprattutto da questa profonda paura dell'altro – che può essere provocata ad arte, sia in modo razionale che irrazionale, o può essere patologica – scaturisce l'aggressività che vorrebbe annientare l'altro. Se non si riesce a farlo, ne derivano depressione, ritiro nel proprio io, nel ghetto, nell'autoisolamento. Questa paura patologica dell'altro porta i fedeli al collettivismo religioso. In Bosnia-Erzegovina e nei paesi della ex Jugoslavia c'è attualmente soprattutto una identità religiosa collettiva: detto in modo più preciso, un *collettivismo religioso*. Su questo concordano i nostri sociologi della religione: Ivan Cvitković, Dino Abazović, Slavica Jakelić, Danijela Majstorović e Duško Trninić.

Nel suo *Konfesija u ratu* [Religione di guerra], Ivan Cvitković dimostra che la religione è diventata una specie di ideologia nazionale:

È predominante l'idea di una unità fra realtà confessionale e realtà nazionale e l'idea che, rafforzando la religione e la confessione religiosa, si rafforza anche la nazione. La religione diventa allora una specie di ideologia nazionale. Il fattore nazionale viene sacralizzato [...]: le festività religiose hanno assunto tratti di feste nazionali che vengono celebrate secondo i costumi e le tradizioni popolari. [...] Religione e confessione religiosa vengono intese come ideologie politiche, come la cultura da cui si è formata la nazione. La cura della coscienza religiosa è quasi completamente scomparsa dai compiti primari delle comunità religiose. Al suo posto è subentrata la cura della coscienza nazionale³.

³ I. CVITKOVIĆ, *Konfesija u ratu*, Svjetlo riječi - Interreligijska služba Oči u oči, Sarajevo - Zagreb 2004, 16s.

Dino Abazović, nel suo libro *Bosanskohercegovački muslimani između sekularizacije i desekularizacije* [I musulmani in Bosnia ed Erzegovina, tra secolarizzazione e desecolarizzazione], scrive che la religione in Bosnia-Erzegovina si è posta al servizio della politica nazionale, ossia del nazionalismo, che egli definisce nazionalismo religioso, il quale rende possibile o produce una trasformazione della politica in religione; fa altresì notare che la politica si è posta al servizio dell'*establishment* religioso e alla religione dà il diritto di dirigere gli affari di stato.

L'esistenza di un nazionalismo religioso causa parimenti il persistere in una simbiosi di politico e religioso, in quella nazionalizzazione della confessione religiosa che precede la "religionazione" della politica, la qual cosa è una reminiscenza dell'età prepolitica, quando l'*establishment* religioso rivendicava per sé gli affari di governo perché la religione era un importante (o il più importante) pilastro nella formazione dello stato⁴.

In *Collectivistic Religions* [Religioni collettiviste], al posto del concetto di "nazionalismo religioso" Slavica Jakelić ricorre all'espressione "religione collettivista" e dimostra che in alcune società post-comuniste la religione si trova al centro della identità collettiva, sia sul piano simbolico sia su quello istituzionale. L'autrice parla di un profondo legame tra religione e ideologia nazionale, di cause storiche e sociali del cattolicesimo collettivista e di religione e nazionalismo quali aspetti della identità collettiva⁵.

Danijela Majstorović, nel suo *Diskursi periferije* [Discorsi della periferia], tratta dell'accordo tra identità religiosa ed etnica. È del parere che il concetto di appartenenza religiosa (*vjeroispovijest*) non sia corretto, perché suggerisce che l'appartenenza ad una religione e ad una nazione includa allo stesso tempo la religiosità, mentre non dovrebbe essere così. Secondo l'autrice sarebbe meglio parlare di accordo tra eredità socio-religiosa e identificazione etnica:

⁴ D. ABAZOVIĆ, *Bosanskohercegovački muslimani između sekularizacije i desekularizacije*, Synopsis, Zagreb - Sarajevo 2012, 107.

⁵ S. JAKELIĆ, *Collectivistic Religions*, Ashgate Publishing Company, Burlington 2010.

Di tutti gli stati balcanici, la Bosnia-Erzegovina è il paese in cui si giunse alla massima sovrapposizione fra identità religiosa e identità etnica. In una tale situazione è molto difficile operare una delimitazione concettuale e psicologica tra questi concetti, che sono tra loro così vicini. Anche il concetto di appartenenza religiosa fa parte delle difficoltà terminologiche a ciò connesse: se si segue il criterio dell'*appartenenza religiosa*, ogni bosniaco sarebbe un musulmano praticante e ogni serbo un cristiano praticante di fede ortodossa, mentre abbiamo bosniaci che si riconoscono in confessioni religiose differenti. L'espressione "appartenenza religiosa" non è precisa perché include sempre la religiosità, e non dev'essere necessariamente così. Per questo probabilmente sarebbe meglio parlare di una coincidenza tra l'eredità socio-religiosa e l'identificazione etnica, perché se gli antenati forse erano effettivamente religiosi, ciò tuttavia non significa che necessariamente anche i loro figli e nipoti lo siano⁶.

Duško Trninić, nel saggio *Religija pred izazovima globalizacije* [La religione e le sfide della globalizzazione], afferma che nel processo della globalizzazione il nazionalismo diventa un meccanismo di difesa a protezione della sovranità nazionale. Alleandosi con la religione il nazionalismo difende lo stato nazionale e offrendo i suoi servizi alla nazione la religione rinnova la sua vitalità:

In questo contesto la religione ravviva la sua vitalità perché, attraverso il nazionalismo, ha l'opportunità di affermarsi e diventa così una forma della protesta politica contro la globalizzazione, protesta che è funzionale alla difesa dello stato nazionale⁷.

L'appartenenza a una religione e l'appartenenza a una nazione sono le due forme più importanti di appartenenza in Bosnia-Erzegovina. Chi non è considerato appartenente a entrambe queste categorie è un nulla e nessuno. Grazie all'appartenenza alla propria religione e alla propria nazione le persone, in Bosnia-Erzegovina, si considerano superiori in senso ontologico, morale, religioso e nazionale rispetto a chi appartiene

⁶ D. MAJSTOROVIĆ, *Diskursi periferije*, Biblioteka XX vek, Beograd 2013, 162.

⁷ D. TRNINIĆ, *Religija pred izazovima globalizacije*, Udruženje za filozofiju i društvenu misao, Banja Luka 2010, 79.

ad altre religioni e nazioni. Questa presunzione, illusione e altezzosità ha la sua origine nella paura patologica dell'altro. In quelle persone la presunzione e l'altezzosità generano trauma e odio: un trauma individuale e collettivo, un odio individuale e collettivo. Un tale odio porta a uccidere gli altri, porta addirittura al genocidio e al suicidio. È un trauma che viene tramandato di generazione in generazione e così diventa un fenomeno che si propaga nel corso delle generazioni.

Sulla base di questa falsa credenza si pensa che quanti appartengono alle altre religioni e alle altre nazioni non sono persone, ma rifiuti da eliminare. Quelli che la pensano così sono convinti di liberarsi da spazzatura e si aspettano perciò riconoscimenti e ricompense: vorrebbero essere dichiarati eroi, salvatori e benefattori del proprio popolo. Le due ideologie moderne più pericolose che hanno dominato in questa regione – il nazionalismo nella forma di fascismo e il comunismo nella forma di stalinismo – hanno liquidato la libertà della persona come individuo e hanno elevato il collettivo (che riguardava una nazione o una classe sociale) a criterio onnicomprensivo. In entrambe le ideologie il singolo è diventato un semplice membro del collettivo. Entrambe le ideologie hanno presentato il loro odio come amore e in questo modo hanno traviato milioni di persone. I sostenitori di queste ideologie promettevano di liberare il mondo dal male, cosa che di per sé sarebbe una intenzione altruista e nobile. Dove sta la manipolazione? Consiste nel fatto che essi vedono il male solo in chi appartiene agli altri popoli o a un'altra classe e vorrebbero liberarsene uccidendo e compiendo stragi. Il loro odio è pressoché insaziabile e illimitato. La prova del fatto che il loro odio è senza limiti sta nel trasformare il loro collettivo (il nazionale o una classe sociale nel suo insieme) in una divinità, ossia in un idolo nel nome del quale essi odiano e uccidono. Che un tale odio sia senza fine lo si può desumere anche dal fatto che essi non possono smettere di odiare. Anche se tutti i loro nemici fossero eliminati, il loro odio non avrebbe fine.

E come stanno le cose con la religione? Poiché dalla Rivoluzione francese in poi il cristianesimo non è più una religione di stato e perciò neppure una ideologia di stato, si cominciò a

servire la nazione e così anche l'ideologia di stato. Fino ad oggi è molto difficile trovare teologi cristiani che critichino apertamente e senza compromessi il nazionalismo, mentre quasi tutti criticano il comunismo. Ivo Banac, ex professore all'Università di Yale e attualmente professore nell'Università di Zagabria, nel suo recentissimo libro *Hrvati i Crkva* [I croati e la chiesa] indica come la chiesa abbia potuto sottrarsi alla ideologia comunista, non però al nazionalismo: «Sottrarsi alle conseguenze del nazionalismo – la più forte tra le ideologie moderne – era molto più difficile. Nell'età moderna il nazionalismo, in quanto religione laica di massa, ha impiantato il culto della nazione nel cuore del cristianesimo»⁸. Condivide queste sue conclusioni anche Dubravko Lovrenović, rinomato storico bosniaco-erzegovino, che in questo senso afferma: «L'ideologia della nazione ha avuto il suo corrispettivo nella teologia della nazione. Nelle concezioni religiose originarie è incluso il Dio nazionale e da qui nessuno lo poté più cacciare, neppure i comunisti»⁹. Il domenicano Frano Prcela, teologo cattolico di Zagabria, così scrive nel suo *Bogozaborav* [Dimenticanza di Dio]:

In ogni caso si può fondamentalmente dire che non si possono mettere sullo stesso piano le religioni e le nazioni. Altrimenti esse diventano religioni etniche o religioni tribali. Se assume tratti nazionali o etnici, la chiesa cessa di essere cattolica, universale. L'etnocentrismo cattolico non è riconducibile alla Bibbia e non dovrebbe mai avere né una motivazione teologica né il sostegno da parte dei sacerdoti¹⁰.

Il nostro principale teologo, Tomislav Šagi-Bunić, ha messo in guardia già da tempo, in un articolo su cristianesimo e nazionalismo, dal pericolo che il cristianesimo diventi vittima del nazionalismo e offuschi così la sua essenza:

In tal caso si tratta soltanto di un valore nazionale, che però può diventare il fondamento del fanatismo, in quanto gli viene erro-

⁸ I. BANAC, *Hrvati i Crkva*, Profil - Svjetlo riječi, Zagreb - Sarajevo 2013, 154.

⁹ D. LOVRENOVIĆ, *Bosanskohercegovački Hrvati*, in *Dani* del 2 maggio 2014, 33.

¹⁰ F. PRCELA, *Bogozaborav*, Synopsis, Zagreb - Sarajevo 2014, 160.

neamente attribuito un valore trascendentale, come fosse *di per sé* immanente al cristianesimo: a volte finisce in una vera tragedia nazionale e umana, o addirittura porta a una catastrofe¹¹.

Ivan Bubalo, professore nel Collegio francescano di Sarajevo, scrive:

Compito della chiesa è, al contrario, rappresentare i valori universali del regno di Dio, i quali si elevano al di sopra di tutto ciò che è immanente e particolare, e dunque anche al di sopra di ciò che è nazionale. In questo senso essa non può né lasciarsi politicizzare né porsi al servizio di una qualche politica e men che meno stringere un patto con gli esponenti della *Realpolitik* demagogica secondo il modello del cattolicesimo politico o etnico¹².

Sulla base di queste argomentazioni posso affermare che da noi in Bosnia-Erzegovina il collettivismo religioso è predominante, il che significa che domina l'identità collettiva. Le persone appartengono al loro collettivo religioso, ma non hanno una fede personale perché la loro identità individuale è ridotta alla identità collettiva. Qualunque deviazione dal collettivismo viene intesa come un tradimento. Chi abbandona la propria religione per aderire ad un'altra religione o ad un'altra visione del mondo è un traditore, e merita di essere disprezzato. Da noi, dunque, non esiste una identità collettiva normale, bensì il suo estremo: l'identità collettivista.

Nei paesi dell'Europa occidentale domina l'individualismo religioso. Su questo tema hanno scritto due sociologhe: Grace Davie e Danièle Hervieu-Léger¹³. Esse dimostrano che il nazionalismo militante ha subito in Europa grandi insuccessi e che gli europei istruiti sono diffidenti riguardo a forme di nazionalismo marcato e a sentimenti religiosi. Anche se prendono

¹¹ T. ŠAGI-BUNIĆ, *Kršćanstvo i nacionalizam*, in *Glas Koncila* fasc. 12, del 15 giugno 1969.

¹² I. BUBALO, *Minima varia*, Ex libris, Rijeka 2012, 236.

¹³ G. DAVIE, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford 1994; D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti*, Flammarion, Paris 1999 [trad. it., *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, il Mulino, Bologna 2003].

distanza dalla religione ufficiale, tornano talvolta a rivolgersi ad essa come portatrice della memoria collettiva o alla ricerca di consolazione in momenti di bisogno, alla ricerca di orientamento nelle catastrofi collettive o in situazioni analoghe. Danièle Hervieu-Léger parla di una separazione della fede dalla appartenenza a una religione ufficiale e Grace Davie parla di una «fede senza appartenenza (*believing without belonging*)». Le persone cercano una nuova forma di religione perché cercano risposte alle domande della vita, così che la loro spiritualità diventa propriamente una spiritualità in ricerca e precisamente una ricerca personale che conduce a nuove forme di religiosità. Nascono così diverse relazioni tra le forme di ricerca e i centri della religiosità tradizionale, tra quelle che sono ancorate nella forma tradizionale e quelle che cercano forme nuove.

Mihail Epstein descrive questa fase della ricerca nella Russia post-sovietica. E, introducendo il concetto di «religione minimale», definisce questo atteggiamento religioso come «post-ateistico»¹⁴. Ai tempi dell'ateismo militante tutte le forme di religione venivano represses allo stesso modo, così che predominava una certa distanza rispetto a tutte le opzioni religiose. Tuttavia, in senso stretto, quello è un atteggiamento post-ateistico perché in queste persone è nato un sentimento per Dio al di fuori delle strutture religiose. Una *religione minimale* è la spiritualità che viene vissuta all'interno della propria famiglia e che è presente in cerchie di amici, negli individui e nel loro ambiente diretto, perché i templi delle religioni ufficiali stanno loro troppo stretti. Charles Taylor ne trae la conclusione che una simile situazione è presente nell'Europa «post-secolare»¹⁵. «Essere spirituali, ma non religiosi», è uno dei fenomeni affini alla *religione minimale* di Epstein in Russia. Si tratta di una vita spirituale che mantiene le distanze nei confronti della disciplina e dell'autorità delle confessioni religiose.

¹⁴ M. EPSTEIN, "Minimal Religion", and "Post-Atheism. From Apophatic Theology to 'Minimal Religion'", in M. EPSTEIN - A. GENIS - S. VLADIV-GLOVER, *Russian Postmodernism. New Perspectives in Post-Soviet Culture*, Berghahn Books, New York - Oxford 1999.

¹⁵ CH. TAYLOR, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/MA - London 2007, 535 [trad. it., *L'età secolare*, ed. it. a cura di Paolo Costa, Feltrinelli, Milano 2009, 672].

A questo punto diventa evidente che, al posto di una identità individuale normale, abbiamo a che fare con una identità individualista e, al posto di una identità collettiva normale, abbiamo a che fare con una identità collettivista. Sono due estremi che si toccano: *extrema tanguntur*. Sia l'uno che l'altro hanno la loro origine nella paura patologica dell'altro, dello straniero: in particolare paura della estraneità radicale, dell'estraneo radicale, dell'estraneo assoluto. Bernhard Waldenfels¹⁶ descrive l'estraneità radicale come quella estraneità a cui l'uomo in quanto individuo non può sfuggire.

Dalla paura scaturiscono l'aggressività contro l'altro o la chiusura in se stessi. Sia per l'identità individualista che per quella collettivista l'essere unicamente vero è l'essere che esse hanno conquistato e perciò prodotto. Dovremmo ricordarci anche solo delle conquiste europee del mondo in epoca moderna. L'essere che dagli europei non fu conquistato venne dichiarato un essere senza valore. Da quest'ultimo poi gli europei hanno tratto un essere ricco di valore, il che significa che sia l'identità individualista sia quella collettivista non riconoscono l'estraneità non prodotta da loro stesse. Entrambe le identità non sono nella condizione di agire moralmente perché in entrambe predomina una completa assenza di coscienza morale. In tal modo entrambe le identità hanno provocato la fine dell'etica. Nessuna di esse è mai colpevole di qualcosa. La colpa può essere solo degli altri. Poiché colpevoli sono sempre gli altri e il male esiste solo negli altri, è giustificato eliminare il male eliminando gli altri. L'identità individualista nega tutte le proprie appartenenze: l'appartenenza nazionale, quella religiosa, linguistica, culturale, l'appartenenza alla propria famiglia, alla natura, all'universo, all'umanità ecc. Per questo motivo una tale identità è anche violenta. L'identità collettivista riduce il singolo essere umano a un semplice membro del collettivo e così lo liquida come individuo libero. Perciò anche una tale identità è violenta. Propriamente, questo ci mostra che l'identità individualista ha trasformato l'io umano in un idolo e quella collettivista ha fatto lo stesso con il suo collettivo. Un simile

¹⁶ B. WALDENFELS, *Topographie des Fremdes*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1997.

stravolgimento della religione in idolatria è la peggiore perversione possibile su questa terra.

Come possiamo fare a liberarci dal paradigma della paura, dal quale scaturiscono le identità individualista e collettivista, che ci portano allo scontro con gli altri o all'autoisolamento? Attraverso una conversione verso l'altro, il diverso, il nuovo, l'indisponibile, perché l'aprirsi all'altro ci arricchisce in senso ontologico. Riconoscendo all'altro la priorità, prendiamo coscienza del primato dell'altro. Già Friedrich Nietzsche, in *Also sprach Zarathustra*, affermava: «Il tu è più antico dell'io»¹⁷. Così la parola "tu", dall'inizio del XX secolo e fino ai giorni nostri, è diventata il termine principale della filosofia morale. Non si dovrebbe trascurare che, ancor prima di Nietzsche, G.W.F. Hegel sottolineava quanto sia importante il riconoscimento che proviene dalla libertà altrui¹⁸. Quello che noi otteniamo dal nostro servo è un riconoscimento estorto e perciò non è un autentico riconoscimento. Il vero riconoscimento è soltanto quello che scaturisce dalla libertà. Martin Buber parlava della relazione io-tu, che è equiparata alla relazione io-Es¹⁹. E Max Scheler fece un passo avanti quando disse che il tu precede il nostro io, che all'altro spetta il primato: il pensiero del tu è la categoria più fondamentale del pensare umano²⁰. Emmanuel Levinas dimostra che il pensiero occidentale e la libertà occidentale si realizzano come negazione dell'altro. Perciò egli sottolinea come Abramo sia il rappresentante di una filosofia dell'altro²¹. In quel contesto si rimanda al fatto che Martin Heidegger ha messo in evidenza questo primato dell'altro in *Sein und Zeit*²²

¹⁷ FR. NIETZSCHE, *Tako je govorio Zarathustra*, Naprijed, Zagreb 1991, 53 [ed. it., *Così parlò Zarathustra*, Fratelli Bocca, Milano - Torino - Roma 1915⁴, 56].

¹⁸ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (Werke, 3), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, 145-155 [ed. it., *Fenomenologia dello spirito*, La nuova Italia, Firenze 1967²].

¹⁹ M. BUBER, *Ich un Du*, Insel, Leipzig 1923 [trad. it., *Io e Tu*, in *Io e Tu*, *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 57-157].

²⁰ M. SCHELER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Der Neue Geist, Leipzig 1926, 53.

²¹ E. LEVINAS, *Totalitet i beskonačno*, Veselin Masleša, Sarajevo 1976 [ed. it., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1986].

²² M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1972 [trad. it.,

proprio come hanno fatto Karl Rahner in *Hörer des Wortes*²³ e Joseph Ratzinger nella sua *Einführung in das Christentum*²⁴. Nel primo volume della sua trilogia *Sphären*, Peter Sloterdijk scrive che la coppia rappresenta la reale grandezza rispetto all'individuo, che l'esistenza è un librarsi in coppia con l'altro e che l'uomo è un *essere sospeso*²⁵. Il primato dell'Altro assoluto fa parte del nucleo stesso di tutte le religioni abramitiche, posto che esse facciano ritorno alla loro essenza originaria. Soltanto l'amore per il Totalmente Altro e per gli altri ci può liberare dal nostro egoismo. Agire in modo veramente libero lo può fare soltanto chi è libero dall'egoismo (dalla schiavitù nei confronti di se stesso).

(traduzione dal tedesco di GIANNI FRANCESCONI)

Essere e tempo, UTET, Torino 1969], spec. § 34. Le idee di questo paragrafo sono citate e spiegate da Jacques Derrida nel suo *Politiques de l'amitié* [trad. it., *Politiche dell'amicizia*, R. Cortina, Milano 1995].

²³ K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, Kösel - Pustet, München 1941 [trad. it., *Uditori della parola*, Borla, Roma 1988²].

²⁴ J. RATZINGER, *Uvod u kršćanstvo*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1988 [ed. it., *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969, 2005¹³].

²⁵ Alla lettera: «Ein Schwebewesen». P. SLOTERDIJK, *Sphären*, I: *Blasen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988, 488 [trad. it., *Sfere*, I: *Bolle*, a cura di Gianluca Bonaiuti, con un saggio introduttivo di Bruno Accarino, Meltemi, Roma 2009].