

FUNDACIÓ JOAN MARAGALL

PER UNA ESPIRITUALITAT
RECONCILIADA

UN CRISTIANISME EN TEMPS
DE CONTRADICCIONS

CARMINE DI SANTE

QUADERNS

120

2019

QUADERNS

PER UNA ESPIRITUALITAT RECONCILIADA

UN CRISTIANISME EN TEMPS
DE CONTRADICCIONS

CARMINE DI SANTE



**FUNDACIÓ
JOAN
MARAGALL**

CRISTIANISME I
CULTURA

Carmine Di Sante és un teòleg i assagista italià. Ha estudiat teologia a l'Institut Teològic d'Assís (especialitat en Ciències Litúrgiques) a l'Església Pontifícia de Sant Anselm a Roma i s'ha graduat en psicologia a la Universitat La Sapienza de Roma. Ha exercit la docència a l'Institut Teològic d'Assís i ha treballat com a teòleg al SIDIC (Service International de Documentation Judéo-Chrétienne) a Roma, centre fundat després del Concili Vaticà II per fomentar el diàleg entre jueus i cristians.

Entre els seus nombrosos assaigs, destaquem *Il Padre nostro* (1995), *L'umanesimo biblico* (2010), *Lo straniero e la Bibbia. Verso una fraternità universale* (2011), escrit amb Federico Giuntoli, *Lo straniero nella Bibbia. Ospitalità e dono* (2012), *Dio e i suoi volti* (2014) i *Il perdono* (2016).

Primera edició: juliol de 2019

© 2019, Carmine Di Sante

© del pròleg: 2019, Jaume Angelats i Morató

© de la traducció: 2019, Ursula Bedogni

Edició: Isidre Ferré

Projecte gràfic: Josep Rom

Fundació Joan Maragall (Cristianisme i Cultura)

València, 244, 2n – 08007 Barcelona

ISBN: 978-84-09-12587-6

Dipòsit legal: B 16064-2019

Imprès a: I.G. Santa Eulàlia (Santa Eulàlia de Ronçana)

www.igsantaaulalia.com

Amb la col·laboració de:

 **Fundació Bancària "la Caixa"**

ÍNDIX

PRÒLEG (<i>Jaume Angelats i Morató</i>)	5
PER UNA ESPiritUALITAT RECONCILIADA	II
Introducció	II
Emoció i experiència religiosa	13
Experiència religiosa i reconciliació del jo	15
Reconciliació del jo i responsabilitat	17
Responsabilitat i justícia	20
Justícia i fraternitat	24
Cloenda	27

PRÒLEG

«Raó i emoció: societat, política i religió» ha estat el títol del projecte dissenyat per la Fundació Joan Maragall - Cristianisme i Cultura, i que va ser seleccionat en una convocatòria del Palau Macaya (Fundació Bancària La Caixa) i desenvolupat —amb la col·laboració del MIIC (Moviment Internacional d'Intel·lectuals Catòlics)-Pax Romana— des del desembre de l'any passat fins al juliol de 2019.

Es tractava d'una proposta de caràcter dialògic, articulada inicialment en quatre debats oberts (13 i 14 de desembre de 2018), a partir d'unes taules rodones, amb dos ponents i un moderador, per reflexionar sobre els eixos temàtics següents: «Raó, emocions i coneixement segons la ciència», «Raó i emoció en la psicologia i en l'ensenyament», «Raó i emoció en la vida col·lectiva: política i economia» i «Raó i emocions en l'experiència religiosa i espiritual». En un segon moment (entre gener i maig de 2019), quatre tallers en sessió tancada per a uns respectius grups d'experts convocats *ex professo* van oferir la possibilitat d'aprofundir sobre les temàtiques anteriorment plantejades. La recapitulació de tota l'activitat s'ha dut a terme en una jornada final oberta al públic.

Amb el propòsit de reflexionar concretament sobre el paper de la raó i de l'emoció en l'experiència religiosa i espiritual, la darrera taula rodona, moderada per Ramon M. Nogués, catedràtic emèrit d'Antropologia Biològica de la UAB, a banda de la participació com a ponent de Berta

Meneses, religiosa filipense i mestra zen, va comptar amb la ponència de Carmine Di Sante, que es publica en aquest número 120 de la col·lecció «Quaderns de la Fundació Joan Maragall».

Una de les veus més rellevants en el panorama actual dels estudis teològics italians, Carmine Di Sante (Bisenti, 1941) va iniciar la seva formació religiosa i teològica a l'Istituto Teologico dei Frati Minori d'Assís. Posteriorment s'especialitzà en Ciències Litúrgiques al Pontificio Ateneo Sant'Anselmo de Roma, i es va llicenciar en Psicologia per la també romana Università La Sapienza.

Nascut en el si d'una família pagesa i nombrosa de la zona dels Abruzzi, va sofrir en la pròpia pell els efectes devastadors de la Segona Guerra Mundial. No obstant les crues circumstàncies biogràfiques i gràcies al periple formatiu que va tenir oportunitat de seguir, va interioritzar profundament la fascinació per la utopia franciscana —una utopia real de fraternitat humana possible— i va anar descobrint que la Bíblia custodia una paraula extraordinària i lluminosa d'alliberament al servei de tots els homes i dones de totes les generacions, amb independència de si es reconeixen com a creients o no.

Després de casar-se, a més d'exercir la docència a l'Istituto Teologico di Assisi, agregat a la Pontificia Università Lateranense, va treballar durant una vintena d'anys, de 1980 a 2000, com a teòleg seglar en el SIDIC (Service International de Documentation Judéo-Chrétienne) de Roma, endegat en acabar el Concili Vaticà II i arrel de la declaració *Nostra Aetate*, sobre les relacions de l'Església amb les religions no cristianes, amb els auspicis del cardenal Bea, un dels inspiradors d'aquell document conciliar, que esbossava un camí de reconciliació eclesial amb el poble d'Israel («l'Església deplora els odis, les persecucions i les manifestacions d'antisemitisme contra els jueus fetes en qualsevol època i per qualsevol persona» [NA, 4]) i de respecte envers les altres tradicions, atès que «no rebutja res del que hi ha de sant i veritable en aquestes religions» (NA, 2). La dedicació a aquest camp de diàleg interreligiós li permeté anar a fons en el coneixement de l'extraordinari patrimoni cultural i espiritual de la tradició rabínica, així com de grans figures del pensament jueu contemporani: des de

Franz Rosenzweig o Martin Buber, passant per Emmanuel Levinas, Walter Benjamin o Elio Toaff.

Escriptor prolífic, assagista lúcid, articulista i conferenciant incansable, amb una presència recurrent en els mitjans de comunicació del seu país, Di Sante és autor d'una bona colla d'obres, algunes traduïdes a diverses llengües, sobre aspectes pregons de la condició humana discernida des de perspectives culturals diferents. De fet, els títols de les obres posen de manifest la dimensió polièdrica de les plurals inquietuds existencials i intel·lectuals de l'autor, així com la seva rigorosa i exquisida sensibilitat filosòfica, teològica i espiritual.

En aquest sentit, pot ser revelador repassar senzillament l'elenc d'algunes de les seves aportacions publicades els darrers vint-i-cinc anys: *Il padre nostro. L'esperienza di Dio nella tradizione ebraico-cristiana* (Cittadella 1995), *La preghiera di Israele. Alle origini della liturgia cristiana* (Marietti 1998), *Bibbia. La grande storia. Trama narrativa e tematica* (Cittadella 2006), *Decalogo: le dieci parole. Comandamento e libertà* (Cittadella 2007), *L'uomo alla presenza di Dio. L'umanesimo biblico* (Queriniana 2010), *La morte, finestra sull'esistenza* (Cittadella 2010), *Parola e Terra* (Cittadella 2001), *Lo straniero nella Bibbia. Ospitalità e dono* (San Paolo 2012), *La passione di Gesù. Non violenza e perdono* (San Paolo 2013), *Francesco e l'altissima povertà* (Messaggero 2013), *Dio e i suoi volti. Per una nuova teologia biblica* (San Paolo 2014), *La chiesa dei poveri. Gratuità, giustizia e perdono* (Qiqajon 2014), *Fiducia, speranza, amore* (Qiqajon 2015), *La Bibbia. La sua verità e il suo linguaggio* (Pazzini 2015), *Il perdono. Nella Bibbia, nella teologia, nella prassi ecclesiale* (Queriniana 2016) i *Dentro la Bibbia. La teologia alternativa di Armido Rizzi* (Gabrielli 2018).

En el darrer llibre de la ressenya anterior, Carmine Di Sante hi presenta l'itinerari teològic de qui ell considera un mestre: Armido Rizzi (Pavia 1933), el qual efectua una operació de *deshel·lenització* de la teologia, tot intentant prescindir de categories filosòfiques i metafísiques de derivació platònica, que durant segles han marcat l'estudi i l'anunci de la Paraula bíblica. A parer seu, el declivi —anunciat per Nietzsche— de la civilitza-

ció platònica i cristiana; la secularització d'Europa, amb un potencial científic, tecnològic i capitalista que resulta tan seductor per als diversos pobles i cultures del món; la confrontació amb tradicions religioses i espirituals no cristianes que testimonien la presència divina, i sobretot l'escàndol de la injustícia i de la violència, que han provocat tantes víctimes innocents i tota mena de marginacions inhumanes, tots aquests factors reclamen la conveniència de repensar la Bíblia de dalt a baix.

En aquest sentit, Rizzi voldria mostrar que el Déu de les escriptures jueves i cristianes es pot copsar d'una altra manera, reclus com sol quedar en la profunditat del *mite* fundacional d'Israel conegut com a *ex-odos*. I, en deixar-ne aflorar múltiples i sorprenents significats, elabora una teologia *alter-nativa* en un doble sentit: en lloc de situar el *jo* en el centre, hi col·loca l'*altre*, cosa que li permet anar dilucidant una reflexió teològica *altra* (diferent) respecte a la teologia dominant. A més, tracta d'alliberar la lectura de la Bíblia del *logos* filosòfic i metafísic (adoptat tradicionalment com l'única clau interpretativa del text), per tal de focalitzar millor el *logos* bíblic més propi, irreductible a l'ontologia: el *logos* d'un Déu llibertat d'amor, gratuïtat i misericòrdia, creador d'un ésser humà cridat (*vocat* i *invocat*) a la responsabilitat d'un amor igualment gratuït i misericordiós, especialment envers l'estranger, l'orfe, el pobre i la vídua, és a dir en relació amb qualsevol persona en situació de precarietat.

Les consideracions que ens regala Carmine Di Sante —i que traspuen el mestratge suara esmentat— també són l'expressió de la seva mirada conspícua a l'hora de discernir, en temps de contradiccions trasbalsadores, alguns indicadors lluminosos per configurar una espiritualitat reconciliada, que conjugui adequadament dues capacitats ben nostres, potencialment humanitzadores: la irrenunciable i rigorosa racionalitat i l'obertura suscitada per les emocions *con-movedores*.

El fet que la nostra època es caracteritzi per una contradicció cada cop més dramàtica i intolerable entre, per una banda, uns alts nivells de progrés assolits en alguns camps i, per una altra, les penalitats de tota mena, que recauen sobre tantes persones i comunitats a causa dels costos sovint injustos i insostenibles de la pretesa progressió, provoca —a banda

d'altres distorsions preocupants— la desarticulació entre raó i emoció, cosa que va en detriment recíproc d'ambdues dimensions humanes.

En la reflexió que ens ofereix, Di Sante aposta per una imperiosa conjugació de cinc binomis, que sovint tendim a dissociar: emoció i experiència religiosa, experiència religiosa i reconciliació del jo, reconciliació del jo i responsabilitat personal, responsabilitat personal i justícia, justícia i fraternitat. Tota la seqüència de consideracions seves resulta suggeridora per entreveure alguns antidòts efectius a l'hora d'afrontar la crisi que travessa la nostra societat. Crida especialment l'atenció que, en subratllar la necessitat de reconciliació prèvia amb el propi jo si hom pretén reconciliar-se amb els altres i amb el món, aporti una llarga citació d'una obra d'Eugen Drewermann (Bergkamen, 1940) sobre la força alliberadora de la fe. És significatiu remarcar que aquest teòleg i psicoanalista alemany, autor d'una tesi doctoral sobre *Les estructures del mal (Strukturen des Bösen, 1988)*, apartat el 1991 de la docència teològica i de l'exercici del ministeri sacerdotal, hagi estat qualificat pel Dr. Heiner Wilmer (nomenat recentment bisbe de la diòcesi alemanya de Hildesheim) com «un profeta del nostre temps, reconegut per l'Església», en declaracions al periòdic *Kölner Stand-Anzeiger* el 13 de desembre de 2018.

JAUME ANGELATS I MORATÓ

PER UNA ESPIRITUALITAT RECONCILIADA

UN CRISTIANISME EN TEMPS DE CONTRADICCIONS

INTRODUCCIÓ

L'època històrica en què vivim està marcada per una profunda contradicció. Som testimonis d'un progrés mai no assolit fins ara en tota la història de la humanitat. Per il·lustrar-ho, només cal esmentar la recerca científica, el progrés tecnològic, la revolució informàtica i la facilitat dels desplaçaments, que converteix el nostre planeta en una vila. Tanmateix, aquest progrés extraordinari, en comptes de garantir més seguretat i benestar, condueix a un malestar personal i col·lectiu greu. Pensem en la crisi de les democràcies i en la política a Europa i als Estats Units, en les sotragades geopolítiques actuals, en la violència de les guerres escampades arreu, en les persecucions de les minories religioses i culturals, en la concentració de la riquesa a les mans de cada vegada menys persones i de grups cada cop més reduïts, en l'augment de la pobresa i de les desigualtats a les societats històricament més igualitàries, en el fenomen migratori d'abast planetari i, finalment, en la destrucció del planeta, ofegat per les deixalles i la contaminació.

Aquesta situació de contradicció en què ens trobem provoca, com a reacció, distorsions alarmants, entre les quals se n'ha assenyalat especialment una: la desconexió entre raó i sentiment, una desconexió que perjudica tant l'una com l'altre.

Abans que res, perjudica la raó. De fet, si prescindeix de l'emoció, la raó es veu reduïda a cientisme, esdevé parcial, es torna incapaç de respon-

dre a les transformacions extraordinàries actuals, renuncia a la recerca de la veritat i, finalment, corre el risc de legitimar el primat de la biologia i les neurociències, que amenacen les idees de llibertat i de responsabilitat individual.

Alhora, la desconexió perjudica l'emoció: aquesta, d'obertura a la realitat (tal com indica el mot *emoció*, que significa precisament 'moviment', i que prové del mot llatí *movere*), es converteix en *emocionalisme*. A diferència de l'emoció, l'emocionalisme tanca el subjecte en si mateix, afavoreix el narcisisme individual i grupal, nodreix actituds identitàries, xenòfobes i populistes i ens torna indiferents als problemes i als patiments dels altres, sobretot dels desfavorits, els diferents, les minories.

Aquestes distorsions provoquen un estat de desconcert i de desorientació col·lectius que ha empès Christopher Bollas, membre de la British Psychoanalytical Society i teòric destacat de la psicoanàlisi contemporània, a definir la nostra època com una època de la pèrdua:

En plena [...] regressió de la nostra civilització, [els *millennials*] són testimonis d'una paràlisi col·lectiva. Alguns se'n mantenen a distància per «tornar-ho a començar tot des del principi»: és una generació abandonada a si mateixa, perquè el teixit social que sostenia les generacions anteriors ha desaparegut. Ara la unió procedeix no pas de propòsits morals compartits, sinó d'una desolació comuna: és la «crisi moral» denunciada per l'Institute for Policy Studies. Compartim l'experiència d'un desconcert de masses, atès que no tenim cap mena d'idea de com esquivar el que ens apareix com el final ineludible de la nostra espècie. Encara que els *millennials* ignorin la seqüència d'esdeveniments sociopsicològics dels darrers dos-cents anys que ens ha dut fins aquí, n'hereten els efectes. Encara que el jovent maldi per trobar sempre el costat positiu de la vida, la nostra malenconia es filtra a les seves venes.¹

¿Com actuar davant d'aquestes distorsions? ¿Què han de fer respecte d'això la política, la ciència, la psicologia, la pedagogia i les religions?

1. C. BOLLAS, *L'età dello smarrimento. Senso e malinconia*, Milano, Raffaello Cortina, 2018, p. 213.

La meva contribució s'inspira en la gran tradició judeocristiana. Intentaré conjugar cinc termes que sempre caldria mantenir junts, vinculats, tot i que malauradament massa sovint es troben separats. Primer de tot, conjugaré l'emoció amb l'experiència religiosa; en la segona part, l'experiència religiosa amb la reconciliació del jo; en la tercera, la reconciliació del jo amb la responsabilitat personal; en la quarta, la responsabilitat personal amb la justícia; i finalment, en la cinquena, la justícia amb la fraternitat.

EMOCIÓ I EXPERIÈNCIA RELIGIOSA

Sabem que és difícil individuar una definició compartida del mot *emoció*, el significat del qual ha canviat segons l'època i el punt de vista, des de la perspectiva de la psicologia a la de la filosofia i, avui dia, a la de les neurociències. Fa ben poc va sortir d'impremta el llibre de l'investigador britànic Bob Boddice titulat *The history of emotions*,² que explica com la noció d'emoció s'ha anat transformant al llarg dels segles i en el marc de les diverses cultures.

Pel que fa a les religions, cal recordar que l'emoció coincideix amb l'experiència del diví percebut com a presència que dona i que responsabilitza. De fet, totes les religions es fonamenten en la narració mítica, i l'essència de la narració mítica és l'anunci (la bona nova) que el món és un do dels déus o de Déu i que, en tant que do, s'ha de compartir amb el proïme. Si *emoció*, tal com hem explicat, significa 'ser en moviment', aleshores l'emoció religiosa és sortir de si mateix i obrir-se a l'*altre de si*: l'Altre de si per excel·lència, que és Déu, i l'altre de si que és el proïme, creat «a imatge i semblança de Déu».

Segons el gran pensador soviètic Pavel A. Florensky (1882-1937), l'autèntica tasca de la filosofia no és elaborar sistemes teòrics abstractes, sinó educar el jo en la meravella, per copsar, més enllà de la utilitat del món i de la seva cognoscibilitat instrumental, la dimensió d'«estupefacció» que

2. B. BODDICE, *The history of emotions*, Manchester, University of Manchester Press, 2018.

sentim, una dimensió que sacseja el jo, el duu fora de si mateix i l'introdueix en aquell altre lloc (l'altre lloc del *miracle*) on les coses llueixen i somriuen amb tota la dignitat i veritat:

A les escoles filosòfiques, especialment la pitagòrica (però no només aquesta, sinó també l'eleàtica i altres organitzades en confraries o monestirs contemplatius), l'educació filosòfica no tendia només a l'ensenyament dels dogmes filosòfics preestablerts per l'escola, sinó també a la contemplació atenta i profunda de la vida, a fi de retre a l'ànima «els dies quan li era nova / cada impressió de la vida» [Puixkin]. I això perquè, com succeeix després d'un son reparador, la ment albirés amb ulls innocents i purs la imatge daurada de l'existència, i un cop albirada, se'n sorprengué, i un cop sorpresa, se'n meravellés, i un cop meravellada, s'extasiés, i un cop extasiada, veié ja no els límits exteriors de l'existència, no pas els seus folres polsegosos, sinó «la terra ferma de l'abisme fecund» [Cant litúrgic de la Festa de l'Epifania], les inquietuds creatives de la vida, i en fregué les vessants quotidianes. Aquesta és la metafísica en la seva autèntica i única acceptació possible.³

Si l'esguard filosòfic és una font d'estupefacció, encara ho és més l'esguard religiós i bíblic, que en *cada* realitat veu resplendir el reflex de la benevolència divina:

Per això us dic: no us preocupeu per la vostra vida, pensant què menjareu o què beureu, ni pel vostre cos, pensant com us vestireu. ¿No val més la vida que el menjar, i el cos més que el vestit? Mireu els ocells del cel: no sembren, ni seguen, ni recullen en graners, i el vostre Pare celestial els alimenta. ¿No valeu més vosaltres que no pas ells? ¿Qui de vosaltres, per més que s'hi esforci, pot allargar d'un sol instant la seva vida? I del vestit, ¿per què us en preocupeu? Fixeu-vos com creixen els lliris del camp: no treballen ni filen, però us asseguro que ni Salomó, amb tota la seva magnificència, no anava vestit com cap d'ells. I si l'herba del camp, que avui és i demà la tiren al foc, Déu la vesteix així, ¿no farà més per vosaltres, gent de poca fe? Per tant, no us preocupeu, pensant què menjareu, o què beureu, o com us vestireu. Tot això, els pagans ho busquen amb neguit,

3. P. A. FLORENSKY, *Stupore e dialettica*, Macerata, Quodlibet, 2011, pp. 54-55.

però el vostre Pare celestial ja sap prou que en teniu necessitat. Vosaltres, busqueu primer el Regne de Déu i fer el que ell té per just, i tot això us ho donarà de més a més. No us preocupeu, doncs, pel demà, que el demà ja es preocuparà d'ell mateix. Cada dia en té prou amb els seus maldecaps (Mt 6,25-34).

La meravella, l'estupor, és l'emoció més important per viure i resistir-se al mal i té una funció salvífica perquè ensenya que, tot i la persistència de les injustícies i de les violències, el Bé sempre és més gran, perquè ens precedeix i no depèn de nosaltres. Per enfrontar-nos als nostres problemes, és necessari recuperar la capacitat individual i personal de meravellar-nos. És el primer antídoto contra la crisi en la qual ens trobem immersos.

EXPERIÈNCIA RELIGIOSA I RECONCILIACIÓ DEL JO

Sobre les religions, es pot debatre a partir de punts de vista diversos (polític, històric, ritual, institucional) i copsar-ne les contradiccions i els errors històrics. Tanmateix, no hem d'oblidar que cada religió, en la seva substància més profunda, és experiència d'autoreconciliació i autopacificació, i només qui s'ha reconciliat amb el propi jo pot reconciliar-se amb els altres i amb el món.

En un article publicat en un famós diari italià, l'escriptor Pietro Citati escrivia:

El concepte de personalitat fa molt de temps que s'ha esmicolat: quantes persones comprèn avui una persona, quants sots-individus i microindividus s'amaguen dins un individu, tal com havia descobert la ciència psicològica de Proust i de Musil. Ja només hi ha individus, o fragments d'individus. El ciutadà, l'home comú, l'home-massa del qual ens havien parlat la literatura, la psicologia i la sociologia dels darrers dos segles, pel que sembla, ha abandonat la terra sense gaire mala consciència. És molt millor que hagin vist la llum les personalitats individuals despallades: els garbulls de desitjos, instints, egoïsmes, obsessions i follies, de vegades d'arquetips, amb els quals hem de conviure. Som sis mil milions d'individus solitaris que, malauradament, enraonen entre ells amb dificultat. Els nobles i —més sovint— els horribles ideals col·lectius que mantenien unit el món s'han convertit en espectres fantasmals. Ja no queda cap fe en el comunisme, ni

en el progrés, ni en la democràcia, ni en la llibertat o la religió, ni en el capitalisme, ni en la burgesia, la família o la nació. També la religió catòlica o la islàmica, que semblen recórrer a veritats generals o a les masses, amaguen en si mateixes divisions, antítesis i fissures. Fins i tot la fe burgesa en el diner, que hauria d'unir tota la humanitat en una sola passió, és una màscara: ja no desprèn aquella fascinació única i demoníaca que absorbia els personatges de Balzac i Dostoievski i construïa persones del no-res. Un signe esperpèntic d'aquest procés de fragmentació és el Parlament italià, on trenta partits s'enfronten o simulen enfrontar-se, i cada un d'ells es divideix alhora en vint grups, però cap d'ells posseeix una veritat que el distingeixi dels altres.⁴

Tot i que la fragmentació del jo de què parla Citati pot ser un antídoto contra els plantejaments totalitaris, i ens podríem alegrar que ja no hi hagi «fe en el comunisme, ni en el progrés, ni en la democràcia, ni en la llibertat o la religió, ni en el capitalisme, ni en la burgesia, la família o la nació», no es pot negar que el que diu sobre el jo causa desorientació, malestar i patiment: un jo sense punts de referència entorn dels quals reorganitzar els seus múltiples fragments (diguem-ne d'aquest centre l'ideal, la fe, la utopia, la raó, la passió o com es vulgui) és un jo «dividit», és a dir «esquizofrènic», que etimològicament vol dir 'ment (*frenia*) dividida (*esquizo*)'; un jo l'ànima del qual —la part més profunda i indicible del qual— és incapaç de crear ordre en el seu desordre, *kosmos* en el seu *kaos*.

Així, l'essència fenomenològica de l'experiència religiosa és aquesta reconciliació o reunificació profunda del jo amb si mateix com a condició prèvia necessària per als canvis posteriors, no tan sols personals sinó també socials i polítics. És interessant compartir aquí les paraules del famós psicoanalista Eugen Drewermann, el qual, en referència amb el cristianisme, ha escrit:

4. P. CITATI, *La Repubblica*, 3 de febrer de 2000. Malgrat que el diagnòstic de l'escriptor italià és de fa molts anys, tret d'alguns canvis innegables pel sorgiment dels fonamentalismes, els sobiranismes i els moviments violents com el de l'ISIS, no ha perdut gens d'eficàcia i pertinença en l'aspecte subjectiu i individual: com afirmen la majoria dels sociòlegs i psicòlegs, el jo esdevé cada dia més narcisista i reivindicatiu.

Sovint somio un cristianisme que entengui el que diu de debò la Bíblia: que la religió té el poder de curar. Considero que hem fet molt de mal separant coses que van juntes. Tenim els sacerdots que s'ocupen de religió; els psicòlegs, de l'ànim de les persones; els metges, de llur cossos... I després hi ha sentiments dels quals tenen cura els poetes. Tot meticulosament separat. ¿Quin valor pot tenir una religió quan deixa d'assumir seriosament el seu missatge i desisteix d'ell, per cedir el poder de curar a altres sectors, mentre que, per contra, posseeix una praxi sacramental que ningú assumeix seriosament? Avui dia, quan administrem la unció dels malalts, ¿qui creu que fem quelcom que salva el cos i l'ànima? A la Bíblia, en canvi, això sempre representa una unitat. És la culpa dels homes la que arrasa l'ànima i provoca alhora la malaltia del cos. És l'allunyament de Déu que omple l'home de tanta angoixa fins al punt de devastar-lo físicament. [...] M'agradaria que la teologia i la religiositat mateixa fossin fecundades per la psicoanàlisi. [...] Voldria que actuéssim tal com Jesús va recomanar als seus deixebles quan, al sisè capítol de l'Evangeli de Marc, els envia als pobles de Galilea amb l'única tasca d'imposar les mans sobre els homes, curar-ne les malalties i treure'n els esperits malèvols. Avui dia diríem: alliberar-los de neurosis i psicosis. I només després de fer això, tenen el permís, i és bo que ho facin, d'explicar als homes que Déu és a prop seu.⁵

La reconciliació del jo amb si mateix és el segon antídote contra la crisi que avui sacseja les nostres societats.

RECONCILIACIÓ DEL JO I RESPONSABILITAT

El jo curat, el jo «sa», el jo reconciliat amb si mateix, no és el jo solitari, preocupat pel benestar personal propi, no és el jo individualista i autoreferencial, sinó el jo responsable. ¿Responsable de qui i de què? Evidentment, de si mateix i de les conseqüències de les seves accions. I si cadascú respongués de les conseqüències de les seves accions, la majoria dels problemes del món sens dubte es resoldrien.

5. E. DREWERMANN, *Parola che salva, parola che guarisce. La forza liberatrice della fede*, Brescia, Queriniana, 1997, pp. 80 i 118.

Tanmateix, de la Bíblia emergeix un concepte de responsabilitat més radical que representa una novetat absoluta. *Responsabilitat* deriva de *respondre*, i l'acció de respondre —si no és fictícia o retòrica— remet a algú que crida i que no és el propi jo. Es pot afirmar que el jo respon davant de si mateix, però en aquest cas més que de responsabilitat caldria parlar de coherència. Qui es matricula a una carrera universitària o decideix tenir un fill, és responsable de les seves decisions, en el sentit que ha d'acabar la carrera o fer-se càrrec del nounat. En aquest cas, la responsabilitat és la resposta del jo a si mateix; però un jo que respon davant de si mateix és un jo identitari, que no surt fora de si sinó que es confina en si mateix.

Ben diferent és la responsabilitat bíblica, segons la qual el jo no és cridat a respondre davant de si mateix, sinó a respondre davant de l'altre de si mateix, i aquest altre de si mateix no és ni l'*alter ego*, ni el que és semblant ni el que és desitjable, sinó cadascun dels homes i de les dones entesos com a éssers de necessitats que invoquen pa i perdó i que, com afirma el filòsof Emmanuel Levinas, exigeixen que es vagi al seu encontre «a mans plenes», compartint la pròpia casa i els propis diners.

Es tracta d'una responsabilitat ineludible, absoluta i indeclinable: *ineludible*, perquè el jo no pot (és a dir, és un deure anterior a la seva decisió) no donar una resposta; *absoluta*, perquè es tracta d'una resposta, sigui positiva sigui negativa, que pertany al jo i només al jo, fruit de la seva decisió «deslliurada» (en el sentit d'*ab-soluta*, això és, independent) de qualsevol condicionament exterior; i *indeclinable*, perquè el jo no pot delegar en cap altre la resposta que dona al rostre sol·licitant, i la seva justícia —el ser just o injust— depèn de la resposta donada o denegada.

Segons la Bíblia, doncs, es tracta d'una responsabilitat que no consisteix, en darrera instància, a respondre de les conseqüències de les pròpies decisions, sinó a respondre sobretot davant dels altres que no hem triat: cada altre que, creuant-se en el seu camí, demana al jo solidaritat i proximitat, tal com evidencia de manera admirable la paràbola llucana del bon samarità. Aquí, la responsabilitat esdevé proximitat i consisteix a estimar el proïsme no només com a tu mateix, sinó més que a tu mateix. Així, la proximitat esdevé ètica, la prioritat d'altri sobre el jo i que pot exigir al jo

la seva mateixa vida, tal com ho demostren els nombrosos justos i sants que es van sacrificar i de vegades van morir per ajudar o salvar el proïsme en situacions de perill. L'amor envers el proïsme, testimoniats per totes les religions i savieses, consisteix en aquesta responsabilitat absoluta a partir de la qual, segons la saviesa judeocristiana, es regeix el món.

Aquesta responsabilitat absoluta s'expressa, a la Bíblia, amb l'imperatiu d'estimar l'orfe, la vídua, el pobre i sobretot l'estranger: «Quan un immigrant vingui a instal·lar-se al costat vostre, al vostre país, no l'exploiteu. Al contrari, considereu-lo com un nadiu, com un de vosaltres. Estima'l com a tu mateix, que també vosaltres vau ser immigrants en el país d'Egipte. Jo soc el Senyor, el vostre Déu» (Lv 19,33-34); «No explotis ni oprimeixis l'immigrant, que també vosaltres vau ser immigrants al país d'Egipte» (Ex 22,20); «No oprimeixis l'immigrant: vosaltres coneixeu prou bé com és la vida dels immigrants, perquè també en vau ser al país d'Egipte» (Ex 23,9); «No violis els drets d'un immigrant orfe. No prenguis com a penyora el vestit d'una vídua: recorda que eres esclau a Egipte i que el Senyor, el teu Déu, te'n va alliberar. Per això et mando que compleixis aquestes prescripcions» (Dt 24,17-18). Són només alguns dels passatges on s'enuncia el principi de la part ètica de la legislació bíblica, que consisteix a convertir l'imperatiu diví («eres esclau a Egipte i el Senyor, el teu Déu, te'n va alliberar») en imperatiu: «per això et mando que compleixis aquestes prescripcions». El manament d'estimar l'estranger es repeteix a la Bíblia com una tornada. A propòsit d'això, el rabí ortodox David Hartman explica:

Sovint es diu que el manament més gran és: «estima el teu proïsme com a tu mateix». Jo opino que el més gran manament bíblic és: «estima l'estranger». Estimar el proïsme és estimar algú com tu. No és tan difícil estimar els que són com tu o ho poden ser. En canvi, ¿es pot estimar un altre que romandrà altre de tu? ¿Es pot respectar la dignitat d'una tradició que no es pot assimilar a les nostres categories o al nostre àmbit d'experiència? Israel diu al món: «triem amb orgull ser l'estranger a la història, ser l'altre».⁶

6. D. HARTMAN, *Sub specie humanitatis. Elogio della diversità religiosa*, Reggio Emilia, Aliberti, 2004, p. 212.

El manament d'estimar l'estranger no ha estat mai tan actual com avui, amb el Mediterrani i el món sencer sacsejat pel fenomen migratori, amb milions de desesperats i perseguits que es dirigeixen a països propers i benestants. El manament bíblic d'estimar l'estranger és el veritable antídote contra la indiferència que ens fa insensibles al dolor i a les tragèdies alienes. Cada dia moren migrants al Mediterrani i, en comptes de percebre l'horror del que succeeix, correm el risc d'acostumar-nos a la normalitat del mal o, emprant l'expressió d'Hannah Arendt, a la banalitat del mal, és a dir a deixar de distingir el bé del mal. Segons els observadors internacionals, als darrers anys han mort al Mediterrani més de trenta mil migrants, la majoria sense nom. Si això és cert, la nostra humanitat i la nostra civilització no estan amenaçades per la violència, sinó sobretot per la indiferència. Avui més que mai hem de recordar les paraules de Martin Luther King: «Allò que m'espanta més no és la violència dels dolents, sinó la indiferència dels bons». I l'advertència del filòsof Massimo Cacciari: «Europa deixarà d'existir si es torna indiferent al mal».⁷

RESPONSABILITAT I JUSTÍCIA

Estimar l'estranger no vol dir només fer-se càrrec dels migrants que arriben a la nostra terra perquè no poden viure a la seva. Segons la Bíblia, tots els homes són «estrangers» a la seva terra, en el sentit que la terra on viuen no pot ni ha de ser mai un objecte de propietat indiscutible. Al segon llibre de la Bíblia, el Levític, Déu s'adreça a Israel i estableix que: «Les terres no es poden vendre definitivament, perquè tot el país és meu, i per a mi vosaltres no sou més que uns immigrants i uns forasters» (Lv 25,23). Si la terra és de Déu, Israel *només* hi pot habitar com a «estranger» i «inquilí»: en hebraic, *gherim ve-toshavim*, que els Setanta tradueixen com *proselittoi kai paroikoi* i la Vulgata com *advenaee et coloni*. El sintagma es compon de dos termes antitètics tot i que correlacionats. El primer terme és *gher* (*gherim*, en plural) que significa 'estranger', qui habita una

7. *L'Espresso*, 24 de juny de 2018.

terra que no és seva. Aquest caràcter d'*estrangeritat*, més que una dada contingent en relació amb l'època nòmada, quan es movien d'un lloc a un altre a la recerca dels mitjans de subsistència, en realitat és presentat per la Bíblia com un tret constitutiu i permanent que defineix Israel des de sempre i per sempre, independentment del fet de tenir o no una terra pròpia. El patriarca Abraham també es defineix *gher ve-toshav* (Gn 23,4) i, com observen els redactors de l'entrada *paroikos* del *Gran Lèxic del Nou Testament*, «en el poble jueu veu prefigurada la pròpia natura».⁸

En fi, ¿què vol dir la Bíblia quan defineix Israel com *gher*, estranger o foraster? El significat d'aquest mot, a la Bíblia, és aliena tant a la concepció dualística i gnòstica (segons la qual el món és una presó en què l'home s'hauria precipitat i de la qual caldria evadir-se)⁹ com a la romàntica (segons la qual l'home està fet per a l'infinit i cap cosa finita el pot sadollar). A diferència de la interpretació gnòstica i romàntica, segons la Bíblia el mot *gher* té un significat positiu, i aquesta positivitat s'expressa amb el segon terme del sintagma *toshav*, que remet a l'arrel verbal *jshv*, que significa 'habitar, allotjar, residir, demorar, empadronar-se, establir-se, estar-se, romandre'. Són termes que contradiuen qualsevol moviment de fuga del món i expressen la decisió i la voluntat d'arrelar-s'hi. El sintagma es pot considerar, doncs, com un vertiginós oxímoron en què es relacionen dos termes contradictoris: d'una banda, ésser en moviment (*gherim*: etimològicament, 'qui es muda d'un camp a un altre'); de l'altra, ésser empadronat o assegut (les escoles es diuen *jeshivot*). Segons el filòsof jueu francès Maurice Blanchot (1907-2003), el sentit d'aquest oxímoron és la introducció d'un pensament nou: «Si l'hebraisme ha de tenir sentit, aquest sentit consistirà a ensenyar-nos que, en qualsevol moment, cal estar preparats per encaminar-nos, perquè sortir (anar fora) és una exigència que no podem eludir». Aquest encaminar-se i anar fora no té una connotació negativa, sinó que coincideix amb la institució d'una «nova

8. «Paroikos», dins GLNT 9, p. 808.

9. Vid. H. JONAS, *Lo gnosticismo*, Torino, SEI, 1973, pp. 69-70. Vid. C. DI SANTE, *Lo straniero nella Bibbia. Ospitalità e dono*, Cinisello Balsamo MI, San Paolo, pp. 66-69.

relació amb el *ver*, [i no s'ha d'entendre pas, com entre els cristians,] com el rebuig del món, el menyspreu de la vida i de la presència», sinó com «una relació positiva amb l'exterioritat», «una invitació a no conformar-se amb allò que és nostre (és a dir, amb el nostre poder d'assimilar-ho tot, identificant i remetent-ho tot al nostre JO)».¹⁰

L'*estrangeritat* d'Israel —el ser permanentment estranger— expressa, segons Blanchot, «una nova relació amb el ver», que consisteix en la impossibilitat d'apropiar-se del món reivindicant-ne el poder i el domini, com si en fos el propietari indiscutible. Si «la terra és de Déu», tal com reivindica el text bíblic, i l'home no en pot exigir ni reivindicar la propietat, aleshores l'única possibilitat d'habitar-la és com a *hoste*. La «nova relació amb el ver» plantejada pel text bíblic és que només podem quedar-nos al món en qualitat d'humans amb la consciència de viure-hi com a *hostes*.

I prenguem *hoste* en un doble sentit: en primer lloc, com a *hostatjat* i, com a tal, destinatari d'una gratuïtat (la gratuïtat divina) que el destitueix de tota voluntat d'apropiació, de propietat i de domini, i l'institueix de passivitat, en el sentit de receptivitat radical. Abans que pel fet de pensar, segons la Bíblia l'ésser humà és definit perquè va ser pensat (això és, estimat); abans que pel *cogito*, pel *cogitor*, si citem la reveladora expressió d'Hannah Arendt. El fet de saber-se *hostes* (en el sentit d'*hostatjats*) es tradueix en experiència de meravella i estupor, que és experiència de salvació en tant que experiència de gràcia o de gratuïtat. Aquesta gratuïtat (aquest capgirament de la lògica del *do ut des*, la lògica del psiquisme i del capitalisme) és la que sempre ha necessitat l'home, especialment l'home postmodern, atrapat dins la gàbia de la producció i de la competició. El teòleg Johann Baptist Metz va escriure que «la teologia del futur no hauria de preocupar-se de com reformar l'Església o la litúrgia o com viure la vida cristiana. En primer lloc, cal que vegi i pensi la presència de la gràcia encarnada en l'home i, a partir d'això, necessàriament, també en l'Església

10. M. BLANCHOT, *Infinito Intrattenimento*, Torino, Einaudi, 1977, pp. 167-168 i 170-171.

i en la vida eclesial».¹¹ L'afirmació de Metz es pot interpretar així: tots els homes i les dones són hostes en el món atès que hi viuen en l'horitzó de la gratuïtat o de la gràcia, abans que l'Església i independentment de l'Església. L'Església viu d'aquesta mateixa gràcia i la seva tasca és testimoniar-la i encarnar-la amb la pròpia vida i el propi llenguatge.

Tanmateix, el mot *hoste*, a més de receptiu, també té un significat actiu: l'hoste no és només l'hostatjat sinó també qui hostatja. Això significa que, segons la Bíblia, l'home no és tan sols destinatari de la gratuïtat divina, sinó també vocació i crida a fer de la gratuïtat divina el principi o *nomos* de les seves accions. En això, segons la Bíblia, consisteix l'irreductible diferència entre l'ordre animal i l'ordre humà: les aus del cel viuen efectivament de la gratuïtat divina (Mt 6,25-34), però no saben res d'aquesta gratuïtat i no són cridades a reproduir-la de manera responsable en la seves accions. L'afirmació bíblica de l'home com a «imatge i semblança de Déu», abans que l'ordre cognoscitiu, concerneix l'ordre de la responsabilitat, en el sentit que abans hem esmentat. Com que es basa en la decisió, la responsabilitat transcendeix tant la passivitat com la receptivitat i s'endinsa en l'ordre de l'acció responsable que va a l'encontre de l'altre a mans plenes, compartint amb ell el pa, la casa i els diners, amb esperit de solidaritat i proximitat.

El terme bíblic més adient per definir aquesta compartició de solidaritat i proximitat és *justícia*. S'hi resumeix tot el missatge del Primer i del Segon Testament. El significat bíblic originari de la justícia no és el que defineixen els tribunals i els jutges, sinó el que afecta la relació jo-tu, on cada jo és cridat a reconèixer la dignitat de l'altre convertint-lo en un tu i fent-se'n càrrec. I atès que no hi ha només un tu sinó una pluralitat de tus, la justícia, com a conjunt de normes i sancions amb la finalitat de defensar els més febles i les minories, és la modalitat concreta amb què l'amor particular és cridat a esdevenir universal. Amb aquesta accepció, la justícia no s'oposa ni a l'amor ni a la misericòrdia, i és extensió de l'amor i

11. J. B. METZ, citat per Battista BORSATO, «I sacramenti nell'orizzonte ecclesiale e creazionale», *Matrimonio* 3 (2014), p. 10.

de la misericòrdia cap a la pluralitat dels éssers humans. Per aquesta raó, un dels més importants intèrprets de la Bíblia i del postconcili, el cardenal Carlo Maria Martini, va escriure a *Converses nocturnes*:

La justícia és més que el dret i la caritat: és l'atribut fonamental de Déu. *Justícia* significa comprometre's a favor de qui està indefens, salvar vides, lluitar contra la injustícia. Significa un compromís actiu i valent per tal que tothom pugui viure en pau. La justícia ha de vetllar a fi que el dret, tal com és formulat en les lleis, garanteixi a tothom una existència digna. Jesús va donar la seva vida per la justícia. Va triar el bàndol dels pobres, dels indefensos, dels que pateixen, dels pecadors, dels pagans, dels estrangers, dels oprimits, dels afamats, dels presoners, dels humiliats, dels nens i de les dones.¹²

És ben sabut que, rere el fenomen migratori mundial, gairebé sempre s'hi amaguen la injustícia, l'explotació i un capitalisme salvatge, que redueix els éssers humans a mers instruments de l'economia. Si això és cert, només la implementació d'un món més just és l'autèntica resposta als reptes als quals ens enfrontem. La Bíblia no es cansa de recordar-nos que només de la justícia florirà la pau. Segons el salmista, el nou món sorgirà quan «s'abraçaran la justícia i la pau» (Sl 85,11), i Isaïes afirma que, només mitjançant la pràctica de la justícia, «la calma i la seguretat seran per sempre la collita!» (Is 32,17). De la mateixa manera, Kant escriu: «Si la justícia desapareix, la vida dels homes a la Terra ja no té cap valor».

JUSTÍCIA I FRATERNITAT

Si hom es demana per què cal reconèixer i custodiar la dignitat de tots els éssers humans, independentment de la lògica identitària i de pertinença, la resposta bíblica és aparentment abismal i assossegadora: perquè cada ésser humà és fill del mateix Déu, del mateix Pare. Doncs si som tots fills del mateix Pare, aleshores tots som germans. És una fraternitat que no es

12. Carlo Maria MARTINI, *Conversazioni notturne a Gerusalemme. Sul rischio della fede*, Milano, Mondadori, 2010.

tria, sinó que ens constitueix. Segons el rabí Abraham Joshua Heschel, la religió bíblica és essencialment la religió de la fraternitat:

Les religions es poden classificar en tres grups: religions de l'autosatisfacció, de l'autoanihilació i de la germanor. En el primer cas, el culte apunta a la satisfacció de necessitats personals com la pròpia salvació o el desig d'immortalitat. En el segon cas, un cop arraconades totes les necessitats personals, hom prova de dedicar la pròpia vida a Déu, a costa d'anul·lar qualsevol mena de desig, amb la convicció que el sacrifici humà (o, si més no, la completa negació d'un mateix) representa la forma de culte més genuïna. La tercera categoria de religió, tot descartant la idea que considera Déu un mitjà per assolir fins personals, afirma que hi ha una comunió entre Déu i l'home, que les necessitats de l'home són objecte del zel de Déu i que els designis de Déu han d'esdevenir una necessitat de l'home.¹³

La reducció que fa Heschel de les altres religions a l'autosatisfacció o a l'autoanihilació no és del tot convincent, però és impossible no compartir la idea que el nucli del missatge bíblic és l'anunci i la institució de la fraternitat humana amb perspectiva universal. Des d'un punt de vista rigorós, la germanor universal es pot pensar només a condició d'afirmar un origen comú i personal (Déu) que, com diu el llibre del Gènesi, va crear i crea cada home i cada dona a imatge i semblança seva. Per això Levinas afirma que «el monoteisme no és una aritmètica del diví. És més aviat el deure, potser sobrenatural, de veure l'home semblant a l'home sota la diversitat de les tradicions històriques que cadascú preserva: és una escola de xenofília i d'antiracisme».¹⁴

El fenomen de les migracions, que provoca por i inseguretats als països rics d'Occident, exigeix, per trobar una solució, tornar a plantejar-se des de l'arrel el fonament de la convivència i la política. Com ens va ensenyar Hannah Arendt, només la consciència d'una política a l'altura de la res-

13. A. J. HESCHEL, *L'uomo non è solo. Una filosofia della religione*, Milano, Mondadori, 2001, pp. 215-216.

14. Emmanuel LEVINAS, *Difficile libertà*, Milano, Jaca Book, 2004, p. 224.

ponsabilitat pot impedir que la humanitat es precipiti cap a la barbàrie. Una política que vulgui estar a l'altura de la responsabilitat que la nostra època històrica exigeix urgentment i que sigui capaç de donar resposta als grans reptes actuals, s'ha de tornar a fundar a partir del principi de fraternitat, dins el qual replantejar-se tant la llibertat, com la igualtat i, especialment avui dia, la salvació del planeta, on fins i tot les coses (com vol sant Francesc d'Assís i com recorda el papa Francesc en la seva encíclica *Laudato si'*, dedicada a la salvació del planeta) mereixen els noms de «germà» i «germana». I si bé és cert que, a la mitologia, els germans també es maten entre ells, la narració bíblica en què Caïn mata Abel associa aquesta violència no pas amb l'ordre de la natura i de la necessitat, sinó amb l'absència de responsabilitat humana, i la narració neotestamentària de la mort i la resurrecció de Jesús assenyala el camí per tornar a ser responsables: l'amor extrem, respondre a la violència amb la no-violència, l'única força no violenta amb el poder de trencar la cadena del mal i d'obrir els espais de tot allò que pertany a la humanitat.

Perdó és el nom d'aquest amor extrem que Jesús va fer esclatar a la creu. Efectivament, el perdó permet abolir dins de si mateix la categoria alienadora que construeix l'altre com a enemic i recrear-lo com a proïme i com a germà. L'aturada del determinisme del ressentiment i de la culpa és un poder recreador que allibera, alhora, tant l'ofès com el que ofèn: l'ofès, del cuc de la venjança, i el que ofèn, del remordiment. Així regenera ambdós amb la creativitat de l'amor. Per això Jesús va donar el nou manament del perdó:

Estimeu els vostres enemics, feu bé als qui us odien, beneïu els qui us maleeixen, pregueu pels qui us calumnien. Si algú et pega en una galta, para-li també l'altra, i si et vol prendre el mantell, no li neguis el vestit. Dóna a tothom qui et demana, i no reclamis res al qui et pren allò que és teu (Lc 6,27-30).

Una pàgina exemplar del doble poder recreador del perdó és el testimoni dels divuit brigadistes rojos que, en ocasió de la celebració de la missa per la mort de Vittorio Bachelet, vicepresident del Consell Superior de la Magistratura assassinat per les Brigades Roges el 12 de febrer de 1980 a Roma,

varen sentir a la televisió les paraules de perdó que el fill de la víctima els va adreçar. Quatre anys més tard van escriure al germà de la víctima, el jesuïta Adolfo Bachelet, una carta extraordinària de la qual transcrivim uns fragments:

Sabem que hi ha la possibilitat de convidar-vos aquí a la nostra presó. Desitgem de tot cor que vós vingueu i volem escoltar les vostres paraules. [...] Recordem molt bé les paraules del vostre nebot durant l'enterrament del seu pare. Avui aquelles paraules ens tornen a la memòria i ens duen allà, a aquella cerimònia, on la vida va triomfar sobre la mort i nosaltres *vam ser derrotats de debò*, de la manera més ferma i irrevocable. [...] Per això la vostra presència ens és tan valuosa: als nostres ulls ens recorda la topada entre la nostra desesperada *inhumanitat* i aquell senyal vencedor de pau, ens conforta sobre el significat profund de la nostra decisió de penediment i distanciament, i ens ofereix per primer cop amb tanta intensitat *la imatge d'un futur que pot tornar a ser nostre també*. Només alguns de nosaltres s'han obert *stricto sensu* a l'experiència religiosa, però heu de creure, pare, que tots nosaltres, convidant-vos amb tanta expectació, ens sotmetem al fet irrefutable que el testimoniatge d'*humanitat* més gran i veritable i generós ens ha estat trasmès per qui viu amb l'esperit de caritat cristiana.¹⁵

CLOENDA

El gran escriptor i assagista jueu francès George Steiner ha escrit:

No es pot sobreviure si no s'aprèn a ser hoste. Som hostes de la vida, sense saber per què hem nascut. Som hostes del planeta, al qual fem coses horribles. I ser hoste exigeix donar el millor allà on siguem, i estar preparats a moure'ns per tornar a començar, si cal. Penso que viure l'hospitalitat de manera exemplar és la missió, la funció, el privilegi i l'art dels jueus.¹⁶

15. Armido RIZZI, *Alle origini della violenza. Il nodo della cultura di pace*, Villa Verucchio, Pazzini, 2015, p. 53.

16. Entrevista de Piergiorgio ODIFREDDI a George STEINER, *La Repubblica*, 22 de juliol de 2009.

Aquest art no és només dels jueus, sinó que, especialment al món global hodiern, cal que sigui adoptada urgentment per tots els individus, totes les comunitats i tots els pobles. I si és indubtable que la narració bíblica és una narració particular que deriva de la saviesa del poble jueu, no hem d'oblidar que, com tots els clàssics de la humanitat, es tracta d'un particular que empara i proclama un possible universal. Tot explicant allò que Déu fa i demana a Israel, explica allò que fa i demana a cada persona i a cada poble: tothom és estimat i tothom és cridat a estimar, tothom és hostatjat i tothom és cridat a hostatjar. De nou, Levinas ens mostra la dimensió d'un particular que amaga un universal:

El fet d'Israel, les seves Escriptures i llurs interpretacions —però també la línia turmentada al llarg de la història marcada per la Passió d'Israel amb motiu de la permanència i la fidelitat a la inspiració o al profetisme de les seves Escriptures— constitueixen una figura en què s'ensenya una manera primordial del que és ser humà i en què, abans de tota teologia i fora de tota mitologia, Déu ve a la idea. Quin repte, el d'un capgirament ontològic!¹⁷

17. Emmanuel LEVINAS, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, Milano, Jaca Book, 2000, p. 126.

QUADERNS
DE LA FUNDACIÓ JOAN MARAGALL

96. D. JOU: *Trenta poemes sobre ciència i fe*
97. A. BORRELL: *El viatge interior. De la recerca de si mateix a l'encontre amb l'Absolut*
98. J. MOLAS: *Maragall i Azorin*
99. I. MORETA: *Joan Maragall, pensador religiós. Antologia comentada de textos*
100. A. MATABOSCH: *Testimoniatsges. Identitat cristiana i diàleg interreligiós*
101. R. TORRENTS: *Entorn de Maragall i Gaudí*
102. M. T. ARECES - S. BUENO - R. JORBA: *Llibertat religiosa i societat actual*
103. J. MARTÍN VELASCO: *Fidelitat al Vaticà II en el segle XXI*
104. C. LLUCH: *Joan Sales i la novel·la catòlica*
105. D. JOU: *Esperances davant d'incerteses. Tecnologia, humanitats i cristianisme en les crisis d'avui*
106. J. CASASSAS: *El canvi cultural del segle XX*
107. I. BOADA: *L'home modern: un balanç*
108. A. MATABOSCH: *Del diàleg ecumènic al diàleg interreligiós. Característiques i possibilitats*
109. D. ABADÍAS - I. FERNÁNDEZ TERRICABRAS: *Església i poder. Els casos d'Anglaterra i França*

110. J. REQUESENS: *La presència de santa Teresa en la poesia catalana. Tres hipòtesis i una constatació*
111. F. TOUS: *Els provebis de Ramon Llull o el repte de comunicar la veritat*
112. F. TORRALBA: *Humanisme, transhumanisme i posthumanisme. Assaig de discerniment*
113. G. AMENGUAL: *Identitat, memòria, alteritat. Per una fenomenologia de l'existència cristiana*
114. N. COMADIRA - J. FERRER - D. JOU - P. LLUÍS FONT - P. PASTOR - A. PUIG I TÀRRECH: *Bíblia i cultura. Sis mirades*
115. R. PUIGDOLLERS I NOBLOM: *Les cartes de sant Pau. Introducció a l'epistolari paulí*
116. J. CABÓ: *Maurice Blanchot, testimoni de l'impossible. Una introducció*
117. A. BALCELLS: *Secularització i confessionalitat. Un recorregut per l'anticlericalisme a la Catalunya contemporània*
118. F. TORRALBA - J. L. MARTÍNEZ: *L'intel·lectual cristià avui*
119. L. TORCAL: *Conversió ecològica integral. Una resposta cristiana al problema del canvi climàtic*