

## **Hospitalidad y santidad – una pluralidad de estilos**

A propósito del giro estético y pneumatológico de la Teología en la  
postmodernidad

Christoph Theobald sj

Profesor de Teología Sistemática

Facultades Jesuitas de París - Centro Sèvres

[theobald.c@wanadoo.fr](mailto:theobald.c@wanadoo.fr)

Buenos Aires – mayo de 2019

Traducción Mariano Carou

Queridos amigos, el recibimiento que me han dado hoy forma parte de la temática que me invitaron a desarrollar, a saber, “la hospitalidad”, que es el horizonte abierto de las Jornadas de Diálogo entre Literatura, Estética y Teología: horizonte abierto, más allá de los mares, al extranjero europeo que soy; horizonte abierto a quien, sin saber hablar la *lengua* de ustedes, intenta hacerse entender en vuestro mundo vital; horizonte abierto, finalmente, al *teólogo* que, expresándose en su propia jerga, espera poder entrar en los juegos de lenguaje de otras disciplinas: los de la estética filosófica y los de las ciencias de la literatura.

Si hay un punto en común entre nosotros, es que todos, críticos de arte, filósofos o teólogos, somos *lectores* y *lectoras* de libros; libros que pertenecen a nuestras respectivas tradiciones, distintas desde la antigüedad mediterránea, pero en continua y mutua fecundación.

Un ejemplo clásico de esta fecundación o circulación que me atrevo a esperar como hospitalaria es la noción de “estilo”. Nacido en el campo de la contabilidad y la literatura \_ “*stilus*” designa el punzón (con el que se escribe sobre tabletas de cera), y luego el trabajo del punzón, es decir, la composición, o más genéricamente el “trabajo

de la escritura” —, esta noción ha sido acogida por la Filosofía, en particular por la fenomenología del siglo XX, y más recientemente por la Teología. Agreguemos inmediatamente que la escritura y la lectura — gestos corporales *comunes* a nuestras diferentes disciplinas de pensamiento — remiten necesariamente al “otro” de nuestros discursos, a saber, a la vida y a la acción. “¿Nunca les ha ocurrido, leyendo un libro, de detener la lectura continuamente, no por desinterés, sino al contrario, por la afluencia de ideas, emociones, asociaciones? En una palabra, ¿no les ha ocurrido de *leer levantando la mirada?*”, preguntaba Roland Barthes<sup>1</sup>. Como señala Marielle Lacé, el instante en que *levantamos los ojos* es precisamente el momento en que la experiencia atencional nos abre a una forma de comportarnos: “la percepción de una forma y de sus variaciones de intensidad desemboca en verdadera posibilidad de conducta; *el libro reclama* que se transforme la prueba difícil del sentido en actitud, *el estilo a secas, en estilo de vida*”<sup>2</sup>. La literatura, en efecto, no ha dejado de interrogarse sobre su relación con la vida en sociedad y, procediendo de manera inversa, el filósofo y fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty definió el estilo singular de una obra de arte como “emblema de una manera de habitar el mundo”<sup>3</sup>. Es entonces muy significativo que estas Jornadas de Diálogo den lugar a organizaciones que viven muy concretamente de la hospitalidad ofrecida a los más pobres. “Leer *levantando la mirada*” para percibir colegas de otras disciplinas que leen de otra manera, o para dejarse tocar por personas, inmigrantes o refugiados, que un poco más lejos que la universidad, se presentan a nuestra puerta, eso ya es entrar en una experiencia de hospitalidad.

---

<sup>1</sup> Roland Barthes, «Ecrire la lecture », en: *Œuvres complètes*. Paris, Editions du Seuil, tres tomos, 1993-1995, t. II, 961.

<sup>2</sup> Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, 40 (los subrayados son nuestros).

<sup>3</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, 65-95

En las reflexiones que siguen, partiré de esta experiencia de la hospitalidad; intentaré mostrar que esta noción permite no sólo respetar la unicidad de nuestras existencias corporales y la particularidad de su arraigo cultural, sino también y, sobre todo, pensar su relacionalidad interpersonal y colectiva, en el seno de su entorno terrestre, y \_punto decisivo \_ *entre* la violencia y la paz. La santidad podrá así ser comprendida como una manera de ir hasta el extremo de la hospitalidad humana; se manifestará como *una* manera de habitar el mundo, *un* estilo de vida entre otros, él mismo plural en un plano estilístico. Es en la época posmoderna, cuando, en el seno de un mundo globalizado, emerge en nuestra vivencia la existencia de una pluralidad de estilos de vida, que la hospitalidad y su contraparte, la inhospitalidad, aparecen como figura(s) social(es) y política(s) de un nuevo universal humano que se resiste a la abstracción y a la dominación de una racionalidad objetivadora e instrumental. Esto es lo que yo quisiera explicitar en un segundo momento, antes de internarme en un terreno propiamente teológico y de verificar la pertinencia heurística del concepto de hospitalidad, en un abordaje post-metafísico de la tradición cristiana, susceptible de respetar mejor su dimensión pneumatológica, en todo caso más claramente de lo que se dio durante la época moderna.

## **1. La experiencia de la hospitalidad...**

1. La noción de "hospitalidad" y la realidad compleja que designa nos reconducen primero a los *fundamentos mismos de lo humano*. Todas las culturas y todos los pueblos de nuestro planeta están interesados en este tema. Tan sólo porque, siendo nómades y viajeros, no dejamos de ser seres vinculados a un espacio preciso, hablando una lengua

materna, dando cuenta de una cultura, etc.; por lo tanto, necesariamente distinguimos entre “mi hogar” o “nuestro hogar”, el espacio de intimidad que todos necesitamos para vivir, y un “otro lugar” que es diferente: el espacio de los demás, su “hogar”, ya sea individual o plural. Esto implica *fronteras y barreras* de todo tipo y plantea la pregunta: *¿cómo* atravesarlas? Sería totalmente ilusorio soñar con un mundo sin fronteras y sin pluralidad de lenguas y culturas y, por lo tanto, sin distinción entre un "hogar" y un “en otro lugar”; pero también sería mortal y esterilizador creer que uno puede encerrarse en su propio espacio, en su propio idioma y en su propia cultura; sobre todo en un mundo totalmente desequilibrado desde el punto de vista económico, social, político y cultural, donde *la miseria y el miedo al otro* golpean nuestras puertas, donde la hospitalidad resulta ser un poderoso antídoto contra la inhospitalidad, la violencia y la guerra

2. Antes de continuar con estas reflexiones de base, intentemos una descripción fenomenológica de la experiencia de hospitalidad. Una observación lingüística nos pone en la pista: en ciertos idiomas, por ejemplo, el francés, el término “hôte” designa tanto al acogido (huésped) como a quien lo acoge (anfitrión). Esta ambigüedad es afortunada, porque indica una *orientación*: la de una simetría entre los dos, o incluso una reciprocidad. ¿Se trata de una *utopía*? Lo veremos. En todo caso, en el punto de partida siempre hay una *asimetría* y una *no-reciprocidad* constitutiva entre quien pide hospitalidad, o eventualmente asilo, y el que la ofrece. Por el momento quedémonos con esto, para evitar ocultar el carácter dramático de esta situación.

2. 1 Para alguien que acoge a otro “en su casa”, la hospitalidad representa en efecto un verdadero *riesgo*, porque él no sabe de antemano a quién acoge, quién es el “huésped” que se presenta inesperadamente “en su casa”. Al interesarse en las lenguas e instituciones indoeuropeas, un gran antropólogo francés, Emile Benveniste, notó una

ambigüedad significativa relacionada con el hecho de que *hospes* (= huésped) y *hostis* (= enemigo) tienen la misma raíz lingüística<sup>4</sup>. Sin ir tan lejos como la posible identificación entre un anfitrión y un enemigo, *el otro* que golpea a mi puerta es siempre *alguien otro*, a veces un intruso que interfiere en mis costumbres y hábitos, porque, con él, trae también a otros. En el punto de partida, por lo tanto, es necesario hacer un acto de *confianza*, incluso diría un acto de “*fe elemental*”, porque hasta que el otro no haya pasado el “umbral” de la puerta, no puedo saber si lo hará como *inimicus* (= enemigo) o como *amicus* (= amigo). El que es acogido, (el huésped en este sentido), también asume riesgos; a menudo, tomó anteriormente incluso algunos muy grandes, y tuvo muchas oportunidades para ejercitar su capacidad de confianza.

2. 2 Por lo tanto, la hospitalidad involucra tanto al anfitrión que hospeda como al huésped que es hospedado, en un *camino* que deben recorrer juntos, para lo cual necesitan confianza o “fe”. Este camino conoce infinidad de variantes, según las *situaciones* y las *personas*.

La asimetría del comienzo es constitutiva, como lo acabo de señalar. Ella puede ser de diferentes órdenes, especialmente cuando se trata de personas desplazadas por la fuerza: podemos observar asimetrías económicas, lingüísticas, socioculturales, religiosas, etc. Ahora bien: la apertura de la puerta y el primer contacto efectivo que se establece no significan que el huésped y el anfitrión entren juntos en un remanso de paz. Se nos presentan varios casos en concreto.

En casos extremos hay una violencia más o menos indeterminada o explícita, por otra parte ya mencionada por Benveniste. *El que es acogido* se instala en su posición de asistido y no quiere (o no puede) abandonar la asimetría; adopta actitudes agresivas (por

---

<sup>4</sup> Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome 1: Economie, parenté, société, Paris, Les éditions de Minuit, 1969, chap. 7, 87-101.

todo tipo de razones, por ejemplo, porque siente que el sistema administrativo del país anfitrión es violento con él, etc.). *El que acoge* entonces se enfrenta al descaro de su huésped que parece utilizarlo, haciendo que dure *excesivamente* la hospitalidad gratuita ofrecida; reacciona con violencia ... ¡y eso es el fracaso! Más a menudo, las situaciones son ambivalentes, porque no hay hospitalidad sin “*malentendidos*”: y éstos pueden conducir a la violencia, cuando no se quiere “escuchar o entender”; pero también pueden transformarse en un deseo de “acuerdo”.

El camino del malentendido hacia un “acuerdo” pasa por una interrogación y, en primer lugar, por la “auto interrogación”: el cuestionamiento de uno mismo y la toma de conciencia de la *vulnerabilidad* del otro que demanda mucho tacto. En la medida en que el que acoge acepta su propia *vulnerabilidad*, consintiendo entregar algo de sí mismo, o darse a sí mismo (abrir su “hogar”), es ahí donde *puede* despertar la confianza del otro, ayudarlo a bajar la guardia, y entregarse a su vez. *La confianza engendra confianza...* Es entonces cuando puede acontecer una simetría, incluso una verdadera “reciprocidad” entre ambas partes. La *inversión*, significada por la ambivalencia del término “huésped”, puede intervenir y hacer posible un tipo de intercambio donde quien acoge sea acogido por el otro. Pero esta inversión no podría ser el producto puro y simple de una estrategia que lo hiciera posible. *Se trata más bien de un “acontecimiento” imprevisible, que forma parte del régimen de la “gratuidad”, de esta gratuidad que es el corazón mismo de toda hospitalidad.*

2. 3 Otro aspecto también constitutivo de la hospitalidad, se revela entonces: es su carácter *provisorio*. Después del éxito, a saber, la simetría y la posible reciprocidad entre las personas involucradas, viene la partida: el huésped puede seguir su propio camino y construir su propio “en casa”. Es por esta razón que las culturas antiguas (la

cultura helénica y en parte también el cristianismo naciente) establecieron ciertas reglas del juego. Insistieron en el “derecho sagrado” a la hospitalidad y al asilo (sobre todo, del perseguido), pero *al mismo tiempo* limitaron la hospitalidad a tres días.

3. 3. Nuestra pequeña fenomenología de la experiencia de la hospitalidad nos lleva así a nuestras primeras reflexiones antropológicas. Lo que acaba de ser descripto manifiesta la *paradoja de la hospitalidad*. Escondidos en nuestras experiencias de hospitalidad, hay indicios o rastros de gratuidad absoluta \_los antiguos hablaban de la *ley incondicional de la hospitalidad ilimitada*\_; y todavía hay algo de eso en “la obligación legal de asistir a la persona en peligro”. Pero al mismo tiempo debemos respetar *las leyes* de la hospitalidad, los derechos y los deberes, las costumbres y la moral, siempre condicionadas por una cultura determinada y, por lo tanto, condicionales. “Aquí habría una *antinomía*...”, escribe Jacques Derrida, “entre, por un lado, la ley de la hospitalidad, *La ley incondicional de la hospitalidad ilimitada* [...], y por el otro, *las leyes* de la hospitalidad, esos derechos y deberes, siempre condicionados y condicionales, tal como son definidos por la tradición greco-latina o incluso judeo-cristiana, todo el Derecho y toda la filosofía del Derecho, hasta Kant y Hegel en particular, a través de la familia, la sociedad civil y el Estado”<sup>5</sup>. Derrida habla de una *antinomía*. Más adelante veremos que, para las Escrituras judías y cristianas, se trata más bien de una *paradoja*, la paradoja de un incondicional siempre condicionado.

La incondicionalidad de la acogida apunta, de hecho, a la singularidad absoluta del otro, es decir, a su dignidad inalienable \_sea cual sea su estatus social o legal\_ y al mismo tiempo le permite al que acoge que acceda a su propia singularidad. Pero este doble acceso de cada uno a su propia singularidad, gracias al riesgo de la hospitalidad,

---

<sup>5</sup> Jacques Derrida, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*, Calmann-Lévi, 1997, 73.

pasa al mismo tiempo por una “alteración” o una “vulnerabilización” mutua, como acabamos de ver, a menos que reduzcamos la comunicación a la abstracción de un lenguaje instrumental, y la relación, a una negociación de intereses. Es la noción de “estilo” la que interviene aquí. Ella permite pensar, en sus variaciones casi infinitas, lo incondicional siempre condicionado de nuestra existencia singular y encarnada en el mundo. Pues estas variaciones van de la mano con la variación de las figuras hospitalarias, componiéndose y recomponiéndose, a partir de las células relacionales más elementales de la vida humana, hasta las grandes formaciones colectivas.

En el punto en el que estamos de nuestro recorrido, podríamos cambiar de registro y ponernos a buscar estas variaciones figurativas dentro de la literatura. Pero, temiendo reducir nuestro campo de lecturas demasiado rápido, primero debemos situar nuestro análisis del fenómeno de la hospitalidad en nuestra época, a saber...

## **2. ...en la era posmoderna...**

1. Varias denominaciones circulan para caracterizar nuestra época que, después de los grandes puntos de inflexión de la mitad del siglo XX –la descolonización y la globalización generalizada de nuestros intercambios–, ya no puede ser entendida únicamente en términos de modernización. Hablando de la era posmoderna, se corre el riesgo de que este término sea entendido como una anulación de los grandes vectores y valores de la modernidad; de ahí la expresión de ultra o hiper-modernidad, que mantiene en principio la continuidad con la modernidad, pero se arriesga subestimar la ruptura.



Las características principales de nuestro tiempo son bien conocidas: positivamente, debemos mencionar el pluralismo radical de las cosmovisiones dentro de nuestras sociedades y la creciente individualización de nuestros estilos de vida; desde lo negativo, esta situación infranqueable significa el fin de toda metafísica que querría que *una* de estas visiones o uno de estos estilos fuera un estándar universal de referencia para todas las demás culturas. Esto conduce, en última instancia y nuevamente de manera positiva, a un *desplazamiento del antiguo universal metafísico y religioso* hacia una meta-reflexión moral y política sobre las deliberaciones democráticas que \_según modelos representativos o participativos\_ nuestras sociedades y sus individuos llevan a cabo efectivamente para “establecer lo que es de interés para cada uno y lo que es igualmente bueno para todos”<sup>6</sup>.

2. El pasaje epistemológico que acabo de esbozar tiene un impacto decisivo en nuestra temática. Si, como ha demostrado magistralmente Jürgen Habermas, nuestras sociedades posmodernas deben en efecto inventar hoy su cohesión social y política, sin referirse a una trascendencia y apoyándose sobre una *racionalidad deliberativa*, capaz de resistir dominaciones financieras, científicas y técnicas de todo tipo, así como también a sus *racionalidades respectivas*, podemos preguntarnos de dónde pueden extraer los “recursos espirituales” necesarios para hacer posible esta resistencia al servicio de una convivencia entre todos, digna de ese nombre. Esta pregunta se hace aún

---

<sup>6</sup> Es así como J. Habermas resume la posición de una teoría universal de la justicia y de la moral, desconectada de una ética particular de la vida lograda, que es tributaria de los grandes relatos metafísicos y religiosos de la Humanidad; cf. J. Habermas, «Une retenue justifiée. Existe-t-il des réponses post-métaphysiques à la question de la "juste vie"», en id., *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?* (2001), Paris, Gallimard, 2002, 12sv.

más insistente a medida que la amenaza ecológica y las manipulaciones transhumanistas corren el riesgo de hacer descarrilar a la humanidad entera<sup>7</sup>.

Es aquí donde nuestro patrimonio literario encuentra su verdadero lugar epistemológico. Porque si ninguna religión, ninguna cosmovisión, ningún estilo en particular puede ya transformarse en una norma universal para todas las culturas, podemos esperar que la literatura mundial en su diversidad y poder creador, pero también el cine y el arte, desempeñen el rol de *reservorio espiritual*, capaz de inspirar no solo la “estilización” o la “configuración” de nuestras existencias individuales, sino también nuestras formas particulares de hacer sociedad y de comportarnos respecto de nuestro planeta Tierra. La literatura cristaliza y reúne, en efecto, una multitud de *estilos*, *simplemente*, a saber, formas de expresión y géneros muy diversos, abiertos a una gran cantidad de estilos de vida. La afortunada expresión de Roland Barthes “*leer levantando la mirada*” expresa esta apertura y este poder transformador de la literatura. Como lo he sugerido desde el comienzo, ella hace posible *otro tipo de universal humano*, precisamente en razón de su pluralidad constitutiva y de su arraigo cultural, la hospitalidad y su contracara la inhospitalidad, se presentan entonces como maneras de circular en este universo “espiritual” casi infinito y de referirse a ciertos autores y no a otros... El universal del que hablamos aquí no es un universal débil o accesorio que tendría que ocultarse detrás de la racionalidad científica o del razonamiento jurídico-deliberativo. Por el contrario, disponiendo en cada caso de una coherencia específica, él salva al ser humano en su insuperable diversidad, ofreciéndole la posibilidad de un vínculo hospitalario entre estilos, entregado a la libertad de cada uno.

---

<sup>7</sup> J. Habermas, «Prologue. La frontière entre foi et savoir. Sur la réception et la portée actuelle de la philosophie kantienne de la religion», en: *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie* (2005 et 2008), Paris, Gallimard, 2008, 14-18.

3. En cierto sentido, *los textos religiosos forman parte de la literatura de la humanidad*, obviamente desde la propia verosimilitud de la que disponen. Integrarlos desde el principio al mundo literario, los relativiza, sin dudas, pero también les permite manifestar nuevas potencialidades de sentido. Si bien, *en el espacio hermenéutico más restringido de las Escrituras judías y cristianas*, siempre han existido relaciones con otros textos europeos, filosóficos y literarios, solo recientemente la exégesis crítica ha abandonado la preeminencia de la referencia histórica y se ha inspirado más firmemente en las metodologías literarias, en particular la narratología<sup>8</sup>. Así, se percibe hoy un interés creciente por la relación de filiación entre la Biblia, de un lado, y, del otro, por el sector de la literatura mundial que ha encontrado su inspiración en alguna de sus figuras o de sus intrigas, incluso en el conjunto de las Escrituras<sup>9</sup>.

Aquí se presenta una nueva bifurcación, íntimamente ligada con nuestra situación posmoderna y post-metafísica. Se podría pensar que la relación entre la escritura, la lectura y la re-figuración de lo leído en nuestra existencia *“leer levantando la mirada”*, encuentran su clave última en la temporalización narrativa. La "novela" sería entonces el género más homólogo a nuestro destino humano, y, por lo tanto, la matriz más apta, heredada del gran relato bíblico, para hacer surgir una “identidad narrativa”. Jean Paul Sartre ya se había preguntado, en 1964, por qué leemos novelas. Hay “algo que falta en la vida de la persona que lee, y eso es lo que ella busca en el libro. Lo que le falta es un sentido, ya que es precisamente este sentido, total, el que ella le va a dar al libro que lee”<sup>10</sup>. La hermenéutica del “sí mismo” de Paul Ricoeur, tal como se encuentra en *Sí*

---

<sup>8</sup> Wolfgang Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft: Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1971, y: R. Alter, *L'art du récit biblique* (1981), Bruxelles, Editions Lessius, 1999.

<sup>9</sup> Cf. por ejemplo los estudios reunidos en F. Mies (éd.), *Bible et littérature. L'homme et Dieu mis en intrigue*, Bruxelles, Editions Lessius, 1999.

<sup>10</sup> Jean-Paul Sartre, *Que peut la littérature ?*, Paris, UGE, col. 10/18, 1965, 122, citado por: Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, 136

*mismo como otro* y, anteriormente, en su magistral trilogía, *Tiempo y narración*<sup>11</sup>, obedece a la misma homología del destino humano y del relato; como es, por otra parte, el caso de la teología narrativa que domina los últimos veinte años del siglo XX. El relato logra recomponer retrospectivamente la unidad de una existencia, siempre amenazada por la diseminación, y responder con la síntesis aristotélica al enigma del tiempo vivido.

No obstante, Marielle Macé muestra en su ensayo ya citado que “la homología del destino y el relato de ninguna manera agotan la fuerza mediadora de las formas literarias”, y que, si dejamos de otorgarle “a la novela el monopolio de la re-figuración de uno mismo”, percibimos todos los demás recursos literarios como “múltiples maneras de ser”<sup>12</sup>. El propio Ricoeur había vislumbrado esta apertura, sin involucrarse en ella<sup>13</sup>. Macé continúa por este camino y, siguiendo a Merleau-Ponty, introduce aquí la noción de *ritmo*. Esto le permite no sólo dar un lugar a la *poesía*, que confronta al lector con “un complejo juego de concordancias y discordancias rítmicas que no se sintetizan en un destino homogéneo”, sino también introducir otras formas de individuación, basadas en una contracción del tiempo en un presente, que combina, cada vez de manera nueva, lo que es del orden de la sedimentación, o de algo dado, con aquello que puede ser revitalizado<sup>14</sup>.

Sin entrar en los detalles de estas otras figuras de subjetivación, retengamos, para concluir nuestro diagnóstico del momento presente, que Marielle Macé libera las “maneras de ser” de la cuestión de la identidad narrativa y del tiempo narrado, y las

---

<sup>11</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 1990; id., *Temps et récit*, t. 1; t. 2: *La configuration dans le récit de fiction*; t. 3: *Le temps raconté*, Paris, Editions du Seuil, 1983-1985.

<sup>12</sup> Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, 154 s.

<sup>13</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 177: “La descomposición de la forma narrativa paralela a pérdida de identidad del personaje hace franquear los límites del relato y acerca la obra literaria a la vecindad con el ensayo”.

<sup>14</sup> Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, 159-164.

confía, precisamente, a la noción específica de “estilización”, cuya definición retenemos: “la estilización es la operación general mediante la cual un individuo *recobra* de manera particularmente intencional su individualidad, ensaya todo tipo de modelos, pero también los modula, los reorienta, modifica rasgos, en cuyo mantenimiento y transformación este individuo da fe de sí mismo y se reconoce activamente, exponiéndose, comprometiendo su identidad en su propia manera de liberarla”<sup>15</sup>.

Con esta definición, aparentemente estamos dejando el horizonte del “gran código bíblico”<sup>16</sup> y avanzamos en la alta mar de la literatura mundial, insuperablemente plural, y de lo que ella no deja de revelar, en forma de islotes, acerca de nuestros modos de vida. Como ya he señalado, la hospitalidad se convierte aquí en una posibilidad siempre más ampliamente abierta, pero también se cierran ciertas puertas y se levantan algunas barreras. Esta pluralización radical de nuestras “estilizaciones” encarnadas no hace que el pensamiento sea imposible; por el contrario, sin cesar, va irrigando de humanidad la racionalidad deliberativa que, en nuestras sociedades postmodernas, ha sustituido gradualmente a la metafísica mediterránea, la cual, sin embargo, continúa enseñándonos a pensar.

Una de las principales consecuencias del fin de la metafísica es la retirada de “Dios” al ámbito de la radical *no-evidencia*, tal como se había impuesto en las sociedades gobernadas y pensadas a partir de él. Nadie está obligado a hacer intervenir a Dios en la “estilización” o la “conformación” de su existencia, y el principio de la laicidad consiste en mantenerlo alejado de nuestros asuntos públicos. Por primera vez en la historia de la humanidad, aparece así una distinción \_ que no puede ser más clara \_

---

<sup>15</sup> Ibid., 166.

<sup>16</sup> Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and Literature* (1982), University of Toronto Press, 2006.

entre lo que es objeto del “saber” y de nuestras “deliberaciones” en todas sus formas, y lo que compete a la “fe”. Me queda entonces para la última parte, el dedicarme a este campo propiamente teológico de la “fe” y verificar allí la pertinencia heurística del vínculo íntimo entre lo plural de nuestras “estilizaciones” humanas y la experiencia de hospitalidad, en un abordaje post-metafísico del cristianismo. Encaro entonces ahora, para terminar, la experiencia de hospitalidad...

### **3. ... y su función heurística en el seno de la tradición cristiana**

En el siglo pasado, la teología cristiana conoció un importante *giro estético* que, como acabamos de decir, se hace más visible desde los años 80; es decir, desde el momento en que la exégesis bíblica se inscribe más en el mundo de la literatura y obedece a una hermenéutica general, suscitando, en el campo teológico, la célebre teología narrativa.

Lejos de acabarse, este giro fue preparado por uno de los grandes teólogos del siglo XX, Hans Urs von Balthasar (1905-1988), quien, al mismo tiempo, fué un incansable lector de la literatura del mundo, interesado por el teatro, y músico. Sin lugar a dudas, es el primero en introducir los conceptos de “estilo” y de “figura” en el centro mismo de la teología cristiana, al interesarse por la *singularidad* de las vidas creyentes y especialmente por el acto de fe como “percepción” de una “*concordancia*” absoluta (*Übereinstimmung*) que es, en última instancia, la que hay entre la misión de Cristo y su

existencia, ambas en relación con su obediencia al Padre<sup>17</sup>. Esta “percepción del arte divino o de la santidad moldeada por Dios” se apoya en Balthasar sobre la analogía entre lo bello, las bellas artes, y lo que él llama la “belleza de las existencias elegidas”<sup>18</sup>. Si bien admiramos este enfoque, no podemos dejar de tomar hoy cierta distancia \_ posmoderna\_, en relación con el arraigo de la estética balthasariana en la metafísica medieval de los trascendentales, y también con su manera de eximir, desde el principio, la figura de Cristo de un abordaje estilístico. Este distanciamiento debe hacerse primero en el plano de la lectura de las Escrituras bíblicas; luego concierne a la singularidad única del “estilo” de Jesucristo, y finalmente, debe contemplar la cuestión de Dios en el seno de nuestro contexto post-metafísico. En estos tres niveles, el vínculo íntimo establecido en la segunda parte de mi intervención entre la estilización siempre singular de nuestras existencias encarnadas y la experiencia de la hospitalidad como antídoto contra la violencia, nos permite salir de los límites del marco metafísico y completar el giro estético de la Teología mediante otra conversión, la referida a la pneumatología.

1. Recordemos primero que la tradición cristiana vive de una *pluralidad de prácticas de lectura* de las Escrituras llamadas “santas”, que van desde la lectura litúrgica hasta la lectura individual, a veces orante, de la Biblia – la llamada *lectio divina* –, pasando por toda clase de lecturas colectivas, académicas o no. La “lectura levantando la mirada” es aquí constitutiva, a menos que esta expresión y la asociación entre nuestras “maneras de leer” y nuestras “formas de ser” tengan su verdadero origen en las prácticas eclesiales, monásticas o no. El antiguo invento del triple o incluso cuádruple significado de las Escrituras estaba en definitiva basado en esta articulación

---

<sup>17</sup> Hans Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, 1: Apparition, Paris, Aubier, 1965, 395-406; cf. también *La dramatique divine*, 2. *Les personnes du drame*, 2. *Les personnes dans le Christ*, Lethielleux, Paris, 1988, 119-207.

<sup>18</sup> Ibid., 30

pragmática entre la lectura del texto y la transformación progresiva del lector<sup>19</sup>; y encontramos el mismo principio en nuestras lecturas pragmáticas actuales, que dan cuenta de la narratología literaria o de la retórica, en la medida en que insisten, en todo caso, en el pasaje de la “configuración” escrituraria a la “refiguración” existencial.

1. 1. Es en este paso del uno al otro que interviene, como en todo texto, el *principio de concordancia* (*Übereinstimmung*) entre la forma y el fondo, que hace posible apreciar la calidad estilística de un discurso o de una obra. Aun permaneciendo válido, este principio se radicaliza en los textos neotestamentarios, donde el meollo de la comunicación es el Evangelio de Dios. A su manera, el apóstol Pablo es el primero en enunciar este principio de concordancia en 1 Cor 2, 1-5: “mi palabra y mi predicación no tenían nada de los discursos persuasivos de la sabiduría, sino que eran una demostración hecha por el poder del Espíritu, para que la fe de ustedes no esté fundada en la sabiduría de los hombres, sino en el poder de Dios”. Formulado a partir de su propia experiencia apostólica, este breve pasaje parte del estatus teológico de la “fe” para liberar al oyente de la fuerza persuasiva del orador cristiano o, más bien, para exigir que la *forma de su discurso* no obstruya la libertad divina de la fe del receptor en su unicidad, que ella tiene la tarea de suscitar, sino que, por el contrario le esté *perfectamente concordado*; principio general que, desde ya, debe aplicarse a las propias cartas paulinas, pero que también puede extenderse a los relatos evangélicos y al resto de la Biblia. Dicho de esta manera, el principio estético de concordancia entre la forma y el contenido no sólo abre una verdadera crítica interna del canon de las Escrituras,

---

<sup>19</sup> Cf. Henri de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier, 1950; cf. también: Chr. Theobald, “Origène et le débat herméneutique contemporain”, en id. *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, t. 2, Paris, Ed. du Cerf, 2007, 537-557.



sino que permite la elaboración de una teoría de la inspiración<sup>20</sup>; también cuestiona a la Teología y al teólogo acerca de su propia manera de comunicar.

Habiendo tomado nota de la distinción, introducida por Marielle Macé, entre la identidad narrativa y lo que ella denomina la “estilización de la existencia”, infinitamente más diversificada que cierta dominación literaria del relato y de lo que sugiere la novela, debemos preguntarnos *hasta dónde llega la libertad de la fe del receptor* en las Escrituras judías y cristianas. ¿Está de entrada “enmarcada” por el gran relato bíblico entre  $A$  y  $\Omega$ , un relato que, en la apocalíptica, recibe el nombre de “designio divino” (*prothesis tou theou*), o éste da lugar a una infinidad de posturas “espirituales”?

1. 2 Subrayemos primero que, sin negar la presencia de una “intriga divina”, la liberación del dato literario, evocado en la segunda parte, nos vuelve más atentos a la extrema diversidad de las figuras bíblicas. Al ser una biblioteca, la Escritura resulta sorprendentemente hospitalaria: porque no se deja encasillar en ningún género literario, sino que los recibe a casi todos, de la narración a la poesía, de los proverbios a las cartas, de la diatriba a la bienaventuranza, de la imploración a la alabanza, etc., etc. Ella ofrece y recibe en su seno un número casi infinito de “estilizaciones” posibles de la existencia humana. Según Erich Auerbach, esta diversidad hace aparecer *con realismo*, *lo elemental de la vida cotidiana*, al trastornar la teoría antigua y clásica de los niveles estilísticos, según la cual la realidad cotidiana y práctica sólo podía encontrar

---

<sup>20</sup> Cf. Chr. Theobald, «La réception des Écritures inspirées», en: P. Gibert et C. Theobald (dir.), *La réception des Écritures inspirées. Exégèse, histoire et théologie*, Paris, Bayard et RSR, 2007, 269-298.

un lugar en la literatura en el contexto de un estilo bajo o intermedio, es decir, de un divertimento, que fuera grotescamente cómico, agradable, ligero, elegante y colorido<sup>21</sup>.

Esta “estilización” bíblica tan específica, que ha conocido un legado muy amplio hasta nuestros días, no anula, por lo tanto, los dos niveles del “designio divino” y la diversidad casi infinita de nuestras “estilizaciones” humanas. No podemos subrayar lo suficiente hasta qué punto estas últimas están expuestas a la contingencia; a menudo, a la enfermedad y al mal en todas sus formas. En el Nuevo Testamento, la “voz” divina se hace más bien discreta, mientras que el héroe principal, Jesús el justo, es conducido en los relatos de Marcos y Mateo a la experiencia abismal del abandono de Dios; cosa que probablemente sea también un modo de los narradores para poner a prueba su propia “omnisciencia”. Pero lo específico de los relatos evangélicos reside en el hecho literario de no restringirse al destino del héroe principal, y de ofrecer un lugar privilegiado a la figura del “cualquiera”, “quien sea”, que *sin convertirse en discípulo de Jesús* se ve acreditado por un acto de “fe” elemental: “Ve, hijo mío, hija mía, tu fe te ha salvado” (cf. Mc 2, 5 y 5, 34). La alteridad de este “cualquiera” está fuertemente subrayada, sobre todo por Lucas, quien la encarna en la figura del centurión admirado por Jesús. Esta “fe” elemental no está calificada más que por su situación relacional: “cualquiera” que se pronuncie así, al menos implícitamente, en relación con Jesús, se convierte así en el beneficiario de su presencia: “Hijo mío, hija mía...”, al tiempo que es devuelto por él a sus recursos interiores más profundos: “Tu fe te ha salvado”.

Los textos evangélicos nos ponen entonces al menos frente a dos “tipos” de “estilización” bien diferentes, en los que cada figura concreta está singularizada. El primero, el más elemental, es el de una conformación de la existencia, *aquí y ahora*, a

---

<sup>21</sup> E. Auerbach, *Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale* (1946), col. Tel, Paris, Gallimard, 1994.

partir de una fe elemental que se puede calificar de “fe en la vida”, de “postulación” de un sentido o también de “coraje de existir”, que hay que distinguir, obviamente, del simple instinto de supervivencia. Ella puede manifestarse sin “postular” una referencia divina o la unidad, incluso la unicidad de la existencia, contentándose entonces con habitar determinado fragmento de existencia, para que vuelva a ponerse en marcha, como nos lo hace presentir el desprendimiento \_operado por Marielle Lacé\_ de la conformación de la existencia, de una eventual orientación teleológica<sup>22</sup>. Un manto de silencio rodea estas múltiples “estilizaciones elementales” que emergen a la superficie de los textos evangélicos y desaparecen nuevamente en el silencio.

El otro tipo de “fe” es la de los discípulos: “fe” que, a partir del itinerario del Nazareno, compromete el “todo” de sus existencias, y las sitúa dentro de un “todo”, el de la creación gratuitamente dada por el Creador. También podemos hablar de una “fe doxológica” que, sin dejar de expresarse como una “postulación” libre (en el sentido kantiano del término), se basa en una “inversión” de la “perspectiva”, donde Aquel a quien llamamos Dios se supone que está en el origen mismo del acto de nombrarlo como creyentes, y del sentimiento de gratitud por el “todo” que entrega en nuestras manos. La clausura de la muerte, mantenida con firmeza en el Nuevo Testamento y más globalmente en Occidente, \_ “el destino de los hombres es morir una sola vez” (Heb 9:27) \_, introduce entonces una *“estilización” desarrollada en un tiempo limitado*, llevada por la unidad de la existencia, *todavía* ausente pero oculta gratuitamente en Dios.

Estos dos tipos de “fe” son ciertamente diferentes, aunque están separados por fronteras porosas. De esta manera, el texto bíblico puede ser considerado legítimamente

---

<sup>22</sup> Cf. Marielle Macé, *Façons de lire, manières d’être*, 18 s.

como un “clásico” de la literatura entre otros, con el cual un lector “cualquiera” puede relacionarse como con una “escuela de humanidad”, leyéndolo a partir de tal fragmento, tal episodio, tal interés sapiencial o poético. El lector también puede dejarse inspirar por el héroe principal del texto, Jesús de Nazaret, y adoptar la actitud doxológica frente las Escrituras, consideradas en su conjunto como “santas”, y escuchar allí la “voz” misma del Dios tres veces santo.

2. Entonces, primero, debemos admitir lo evidente: Jesús de Nazaret no escribió nada, llevando en cierta manera hasta el extremo la distancia entre la escritura, por un lado, y la conducta de la vida, por el otro<sup>23</sup>; la estilización humana puede operarse sin pasar por el momento de la lectura, como lo demuestran las muchas figuras de la “fe elemental” que aparecen en los relatos evangélicos.

Una de ellas es la mujer adúltera del cuarto evangelio (Jn 8, 1-11). Dos tipos de escritura y de lectura completamente diferentes se enfrentan aquí, representados, por un lado, por la extrema violencia de los escribas y fariseos y, por el otro, por la hospitalidad incondicional de Jesús respecto de la mujer acusada, y sentada con él en medio del círculo que se ha formado a su alrededor. Dos veces, Jesús se inclina *hacia abajo* para escribir con el dedo en el suelo (*katagraphein eis gēn*), y se incorpora, *hacia arriba*, para hablar. “Leer levantando la mirada” \_ aquí se trata de la lectura de la ley de Moisés \_ sólo se puede hacer inclinándose primero *hacia la tierra*: Jesús reconoce así que la “estilización”, emprendida por todo ser humano que “escribe” sobre nuestro suelo común, es una operación radicalmente frágil; reconocimiento que, al dejar al Dios santo y sin pecado \_ y solo a él \_ la posibilidad de juzgar a los otros, abre el espacio de

---

<sup>23</sup> Marielle Macé evoca al menos la dificultad de articular el cuerpo a cuerpo con un texto (llevado al extremo en la poesía) y la tarea hermenéutica que supone la distancia: “una obra que me hace algo a mí, antes de que yo pueda hacer algo con ella” (ibid., 243).

una hospitalidad incondicional, que al mismo tiempo desarma a los acusadores y ofrece a los otros la oportunidad de una nueva puesta en marcha y un nuevo “de ahora en más...” (*apo tou nûn*). La unicidad de la “estilización” propia de Cristo Jesús se manifiesta en este breve episodio: no agrega ninguna Escritura a las que ya existen, pero las interpreta mediante su existencia radicalmente hospitalaria.

2. 1 La ausencia de escritura (que él además comparte con otras figuras de humanidad) se explica por el “ritmo” de su existencia diaconal, llevado adelante por la urgencia que representan los otros, sean quienes sean, y constituye un primer signo de credibilidad de su existencia. En efecto, si se sigue la obra de Lucas, su itinerario puede entenderse como una experiencia única de hospitalidad. Todos los elementos constitutivos de la pequeña fenomenología que propusimos en la primera parte, se verifican allí: la universalidad de la acogida; el “vacío” interior, necesario para que otros puedan encontrar efectivamente ahí su lugar único y sean engendrados en la fe elemental, la suya, mencionada anteriormente; finalmente, la inversión, que, en ciertos casos, hace que el huésped recibido por Jesús sea quien lo recibe (como por ejemplo la pecadora en Lc 7, 36-49).

En la primera parte, hemos insistido en la *paradoja* de la hospitalidad que, por un lado, vive de un impulso incondicional, y por el otro permanece siempre enraizada en las condiciones precisas y culturalmente marcadas de un “en casa”. Ahora bien, la hospitalidad de Jesús de Nazaret se orienta claramente hacia la incondicionalidad cuando, aceptando hasta el final el riesgo de la vulnerabilidad y la posible mutación del amigo en el enemigo \_ “el que hundió su mano conmigo en el plato, ese es el que me entregará”, Mt 26, 23\_, pone en juego “toda” su existencia. *Es en este punto de inflexión que su hospitalidad se revela como santa, y su santidad como hospitalaria*. Dada la

diversidad histórica de las interpretaciones del atributo central del Dios *santo* y de su pueblo *santo* en el judaísmo de la época de Jesús (Lv 19: 2) \_ pensemos en los saduceos, en la comunidad de Qumran, en los zelotes, en los fariseos y los cristianos\_, este lazo intrínseco entre la santidad y la hospitalidad merece una designación “estilística”, concentrada en el primer título mesiánico dado a Jesús, el de “Santo de Dios” (Jn 6:69).

La estilización de Jesús, tal como se manifiesta en su experiencia de hospitalidad santa, combina, en efecto, tres trazos constitutivos: primero, la *concordancia* consigo mismo, que podría traducirse como “ausencia de mentiras” (Apoc. 14, 5), o unidad de pensamiento, palabra y acción con el fundamento de su “autoridad”; segundo, la *empatía*, es decir, la simpatía y la compasión *con* los demás, sea quien fuera \_ se podría definir como capacidad de ponerse en el lugar del otro sin abandonar jamás el propio lugar\_; y tercero, el *mantenimiento* de estas dos actitudes *frente al enemigo*\_ lo que implica una nueva relación con la muerte y con la vida\_ tal como la Cena la ritualiza; relación que está en la raíz del vínculo de Jesús con Aquel a quien él llama “Abba – Padre”.

Los que entran en el espacio de hospitalidad del Nazareno y se refieren libremente a él como el “Santo de Dios”, están llamados a adoptar su modo de “estilización”. Dos matices decisivos nos quedan entonces por presentar aquí: primero, la imposibilidad de seguir el impulso de Jesús de la incondicionalidad hasta el final; lo que trae aparejado el reconocimiento de la santidad única de Dios y de su Único, por parte de los discípulos. Luego, la singularización de la “estilización” creyente del discípulo, íntimamente ligado a la incondicionalidad, siempre condicionada de la hospitalidad y del vínculo entre únicos que ella hace posible. El Nuevo Testamento ofrece varios juegos de lenguaje para pensar esta “estilización” relacional: el lenguaje paulino de los carismas, o también

el lenguaje de la “medida” (Lc 6, 38 y otros), donde la “santidad” aparece como una cuestión de “desmesura” a la “medida” de tantas y tantas “medidas”, convirtiéndose así en “incomparables”.

2. 2 Acabo de anticipar el giro “pneumatológico”, anunciado anteriormente como la vertiente teológica del giro estético. Si Jesús no nos dejó nada por escrito, salvo a sí mismo, “su cuerpo y su sangre” o su santidad incondicional hospitalaria \_entregada sin nada a cambio\_, podemos comprender la libertad “espiritual” de los primeros cristianos, con la que ellos recomenzaron a escribir, a partir de sus experiencias de hospitalidad radicalmente abierta, y en referencia al Santo de Dios Jesús, recibido como Viviente en medio de ellos y Presente en sus intercambios epistolares y sus memorias. La cristología que ellos desarrollan bajo múltiples formas, sólo puede ser entonces una cristología pneumatológica, y su creatividad hospitalaria, llevada por el Espíritu de santidad, sólo puede ser cristológica. Las nuevas prácticas de escritura y lectura que se forman así en la Iglesia solo mantienen *su sentido siempre nuevo* cuando “leer levantando la mirada” se orienta al mismo tiempo hacia abajo, hacia nuestro suelo común como un lugar siempre provisorio de la hospitalidad humana, y hacia Aquel que la hace posible, al preparar allí su mesa eucarística.

3. La integración de los textos circunstanciales en un corpus con fronteras porosas, más tarde llamado Nuevo Testamento \_que se agrega al Antiguo\_, su transformación en Biblia a partir del siglo IV, y en un “clásico” de la literatura mundial en la época moderna, despoja, ciertamente, a la Iglesia de lo que era su bien, pero también manifiesta muy concretamente, la hospitalidad fundamental que caracteriza a este libro extraordinario, o sea, la hospitalidad que señalamos en la segunda y tercera parte de nuestro trabajo. En cierto modo, está en la lógica de la Biblia y en su destino

literario, que el “nombre de Dios”, que le otorga su unidad, sea entregado, en nuestra era postmoderna y post-metafísica, a un retiro y a la no-evidencia, dejando aparecer los perfiles infinitamente diversificados de numerosas figuras bíblicas y la operación de estilización que ellas manifiestan y desencadenan.

Esto no impide que los cristianos \_y muchos otros, por supuesto\_ continúen confesando el “nombre de Dios” con el espíritu de “postulación” ya mencionado anteriormente. Nadie mejor que Thomas Mann, en su novela *José y sus hermanos* (1933-1943), tradujo la “inversión” que hicimos intervenir en nuestra fenomenología de la hospitalidad, y que el escritor alemán discierne sobre el “camino de la inquietud de Dios” (*Gottesnot*), que fue el de Abraham.

"Se llamaba Abîram, que podría significar “mi Padre es sublime”, pero también con buena razón, “padre del Sublime”; porque, en cierta medida, ¿acaso Abraham no era el padre de Dios, ya que *lo había contemplado y que en pensamiento había concretado su imagen (ausformen und hervordenken)*? Seguramente, las cualidades insignes que él le atribuía eran la prerrogativa primordial del Señor; Abram, de ningún modo era el creador. Sin embargo, ¿acaso no había engendrado de alguna manera esas cualidades, al discernirlas, enseñarlas y conferirles, por el espíritu, una realidad? Sin duda, las virtudes omnipotentes de Dios existían sustancialmente fuera de Abraham, pero estaban al mismo tiempo en él y también emanaban de él; en ciertos momentos, era imposible disociarlas del poder de su propia alma, la de Abîram, por lo tan estrechamente unidas y confundidas en el conocimiento como estaban. Ese fue el punto de partida de la alianza ... "<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Th. Mann, *Joseph et ses frères, II: Le jeune Joseph*, Paris, Gallimard, 1936, 40sv (los subrayados son nuestros)



Ahora bien, esta postulación en forma de doxología, cuando es emprendida por los cristianos, se arraiga en el “hoy” de su experiencia de hospitalidad (cf Mt 25, 31-46), en la que su existencia encuentra la forma de “estilizarse” de una manera absolutamente singular. La designación eucarística de Dios funciona entonces como una especie de “reloj a cuerda, a péndulo” que, cuanto más se le hace retroceder, más encuentra \_en el punto de inversión\_ la energía para ir hacia adelante. Porque los que experimentan la hospitalidad recibida u ofrecida gratuitamente a otros, no pueden dejar de descubrir un día que el suelo o la tierra los preceden y les ofrecen hospitalidad gratuita, que son herederos de tantas y tantas generaciones que los habitaron y los han hecho hablar en la literatura. Junto con el “Santo de Dios”, volverán a remontar a la gratuidad en su fuente, el Dios hospitalario, tres veces santo, para encontrar allí el impulso que les permita mantener gratuitamente habitable una tierra que ya no conocerán.

Gracias, queridos colegas y queridos amigos, por haberme ofrecido su hospitalidad, dando un nuevo impulso a mi reloj a cuerda (a péndulo) interior, de gratitud y esperanza.

Christoph Theobald sj

Profesor de Teología Sistemática

Facultades Jesuitas de París - Centro Sèvres

## **Hospitalité et sainteté – une pluralité de styles**

*A propos du tournant esthétique et pneumatologique de la théologie en postmodernité*

Buenos Aires – mai 2019

L'accueil que vous m'accordez aujourd'hui, chers amis, fait partie de la thématique que vous m'invitez à traiter devant vous, à savoir « l'hospitalité » qui est l'horizon ouvert de vos *Journées de Dialogue entre Littérature, Esthétique et Théologie* : l'horizon ouvert, par-delà des mers, à *l'étranger européen* que je suis, horizon ouvert à celui qui, sans savoir parler votre *langue*, tente de se faire entendre dans *votre monde* de vie, horizon ouvert enfin au *théologien* qui, s'exprimant dans son propre jargon, espère pouvoir entrer dans les jeux de langage d'autres disciplines, ceux de l'esthétique philosophique et ceux des sciences de la Littérature.

S'il y a un point commun entre nous, c'est que nous sommes tous, critiques d'art, philosophes ou théologiens, des *lecteurs et des lectrices de livres* ; de livres qui appartiennent à nos traditions respectives, distinctes depuis l'antiquité méditerranéenne, mais en continuelle fécondation mutuelle.

Un exemple classique de cette fécondation ou circulation que j'ose espérer hospitalière est la notion de « style ». Né dans le domaine de la comptabilité et de la littérature - « *stilus* » désigne le poinçon (avec lequel on écrit sur des tablettes de cire), puis le travail du poinçon, c'est-à-dire la composition ou plus généralement le « travail de l'écriture » - cette notion a été accueillie par la philosophie, en particulier par la phénoménologie du XX<sup>e</sup> siècle, et plus récemment par la théologie. Empressons-nous d'ajouter que l'écriture et la lecture – gestes corporels *communs* à nos différentes disciplines de pensée – renvoient nécessairement à « l'autre » de nos discours, à savoir à la vie et à l'action. « Ne vous est-il jamais arrivé, lisant un livre, de vous arrêter sans cesse dans votre lecture, non par désintérêt, mais au contraire par afflux d'idées, d'excitations, d'associations ? En un mot, ne vous est-il pas arrivé de *lire*

*en levant la tête ?* », demandait Roland Barthes<sup>25</sup>. Comme l'a montré Marielle Lacé, l'instant où l'on lève les yeux est précisément ce moment où l'expérience attentionnelle ouvre à un comportement : « la perception d'une forme et de ses variations d'intensités débouche en véritable possibilité de conduite, *le livre réclame* que l'on transforme l'épreuve du sens en attitude, *le style tout court en style de vie* »<sup>26</sup>. La littérature n'a cessé en effet de s'interroger sur son rapport à la vie en société et, procédant de manière inverse, le philosophe et phénoménologue Maurice Merleau-Ponty a défini le style singulier d'une œuvre d'art comme « emblème d'une manière d'habiter le monde »<sup>27</sup>. Il n'est donc pas sans signification que ces *Journées de Dialogue* donnent la place aux associations qui vivent très concrètement de l'hospitalité offerte aux plus pauvres. « Lire *en levant la tête* » pour percevoir des collègues d'autres disciplines lire autrement ou pour se laisser toucher par des personnes, immigrés ou chercheurs d'asile, qui, un peu plus loin de l'université, se présentent à notre porte, c'est déjà entrer dans une expérience d'hospitalité.

Dans les quelques réflexions qui suivent, je partirai de cette expérience de l'hospitalité ; je tenterai de montrer que cette notion permet non seulement d'honorer l'unicité de nos existences corporelles et la particularité de leur enracinement culturel mais aussi et surtout de penser leur relationalité interpersonnelle et collective, au sein de leur environnement terrestre et – point décisif - *entre* la violence et la paix. La sainteté pourra ainsi être comprise comme une manière d'aller au bout de l'hospitalité humaine ; elle se manifestera comme *une* manière d'habiter le monde, *un* style de vie parmi d'autres, lui-même étant pluriel sur un plan stylistique. C'est à l'âge post-moderne, quand, au sein d'un monde mondialisé, émerge dans notre vécu l'existence d'une pluralité de styles de vie, que l'hospitalité et son antitype,

---

<sup>25</sup> Roland Barthes, « Ecrire la lecture », dans *Œuvres complètes*. Paris, Editions du Seuil, trois tomes, 1993-1995, t. II, 961.

<sup>26</sup> Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, 40 (c'est nous qui soulignons).

<sup>27</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, 65-95.

l'inhospitalité, paraissent comme figure(s) sociale(s) et politique(s) d'un universel humain nouveau qui résiste à l'abstraction et à la domination d'une rationalité objectivante et instrumentale. C'est ce que je voudrais expliciter dans un deuxième temps, avant de m'engager sur un terrain proprement théologique et de vérifier la pertinence heuristique du concept d'hospitalité dans une approche post-métaphysique de la tradition chrétienne, susceptible d'honorer davantage sa dimension pneumatologique, en tout cas plus nettement que ce fut le cas à l'époque moderne.

### **1. L'expérience de l'hospitalité...**

1. La notion d'« hospitalité » et la réalité complexe qu'elle désigne nous reconduisent d'abord aux *fondements mêmes de l'humain*. Toutes les cultures et tous les peuples de notre planète sont concernés par cette thématique. Tout simplement parce qu'en étant des nomades et des voyageurs, nous restons des êtres liés à un espace précis, parlant une langue maternelle, relevant d'une culture, etc. ; nous distinguons donc nécessairement entre un « chez moi » ou un « chez nous » - l'espace d'intimité dont nous avons tous besoin pour vivre - et un « ailleurs » qui est autre – l'espace d'autrui, son « chez soi » ou leur « chez eux ». Ce qui suppose des *frontières* et des *barrières* de toutes sortes et pose la question : *comment* les traverser ? Il serait totalement illusoire de rêver d'un monde sans frontières et sans pluralité de langues et de cultures et donc sans distinction entre un « chez soi » et un « ailleurs » ; mais il serait aussi mortel et stérilisant de croire qu'on peut s'enfermer dans son propre espace, sa propre langue et sa propre culture ; surtout dans un monde totalement déséquilibré d'un point de vue économique, social, politique et culturel, où *la misère et la peur* de l'autre frappent à nos portes, où l'hospitalité s'avère être un puissant antidote contre l'inhospitalité, la violence et la guerre.

2. Avant de poursuivre ces réflexions fondamentales, tentons une description phénoménologique de l'expérience d'hospitalité. Une observation linguistique nous met sur la piste : dans certaines langues, par exemple en français, le terme « hôte » désigne à la fois celui qui est accueilli *et* celui qui accueille. Cette ambiguïté est heureuse, car elle indique une *visée*, celle d'une symétrie entre les deux, voire une réciprocité entre eux. S'agit-il d'une *utopie* ? Nous le verrons. En tout cas, au point de départ se trouve toujours une *asymétrie* et une *non-réciprocité* constitutive entre celui qui demande l'hospitalité, éventuellement l'asile, et celui qui l'offre. Restons-en là pour le moment, pour éviter d'occulter le caractère dramatique de cette situation.

2. 1 Pour celui qui accueille quelqu'un d'autre « chez soi », l'hospitalité représente en effet un *véritable risque*, car il ne sait pas d'avance *qui* il accueille, *qui* est cet « hôte » qui se présente « chez lui » à l'improviste. S'intéressant aux langues et aux institutions indoeuropéennes, un grand anthropologue français, Emile Benveniste, a relevé une ambiguïté significative liée au fait que *hospes* (= hôte) et *hostis* (= ennemi) ont une même racine linguistique<sup>28</sup>. Sans aller jusqu'à l'identification possible entre un hôte et un ennemi, *l'autre* qui frappe à ma porte est toujours *quelqu'un d'autre*, parfois un intrus qui me dérange dans mes habitudes et mes coutumes, car il en est porteur d'autres. Au point de départ, il faut donc poser un acte de *confiance*, je dirais même un acte de « *foi élémentaire* », car avant que l'autre n'ait passé le « seuil » de la porte, je ne peux savoir s'il l'a franchi en *inimicus* (= ennemi) ou en *amicus* (= ami). Celui qui est accueilli (l'hôte en ce sens) prend lui aussi des risques ; en amont, il en a souvent pris de très grands et a eu maintes occasions de mettre en œuvre sa capacité de confiance.

---

<sup>28</sup> Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome 1 : *Economie, parenté, société*, Paris, Les éditions de Minuit, 1969, chap. 7, 87-101.

2. 2 L'hospitalité engage donc à la fois l'hôte qui accueille et l'hôte qui est accueilli sur un *chemin* à parcourir en commun, nécessitant confiance ou « foi ». Ce chemin connaît une infinité de variantes, selon les *situations* et les *personnes*.

L'asymétrie du départ est constitutive ; je viens de le signaler. Elle peut être de différentes ordres, surtout quand il s'agit de personnes déplacées par la force : on observe des asymétries économiques, de langue, de culture et de milieu, de religion, etc. Or, l'ouverture de la porte et le tout premier contact effectif établi ne signifient pas que l'accueilli et l'accueillant entrent ensemble dans un havre de paix. Plusieurs cas de figure se présentent.

Dans les cas extrêmes se manifeste une violence plus ou moins sourde ou explicite, évoquée d'ailleurs par Benveniste. *Celui qui est accueilli* s'installe dans sa posture d'assisté et ne veut pas (ou ne peut pas) sortir de l'asymétrie ; il prend des attitudes agressives (pour toutes sortes de raisons d'ailleurs ; par exemple parce qu'il éprouve le système administratif du pays d'accueil comme violent à son égard, etc.). *Celui qui accueille* se trouve alors face au sans gêne de son hôte qui semble l'utiliser, faisant durer *oultre mesure* l'hospitalité gratuitement offerte ; il réagit avec violence... et c'est l'échec ! Plus souvent, les situations sont ambivalentes, car il n'y a pas d'hospitalité sans « *malentendus* » : ceux-ci peuvent en effet conduire à la violence, quand on ne veut pas « entendre » ; ils peuvent aussi se transformer en désir d'« entente ».

Le chemin du malentendu vers une « entente » passe par l'interrogation, et d'abord par une « auto-interrogation », la mise en question de soi-même et la prise de conscience de la vulnérabilité de l'autre qui demande beaucoup de tact. Dans la mesure où celui qui accueille accepte sa propre *vulnérabilité*, consentant de livrer quelque chose de lui-même, peut-être de *se* livrer (d'ouvrir son « chez soi »), il *peut* susciter la confiance d'autrui, l'aider à laisser

tomber son armure (si je puis m'exprimer ainsi) et se livrer à son tour. *La confiance engendre la confiance...* C'est alors que *peut* advenir une symétrie, voire une véritable « réciprocité » entre les deux partis. *L'inversion*, signifiée par l'ambivalence du terme « hôte », peut intervenir et rendre possible un type d'échange où celui qui accueille est accueilli par l'autre. Mais cette inversion ne saurait être le produit pur et simple d'une stratégie qui la rendrait possible. *Il s'agit là d'un « événement » imprévisible qui relève du régime de la « gratuité », de cette gratuité qui est le cœur même de toute hospitalité.*

2. 3 Un autre aspect, constitutif, lui aussi, de l'hospitalité, se révèle alors : son caractère *provisoire*. Après la réussite, à savoir la symétrie et l'éventuelle réciprocité entre les personnes concernées, vient le départ : l'hôte peut aller son propre chemin et construire son propre « chez soi ». C'est pour cette raison que les cultures anciennes (la culture hellénistique et, pour une partie, le christianisme naissant) ont établi des règles de jeu. Elles ont insisté sur le « droit sacré » à l'hospitalité et à l'asile (surtout du persécuté), mais elles ont *en même temps* limité l'hospitalité à trois jours.

3. Notre petite phénoménologie de l'expérience de l'hospitalité nous reconduit ainsi vers nos premières réflexions anthropologiques. Ce qui vient d'être décrit manifeste le *paradoxe de l'hospitalité*. Il y a, caché dans nos expériences d'hospitalité, un relent ou ressort de gratuité absolue – les anciens parlaient de *la loi inconditionnelle de l'hospitalité illimitée* ; et on en trouve encore quelque chose dans « l'obligation légale de l'assistance à personne en danger » -. Mais il faut respecter en même temps *les lois* de l'hospitalité, des droits et des devoirs, des coutumes et des mœurs toujours conditionnés par une culture donnée et donc conditionnels. « Il y aurait une *antinomie* [...] », écrit Jacques Derrida, « entre, d'une part, *La loi de l'hospitalité*, la loi inconditionnelle de l'hospitalité illimitée (...), et d'autre part, *les lois*

de l'hospitalité, ces droits et ces devoirs toujours conditionnés et conditionnels, tels que les définit la tradition gréco-latine, voire judéo-chrétienne, tout le droit et toute la philosophie du droit jusqu'à Kant et Hegel en particulier, à travers la famille, la société civile et l'Etat »<sup>29</sup>. Derrida parle d'une *antinomie*. Nous verrons dans plus loin que, pour l'Écriture juive et chrétienne, il s'agit plutôt d'un *paradoxe*, du paradoxe d'un inconditionnel toujours conditionné.

L'inconditionnalité de l'accueil vise en effet l'absolue unicité de l'autre, voire sa dignité inaliénable - quel que soit son statut social ou juridique - et permet simultanément à l'accueillant d'accéder à sa propre unicité. Mais ce double accès de chacun à sa propre singularité, grâce au risque de l'hospitalité, passe en même temps par une « altération » ou une « vulnérabilisation » mutuelle, nous venons de le voir ; à moins qu'on réduise la communication à l'abstraction d'un langage instrumental et la relation à une négociation d'intérêts. C'est la notion de « style » qui intervient ici. Elle permet de penser, en ses variations quasi infinies, l'inconditionnel toujours conditionné de notre existence singulière et incarnée dans le monde. Car ces variations vont de pair avec la variation des figures hospitalières, se composant et se recomposant à partir des cellules relationnelles les plus élémentaires de la vie humaine jusqu'aux grandes formations collectives.

On pourrait, au point, où nous en sommes dans notre parcours, changer de registre et nous mettre à la recherche de ces variations figuratives au sein de la littérature. Mais craignant de réduire trop rapidement notre champ de lectures, nous tâchons d'abord de situer notre analyse du phénomène de l'hospitalité à l'époque qui est la nôtre, à savoir

## 2. ...à l'âge postmoderne...

<sup>29</sup> Jacques Derrida, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, 1997, 73.



1. Plusieurs désignations circulent pour caractériser notre époque qui, après les grands tournants du milieu du XX<sup>e</sup> siècle - la décolonisation et la mondialisation généralisée de toutes nos échanges - ne peut plus être comprise exclusivement en termes de modernisation. En parlant de l'âge post-moderne, on court le risque que ce terme soit compris comme une annulation des grands vecteurs et valeurs de la modernité ; d'où l'expression d'ultra- ou d'hypermodernité qui maintient davantage la continuité avec la modernité en risquant toutefois de sous-estimer la rupture.

Les caractéristiques principales notre époque sont bien connues : positivement, il faut faire état du pluralisme radical des visions du monde au sein de nos sociétés et de l'individualisation croissante de nos styles de vie ; cette situation indépassable signifie négativement la fin de toute métaphysique qui voudrait faire d'*une* de ces visions ou d'*un* de ces styles une norme universelle de référence pour toutes les autres cultures ; ce qui entraîne, en fin de compte et à nouveau positivement, un *déplacement de l'ancien universel métaphysique et religieux* vers une méta-réflexion morale et politique sur les délibérations démocratiques que – selon des modèles représentatifs ou participatifs - nos sociétés et leurs individus mettent effectivement en œuvre pour « établir ce qui est dans l'égal intérêt de chacun et ce qui est également bon pour tous »<sup>30</sup>.

2. Le passage épistémologique que je viens d'esquisser a un impact décisif sur notre thématique. Si – comme l'a magistralement montré un Jürgen Habermas - nos sociétés postmodernes doivent en effet inventer aujourd'hui leur cohésion sociale et politique, sans référence à une transcendance et en s'appuyant sur une *rationalité délibérative*, capable de

<sup>30</sup> C'est ainsi que J. Habermas résume la position d'une théorie universelle de la justice et de la morale, déconnectée d'une éthique particulière de la vie réussie qui est tributaire des grandes narrations métaphysiques et religieuses de l'humanité ; cf. J. Habermas, « Une retenue justifiée. Existe-t-il des réponses post-métaphysiques à la question de la "juste vie" ? », dans id., *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* (2001), Paris, Gallimard, 2002, 12sv.

résister à des dominations financières, scientifiques et techniques de toutes sortes ainsi qu'à leurs *rationalités respectives*, on peut se demander où elles peuvent puiser les « ressources spirituelles » nécessaires pour rendre possible cette résistance au service d'un vivre-ensemble de tous, digne de ce nom. Question qui se fait d'autant plus insistante que la menace écologique et les manipulations transhumanistes risquent de faire dérailler l'humanité entière<sup>31</sup>.

C'est ici que notre patrimoine littéraire trouve son véritable lieu épistémologique. Car si aucune des religions, aucune vision du monde ni aucun style particulier ne peut plus se transformer en norme universelle pour toutes les cultures, on peut espérer que la littérature mondiale dans sa diversité et sa puissance créatrice, mais aussi le cinéma et l'art jouent le rôle d'un *réservoir spirituel*, capable d'inspirer non seulement la « stylisation » ou la « mise en forme » de nos existences individuelles mais aussi nos manières particulières de faire société et de nous comporter vis-à-vis de notre planète terre. La littérature cristallise et rassemble en effet une multitude de *styles tout court*, à savoir des formes d'expressions et des genres très divers, ouverts sur une pléthore de *styles de vie*. L'expression heureuse de Roland Barthes « lire en levant la tête » exprime cette ouverture et la puissance transformatrice de la littérature. Comme je l'ai suggéré dès le départ, elle rend possible un *autre type d'universel humain*, précisément en raison de sa pluralité constitutive et de son enracinement culturel, l'hospitalité et son antitype, l'inhospitalité, se présentant alors comme des manières de circuler dans cet univers « spirituel » quasi infini, de se référer à certains auteurs et non à d'autres... L'universel dont il s'agit ici n'est pas un universel faible ou accessoire qui aurait à se cacher devant le rationnel scientifique ou le rationnel juridico-délibératif. Tout en

<sup>31</sup> J. Habermas, « Prologue. La frontière entre foi et savoir. Sur la réception et la portée actuelle de la philosophie kantienne de la religion », dans *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie* (2005 et 2008), Paris, Gallimard, 2008, 14-18.

disposant, dans chaque cas, d'une cohérence spécifique, il sauve au contraire l'humain dans son indépassable diversité en offrant la possibilité d'un lien hospitalier entre styles, livré à la liberté de chacun.

3. En un sens, *les textes religieux font partie de la littérature de l'humanité*, disposant bien évidemment de leur propre plausibilité. Les intégrer d'emblée dans le monde littéraire les relativise, certes, mais leur permet aussi de manifester de nouvelles potentialités de sens. Si, dans *l'espace herméneutique plus restreint des Ecritures juives et chrétiennes*, les relations avec d'autres textes européens, philosophiques et littéraires, ont toujours existé, ce n'est que plus récemment que l'exégèse critique a abandonné la domination de la référence historique et s'est plus fermement inspirée de méthodologies littéraires, en particulier de la narratologie<sup>32</sup>. Ainsi perçoit-on aujourd'hui un intérêt grandissant pour la relation de filiation entre la Bible, d'un côté, et, de l'autre, la partie de la littérature mondiale qui a trouvé son inspiration dans telle de ses figures ou telle de ses intrigues, voire dans l'ensemble des Ecritures<sup>33</sup>.

Une nouvelle bifurcation se présente ici, intimement liée à notre situation post-moderne et post-métaphysique. On pourrait penser que le rapport entre l'écriture, la lecture et la refiguration de ce qui est lu dans nos existences – « lire en levant la tête » - trouverait sa clé ultime dans la temporalisation narrative. Le « roman » serait alors le genre le plus homologue à notre destinée humaine et donc la matrice la plus apte, héritée du grand récit biblique, à faire émerger une « identité narrative ». Jean-Paul Sartre s'était déjà demandé en 1964 pourquoi on lit des romans. C'est qu'il y a « quelque chose qui manque dans la vie de

<sup>32</sup> Wolfgang Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft: Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1971 et R. Alter, *L'art du récit biblique* (1981), Bruxelles, Editions Lessius, 1999.

<sup>33</sup> Cf. par exemple les études rassemblées dans F. Mies (éd.), *Bible et littérature. L'homme et Dieu mis en intrigue*, Bruxelles, Editions Lessius, 1999.

la personne qui lit et c'est cela qu'elle cherche dans le livre. Ce qui lui manque, c'est un sens, puisque c'est justement ce sens, total, qu'elle va donner au livre qu'elle lit »<sup>34</sup>.

L'herméneutique du « soi » de Paul Ricoeur, telle qu'on la trouve dans les *Etudes de Soi-même comme un autre* et, déjà antérieurement, dans sa magistrale trilogie *Temps et récit*<sup>35</sup>, obéit à la même homologation du destin humain et du récit ; comme c'est d'ailleurs le cas dans la théologie narrative qui domine les vingt dernières années du XX<sup>e</sup> siècle. C'est le récit qui réussit à recomposer rétrospectivement l'unité d'une existence, toujours menacée par la dissémination, et à répondre avec la synthèse aristotélicienne à l'énigme du temps vécu.

Or, Marielle Macé montre dans son essai déjà cité que « l'homologation du destin et du récit n'épuise nullement la force de médiation des formes littéraires » et que, si l'on cesse d'accorder au « roman le monopole de la refiguration de soi », on perçoit toutes les autres ressources littéraires comme des « multiples façons d'être »<sup>36</sup>. Ricoeur lui-même avait entrevu cette ouverture, sans s'y engager<sup>37</sup>. Marielle Macé poursuit donc cette piste et introduit ici, à la suite de Merleau-Ponty, la notion de *rythme*. Celle-ci lui permet non seulement de donner une place à la *poésie* qui confronte le lecteur avec « un jeu complexe de concordances et de discordances rythmique, qui ne se synthétise pas en une forme destinale homogène » ; elle introduit aussi d'autres formes d'individuation, fondées sur une contraction du temps dans un présent qui, chaque fois d'une manière nouvelle, combine ce qui est de l'ordre de la sédimentation ou d'un donné et de possibles relances<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Jean-Paul Sartre, *Que peut la littérature ?*, Paris, UGE, col. 10/18, 1965, 122, cité par Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, Paris, Gallimard, 136.

<sup>35</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 1990 ; id., *Temps et récit*, t. 1 ; t. 2 : *La configuration dans le récit de fiction* ; t. 3 : *Le temps raconté*, Paris, Editions du Seuil, 1983-1985.

<sup>36</sup> Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, 154 s.

<sup>37</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Editions du Seuil, 177 : « La décomposition de la forme narrative parallèle à la perte d'identité du personnage, fait franchir les bornes du récit et attire l'œuvre littéraire dans le voisinage de l'essai ».

<sup>38</sup> Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, 159-164.

Sans entrer dans les détails de ces autres figures de subjectivation, retenons, pour conclure notre diagnostic du moment présent, que Marielle Macé dégage les « manières d'être » de la question de l'identité narrative et du temps narré et les confie précisément à la notion spécifique de « stylisation » dont nous retenons sa définition : « la stylisation est cette opération générale par laquelle un individu *ressaisit* d'une façon particulièrement intentionnelle son individualité, répète toutes sortes de modèles mais aussi les module, redirige, infléchit des traits, dans le maintien et la transformation desquelles cet individu s'atteste et se reconnaît activement, en s'exposant, en engageant son identité dans sa façon même de la dégager »<sup>39</sup>.

Avec cette définition, nous quittons apparemment l'horizon du « grand code biblique »<sup>40</sup> et avançons sur la haute mer de la littérature mondiale, indépassablement plurielle, et de ce qu'elle ne cesse de révéler, sous forme d'îlots, de nos modes de vie. Comme je l'ai montré, l'hospitalité devient ici une possibilité toujours plus largement ouverte, mais se ferment aussi des portes et se dressent des barrières. Cette pluralisation radicale de nos « stylisations » incarnées ne rend pas impossible la pensée ; au contraire, elle ne cesse d'irriguer d'humanité la rationalité délibérative qui, dans nos sociétés postmodernes, s'est progressivement substituée à la métaphysique méditerranéenne, laquelle continue cependant à nous apprendre à penser.

Une des conséquences majeures de la fin de la métaphysique est le retrait de « Dieu » dans le domaine de l'*inévidence* radicale, alors qu'il s'imposait dans des sociétés régies et pensées à partir de lui. Nul n'est plus obligé de faire intervenir Dieu dans la « stylisation » ou la « mise en forme » de son existence ; et le principe de la laïcité consiste à le tenir à distance de nos

<sup>39</sup> *Ibid.*, 166.

<sup>40</sup> Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and Literature* (1982), University of Toronto Press, 2006.

affaires publiques. Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité apparaît ainsi une distinction qui ne peut être plus nette entre ce qui est objet du « savoir » et de nos « délibérations », sous toutes leurs formes d'ailleurs, et ce qui relève de la « foi ». Il me reste donc, dans une dernière partie, à m'engager sur ce terrain proprement théologique de la « foi » et d'y vérifier la pertinence heuristique du lien intime entre le pluriel de nos « stylisations » humaines et l'expérience d'hospitalité dans une approche post-métaphysique du christianisme. J'envisage donc maintenant, pour finir, l'expérience d'hospitalité...

### **3. ...et sa fonction heuristique au sein de la tradition chrétienne**

La théologie chrétienne a connu au siècle dernier un important *tournant esthétique* qui, comme il vient d'être dit, devient plus visible à partir des années 80, c'est-à-dire au moment où l'exégèse biblique s'inscrit davantage dans le monde de la littérature et obéit à une herméneutique générale, suscitant du côté théologique la célèbre théologie narrative.

Loin d'être achevé, ce tournant a été préparé par un des grands théologiens du XX<sup>e</sup> siècle, Hans-Urs von Balthasar (1905-1988) qui fut en même temps un lecteur inlassable de la littérature du monde, intéressé par le théâtre et musicien. Sans aucun doute est-il le premier à avoir introduit les concepts de « style » et de « figure » au centre même de la théologie chrétienne, s'intéressant à la *singularité* des existences croyantes et surtout à l'acte de foi comme « perception » d'une « concordance » absolue (*Übereinstimmung*), celle, en dernière instance, entre la mission du Christ et son existence rapportées à son obéissance au Père<sup>41</sup>. Cette « perception de l'art divin ou de la sainteté façonnée par Dieu » s'appuie chez Balthasar sur l'analogie entre le beau, les beaux-arts et ce qu'il appelle la « beauté des

<sup>41</sup> Hans Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation, 1 : Apparition*, Paris, Aubier, 1965, 395-406 ; cf. également *La dramatique divine, 2. Les personnes du drame, 2. Les personnes dans le Christ*, Lethielleux, Paris, 1988, 119-207.

existences élues »<sup>42</sup>. Tout en admirant cette approche, on ne peut pas ne pas prendre aujourd'hui ses distances – postmodernes – par rapport à l'enracinement de l'esthétique balthasarienne dans la métaphysique des transcendants médiévaux et par rapport à sa manière d'exempter d'emblée la figure du Christ d'une approche stylistique. Cette prise de distance doit se faire d'abord sur le plan de la lecture des Écritures bibliques ; elle concerne ensuite la singularité unique du « style » du Christ Jésus et doit envisager pour finir la question de Dieu au sein de notre contexte post-métaphysique. Sur ces trois plans, le lien intime établi dans la deuxième partie de mon intervention, entre la stylisation toujours singulière de nos existences incarnées et l'expérience de l'hospitalité comme antidote contre la violence nous permet de sortir des limites du cadre métaphysique et de compléter le tournant esthétique de la théologie par une autre conversion, celle qui relève de la pneumatologie.

1. Rappelons d'abord que la tradition chrétienne vit d'une *pluralité de pratiques de lecture* des Écritures appelées « saintes », allant de la lecture liturgique jusqu'à la lecture individuelle, parfois priante de la Bible – ladite *lectio divina* –, en passant par toutes sortes de lectures collectives, savantes ou non. Le « lire en levant la tête » y est constitutif, à moins que cette expression et l'association entre nos « façons de lire » et nos « manières d'être » ait sa véritable origine dans les pratiques ecclésiales, monastiques ou non. L'invention antique du triple, voire du quadruple sens des Écritures était en tout cas fondée sur cette articulation pragmatique entre la lecture du texte et la transformation progressive du lecteur<sup>43</sup> ; et on retrouve le même principe dans nos actuelles lectures pragmatiques, qu'elles relèvent de la

<sup>42</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>43</sup> Cf. Henri de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier, 1950 ; cf. aussi Chr. Theobald, *Origène et le débat herméneutique contemporain*, dans id. *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, t. 2, Paris, Ed. du Cerf, 2007, 537-557.

narratologie littéraire ou de la rhétorique, dans la mesure où elles insistent en tout cas sur le passage de la « configuration » scripturaire à la « refiguration » existentielle.

1. 1 C'est dans ce passage de l'un à l'autre qu'intervient, comme pour tout texte, le *principe de concordance* (*Übereinstimmung*) entre la forme et le fond, permettant d'apprécier la qualité stylistique d'un discours ou d'une œuvre. Tout en restant valable, ce principe se radicalise dans des textes néotestamentaires dont l'enjeu de communication est l'Évangile de Dieu. À sa manière, l'apôtre Paul est le premier à énoncer ce principe de concordance dans 1 Co 2, 1-5 : « ...ma parole et ma prédication n'avaient rien des discours persuasifs de la sagesse, mais elles étaient une démonstration faite par la puissance de l'Esprit, afin que votre foi ne soit pas fondée sur la sagesse des hommes mais sur la puissance de Dieu ». Formulé à partir de sa propre expérience apostolique, ce bref passage part du statut théologal de la « foi » pour libérer l'auditeur de l'éventuelle force de persuasion du rhéteur chrétien ou, plutôt, pour exiger que la *forme de son discours* n'oblitére pas la liberté divine de la foi du récepteur en son unicité, qu'elle a mission de susciter, mais au contraire lui soit *parfaitement accordée* ; principe général qu'il faut bien évidemment appliquer aux lettres pauliniennes elles-mêmes, mais qu'on peut aussi étendre aux récits évangéliques et au reste de la Bible. Ainsi précisé, le principe esthétique de concordance entre la forme et le contenu n'ouvre pas seulement une véritable critique interne du canon des Écritures mais permet l'élaboration d'une théorie de l'inspiration<sup>44</sup> ; il interroge aussi la théologie et le théologien sur sa propre manière de communiquer.

Ayant enregistré la distinction, introduite par Marielle Macé, entre l'identité narrative et ce qu'elle appelle la « stylisation de l'existence », infiniment plus diversifiée qu'une certaine

<sup>44</sup>Cf. Chr. Theobald, « La réception des Écritures inspirées », dans P. Gibert et C. Theobald (dir.), *La réception des Écritures inspirées. Exégèse, histoire et théologie*, Paris, Bayard et RSR, 2007, 269-298.



domination littéraire du récit et du romain le laisse entendre, on doit se demander *jusqu'où va la liberté de la foi du récepteur* dans les Écritures juives et chrétiennes. Est-elle d'emblée « encadrée » par le grand récit biblique entre  $\Lambda$  et  $\Omega$ , récit qui, dans l'apocalyptique, reçoit la désignation de « dessein divin » (*prothesis tou theou*) ou celui-ci offre-t-il une place à un infini de postures « spirituelles » ?

1. 2 Soulignons d'abord que, sans nier la présence d'une « intrigue divine », le désenclavement de la donnée littéraire, évoquée dans notre deuxième partie, nous rend plus attentifs à la diversité extrême des figures bibliques. Étant une bibliothèque, l'Écriture s'avère étonnamment hospitalière : parce qu'elle ne se laisse réduire à aucun genre littéraire, mais les reçoit quasiment tous, du récit à la poésie, du proverbe à la lettre, de la diatribe à la béatitude, de l'imploration à la louange, etc., etc., elle offre et reçoit en son sein un nombre presque infini de possibles « stylisations » de l'existence humaine. Selon Erich Auerbach, cette diversité fait paraître - avec réalisme - *l'élémentaire de la vie quotidienne*, bouleversant la théorie antique et classique des niveaux stylistiques, selon laquelle la réalité journalière et pratique ne pouvait trouver place, en littérature, que dans le cadre d'un style bas ou intermédiaire, c'est-à-dire d'un divertissement soit grotesquement comique, soit plaisant, léger, élégant et bigarré<sup>45</sup>.

Cette « stylisation » biblique bien spécifique qui a connu un très large héritage jusqu'à nos jours n'annule donc pas les deux niveaux du « dessein divin » et de la diversité quasi infinie de nos « stylisations » humaines. On ne peut assez souligner à quel point ces dernières sont exposées à la contingence, souvent à la maladie et au mal sous toutes ses formes. Dans le Nouveau Testament la « voix » divine se fait plutôt discrète, tandis que le héros principal,

<sup>45</sup> E. Auerbach, *Mimesis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale* (1946), coll. Tel, Paris, Gallimard, 1994.

Jésus le juste, est conduit, dans les récits de Marc et de Mathieu, vers l'expérience abyssale de l'abandon par Dieu ; ce qui est sans doute aussi une manière des narrateurs de mettre leur propre « omniscience » à l'épreuve. Mais le spécifique des récits évangéliques réside dans le fait littéraire de ne pas se restreindre à la destinée du héros principal et d'offrir une place privilégiée à la figure de « quiconque » qui, *sans devenir disciple de Jésus*, se voit crédité d'un acte de « foi » élémentaire : Va, mon fils, ma fille, c'est ta foi qui t'a sauvé (cf. Mc 2, 5 et 5, 34). L'altérité de « quiconque » est fortement soulignée, surtout par Luc qui l'incarne dans la figure du centurion admiré par Jésus. Cette « foi » élémentaire n'est qualifiée que par sa situation relationnelle : « quiconque » se prononce, au moins implicitement, par rapport à Jésus, devenant ainsi le bénéficiaire de sa présence – « *Mon fils, ma fille...* » -, tout en étant renvoyé par lui à ses ressources intérieures les plus profondes - « *Ta foi t'a sauvé* » -.

Les textes évangéliques nous mettent donc devant au moins deux » types » de « stylisation » bien différents, au sein desquels chaque figure concrète est singularisée. Le premier, le plus élémentaire, est celui d'une mise en forme de l'existence, *ici et maintenant*, à partir d'une foi élémentaire qu'on peut qualifier de « foi en la vie », de « postulation » d'un sens ou encore de « courage d'exister », à distinguer bien évidemment du simple instinct de survie. Elle peut se manifester sans « postuler » une référence divine ou encore l'unité, voire l'unicité de l'existence, se contentant donc d'habiter tel fragment d'existence à relancer à nouveau, comme nous le fait pressentir le dégagement, opéré par Marielle Lacé de la « mise en forme » de l'existence d'une éventuelle orientation téléologique<sup>46</sup>. Une nappe de silence entoure ces multiples « stylisations élémentaires » qui émergent à la surface des textes évangéliques et disparaissent à nouveau dans le silence.

<sup>46</sup> Cf. Marielle Macé, *Façons de lire, manières d'être*, 18 s.

L'autre type de « foi » est celui des disciples : « foi » qui, à partir de l'itinéraire du Nazaréen, engage le « tout » de leurs existences et situe celles-ci au sein d'un « tout », la création donnée gratuitement par le Créateur. On peut aussi parler d'une « foi doxologique » qui, tout en s'exprimant comme libre « postulation » (au sens kantien du terme), se fonde sur une « inversion » de la « perspective », Celui que nous appelons Dieu étant censé être à l'origine même de sa nomination croyante et du sentiment de gratitude pour le « tout » livré entre nos mains. La clôture de la mort, maintenue avec fermeté dans le Nouveau Testament et plus globalement en Occident – « le sort des hommes étant de mourir une seule fois » (He 9, 27) –, introduit alors une « *stylisation* » *développée dans un temps limité*, portée par l'unité de l'existence, *encore* absente mais cachée gracieusement en Dieu.

Ces deux types de « foi » sont certes différents, même s'ils sont séparés par des frontières poreuses. Ainsi le texte de la Bible peut-il être légitimement considéré comme un « classique » de la littérature parmi d'autres auquel un lecteur, « quiconque », peut se rapporter comme à une « école d'humanité », le lisant à partir de tel fragment, tel épisode, tel intérêt sapientiel ou poétique. Le lecteur peut aussi se laisser inspirer par le héros principal du texte, Jésus du Nazareth, et adopter l'attitude doxologique vis-à-vis des Écritures considérées dans leur ensemble comme « saintes » et d'y entendre la « voix » même du Dieu trois fois saint.

2. Il faut alors se rendre d'abord à l'évidence : Jésus de Nazareth n'a rien écrit, poussant en quelque sorte jusqu'au bout la distance entre l'écriture, d'un côté, et la conduite de la vie, de l'autre<sup>47</sup>, la stylisation humaine pouvant s'opérer sans passer par le temps de la lecture, comme il ressort des multiples figures de « foi élémentaire » dans les récits évangéliques.

<sup>47</sup> Marielle Macé évoque au moins la difficulté d'articuler le corps à corps avec un texte (poussé à bout dans la poésie), et la tâche herméneutique qui suppose la distance : « une œuvre qui me fait quelque chose, avant que je ne puisse faire quelque chose d'elle. » (*ibid.*, 243).

L'une d'entre elle est la femme adultère du quatrième évangile (Jn 8, 1-11). Deux types d'écriture et de lecture totalement différents s'affrontent ici, signifiés d'un côté par la violence extrême des scribes et pharisiens et, de l'autre, par l'hospitalité inconditionnelle de Jésus par rapport à la femme accusée et assise avec lui au milieu du cercle qui s'est constitué autour de lui. Par deux fois, Jésus s'incline *vers le bas* pour écrire avec le doigt sur le sol (*katagraphēin eis gēn*) et se redresse *vers le haut* pour parler. « Lire en levant la tête » - il s'agit ici de la lecture de la loi de Moïse – ne peut se faire qu'en s'inclinant d'abord *vers la terre* : Jésus reconnaît ainsi que la « stylisation », entreprise par tout être humain qui « écrit » sur notre sol commun, est une opération radicalement fragile ; reconnaissance qui, laissant au Dieu saint et sans péché – et à lui seul - la possibilité de juger autrui, ouvre l'espace d'une hospitalité inconditionnelle, désarmant du même coup les accusateurs et offrant aux autres la chance d'une relance et d'un nouveau « désormais... » (*apo tou nūn*). L'unicité de la « stylisation » propre au Christ Jésus se manifeste dans ce bref épisode : il n'ajoute aucune Écriture à celles qui existent déjà, mais il en donne l'interprétation par son existence radicalement hospitalière.

2. 1 L'absence d'écriture (qu'il partage d'ailleurs avec d'autres figures d'humanité) s'explique par le « rythme » de son existence diaconale, porté en avant par l'urgence que représente autrui, quel qu'il soit, et constitue un premier signe de crédibilité de son existence. A suivre l'œuvre de Luc, son itinéraire peut en effet se comprendre comme une expérience unique d'hospitalité. Tous les éléments constitutifs de notre petite phénoménologie, proposée dans la première partie, s'y vérifient : l'universalité de l'accueil ; le nécessaire « vide » intérieur pour qu'autrui puisse y trouver effectivement sa place unique et être engendré à la foi élémentaire, la sienne, dont il a été question plus haut ; l'inversion, enfin, qui, dans certain

cas, fait de l'hôte accueilli par Jésus celui qui l'accueille (comme par exemple la pêcheuse en Lc 7, 36-49).

Nous avons insisté dans la première partie sur le *paradoxe* de l'hospitalité qui, d'un côté, vit d'un élan d'inconditionnalité et, de l'autre, reste toujours enracinée dans les conditions précises d'un « chez soi » culturellement marquées. Or, l'hospitalité de Jésus de Nazareth s'oriente nettement vers l'inconditionnalité quand, acceptant jusqu'au bout le risque de la vulnérabilité et la possible mutation de l'ami en ennemi – « il a plongé la main avec moi dans le plat, celui qui va me livrer » -Mt 26, 23 //) -, il met en jeu « toute » son existence. *C'est à ce point de basculement que son hospitalité se révèle comme étant sainte et sa sainteté comme hospitalière.* Etant donné la diversité historique des interprétations de l'attribut central du Dieu *saint* et de son peuple *saint* dans le judaïsme de l'époque de Jésus (Lv 19, 2) – qu'on pense aux sadducéens, à la communauté de Qumran, aux zélotes, aux pharisiens et aux chrétiens – ce lien intrinsèque entre la sainteté et l'hospitalité vaut une désignation « stylistique », concentrée dans le premier titre messianique donné à Jésus, celui de « Saint de Dieu » (Jn 6, 69).

La stylisation jésuanique, telle qu'elle se manifeste dans son expérience d'hospitalité sainte, combine en effet trois traits constitutifs : (1<sup>e</sup>) la *concordance* avec lui-même – on pourrait la traduire comme « absence de mensonge » (Ap 14, 5) ou unité de pensée, de parole et d'acte au fondement de son « autorité » ; (2<sup>e</sup>) l'*empathie*, à savoir la sympathie et la compassion *avec* autrui, quel qu'il soit – on pourrait la traduire comme capacité de se mettre à la place d'autrui sans quitter jamais sa propre place , et (3<sup>e</sup>) le *maintien* de ces deux attitudes *face à l'ennemi* – ce qui implique un nouveau rapport à la mort et à la vie, telle que la Cène la

ritualise, rapport qui est au fondement de la relation de Jésus à celui qu'il appelle « Abba – Père ».

Ceux qui entrent dans l'espace d'hospitalité du Nazaréen et se réfèrent librement à lui en tant que « Saint de Dieu » sont appelés à adopter son mode de « stylisation », deux nuances décisives restant à introduire ici. D'abord l'impossibilité de suivre l'élan jésuanique de l'inconditionnalité jusqu'au bout ; ce qui entraîne la reconnaissance de l'unique sainteté de Dieu et de son Unique par les disciples. Ensuite la singularisation de la « stylisation » croyante du disciple, intimement lié à l'inconditionnalité toujours conditionnée de l'hospitalité et du lien entre uniques qu'elle rend possibles. Le Nouveau Testament propose plusieurs jeux de langage pour penser cette « stylisation » relationnelle : le langage paulinien des charismes ou encore le langage de la « mesure » (Lc 6, 38 et autres), la « sainteté » relevant d'une « démesure » à « la mesure » de tant et tant de « mesures », devenant de ce fait toutes « incomparables ».

2. 2 Je viens d'anticiper le tournant « pneumatologique », annoncé plus haut comme le versant théologique du tournant esthétique. Si Jésus ne nous a rien laissé d'écrit, sinon lui-même, « son corps et son sang » ou son inconditionnelle sainteté hospitalière – livrée sans retour -, nous pouvons comprendre la liberté « spirituelle » des premiers chrétiens avec laquelle ils ont recommencé à écrire, à écrire à partir de leurs expériences d'hospitalité radicalement ouverte et en référence au Saint de Dieu Jésus, reçu comme Vivant parmi eux et Présent dans leurs échanges épistolaires et leurs mémoires. La christologie qu'ils développent sous de multiples formes ne peut être alors qu'une christologie pneumatologique et leur créativité hospitalière, portée par l'Esprit de sainteté, ne peut qu'être christologique. Les nouvelles pratiques d'écriture et de lecture qui se forment ainsi

dans l'Église ne gardent *leur sens toujours nouveau* que si le « lire en levant la tête » s'oriente simultanément vers l'en bas, notre sol commun comme lieu toujours provisoire de l'hospitalité humaine, *et* vers Celui qui la rend possible, y dressant sa table eucharistique.

3. L'intégration des textes de circonstance dans un corpus aux frontières poreuses, appelée plus tard Nouveau Testament s'ajoutant à l'Ancien, leur transformation en Bible à partir du IV<sup>e</sup> siècle et en « classique » de la littérature mondiale à l'époque moderne dessaisit l'Église de son bien, certes, mais manifeste aussi très concrètement l'hospitalité fondamentale qui caractérise cet étonnant livre, l'hospitalité mise en valeur dans notre deuxième et troisième partie. C'est en quelque sorte dans la logique de la Bible et de sa destinée littéraire que le « nom de Dieu » qui en fait son unité soit, en notre âge postmoderne et post-métaphysique, livré à un retrait et à l'inévidence, laissant paraître les profils infiniment diversifiés de nombre de figures bibliques et l'opération de stylisation qu'elles manifestent et déclenchent.

Ceci n'empêche pas les chrétiens (et d'autres bien sûr) de continuer à confesser le « nom de Dieu », dans l'esprit de « postulation » déjà évoquée plus haut. Nul autre que Thomas Mann n'a mieux rendu, dans son roman *Joseph et ses frères* (1933-1943), « l'inversion » que nous avons fait intervenir dans notre phénoménologie de l'hospitalité, et que le l'écrivain allemand discerne sur le « chemin de l'inquiétude de Dieu » (*Gottesnot*) qui fut celle d'Abraham.

« Il s'appelait Abîram, ce qui pouvait signifier "mon Père est sublime" mais aussi, avec raison, "père du Sublime" ; car dans une certaine mesure, Abraham n'était-il pas le père de Dieu, puisqu'il *l'avait contemplé et qu'en pensée il avait concrétisé son image* (*ausformen und hervordenken*) ? Assurément, les qualités insignes qu'il lui attribuait étaient l'apanage primordial du Seigneur, Abram n'en était point le créateur ;

toutefois, ne les avait-il pas en quelque sorte engendrées en les discernant, en les enseignant, et en leur conférant, par l'esprit, une réalité ? A n'en point douter, les toutes-puissantes vertus de Dieu existaient substantiellement en dehors d'Abraham, mais elles étaient en même temps en lui et émanaient de lui aussi ; à certains moments, il était impossible de les dissocier de la puissance de sa propre âme à lui Abîram, tant elles étaient étroitement unies et confondues dans la connaissance. C'était là le point de départ de l'alliance... »<sup>48</sup>.

Or, cette postulation en forme de doxologie, quand elle est engagée par des chrétiens, s'enracine dans « l'aujourd'hui » de leur expérience d'hospitalité (cf. Mt 25, 31-46) où leur existence trouve à se « styliser » de manière absolument singulière. La nomination eucharistique de Dieu fonctionne alors comme une sorte de « pendule » qui, plus il remonte en arrière, plus il trouve - au point d'inversion - de l'énergie pour s'élancer en avant. Car ceux qui font l'expérience de l'hospitalité reçue ou offerte à d'autres ne peuvent pas ne pas découvrir un jour que le sol ou la terre les précède et leur offre gratuitement son hospitalité, qu'ils sont les héritiers de tant et tant de générations qui l'ont habité et l'ont déjà fait parler dans la littérature. Avec le « Saint de Dieu », ils remonteront alors à la gratuité en sa source, le Dieu hospitalier trois fois saint, pour y trouver l'impulsion leur permettant de maintenir gratuitement habitable une terre qu'ils ne connaîtront plus.

Merci à vous, chers collègues et chers amis, de m'avoir offert votre hospitalité, relançant une fois encore mon pendule intérieur de gratitude et d'espérance.

Christoph

Theobald sj

Professeur de théologie systématique

<sup>48</sup> Th. Mann, *Joseph et ses frères, II : Le jeune Joseph*, Paris, Gallimard, 1936, 40sv (c'est nous qui soulignons).



