

L'orthodoxie radicale et la théologie des religions

Quelques réflexions méta-paradigmatiques et critiques

(Colloque 3^e cycle commun Théologie systématique/Ethique théologique en Suisse romande
Vérité, liberté et modernité. Le rôle du christianisme selon la Radical Orthodoxy,
la déconstruction postmoderne et l'éthique autonome
24 avril 2009 ; texte provisoire)

Shafique Keshavjee

Introduction

Quelques explications sur le titre de cette contribution¹ : « L'orthodoxie radicale et la théologie des religions ». La « théologie des religions » est mon domaine de compétences (ou de moindre incompétences). Est-ce une raison de l'articuler à l'orthodoxie radicale ? Dans le livre programmatique du mouvement *Radical Orthodoxy*², les thématiques retenues (connaissance, révélation, langage, nihilisme, désir, amitié, érotisme, corps, cité, esthétique, perception, musique) n'abordent pas directement celui de la théologie des religions. Dans cet ouvrage, aucune réflexion systématique n'est consacrée aux religions. Le « front polémique » est ailleurs. Cela dit, un article important de John Milbank, auteur influent du mouvement s'il en est, a paru sous le titre significatif de « The End of Dialogue »³. Dans ce texte, *une* théologie des religions est clairement dessinée. Une partie de ma contribution consistera dès lors à analyser la pertinence de ce positionnement. *Quelques réflexions méta-paradigmatiques et critiques*. Le sous-titre choisi explicite le type d'analyse que je vais essayer d'entreprendre : une mise en perspective critique des « cadres de pensée » dans lesquels et contre lesquels l'OR se positionne.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, quelques rappels et clarifications sont encore nécessaires.

1. Toute analyse (et toute production) de discours est attentive notamment à la question *Qui parle de quoi à qui ?*⁴. Les auteurs de l'OR expriment leurs discours dans un lieu et un temps donnés pour des lecteurs réels ou imaginés.

Auteurs OR → X

¹ Comme d'autres intervenants, je dois reconnaître que je ne suis pas un spécialiste de l'orthodoxie radicale (OR). C'est grâce à ce colloque que j'ai commencé à lire plus attentivement des livres et des articles rédigés par des partisans et des opposants à ce que pour le moment, et par commodité, j'appellerai « mouvement ». La bibliographie qui lui est consacrée est déjà fort longue ! Pour une bibliographie quasi exhaustive jusqu'en 2007, cf. <http://www.calvin.edu/~jks4/ro/> (consulté le XXX).

² J. Milbank, C. Pickstock et G. Ward, *Radical Orthodoxy*, London and New York, Routledge, 1999. Cet ouvrage sera abrégé dans la suite du texte sous le sigle RO.

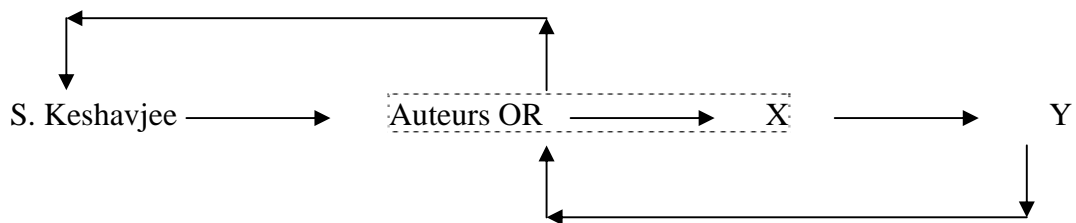
³ « The End of Dialogue » in Gavin D'Costa (éd.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1990, pp.174-191.

⁴ Je dis *notamment*, car la question doit être complétée par les sous questions « Où ? » et « Comment ? ».

Mon discours sur leurs discours est aussi adressé dans un lieu et un temps donnés pour des auditeurs et des lecteurs réels (des doctorants et des professeurs d'un Colloque de troisième cycle en Suisse romande) et imaginés (les lecteurs de l'article).



La complexité de la communication vient de ce que les présupposés, préjugés, précompréhensions des auteurs de l'OR, de X, de S. Keshavjee et de Y ne sont pas les mêmes ! Chacun s'exprime et écoute à partir de son lieu propre. Pour l'amélioration de la communication, il est nécessaire, voire indispensable d'être conscient de la pluralité de ces lieux.



2. Toute analyse (et toute production) de discours est attentive –ou devrait être attentive- à la question : *Qu'est-ce qu'un discours ?* En introduction (et en anticipation de la troisième partie) de cet article, je définis un discours de la manière suivante : *un discours est l'expression partielle par un sujet historique –individuel et/ou transindividuel- d'un macroparadigme fondamental dans une société particulière.* Tout discours est l'expression d'un sujet. L'expression est toujours partielle dans le double sens de limitée par la *quantité* d'informations communiquées (il est toujours possible de dire plus) et limitée par la *qualité* d'expression de la pensée communiquée (il est toujours possible de dire mieux ou autrement). A chaque fois c'est un sujet particulier qui s'exprime dans une société particulière. Il n'y a pas de pensée abstraite, atemporelle sans penseur concret dans un lieu et un temps donnés⁵. Le sujet est *individuel* et/ou *transindividuel*, c'est-à-dire un groupe social ou une communauté⁶. J'appelle un *macroparadigme fondamental* une théorie d'ensemble d'une vision du monde. Or il m'apparaît qu'une telle théorie d'ensemble est toujours de nature *méta-*

⁵ La littérature en sciences de la communication est très vaste. Pour une première présentation, cf. de Judith Lazar *100 mots pour introduire aux théories de la communication*, Paris, Seuil, 2004. Selon l'auteur un discours a toujours trois caractéristiques : il concerne au moins deux interlocuteurs, il vise la transmission d'un message et il est propre à un contexte (p.76).

⁶ L'idée de sujet transindividuel, je l'emprunte à Lucien Goldmann. Parmi ses nombreux écrits, cf. par exemple son article « Pensée dialectique et sujet transindividuel » in *La création culturelle dans la société moderne*, Paris, Editions Denoël/Gonthier, 1971.

paradigmatique, c'est-à-dire qu'elle exprime à la fois un discours sur le monde et un discours sur les autres discours sur le monde.

Après ces quelques réflexions préliminaires, entrons dans le vif du sujet.

1. Présentation de l'orthodoxie radicale

Ma présentation rapide de l'OR sera double : synthétique et analytique.

1.1. Une présentation synthétique

L'OR m'apparaît être un mouvement -voire une sensibilité- de théologiens universitaires occidentaux, principalement anglo-saxons, affirmant une vision du monde théologique trinitaire et platonicienne, à dominante anglo-catholique, en opposition à une vision du monde sécularisée, nihiliste et matérialiste portée par des philosophes voire des théologiens qui la justifient ou s'y accommodent. A partir d'une relecture de la pré-modernité, ce mouvement communique une théologie critique de la post-modernité. A partir d'un discours sur l'Eglise comme communauté exemplaire elle s'oppose aux dérives d'une société libérale dominée par un capitalisme destructeur. En une phrase, l'OR est une combinaison de *théologie pré-moderne* -nourrie de philosophie alliée et ennemie de préoccupations postmodernes- et de *politique chrétienne-sociale*⁷.

1.2. Une présentation analytique

1.2.1 Dé-confinement et fierté

L'OR cherche à redonner aux théologiens et théologiennes qui en font partie une fierté : celle de se tenir droit, la tête haute, dans une perspective chrétienne (« Christian standpoint »). La Trinité, la christologie, l'Eglise et l'eucharistie⁸ peuvent être réaffirmées avec force. Non seulement les théologiens n'ont pas à avoir honte de ce qui constitue le cœur de la théologie chrétienne, mais ils sont stimulés à en montrer la pertinence pour tous. Pour ce faire, ils doivent sortir du confinement dans lequel le « sécularisme » les a marginalisés et domestiqués. Les deux premières phrases de RO sont programmatiques :

⁷ Catherine Pickstock, "L'orthodoxie est-elle radicale?" in A. Pabst et O. Thomas, *Radical Orthodoxy. Pour une révolution théologique*, Genève, Ad Solem Editions, 2004, p.21.21. Pour rappel, John Milbank aime à se présenter parfois comme *traditionaliste chrétien postmoderne* (cf. Denis Sureau, *Pour une nouvelle théologie politique. Autour de Radical Orthodoxy*, Paris, Editions Parole et Silence, 2008, p.7).

⁸ RO, op.cit., p.1.

« For several centuries, now, secularism has been defining and constructing the world. It is a world in which the theological is either discredited or turned into a harmless leisure-time activity of private commitment »⁹.

L'OR refuse aussi bien le discrédit porté sur son discours que sa privatisation par le monde séculier. Plus encore, l'OR refuse l'auto-marginalisation et l'incohérence des théologiens qui se font les chantres de la sécularisation. En cela les deux premières thèses du manifeste *Radical Orthodoxy: Twenty-Four Theses* sont révélatrices de l'ensemble du projet :

« 1. Radical Orthodoxy rejects as sophistic all theological celebrations of secularization.
2. It wishes to break with the reactive character of much twentieth-century theology which merely embraces or opposes secular tendencies without setting its own agenda »¹⁰.

Un théologien chrétien n'a ni à se laisser enfermer dans l'espace que l'on veut bien lui laisser (acceptation d'un cadre de pensée post-kantien), ni à s'opposer de manière réactive à ce confinement sans remettre en question le cadre lui-même. L'OR rejette aussi bien les théologies « libérales » de la sécularisation voire de la mort de Dieu (« Dieu » est « présent » dans le monde de manière cachée)¹¹, que les théologies « conservatrices » ou « néo-orthodoxes » qui, à la suite de Barth, ont utilisé ce cadre à leur avantage (Dieu est certes transcendant, mais il a parlé) sans arriver à montrer suffisamment comment cette Parole est pertinente dans le monde et le féconde¹².

1.2.2. Une théologie académique et eucharistique

L'OR est d'abord un mouvement de théologiens universitaires, de théologiens passionnés de théologie philosophique¹³. C'est au sein du monde universitaire, et principalement à l'Université de

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Ces thèses circulent sur Internet. Cf. par exemple <http://elizaphanian.blogspot.com/2007/07/radical-orthodoxy-official-twenty-four.html> (consulté le 12 mars 2009). Adrian Pabst cite ces *Radical Orthodoxy: Twenty-Four Theses* dans son ouvrage *Radical Orthodoxy*, Ad Solem Editions, Genève, 2004, p.35. Denis Sureau les cite aussi dans son livre *Pour une nouvelle théologie politique*, Paris, Parole et Silence, 2008, pp.108ss. Pour ce faire, il se base sur une traduction –mauvaise- de P. Olivier-Thomas Vénard, « De la charité intellectuelle », *Kephas*, 25, janv-mars 2008, pp.9-10. (Ex. thèse 6 –qui en fait est la 7- : « dans Dieu il n'y a rien » au lieu de « sans Dieu il n'y a rien » « without God there is nothing » !) Je n'ai pas réussi à mettre la main sur une version éventuellement « officielle » de ces thèses. Elles sont donc à lire avec prudence !

¹¹ Catherine Pickstock, "L'orthodoxie est-elle radicale?" in A. Pabst et O. Thomas, *Radical Orthodoxy. Pour une révolution théologique*, Genève, Ad Solem Editions, 2004, p.15.

¹² Cf. John Milbank, « The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi », RO, p.21s.

¹³ Milbank, et Pickstock enseignent la « théologie philosophique ». Ward enseigne la théologie, la philosophie et l'analyse littéraire.

Cambridge, qu'ils commencent à élaborer leur pensée. Leur ambition est de montrer la pertinence d'une théologie académique non seulement pour les théologiens, mais pour la société de manière plus large. C'est sur le terrain même de la postmodernité qu'ils tiennent à démontrer l'échec de cette postmodernité. Leur projet théologique a comme visée d'offrir une sortie de ce qu'ils considèrent être une impasse. Or cette sortie ne peut se faire sans une « réflexion soutenue et abstraite » (« sustained abstract reflection »)¹⁴, portée par une élite d'initiés prêts à offrir à tous leur savoir¹⁵.

L'OR est non seulement un mouvement de théologiens académiques, il est aussi un mouvement de théologiens eucharistiques. Au cœur de leur expérience se trouve placée l'eucharistie. Leur théologie trinitaire, christologique et ecclésiale vit de l'eucharistie.

Puisque Dieu est Trinité –« Dieu est le mystère des dons échangés dans une répétition qui n'est jamais identique à elle-même »- et qu'il s'est manifesté dans la mort et la résurrection du Christ, c'est dans l'eucharistie que Dieu se donne à nous et nous à Lui¹⁶. Prendre au sérieux théologiquement l'eucharistie a des incidences pratiques.

« C'est avec nos sens qu'il nous convient de célébrer Dieu si nous voulons être sauvés »¹⁷.

L'OR est dès lors un mouvement qui cherche à concilier la *plus haute abstraction* et la *plus grande concrétude*. Même si l'Université et l'Eglise sont deux lieux différents, avec leurs spécificités propres, l'OR refuse une claire séparation entre ces deux mondes.

1.2.3. Au-delà des fausses oppositions

L'OR veut récuser non seulement, comme nous venons de le voir, les apories d'une mauvaise opposition entre abstraction et corporéité, *accommodation excessive* des théologies libérales et *déni des médiations* des théologies néo-orthodoxes, mais plus fondamentalement encore, elle veut dépasser la fausse alternative entre matérialisme et spiritualisme.

¹⁴ Thèse 19 du Manifeste.

¹⁵ Voir les thèses 13 et 15 de leur Manifeste. “Radical Orthodoxy rejoices in the unavoidably and authentically arcane, mysterious, and fascinatingly difficult. It regards this preference as democratic, since in loving mystery, it wishes also to diffuse and disseminate it. We relish the task of sharing a delight in the hermetic with uninitiated others.” (Thèse 13). “Despite or because of its socialism Radical Orthodoxy also believes in a Platonic rule of the best and seeks to balance 'spatial' democracy with a temporal education into collectively recognised excellence. It assumes that if one denies all hierarchy, all that remains is the hierarchy of money and brute force.” (Thèse 15).

¹⁶ Catherine Pickstock, “L'orthodoxie est-elle radicale?”, op.cit., pp. 29-30. Cf. aussi de C. Pickstock “Thomas Aquinas and the Quest for Eucharist”, *Modern Theology*, volume 15, no 2, avril 1999. Cet article, ainsi que d'autres textes de l'OR sur le sujet sont cités par A. Pabst et O. Thomas, *Radical Orthodoxy. Pour une révolution théologique*, Genève, Ad Solem Editions, 2004, pp. 63-66.

¹⁷ Catherine Pickstock, “L'orthodoxie est-elle radicale?”, op.cit. p. 30.

Pour ce faire, les théologiens de l'OR renouent avec Platon et valorisent une théologie de la participation.

« (...) the theological perspective of participation actually saves the appearances by exceeding them. It recognises that materialism and spiritualism are false alternatives, since if there is only finite matter there is not even that, and that for phenomena really to be there they must be more than there»¹⁸.

Tout ce qui est, pour être, participe à un « ordre infini interpersonnel et harmonieux »¹⁹, à une « éternelle stabilité »²⁰, à une « source éternelle »²¹, à « l'éternel transcendant »²². En régime chrétien, à la vie trinitaire.

« Sans participation, nous ne sommes que des bêtes de somme attelées à des tâches fastidieuses et ployant sous le joug. Pour nous redresser, pour retrouver notre liberté et notre dignité d'être humain, nous devons retrouver ce sens de la participation, et avant tout de notre participation à la vie trinitaire de Dieu. C'est la foi de l'orthodoxie radicale. La raison d'être de notre combat. »²³

Ayant récusé la fausse alternative entre matérialisme et spiritualisme, l'OR, au nom de cette théologie de la participation, récuse aussi l'opposition entre l'Infini et le fini, la Révélation et la raison. C'est dans le fini que l'Infini se révèle et la révélation est une illumination-intensification de la compréhension humaine. Faisant remonter à Duns Scot et à Ockham une première dissociation de l'ontologie et de la théologie, dissociation qui n'aurait été qu'en s'aggravant puis justifiée philosophiquement par Descartes et Kant, les auteurs de l'OR privilégient dès lors Augustin et Thomas d'Aquin *avant* cette dissociation et Hamann et Jacobi, notamment, *après* cette dissociation²⁴. Grâce à eux, ils pensent avoir trouvé une voie qui surmonte les apories de notre temps.

¹⁸ RO, op.cit., p.4.

¹⁹ RO, op.cit., p.2.

²⁰ RO, op.cit., p.3.

²¹ RO, op.cit., p.4.

²² RO, op.cit., p.5.

²³ Catherine Pickstock, "L'orthodoxie est-elle radicale?", op.cit., p.33.

²⁴ Cf. de J. Milbank « Knowledge. The theological critique of philosophy in Hamann and Jacobi », RO, op.cit., pp. 21-35 et de J. Montag "Revelation. The false legacy of Suarez", op.cit., pp.38-63. Pour une présentation critique du "thomisme" de l'OR, cf. la contribution de o. Thomas in A. Pabst et O. Thomas, *Radical Orthodoxy. Pour une révolution théologique*, op.cit., pp.123-145.

1.2.4. Le tout ou le rien

Une théologie de la participation refuse tout champ autonome qui serait indépendant de Dieu. Accepter de tels territoires ne peut conduire, selon ces auteurs, qu'au nihilisme. Or le nihilisme, par cette conscience du vide dans une société sécularisée ayant écarté Dieu, est pour eux un allié plus important que l'humanisme.

“Radical Orthodoxy believes that nihilism is nearer the truth than humanism, because it recognizes the unknown and indeterminate in every reality and because it is true that without God there is nothing. One can add that humanism is nihilism unable to recognize itself and therefore also naive or cynical or both.”²⁵

Le rôle de l'OR consiste dès lors à s'opposer au penseur postmoderne incapable de voir autre chose que le rien sous l'afflux de signes qui lui parvient. Plus précisément, il lui faut « recadrer le nihilisme » dans une perspective théologique.

« L'orthodoxie radicale cherche à recadrer ce nihilisme : le flux de signes échappe au néant dans la mesure où il est le reflet de Dieu qui est tout. »²⁶

Au *rien* d'une société sécularisée, l'OR oppose le *tout* de Dieu...

1.2.5. Le théologique et le social

Il serait erroné de croire que l'OR serait principalement une théologie philosophique en opposition à des philosophies opposées à la théologie. L'ouvrage de référence de John Milbank est intitulé *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*²⁷. La critique de la raison séculière qui marginalise, fascine et domestique la pensée théologique est certes au cœur de l'OR. Or cet ouvrage de Milbank s'adresse non seulement à des théologiens, mais aussi et d'abord à des théoriciens du social (« social theorists »). A partir d'une perspective chrétienne, l'auteur cherche à montrer que les théories en sciences sociales sont une déviance des positions chrétiennes orthodoxes. L'objectif de Milbank est de présenter la théologie comme une science sociale, une sociologie chrétienne, une ecclésiologie. Plus encore, la théologie occuperait dans le cercle des sciences une place « royale ».

²⁵ Thèse 7 du Manifeste.

²⁶ Catherine Pickstock, “L'orthodoxie est-elle radicale?”, op.cit., p.23.

²⁷ Oxford, Basil Blackwell, 1990.

Après une présentation critique de théoriciens de la société (de Malebranche aux nouveaux philosophes en passant par Durkheim, Weber et Marx), ce qu'il cherche à mettre en évidence c'est que la théologie est la reine des sciences (« the queen of sciences for the inhabitants of the *altera civitas*, on pilgrimage through this temporary world »²⁸).

L'OR est une nouvelle théologie politique²⁹. Prenant au sérieux la participation eucharistique à la vie trinitaire *dans l'Eglise*, les théologiens de cette sensibilité développent une critique sociale des dérives du capitalisme contemporain.

« Radical Orthodoxy pursues a unique politics. It remains socialist, and is not reconciled to the capitalist market, but rejects state solutions and holds that socialism can only arrive through co-operative production and banking and continued re-negotiation in democratic forums of fair profits and salaries. A new mode of universal gift-exchange is to be sought. The church itself is understood as the event of true community, now and eternally. »³⁰

Transition

Pour les partisans de l'OR, la théologie doit donc retrouver sa place et sa fierté dans un monde sécularisé qui l'a marginalisée et domestiquée. L'Eglise, vivant de l'eucharistie, est porteuse d'une science sociale critique du nihilisme et du relativisme contemporains. Elle offre par son expérience du don une vraie alternative à notre société marchande. A partir de Dieu –tel que pensé par Augustin et Thomas d'Aquin, et repensé dans la *nouvelle théologie* catholique à la suite d'Henri de Lubac- l'OR refuse toute opposition entre nature et surnature, raison et foi, libéralisme et néo-orthodoxie.

2. Quelques réflexions méta-paradigmatiques

L'OR propose un *changement de cadre*.

Des questions fondamentales nous sont donc (re)posées³¹. Dans quels cadres voyons-nous et pensons-nous ? Qu'est-ce qu'un « cadre » ? Quel est *notre* cadre ? Comment évaluons-nous d'autres

²⁸ *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason, op.cit.*, p.380.

²⁹ Cf. en particulier l'ouvrage de Denis Sureau, *Pour une nouvelle théologie politique. Autour de Radical Orthodoxy*, Paris, Editions Parole et Silence, 2008.

³⁰ Thèse 15 du Manifeste.

³¹ Je dis reposée, car toute l'histoire de la théologie est celle d'une réflexion continue sur des cadres de pensée, les présupposés, les « fondements », etc. Selon les époques et les théologies, « Dieu » est plus ou moins critique, corrélé, caché, confirmant, contestataire... de ces cadres de pensée. L'OR a le mérite de poser de manière explicite et critique

cadres? De quelle manière intégrons-nous dans notre cadre des pensées élaborées dans un autre cadre ? Une comparaison est-elle possible entre des cadres différents et entre des pensées tributaires de ces cadres ? Comment évoluent et s'articulent des cadres différents ?³²

Après quelques clarifications préalables (2.1.) j'exposerai quelques éléments du métaparadigme de l'OR (2.2.).

2.1. Quelques clarifications

L'OR expose un *nouveau cadre théologique* (« theological framework »³³), une *nouvelle manière de voir* (« re-envision »³⁴) le christianisme. L'objectif de ses partisans est de restaurer dans des termes postmodernes la possibilité d'une théologie comme *méta-discours*³⁵. Selon Milbank, une religion doit être considérée aussi bien comme un *projet social* (« social project »³⁶), une *vision du monde* (« worldview »³⁷), ou une *lecture continue du monde* (« continuous reading of the world »³⁸). D'autres concepts encore pourraient être mis en évidence³⁹.

Pour expliciter mon analyse, je propose de différencier ici vision du monde (Weltanschauung) et holoparadigme.

2.1.1. Vision du monde

Une vision du monde⁴⁰ peut être définie comme une appréhension globalisante de « ce qui est »⁴¹. Or une vision du monde n'est ni statique (selon les étapes de vie et les expériences vécues, cette

la question de nos connivences avec la « raison séculière », la philosophie comme « discipline autonome », la société contemporaine dans son « sécularisme ».

³² Ce n'est pas le lieu de répondre à toutes ces questions bien sûr. Mais les réponses données à ces questions orientent notre évaluation de l'OR (comme de toute autre « théologie », « philosophie », « tradition »...). Dans un livre à paraître si tout va bien d'ici une année, j'y exposerai mes propres réponses.

³³ RO, op.cit., p.1.

³⁴ RO, op.cit., p.3.

³⁵ J. Milbank, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, op.cit., p.1.

³⁶ « The End of Dialogue » in Gavin D'Costa (éd.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, op.cit. p. 179.

³⁷ *Ibid.*

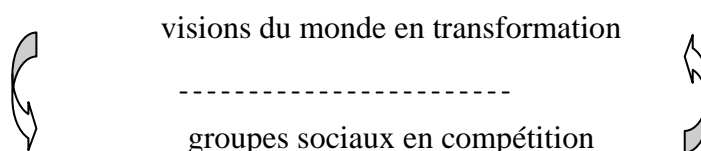
³⁸ Op.cit., p.183.

³⁹ James K.A. Smith consacre quelques pages de son livre à ce qu'il appelle la méta-histoire selon l'OR. Cf. *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Grand Rapids, Baker Academic, 2004, pp.87s. Dans ces pages, sous la forme d'une narration, il résume la méta-histoire telle qu'elle est développée au sein de l'OR.

⁴⁰ En allemand « Weltanschauung » que l'on peut aussi traduire par « conception du monde ». Kant est le premier philosophe allemand à avoir utilisé ce concept (cf. *Critique de la faculté de juger* (1790), GF Flammarion, 2008, p.236) mais avec le sens technique d'intuition du monde sensible comme simple phénomène. Ayant délimité le champ où l'entendement seul peut opérer (les phénomènes), Kant était conscient que la raison doit élaborer des Idées ou « foyers imaginaires » dans lequel le divers dans sa totalité est coordonné. Or ces « représentations de la totalité » sont d'un autre ordre que les connaissances scientifiques. Hegel, Husserl et Heidegger, notamment, ont continué d'utiliser ce concept avec des sens différents. Pour une première présentation, cf. l'article « Weltanschauung » in J.-P. Zarader (dir.) *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Ellipses Editions, pp.620-621.

« vision » se trouble, se réorganise, s’aveugle ou s’enrichit) ni qu’individuelle (elle est marquée par des milliers d’autres regards qui ont nourri et continuent d’alimenter le regard).

Une vision du monde, même la plus individualisée, est toujours en transformation et articulée à un ou plusieurs groupes sociaux en compétition.



2.1.2. Holoparadigme

Un paradigme peut être défini comme la « théorie d’ensemble » ou le modèle d’explication, de compréhension et d’orientation qui structure toute vision du monde.

Alors qu’une vision du monde est un ensemble de concepts, de métaphores, de récits et de pratiques qui composent et orientent notre regard, un paradigme est la structure fondamentale et exemplaire qui organise cet ensemble⁴².

Il m’apparaît qu’il y a deux sortes de paradigmes : les holoparadigmes (ou macroparadigmes) portant sur la *totalité* du monde et les meroparadigmes (ou microparadigmes) portant sur une *partie* du monde⁴³.

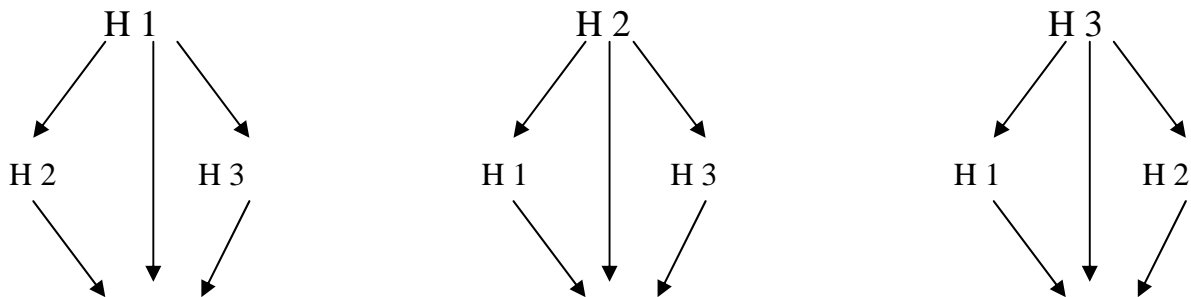
2.1.2.1. Structure métaparadigmatique des holoparadigmes

⁴¹ Il m’apparaît que les « visions du monde » ont toujours au moins quatre dimensions (que l’on peut différencier sans jamais pouvoir séparer) : une dimension conceptuelle, une dimension métaphorique, une dimension narrative et une dimension pratique.

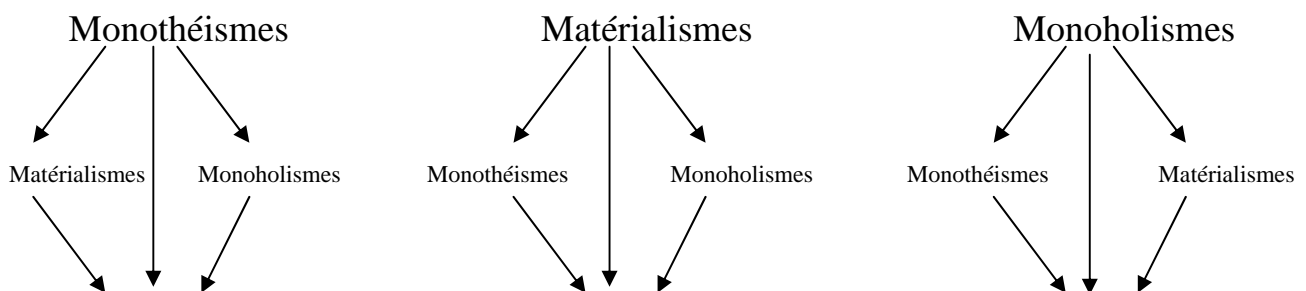
⁴² Le concept de « paradigme » a été revalorisé par Thomas Kuhn dans le domaine de l’histoire des sciences pour rendre compte de « ce que les membres d’une communauté scientifique possèdent en commun ». Cf. T. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, (1970) 2008, p. 240. La première édition de cet ouvrage a paru en anglais en 1962 et la seconde en 1970. Dans la postface de cette dernière édition, Kuhn répond à un certain nombre de critiques adressées à son livre. L’une d’elles met en évidence que Kuhn aurait utilisé le terme de « paradigme » d’au moins vingt-deux manières différentes (op.cit. p.247) ! En réponse à cette critique, Kuhn met en évidence deux sens principaux au concept de paradigme : le premier, c’est celui d’une « matrice disciplinaire » (ou « théorie » ou « ensemble de théories ») composée a. de généralisations symboliques (lois et définitions) ; b. de croyances auxquelles on adhère (métaphores et analogies) ; c. de valeurs (jugements quant aux prédictions) et d. d’exemples communs (modèles de solutions). Or cette quatrième composante, Kuhn l’appelle aussi « paradigme » dans le second sens qu’il veut donner à ce concept. Ou pour le dire autrement, « paradigme » est utilisé chez Kuhn avec un sens global de *théorie d’ensemble* et avec un sens particulier de *modèle explicatif*. Même si le concept de paradigme chez Kuhn s’applique en priorité à l’idée d’un « modèle explicatif dominant au sein d’une discipline scientifique » (cf. article « paradigme » in Jean-François Dortier (dir.) *Le dictionnaire des sciences humaines*, Auxerre, Sciences humaines, 2004, p. 627), il me semble qu’il peut être utilisé en dehors du champ scientifique, à la condition que nous soyons bien conscients de l’extension de son usage.

⁴³ Concepts construits sur les racines grecques *holos*, totalité et *meros*, partie.

Un holoparadigme est toujours de structure métaparadigmatique. En d'autres termes, c'est un modèle qui non seulement développe un discours sur la totalité du monde, mais c'est aussi un modèle qui développe un discours sur les autres holoparadigmes (H). Un holoparadigme est donc toujours un métaparadigme.

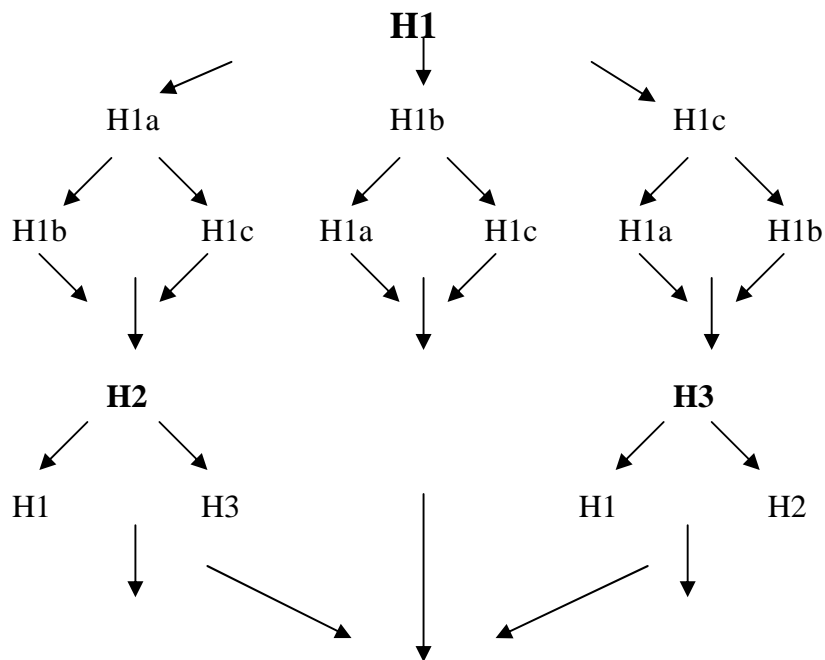


Dans l'histoire de l'humanité, trois holoparadigmes fondamentaux ont été élaborés⁴⁴, chacun étant donc de structure métaparadigmatique.



La complexité des relations entre paradigmes vient de l'extraordinaire diversité interne à chaque holoparadigme et dès lors de la multiplicité quasi à l'infinie des méta-discours possibles.

⁴⁴ De manière très schématique, je différencie les *monothéismes* où il y a une structure paradigmatique marquée par une relation entre Créateur et création ; les *matérialismes* où les dieux, le divin, l'immatériel sont niés au profit du « matériel » et du « naturel » et les *monoholismes* où une Unité-totalité du divin, de l'humain et du monde est affirmée. Au rang des monothéismes, il y a notamment 1. le monothéisme juif, 2. le monothéisme chrétien, 3. le monothéisme musulman (trois monothéismes où Dieu est Sujet) et 4. ce que j'appelle le monothéisme conceptuel (Voltaire, Kant etc. où le concept est privilégié au détriment de la métaphore). Au rang des matérialismes, il y a ceux de l'Occident et de l'Orient. Parmi ceux de l'Occident, mentionnons le matérialisme hellénistique (Démocrite, Lucrèce...) et le matérialisme post-monothéiste (évolutionnisme, marxisme, une certaine forme d'humanisme). Au rang des monoholismes, il y a notamment les traditions religieuses de l'Inde (hindouisme, bouddhisme...) et celles de la Chine (taoïsme, confucianisme...), mais aussi les philosophies de Spinoza, de Hegel ou d'Einstein. Pour une première présentation, cf. mon article *Intelligence de la création dans les religions* à paraître aux Editions Excelsis.



2.2. Quelques éléments du métaparadigme de l'OR

Le holoparadigme de l'OR est en *opposition* au holoparadigme du « sécularisme ».

Après avoir rappelé quelques éléments du holoparadigme du sécularisme (1) et du holoparadigme de l'OR (2), je présenterai quelques éléments de comparaison entre les deux (3).

2.2.1. Holoparadigme du « sécularisme »

Si la modernité peut être définie comme le mouvement social dans lequel la Raison autonome a été opposée à la Révélation, la Science à la Religion, le Progrès à la Tradition, la Nation citoyenne à la Communauté croyante, le corps à l'âme, et cela de manière souvent dure, la postmodernité peut être définie comme le mouvement social dans lequel la pluralité et la relativité des savoirs, des croyances et des pratiques sont affirmées, et coexistent ensemble de manière souvent molle.

Selon l'OR, le sécularisme de la postmodernité, malgré son apparente ouverture à la différence, est une radicalisation du sécularisme de la modernité. Son mouvement général serait de promouvoir un matérialisme nihiliste tout en offrant des espaces domestiqués à ceux qui se réfèrent à une transcendance. Héritier du dualisme de la modernité opposant le fini à l'infini, le corps à l'âme, la nature à la surnature, le matérialisme au spiritualisme, la raison à la foi, la philosophie à la théologie, le sécularisme aurait réussi à étendre sa conception du monde et à *encadrer* les autres

visions du monde dans la sienne. Après la fin des grands récits, l'idéologie du Marché serait devenue la force motrice principale de l'ensemble.

« Sécularisme »

Paradigme matérialiste
ayant domestiqué
un paradigme monothéiste

Epistémologie dualiste
ayant confiné
une épistémologie de la participation

2.2.2. Holoparadigme de l'Orthodoxie radicale

Pour critiquer le nihilisme du sécularisme, les partisans de l'OR ont trouvé dans le platonisme chrétien un contre-modèle.

« Christianisme platonicien »

Paradigme trinitaire
ayant intégré
un paradigme de la hiérarchie de l'Etre

Epistémologie non-dualiste
ayant intégré
une épistémologie de la Révélation

En retrouvant une impulsion dans ce contre-modèle, les partisans de l'OR défendent dès lors au sein de la post-modernité leur paradigme prémoderne.

« Orthodoxie radicale »

Paradigme trinitaire
ayant intégré
un paradigme de la hiérarchie de l'Etre
en opposition au
paradigme matérialiste
ayant domestiqué
un paradigme monothéiste

Epistémologie non-dualiste
ayant intégré
une épistémologie de la Révélation
en opposition à une
épistémologie dualiste
ayant confiné
une épistémologie de la participation

2.2.3. Comparaisons

Comme signalé plus haut, les visions du monde sont inséparables des groupes sociaux en compétition qui les portent. Les paradigmes ne sont pas des structures d'ensemble qui peuvent être comparées hors des rapports de force qui se jouent entre ces groupes sociaux. Ainsi, il y a des paradigmes *dominants* et des paradigmes *marginalisés*. L'OR, par sa relecture de l'histoire de la théologie et de la philosophie, récuse un « danger » : celui de la subordination de la théologie à la philosophie, de l'Eglise à la société, du Christ aux autres dieux. Pour ce faire, elle critique aussi bien la *domination* imposée par une (grande ?) partie de la société à l'Eglise que l'*abdication* d'une partie des théologiens à la raison séculière ainsi que l'*acceptation sans esprit critique* de certaines de ses catégories fétiches telles « le dialogue » ou « le pluralisme ».

3. Quelle théologie des religions ?

Comme mentionné dans l'Introduction, le livre programmatique *Radical Orthodoxy* ne développe pas une réflexion explicite sur le rapport entre le christianisme et les autres traditions religieuses. John Milbank, par contre, a consacré un article substantiel à ce thème avec le titre évocateur de « The End of Dialogue »⁴⁵. Bien évidemment, ce n'est pas à partir d'un seul article qu'il est possible de déterminer « quelle théologie des religions » serait celle de l'OR. Mais ce texte donne quelques précieuses indications.

3.1. Contexte de « The End of Dialogue »

L'article de Milbank a paru en 1990 dans un ouvrage collectif intitulé *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*. Or cet ouvrage a été rédigé en contrepoint d'un livre devenu important en théologie chrétienne des religions intitulé *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*⁴⁶. Dans ce dernier ouvrage, les différents auteurs sollicités cherchent à promouvoir un nouveau modèle en théologie des religions, à savoir un modèle « pluraliste » (plusieurs religions sont reconnues valides), modèle se différenciant

⁴⁵ « The End of Dialogue » in Gavin D'Costa (éd.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1990, pp.174-191.

⁴⁶ John Hick, Paul Knitter (Ed.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1987.

aussi bien du modèle « exclusiviste » (le christianisme comme seule vraie religion) que du modèle « inclusiviste » (le christianisme comme la meilleure religion)⁴⁷. En réponse aux thèses provocatrices de cet ouvrage, les différents contributeurs de *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* ont voulu se démarquer des thèses pluralistes tout en cherchant à approfondir leurs propres réflexions (le plus souvent « inclusivistes » avec une reconnaissance de la pluralité des traditions religieuses).

Les contributions des auteurs⁴⁸ de *The Myth of Christian Uniqueness* ont été regroupées sous trois sections : I. The Historico-Cultural Bridge : Relativity. II. The Theologico-Mystical Bridge: Mystery. III. The Ethico-Practical Bridge: Justice. Pour résumer à l'extrême, on peut affirmer que ce sont des considérations *épistémologiques* (relativité de nos connaissances), *ontologiques* (Dieu comme Mystère au-delà de nos idoles) et *éthiques* (défis sociaux et écologiques communs dans un monde menacé) qui ont motivé l'élaboration de ce paradigme pluraliste.

Les contributions des auteurs⁴⁹ de *Christian Uniqueness Reconsidered* ont été regroupées sous trois sections : I. The Trinity and Religious Pluralism. II. Christ and Religions. III Hermeneutics, Epistemology, and Religious Pluralism. Pour résumer à l'extrême, on peut affirmer que c'est l'unicité du Christ et la confession claire du Dieu trinitaire qui motivent le maintien d'un paradigme inclusiviste (nuancé et élargi...).

Le texte de Milbank apparaît dans la troisième section du livre.

3.2. Texte « The End of Dialogue »

L'article de Milbank est ardu à lire car il ne cesse de faire allusion à des textes que le lecteur n'a pas forcément sous les yeux. Cela dit, sa structure est claire. Après une introduction, l'auteur déploie ses réflexions sous quatre titres : 1. Religion is not a genus. 2. Practice is not a foundation. 3. Pluralism does not serve justice. 4. Trinitarian difference is not neo-vedantic difference. Puis il termine par une brève conclusion.

Les trois premières parties déploient une critique sévère à l'égard de ce que Milbank appelle « the myth of Western universalism » (p. 174). Or dans ce mythe sont élaborées des conceptions

⁴⁷ Il n'est pas inutile de rappeler que le titre *The Myth of Christian Uniqueness* faisait écho à celui de *The Myth of God Incarnate*, ouvrage édité par John Hick (Westminster, John Knox Press, 1977). Depuis, Hick a fait paraître notamment *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Westminster, John Knox Press, (1993) 2005 où il cherche à promouvoir une interprétation ni littérale ni mythologique du « Dieu incarné ». Cette lecture remet en question fondamentalement la doctrine traditionnelle de la Trinité (cf. préface de la seconde édition, p. XI).

⁴⁸ Parmi eux, John Hick, Aloysius Pieris, Wilfred Cantwell Smith, Gordon Kaufman... A signaler dans cet ouvrage le texte très stimulant de Raimundo Panikkar « The Jordan, the Tiber and the Ganges », où bien des thèses ont été accueillies très positivement par des auteurs de *Christian Uniqueness Reconsidered*.

⁴⁹ Parmi eux Gavin D'Costa, Rowan Williams, John Cobb, Wolfhart Pannenberg, Jürgen Moltmann...

particulières –et selon Milbank questionnables- de la *religion* comme un « genre » dans lequel les traditions particulières sont des « espèces » (p.176) ; de la *pratique* (éthique, rituelle...) comme des actes pouvant être analysés ou comparés hors de leurs cadres religieux plus larges ; du *pluralisme* comme valeur pouvant être détachée de son arrière fond occidental platonico-judéo-chrétien (p.188). La troisième partie conteste que le fondement trinitaire puisse être compatible avec un fondement néo-vedantin (comme Panikkar pourrait le faire croire).

Pour dire autrement le contenu de l'article, il m'apparaît que Milbank conteste fondamentalement le cadre global dans lequel les concepts de religion, de pluralisme et de dialogue, notamment, ont été élaborés. A ce méta-paradigme, il oppose un autre méta-paradigme (dans mon langage) prenant au sérieux la Trinité et la figure du Christ.

Quel est dès lors le méta-paradigme qu'il conteste ? C'est un « discours occidental devenu globalement dominant » (p.175), discours célébrant l'universalisme, le rationalisme et l'humanisme tout en critiquant l'impérialisme de l'Occident chrétien (p.180). Politiquement et économiquement, ce discours se caractérise par ce que Max Weber avait décrit comme celui de la loi formalisée et de la politique constitutionnelle, discours qui englobe tous les autres discours (p.181). Il s'exprime par l'Etat-Nation et l'économie capitaliste (p.175). Ce discours assume que le religieux doit être clairement séparé du politique (p.182), que chaque religion peut être comparée à une autre à partir d'une commune humanité et d'une commune rationalité. Le dialogue devient alors une voie privilégiée de compréhension (p.177).

Religions comme variations, réalités comparables, devant entrer en dialogue...

Commune humanité et rationalité. Etat libéral. Primat des constitutions...

Décrivant ce « méta-paradigme » de manière critique, Milbank présente aussi son propre « méta-paradigme ». Or ce qui sous-tend l'ensemble de sa réflexion c'est que les systèmes religieux sont incommensurables. Les grandes religions incarnent un cadre abstrait, universel et culturellement déterritorialisé (p.180). Elles sont des manières différentes de rendre compte de l'Être même ou de « ce qui est » (« different accounts of Being itself or of « what there is ») (p.189).

Or religions et philosophies ont en commun d'être des « reclassifications impérialisantes ».

« (...) each religion has to reclassify other, incommensurable accounts when it encounters them, according to its own perspective. Even a philosophy respecting difference cannot avoid such an account, and such imperializing reclassifications (...)» (p.189).

Ailleurs, Milbank parle de « projets sociaux incommensurables » (p.179).

Or, selon lui, le projet social chrétien est tributaire de la figure du Christ « exemplifying perfect humanity » (p.179).

« The particularity of Jesus is insisted upon only to define a new framework of more local relevance » (p.179).

En résumé, Milbank veut mettre en évidence que c'est une vision du monde occidentale (et déchristianisée) qui est à la base du paradigme pluraliste invitant au dialogue et à une lutte commune contre l'injustice. Puisque les visions du monde sont fondamentalement incommensurables à cause de leurs fondements différents, le « dialogue » est soit une illusion, soit une manière de converser au sein d'une religion d'élite (p.180) ayant adopté cette vision occidentale et déchristianisée du monde.

D'où le titre de l'article de Milbank « The End of Dialogue » et d'où aussi sa conclusion dans laquelle il propose de remplacer le concept de dialogue par celui de « suspicion mutuelle » (p.190).

« (The Christian encounter with the Other cannot commence as conversation. First of all, Christian theology must continue to subvert other discourses at the very point of their denial of otherness, by searching for internal tensions and *lacunae* which permit to interpellate “typologic” anticipations of the Christian Logos, and to set free a spiritually “different” response, which yet must be a specifically Christocentric one» (p.190).

Si conversation il y a, ce n'est pas sans « continuer le travail de conversion » (p.190).

Arrivé à ce point, il n'est pas inutile de rappeler la thèse numéro 5 du Manifeste de l'OR :

« (...) Radical Orthodoxy (...) engages in no « dialogues », because it does not recognize other valid points of view outside the theological ».

4. Éléments d'une évaluation

Évaluer, c'est s'exposer à être évalué soi-même. Se pose la question : « Quelle est la valeur de mes valeurs ? » (Et bien évidemment aussi la question connexe : « Quelle est la valeur des valeurs de ceux qui évaluent mes valeurs ? »).

Paul Tillich a évoqué dans une belle prédication que nos vies, nos théologies et nos philosophies vivent d'un oui et d'un non⁵⁰. Tout système de pensée s'exprime par la dialectique d'un oui et d'un non. Il y a de l'affirmé et du nié. Or tout système de pensée, et donc tout penseur s'exprimant par ce système, puisqu'il « est » (et qu'il n'est pas néant, même si dans son être il intègre du néant...) renvoie à un « oui » au-dessus et au-dedans de la dialectique du oui et du non. Dans la foi et le doute, je confesse que le OUI du Christ ressuscité -qui a assumé les oui et les non de nos existences belles et tourmentés- est ce qui oriente ma vie.

4.1. Pour une fierté sans arrogance

L'OR invite les théologiens chrétiens à retrouver une saine fierté et à ne pas se laisser confiner dans une étroite marginalité.

Oui, le théologien peut être fier du Christ mort et ressuscité pour nous tous ! Il peut attester d'un méta-paradigme trinitaire qui témoigne d'un amour respectueux de l'unité et de la diversité de l'ensemble du réel. Il peut et doit prendre au sérieux le péché⁵¹ et la grâce, le prodigieux et le perturbé dans sa vie et dans le monde.

Mais cette fierté ne doit pas se durcir en arrogance, cette attestation en monologue, cette prise au sérieux en autosuffisance.

Le vocabulaire et certains concepts utilisés par l'OR –tels « the End of Dialogue »- peuvent donner l'impression qu'hors de l'OR il n'y a pas de salut pour la théologie et pour le monde⁵². Pas étonnant

⁵⁰ Paul Tillich, « Oui et non » in *L'être nouveau*, Paris, Ed. Planète, 1969, p. 139 -142. « La vérité unit comme la vie un « oui » et un « non ». C'est le courage d'accepter la tension infinie du « oui » et du « non » qui donne à la vie sa richesse et sa vérité ultimes. Comment trouver ce courage ? Ce courage est possible parce qu'il y a un « oui » au-dessus du « oui » et du « non » de la vie et de la vérité. Ce « oui » ne nous appartient pas. S'il nous appartenait, notre « oui » le plus courageux, le plus universel et le plus grand rencontrerait la contestation d'un « non ». C'est la raison pour laquelle aucune théologie, aucune philosophie, ni même aucune théologie ou philosophie du « oui » et du « non » ne peut s'imposer comme la vérité ultime. Quand elle y prétend une autre philosophie ou une autre théologie vient la contester. Le message du « oui » et du « non » proclamé par Kierkegaard, par Luther ou même par Paul n'échappe pas non plus à ce « non ». Il n'y a qu'une seule réalité qui ne soit pas « oui » et « non », mais « oui » seulement : Jésus, en tant qu'il est le Christ. Pourtant, il se trouve lui aussi tout d'abord sous un « non », comme tous les êtres humains. C'est le sens de la croix. Tout ce qui en lui est expression de la vie finie et de la vérité finie se trouve sous le « non » avec toute vie et toute vérité. C'est pourquoi il ne nous est pas demandé de nous soumettre à lui comme un maître infaillible ou comme à un exemple toujours adéquat. Il nous est dit qu'en lui toutes les promesses de Dieu sont devenues effectives, qu'en lui une vie et une vérité au-delà du « oui » et du « non » sont devenues manifestes. Tel est le sens de la « résurrection ». Le « non » de la mort est vaincu et le « oui » de la vie est transcendé par ce qui est apparu en lui. Une vie dont la mort, une vérité dont l'erreur ne sont plus le contrepoids sont visibles dans son être. Il nous montre le « oui » final qui n'est suivie d'aucun « non ». Tel est le message de Pâques. C'est le message chrétien tout entier. »

⁵¹ Selon Milbank, les théologiens de l'OR prennent très au sérieux la doctrine de la chute. « (...) we tend to have a far more realistic and robustly ontological doctrine of the fall than any other contemporary theologians apart from Russians » (cf. *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, op.cit. p. 17).

⁵² Frank Burch Brown dans son article "Radical Orthodoxy and the Religions of Others" (<http://www.cts.edu/Forms/Encounter/63-1Brown.pdf> consulté le 12 mars 2009) exprime notamment sa critique à l'égard de Milbank pour son manque d'ouverture à l'action de Dieu hors du christianisme.

que les 20 thèses supplémentaires -en opposition virulente aux 24 thèses du Manifeste- fustigent l'arrogance perçue dans plusieurs de ses affirmations⁵³.

Si l'OR a raison de refuser le confinement imposé à la théologie et à l'Eglise par la « raison séculière » et par le « sécularisme », elle a tort de ne pas reconnaître qu'une autolimitation est aussi nécessaire... comme Dieu s'est autolimité (théologies de la création et de la Croix). Les envahissements conquérants et conflictuels de l'espace public par les Eglises des temps passés ne sont pas une réponse à la marginalisation des Eglises du temps présent.

Dans ses relations avec d'autres théologies, si l'OR a raison de chercher une troisième voie entre libéraux et conservateurs, cette voie ne devrait pas supprimer les deux autres, mais bien plutôt les interpeller par sa fécondité et se laisser interpeller par leurs spécificités.

4.2. Pour une clarification des identités théologiques

L'OR invite les théologiens de l'académie à prendre au sérieux l'eucharistie.

Oui, le théologien chrétien peut être pleinement théologien à l'académie et pleinement chrétien à l'eucharistie. Encore lui faut-il respecter les lieux où il se trouve.

Il m'apparaît que la théologie universitaire est à clairement différencier de la théologie ecclésiale⁵⁴.

La *théologie ecclésiale* a comme vocation première de renouveler continuellement la fidélité à son héritage (d'Eglise) et de le transmettre librement et généreusement dans un monde qui change. Elle est *confessante*.

La *théologie universitaire* a comme vocation première de garder vivante la liberté de la recherche (et la recherche de la liberté) au service d'une quête d'universalité (attentive à l'universalité des quêtes). Elle n'est pas d'abord au service de l'Eglise, mais libre pour contribuer au rayonnement de l'Eglise et de l'ensemble de la société. Elle n'est pas confessante, mais *convictionnelle*, c'est-à-dire porteuse de convictions qui sans cesse sont ouvertes à la critique. La théologie universitaire a,

⁵³ « Radical Orthodoxy : Twenty More Theses ». Ces thèses circulent aussi sur Internet. Cf. par exemple <http://elizaphanian.blogspot.com/2007/07/radical-orthodoxy-official-twenty-four.html> (consulté le 12 mars 2009). La thèse 1 donne le ton : « Radical Orthodoxy rejects as sophistic everything except ITSELF ».

⁵⁴ Kant (déjà ! si je l'ai bien compris...) avait différencié la *théologie biblique* de la *théologie philosophique* « qui est un bien confié à une autre Faculté » (*La religion dans les limites de la simple raison*. Préface de la Première Edition (1793), Paris, Vrin, 1943, p.27). Et parmi les théologiens bibliques, Kant avait différencié le théologien « ecclésiastique » préoccupé par le « salut des âmes » (et la protection des dogmes) du théologien « savant de l'Université » préoccupé non seulement par le « salut des âmes » mais aussi par le « salut des sciences » (pp.26, 27). Il m'apparaît que ces trois formes de « théologie » (biblique ecclésiastique, biblique universitaire et philosophique) restent pertinentes pour aujourd'hui. Ce « salut des sciences », chez Kant, consiste dans une face que je nommerai « restrictive » à savoir la limitation des prétentions de la théologie ecclésiastique qui « pour humilier l'orgueil des sciences et s'en épargner l'étude » se risque à des incursions déplacées (op.cit. p.27). Mais il y a aussi une face « positive ». Kant évoque la tâche « d'avoir soin de la floraison des sciences » tâche confiée à tous les membres de l'Université et aussi au théologien universitaire (op.cit. p. 28). Le « salut des sciences », dans un langage contemporain, pourrait être défini comme la libération continue de leur liberté (lutte contre toute forme d'asservissement) et le renouvellement incessant de leur quête d'universalité (lutte contre tout rétrécissement sur la défense d'intérêts particuliers).

pourrait-on reconnaître, deux composantes : celle qui *dans la modernité*, re-pense et transmet un héritage⁵⁵ et celle qui *à partir de la modernité* pense et élabore une généalogie⁵⁶.

L'OR a raison de vouloir développer une théologie philosophique exigeante. Mais elle a tort d'envisager la transmission théologique de manière hiérarchique (à l'image de l'anglo-catholicisme et du néo-platonisme ?) où une élite d'initiés croit mieux comprendre que les autres. La parole évangélique « Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits » (Matthieu 10,25) est une mise en garde contre tout orgueil du savoir (sans être un éloge de l'ignorance !).

4.3. Pour une articulation sans confusion

L'OR invite les théologiens et les penseurs d'aujourd'hui à sortir des fausses oppositions entre matérialisme et spiritualisme, entre Révélation et raison, entre nature et surnature.

Oui, cette invitation est salutaire ! Nous avons hérité d'une opposition post-kantienne qui n'a pas été suffisamment critiquée. Une bonne partie de la théologie occidentale contemporaine vit encore dans ce cadre : il y aurait le « scientifique » qui trouverait les lois dans la nature (ou les explications dans l'histoire) et qui élabore un *savoir* et il y aurait le théologien (et le philosophe) qui médite la liberté dans un au-delà de la nature (ou qui pense un Dieu transcendant au monde) et qui réfléchit un *croire*. Toute l'œuvre de Kant repose sur l'opposition entre Nature et Liberté⁵⁷. Or Kant, et Pierre Thévenaz le rappelle très bien dans son excellent article « Crise et critique de la raison », n'a jamais soumis la physique newtonienne à sa critique. « La critique de la raison est une analyse de la raison, non pas d'abord pour contester la valeur de ce qu'elle énonce, mais pour trouver au contraire les raisons de son accord vraiment étonnant avec la nature »⁵⁸. Cette opposition entre Nature et Liberté, entre savoir (« scientifique », « historique », « exégétique »...) et croire (« théologique », « philosophique », « métaphysique »...) ne va plus de soi et doit aujourd'hui être questionnée. Et en cela, l'OR a raison de s'élever contre cette opposition.

Mais ce qui est plus problématique, c'est qu'en *s'opposant* à cette opposition, et cela au nom d'une théologie philosophique d'inspiration platonicienne de la participation, l'OR ne voit pas suffisamment qu'elle risque d'une part de perdre une saine différenciation des champs et d'autre

⁵⁵ La théologie « biblique » chez Kant.

⁵⁶ La théologie « philosophique » chez Kant .

⁵⁷ Dans sa *Critique de la Faculté de juger*, Kant résume bien sa recherche. L'entendement est législateur a priori pour la nature et la raison est législateur a priori pour la liberté. Or ces deux domaines sont « entièrement isolés vis-à-vis de toute influence réciproque qu'ils pourraient avoir l'un sur l'autre (à chacun ses lois fondamentales) par le grand fossé qui sépare le suprasensible des phénomènes » (Kant, *Critique de la Faculté de juger*, GF Flammarion, 1995, p.175). S'il appartient à la faculté de juger de faire la liaison entre les législations de l'entendement et de la raison, « il n'est pas possible de jeter un pont d'un domaine à l'autre » (ibid.).

⁵⁸ Pierre Thévenaz, « Crise et critique de la raison » in *L'homme et sa raison, Raison et conscience de soi*, Neuchâtel, Ed. de la Baconnière, 1956, p.177.

part de devenir à son tour un discours impérialiste enfermant les autres et enfermé dans sa propre logique⁵⁹.

4.4. Pour une totalisation sans totalitarisme

L'OR invite les théologiens à prendre au sérieux tous les champs du savoir et de la réalité.

Oui, ce rappel est nécessaire. Aucun domaine du réel ou du savoir ne devrait échapper à l'intérêt des théologiens.

Mais la logique du tout ou rien, parfois présentée par des partisans de l'OR, n'est pas celle de la théologie chrétienne. Affirmer que Dieu « est tout »⁶⁰ ou encore que Dieu est « la cause totale » de tout –même si cette dernière affirmation est rééquilibrée par l'affirmation que les causes finies sont aussi « totales » à leur niveau⁶¹- est peut-être fidèle au néo-platonisme, mais probablement pas au judéo-christianisme.

Il m'apparaît que cette logique de la participation hiérarchique à l'Être peut certes aider dans un premier temps à surmonter de fausses oppositions, mais elle induit aussi une fausse unification qui finalement dessert plus qu'elle ne sert.

L'OR a raison de mettre en évidence que les méta-discours du sécularisme, du christianisme « orthodoxe » et des autres traditions religieuses ne sont pas mutuellement compatibles. Selon les « présupposés » ou « postulats » fondamentaux (Dieu comme inexistant, Dieu comme totalement inconnaissable, Dieu comme Trinité, Dieu comme Allah, Dieu comme Brahman...), les systèmes vont être différents. Et en un sens les systèmes sont incommensurables.

Mais je crois que l'OR a tort en ne prenant pas assez au sérieux que 1. les paradigmes se recoupent, 2. que toute personne appartenant à un paradigme peut essayer de comprendre ceux des autres et que 3. le Fondement de son paradigme peut se manifester d'une manière qui nous échappe dans les paradigmes des autres.

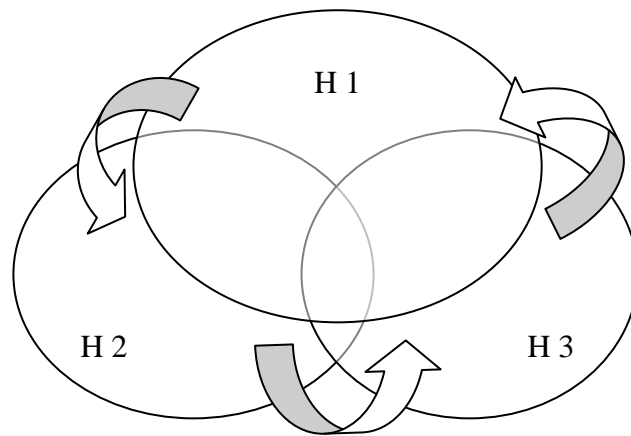
En d'autres termes, l'OR à juste titre prend au sérieux l'incommensurable⁶². Mais il a tort de ne pas assez prendre au sérieux le commun.

⁵⁹ Cf. sur ce thème en particulier l'ouvrage de Steven Shakespear, *Radical Orthodoxy. A Critical Introduction*, London, SPCK, 2007, pp.159ss.

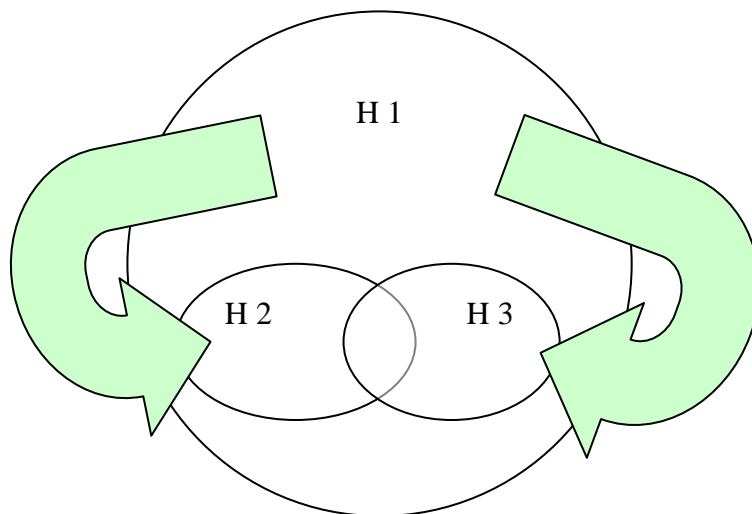
⁶⁰ Catherine Pickstock, "L'orthodoxie est-elle radicale?", op.cit., p.23.

⁶¹ Cf. la préface de Milbank in James K.A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy. Mapping a Post-secular Theology*, Grand Rapids, Baker Academic, 2004, p.14.

⁶² Ainsi l'appartenance à un paradigme –et toute personne appartient toujours à un paradigme- induit d'abord une parole à transmettre plutôt que l'écoute. Croire que le dialogue est premier est une illusion. Personne ne peut écouter d'un endroit neutre.



Les paradigmes se recoupent et il est possible de comprendre ceux des autres.



Le Fondement de son paradigme n'est pas étranger de la vie des personnes vivant dans d'autres

4.5. Pour une théologie politique sans politique théocratique

L'OR invite les théologiens chrétiens à contester le système économique, politique et social dominé par la seule loi du Marché.

Oui, les théologiens chrétiens ont à prendre au sérieux le système dans lequel ils vivent et à l'infléchir vers plus de justice et d'équité. La veine prophétique qui traverse les Ecritures et la Tradition chrétienne continue de stimuler les théologiens et l'Eglise à interpeller les puissants quand ils méprisent les plus fragiles. Un libéralisme économique sans garde-fous (tel qu'il s'est développé sous le règne de Margaret Thatcher notamment...) pose en effet de sérieux problèmes de société. Et l'OR a raison de vouloir développer une théologie politique qui soit vigoureusement évangélique.

Mais ses partisans ont tort quand ils passent sous silence le long et douloureux parcours qui a mené les sociétés occidentales à différencier le religieux du politique et à protéger les libertés des

croyants comme des non-croyants⁶³. Les chrétiens n'ont certes pas à se laisser confiner dans un secteur particulier (celui du « religieux » ou du « sens » ou des « valeurs »...). Ils ont une parole à proposer à tous les secteurs de la société. Mais ils ont aussi à écouter celle des autres. Le Dieu qu'ils servent, et dont ils sont témoins, est non seulement un Dieu de « puissance » et de beauté, mais aussi, et peut-être surtout, de liberté⁶⁴.

Conclusion

L'OR représente une stimulation théologique bienvenue.

Sa force est de rappeler que le christianisme dans son orthodoxie et dans sa radicalité continue d'être d'une pertinence déterminante dans notre 21^{ème} siècle. Les théologiens, et l'ensemble de l'Eglise chrétienne, peuvent attester avec fierté que la Trinité, la christologie, l'Eglise et l'eucharistie continuent d'être sources de vitalité aujourd'hui. L'Eglise et les théologiens sont appelés à vivre un projet social et spirituel qui conteste jusque dans ses racines le monde sécularisé et capitaliste qui est souvent présenté comme le seul monde possible.

La faiblesse de l'OR est de tenir un discours trop arrogant, et pas assez humble, trop englobant et pas assez libérant, trop unitaire et pas assez diversifiant. Même s'il se prétend « œcuménique », il est clairement marqué par une appartenance anglo-catholique résolument anti-évangélique⁶⁵, par une théologie bavarde sur la prémodernité et silencieuse sur la tradition réformée⁶⁶. Or ces choix qui constituent sa force sont aussi ceux qui constituent sa faiblesse.

Théologiquement, je plaiderai moins pour une Radical Orthodoxy (RO) que pour une Reformed Orthodox Catholicity (ROC), plus radicale et plus prospective, à la fois confessante et en dialogue, plus humble et dès lors plus humaine.

⁶³ Cf. la critique de Christopher J. Insole « Against Radical Orthodoxy: the dangers of overcoming political liberalism », *Modern Theology*, 20/2, 2004, pp.211-241 où l'auteur reproche à Milbank de ne voir que les aspects négatifs du libéralisme politique sans reconnaître tous ses aspects positifs.

⁶⁴ Cf. la critique de Franck Damour dans son article « « Radical Orthodoxy » ou le retour du théologique ? », *Etudes*, no 4086, juin 2008, pp.799-808. « Peut-on penser une consistance de la condition humaine sans lui accorder une autonomie ? Cela me paraît refléter la conception de Dieu qui traverse leurs écrits, un Dieu de puissance et de beauté, mais si peu de liberté » (p. 807).

⁶⁵ Cf. la thèse 14 du Manifeste. « It destests evangelicalism, because it is creepy, voluntaristic and therefore nihilistic ».

⁶⁶ Pour un lien avec la tradition réformée de sensibilité évangélique, cf. l'ouvrage très bien documenté de James K.A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy*, op.cit. où l'auteur, dans la ligne de Herman Dooyewerd, jette des ponts vers l'OR.