



Chapitre de livre

2012

Published version

Public access

This is the published version of the publication, made available in accordance with the publisher's policy.

---

## Introduction

---

Askani, Hans-Christoph; Muller, Denis

### How to cite

ASKANI, Hans-Christoph, MULLER, Denis. Introduction. In: Où est la vérité? Askani, H.C., Mendoza, C., Müller, D., Andronicos, D. (Ed.). Genève : Labor et Fides, 2012. p. 7–24.

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:30488>

© This document is protected by copyright. Please refer to copyright holder(s) for terms of use.

Last deposit update in Archive ouverte UNIGE on 14.03.2023 21:33

## LIEUX THÉOLOGIQUES

Collection dirigée par Marc Boss, Bernard Hort,  
Lucie Kaennel, Jean-Denis Kraege et Martin Leiner

1. Franz J. Leenhardt, *L'Eglise*
2. Pierre Gisel, *La création*, 2<sup>e</sup> éd.
3. *Analogie et dialectique* (P. Gisel et P. Secretan éd.)
4. Pierre-Luigi Dubied, *L'athéisme : une maladie spirituelle ?*
5. Denis Müller, *Parole et histoire* (Wolfhart Pannenberg)
6. Gerhard Ebeling, *Luther*
7. Karl Barth, *Saint Anselme. La preuve de l'existence de Dieu*
8. Pierre Paroz, *Foi et raison* (Hans Albert et Gerhard Ebeling)
9. Pierre Gisel, *Croyance incarnée. Tradition, Ecriture, canon, dogme*
10. Friedrich Schleiermacher, *Herméneutique*
11. *Karl Barth. Genèse et réception de sa théologie* (P. Gisel éd.)
12. *La narration* (P. Bühler et J.-F. Habermacher éd.)
13. John B. Cobb, *Bouddhisme-christianisme. Au-delà du dialogue ?*
14. Bernard Hort, *Contingence et intériorité* (Pierre Thévenaz)
15. *Humain à l'image de Dieu* (P. Bühler éd.)
16. James H. Cone, *La noirceur de Dieu*
17. Jean-Louis Leuba, *Reflets de l'épiphanie*
18. Ernst Troeltsch, *Religion et histoire* (J.-M. Tétaz éd.)
19. *Albrecht Ritschl* (P. Gisel, D. Korsch et J.-M. Tétaz éd.)
20. Serge Molla, *Les idées noires de Martin Luther King*
21. *Science et foi font système* (P. Bühler et C. Karakash éd.)
22. *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch* (P. Gisel éd.)
23. Pierre Gisel, *La subversion de l'Esprit*
24. Lytta Basset, *Le pardon originel*, 4<sup>e</sup> éd.
25. Jérôme Cottin, *Le regard et la Parole*
26. Klauspeter Blaser, *Les théologies nord-américaines*
27. Jean-Denis Kraege, *L'Ecriture seule* (Luther et Barth)
28. *Quand interpréter c'est changer* (P. Bühler et C. Karakash éd.)
29. *La théologie en postmodernité* (P. Gisel et P. Evrard éd.)
30. Lytta Basset, *La joie imprenable*, 3<sup>e</sup> éd.
31. Anne Marie Reijnen, *L'ombre de Dieu sur terre*
32. Elisabeth Parmentier, *Les filles prodigues*
33. Jean-Daniel Causse, *La haine et l'amour de Dieu*
34. Pierre Gisel, *La théologie face aux sciences religieuses*
35. Muriel Schmid, *Le soufre au bord de la chaire. Sade et l'Evangile*
36. *Le christianisme est-il un monothéisme ?* (G. Emery et P. Gisel éd.)
37. *Postlibéralisme ?* (M. Boss, G. Emery et P. Gisel éd.)
38. *Le corps, lieu de ce qui nous arrive* (P. Gisel éd.)
39. *Introduction à la théologie systématique* (A. Birmelé, P. Bühler, J.-D. Causse et L. Kaennel éd.)
40. Guilhen Antier, *L'origine qui vient*
41. Shafique Keshavjee, *Une théologie pour temps de crise*
42. Pierre Paroz, *La reconnaissance*
43. Gilles Bourquin, *Théologie de la spiritualité*
44. *Paul Ricœur, un philosophe lit la Bible* (P. Bühler et D. Frey dir.)
45. *Où est la vérité ?* (H.-C. Askani, C. Mendoza, D. Müller et D. Andronicos éd.)

## LIEUX THÉOLOGIQUES N° 45

Dimitri ANDRONICOS, Hans-Christoph ASKANI, Marc BOSS,  
François DERMANGE, Anthony FENEUIL, Eric GAZIAUX, Pierre GISEL,  
Xavier GRAVEND-TIROLE, Shafique KESHAVJEE, Carlos MENDOZA,  
John MILBANK, Denis MÜLLER, William SCHWEIKER,  
Tristan STORME, Ghislain WATERLOT

## Où est la vérité ?

La théologie aux défis de la *Radical Orthodoxy*  
et de la déconstruction

Textes édités par Hans-Christoph Askani, Carlos Mendoza,  
Denis Müller et Dimitri Andronicos

Les textes réunis ici résultent d'un programme de recherche de la CUSO, mis sur pied par l'Ecole doctorale en théologie (Facultés de Fribourg, Genève, Lausanne et Neuchâtel) en 2009.

Le présent ouvrage a bénéficié d'une subvention de la Conférence universitaire de Suisse occidentale (CUSO) et de la Société des Amis de la Faculté autonome de théologie de l'Université de Genève (SAFT).

*Avec le soutien de la Ville de Genève.*

ISBN 978-2-8309-1437-5

© 2012 by Editions Labor et Fides  
1, rue Beauregard, CH – 1204 Genève.  
Tél. +41 (0)22 311 32 69  
Fax +41 (0)22 781 30 51  
e-mail : contact@laboretfides.com  
Site internet : www.laboretfides.com

Diffusion en Suisse : OLF, Fribourg  
Diffusion en France et en Belgique : Presses Universitaires de France, Paris  
Diffusion au Canada : Dimédia, Montréal

## INTRODUCTION

*Hans-Christoph Askani et Denis Müller*

### I. LE REDÉPLOIEMENT CRITIQUE DE LA THÉOLOGIE

Plus que toute autre discipline sans doute au sein de la théologie chrétienne, la théologie systématique (incluant la dogmatique et la théologie fondamentale) et l'éthique théologique contemporaines sont confrontées à la *question* de la vérité.

Pourquoi la *question* de la vérité ? Si la théologie depuis qu'elle existe a un rapport très étroit à la vérité – dans le double sens d'une promesse qui lui est faite et d'une recherche qu'elle est appelée à entreprendre –, ce rapport a cessé aujourd'hui d'être évident. L'ébranlement d'une confiance en la vérité, tel qu'il a atteint la conscience méthodique et méthodologique de beaucoup de sciences, n'a épargné ni la philosophie ni la théologie.

Ainsi l'usage du mot « vérité » au singulier est souvent remplacé par l'usage « des vérités » au pluriel. En conséquence, la revendication d'une recherche de *la* vérité est considérée comme immodeste, naïve, absolutiste, ou elle est refusée comme appartenant – en ce qui concerne la théologie – à un esprit confessionnel, ecclésial, dépourvu des Lumières de la raison ou même fondamentaliste. Chacun, s'il le veut, peut adhérer à *une* vérité – la sienne ! – mais qu'il n'en fasse pas une revendication qui dépasse sa propre individualité ! « La vérité » est donc renvoyée à la sphère privée, et si l'objectivité devrait encore exister, elle découlerait comme telle du renoncement à la volonté de « posséder » la vérité ou même simplement de rechercher *la* vérité.

Les deux postures rejetées ici – la prétention absolue de la vérité d'un côté et sa recherche engagée d'un autre – ne se situent pas sur le même plan. Car personne – à moins d'être fondamentaliste au plein sens du terme – n'a jamais prétendu pouvoir *posséder* la vérité en ce qui concerne le

rapport entre Dieu et les hommes. Cela ne signifie pas pour autant, touchant l'autre élément, qu'en théologie la vérité serait à relativiser ou à dissoudre en une pluralité des vérités. Il est vrai que ce que l'on appelle la « postmodernité », d'un terme controversé mais finalement adopté, suggère un tel éclatement<sup>1</sup>.

La postmodernité n'est pas, en effet, la caractéristique d'un mouvement particulier de pensée, mais elle revient de fait à la description d'une « époque » et de son défi, que posent justement l'éclatement relativiste ou la dissémination infinie de la pluralité.

Comment la théologie va-t-elle réagir à une telle suggestion ? Va-t-elle se réfugier sur les terrains plus sûrs de sa propre histoire et sur les bastions traditionnels de son identité ? Va-t-elle au contraire s'accommoder aux mouvements et peut-être même aux modes de son époque, afin de trouver ou de retrouver son propre discours ? Ou y aurait-il une troisième voie, surmontant les impasses du repli identitaire et de l'adaptation molle ?

Cette question centrale du statut et de la portée de la vérité, avec les autres problématiques qu'elle entraîne, a été à l'origine du programme doctoral en théologie dont le volume présenté ici rassemble les contributions diverses<sup>2</sup>.

Ce programme avait pour but initial d'évaluer l'impact de deux courants de la pensée actuelle : la *Radical Orthodoxy* et la philosophie de la déconstruction. On ne pouvait pas effectuer cette démarche sans tenir compte des débats concernant le statut de la modernité et la signification de l'autonomie. Dans l'optique des Lumières – le point de référence décisif est ici la philosophie éthique de Kant –, l'éthique doit nécessairement se situer par rapport à la question de l'autonomie du sujet. La question de l'agir responsable acquiert son sérieux le plus exigeant là où une personne

1. On se reportera à un précédent 3<sup>e</sup> cycle consacré à ce sujet il y a quinze ans : Pierre GISEL et Patrick ÉVRARD (éd.), *La théologie en postmodernité*, Genève, Labor et Fides, 1996. On y trouvait notamment des contributions de Jean Greisch, Christoph Theobald, Pierre Gisel, Guido Vergauwen, Pierre Bühler et Denis Müller. Voir aussi, à la même époque, William SCHWEIKER, *Power, Value and Conviction. Theological Ethics in the Postmodern Age*, Cleveland, The Pilgrim Press, 1998 ; Graham WARD (éd.), *The Postmodern God : a Theological Reader*, Oxford, Blackwell, 1997 ; ce dernier auteur a dirigé plus récemment *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Oxford, Blackwell, 2004.

2. Depuis 2009, les 3<sup>e</sup> cycles romands de Suisse occidentale ont été fusionnés au sein d'Écoles doctorales ou de Programmes doctoraux ; cela concerne aujourd'hui vingt-six disciplines, cf. <http://www.cuso.ch/programmes-doctoraux> (consulté le 22 décembre 2011). Le présent programme doctoral en théologie a également bénéficié de la participation orale de Jean-Luc Marion, Adrian Pabst, Alberto Bondolfi et Michael Sherwin.

à la capacité de faire ses choix librement et consciemment. Or, comme l'absoluité de la vérité, l'absoluité de l'autonomie de son côté est depuis un certain temps ébranlée. Là aussi la configuration philosophique et culturelle de notre temps n'est que le point culminant d'une évolution longue et complexe. Comment les éthiques contemporaines réagissent-elles alors face à une telle mise en question de leur fondement ou de leur point de départ ? Le fondationalisme est-il encore de mise ? A quel prix et à quelles conditions ? Ou pour lui substituer quels autres modèles de pensée et d'argumentation ?

La question se pose de manière flagrante en ce qui concerne les éthiques théologiques : où se situent-elles face au défi double a) d'une revendication de responsabilité et b) d'un ébranlement de l'idée de l'autonomie tel qu'il est insinué non seulement par les découvertes des neurosciences, mais aussi par les postures d'une philosophie moderne et postmoderne ?

Dans sa triple fonction : fondamentale, dogmatique et éthique, la théologie systématique se trouve donc ici conviée à une nouvelle compréhension de soi, dépassant les antagonismes trop simples qui la conduiraient, d'un côté, à une dissolution moderniste de la vérité et, de l'autre, à une rethéologisation massive de ses modes de fonctionnement.

### I.1. La *Radical Orthodoxy* et sa revendication de la vérité

La *Radical Orthodoxy*<sup>3</sup> est sans doute un des mouvements théologiques actuels à avoir le plus conscience des enjeux qui viennent d'être décrits<sup>4</sup>.

3. La traduction littérale de cette expression par « orthodoxie radicale » tend à figer le mouvement de pensée en un corps de doctrine constitué. En anglais se donne sans doute davantage à penser la dynamique même de la pensée, son caractère de recherche et de provocation. Chaque fois que cela a été possible, nous avons donc évité cette traduction trop littérale, tout en laissant ensuite loisir à chaque auteur d'en décider.

4. On consultera ici : John MILBANK, Catherine PICKSTOCK et Graham WARD (éd.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, London/New York, Routledge, 1998, 2002<sup>2</sup> ; John MILBANK et Simon OLIVER (éd.), *The Radical Orthodoxy Reader*, London, Routledge, 2009 ; Adrian PABST et Olivier-Thomas VENARD, *Radical Orthodoxy. Pour une révolution théologique*, Genève, Ad Solem, 2004 ; bibliographie, pp. 147-153. Pour une bibliographie plus étendue, cf. James K.A. SMITH et Shannon Schutt NASON, « Radical Orthodoxy : A Select Bibliography » <http://www.calvin.edu/%7Ejks4/ro/robib.pdf>. (consulté le 14 février 2011). Il existe en anglais, chez Routledge, une importante collection intitulée *Radical Orthodoxy Series* ; les éditions Ad Solem, à Paris, ont entrepris de traduire de nombreux ouvrages de ce mouvement. Pour une approche générale : Denis SUREAU, *Pour une nouvelle théologie politique. Autour de Radical Orthodoxy*, Paris, Parole et Silence, 2008. Voir aussi les éléments réunis dans la revue électronique *Theologicum*, Institut catholique de Paris, <http://www.catho-theo>.

Elle reconnaît les mises en question de la modernité et de la postmodernité, et elle y répond en s'appuyant sur les acquis, les concepts et les modes de pensée qui sont les plus propres à l'histoire de la théologie chrétienne elle-même. Par rapport à cette histoire, la *Radical Orthodoxy* tranche entre une tradition qui vaut d'être reprise parce qu'elle est « orthodoxe » au sens fort du terme (culminant dans la théologie de Thomas d'Aquin) et une tradition non orthodoxe et non fructueuse parce que incapable de répondre aux défis de la situation actuelle dont elle serait – notamment dans ses dérivées – coresponsable. Cette tradition commence avec Duns Scot et se prolonge via le nominalisme jusque dans les productions les plus récentes des théologies modernes et libérales.

Ces analyses historiques et ces présupposés critiques conduisent les auteurs de la *Radical Orthodoxy* à une interrogation sans concession des postures modernes et contemporaines de la théologie chrétienne. Un des paradoxes en est sans doute qu'en s'attaquant avec de belles énergies à la question centrale de la vérité de la foi chrétienne, le mouvement dit de la *Radical Orthodoxy* apparaît d'abord comme une tentative de restauration, avant de se révéler plutôt comme un projet de rénovation œcuménique et postmoderne. Sa radicalité semble tenir surtout dans le questionnement impitoyable de la modernité, et son orthodoxie dans son renversement postmoderne et révolutionnaire de toutes les valeurs censées acquises. On sent ici, en particulier dans les formulations de John Milbank, la marque de Nietzsche, d'un Nietzsche subverti et retourné, poussé à l'extrême

---

net/spip.php?article31 (consulté le 10 février 2011), ainsi que dans les notes de plusieurs contributions du présent ouvrage. Voir également, pour une évaluation critique, Steven SHAKESPEARE, *Radical Orthodoxy : a Critical Introduction*, London, SPCK, 2007; Albert ROUET, « La Radical Orthodoxy : une théologie sans espérance? », *RETM* 247, 2007, pp. 9-18; Franck DAMOUR, « "Radical Orthodoxy" ou le retour du théologique? », *Etudes* 4086, 2008, pp. 799-808. Pour le contexte dit communautariste et les positions communautariennes, cf. François HUGUENIN, *Résister au libéralisme. Les penseurs de la communauté*, Paris, CNRS, 2009; et, sur les incidences théologiques de ces débats : Lisa SOWLE CAHILL, « L'éthique communautarienne et le catholicisme américain », *RSR* 95/1, janvier-mars 2007, pp. 21-40; Denis MÜLLER, Michael SHERWIN, Nathalie MAILLARD et Craig TITUS (éd.), *Sujet moral et communauté*, Fribourg, Academic Press, 2007; Philippe BORDEYNE et Alain THOMASSET (dir.), *Les communautés chrétiennes et la formation morale des sujets*, Paris, Cerf/RETM, 2008. Pour les liens avec la théologie politique : Jean-Louis SOULETIE, « Le statut contemporain du théologico-politique. Une permanence petersonienne de J.B. Metz à J. Milbank? », *Laval Théologique et Philosophique* 63/2, juin 2007, pp. 205-223; plus largement, Peter SCOTT et William CAVANAUGH (éd.), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford, Blackwell, 2007; Philippe CAPELLE (éd.), *Dieu et la cité. Le statut contemporain du théologico-politique*, Paris, Cerf, 2008.

plutôt que trop facilement repoussé<sup>5</sup>. Cette « volonté de vérité » semble tout balayer sur son passage, le libéralisme moderne, en ses versions théologiques comme en ses projets politiques, mais aussi les orthodoxies convenues et conservatoires, les néo-orthodoxies en somme, qu'elles soient simplement thomistes, barthiennes ou évangéliques. Ce radicalisme de la problématisation sans concession a de quoi séduire, ne serait-ce que par les promesses qui s'y énoncent, et donc par un certain côté programmatique : enfin une théologie et une éthique théologique, se prend-on à espérer, qui renversent les montagnes et qui, loin de restaurer frileusement le passé ou de se replier sur une origine fantasmée – fût-ce les premiers témoignages évangéliques eux-mêmes – ouvrent réellement de nouvelles perspectives théologiques et spirituelles sur le sens du temps présent, de la vie humaine et des expériences historiques de l'humanité. Comme le montrent plusieurs des contributions de ce volume, il n'est pas certain que la *Radical Orthodoxy* ait de quoi honorer ce programme et tenir ces promesses. Au moins a-t-elle le mérite de nous appeler à une approche responsable et originale des questions radicales.

## I.2. La « philosophie de la déconstruction » et ses multiples liens avec le christianisme

La « philosophie de la déconstruction » n'est pas un courant qui aurait comme but de liquider les acquis, les efforts et les enjeux de la grande tradition philosophique des présocratiques jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle. Elle critique fondamentalement cette tradition, c'est vrai, mais en même temps elle en fait partie et elle en hérite. Où d'ailleurs situer cette philosophie et son point de départ ? Commence-t-elle avec Nietzsche – ou avec Heidegger parce que Nietzsche appartiendrait toujours à la « métaphysique » ? ; ou commence-t-elle avec Derrida parce que Heidegger appartiendrait toujours à cette « métaphysique » ? Cette histoire, on le voit, est compliquée. Compliquée est aussi sa relation avec la religion et la théologie chrétiennes. Dans la mesure où le christianisme fait partie de la métaphysique, on pourrait même dire comme un des éléments clés de son système et de son impact, la « philosophie de la déconstruction » est fondamentalement critique face à cette religion et la théologie qui lui appartient ; dans la mesure

---

5. L'importance de la discussion avec Nietzsche – et de l'influence paradoxale de ce dernier – est croissante, nous semble-t-il, dans les ouvrages de Milbank, depuis la première édition de *Théologie et théorie sociale* en 1990 jusqu'au récent ouvrage à deux voix de Slavoj Žižek et John MILBANK, *The Monstrosity of Christ : Paradox or Dialectic?*, Creston DAVIS (éd.), Cambridge (MA)/London, The MIT Press, 2009.

où la religion et la foi chrétiennes représentent un élément subversif au sein de la tradition métaphysique (qui d'ailleurs est bien plus qu'une tradition philosophique), et dans la mesure aussi où elles caractérisent la posture occidentale dans ses traits fondamentaux elles contribuent à la recherche d'un discours philosophique qui se libère de plus en plus de ses présupposés conscients et inconscients marquant l'histoire de l'Occident jusque dans ses perspectives et ses fonctionnements les plus profonds. Or la théologie est autre chose que le simple objet d'une philosophie subversive, et autre chose aussi qu'un élément intégral d'une telle philosophie, si on veut aller jusque-là. Comment penser dès lors leurs rapports ? C'est une des questions qu'essaient de relever, dans ce volume, plusieurs des intervenants.

## II. LE PARCOURS DU LIVRE

L'ouvrage reprend les problématiques évoquées en les serrant de plus près, tout en ouvrant l'espace de discussion pluriel dans lequel elles s'inscrivent.

### II.1. Vérité et orthodoxie

La première partie est placée sous le signe des rapports controversés entre la vérité et l'orthodoxie. Si la quête de la vérité peut être reconnue comme un objectif commun de toute élaboration tant philosophique que théologique, le type même d'orthodoxie proposée plus spécifiquement dans le champ de la théologie prête nécessairement à discussion. Faut-il, déjà, postuler un idéal d'orthodoxie ? Et, si oui, quels en seront la nature et le statut ? Qui en vérifiera et en validera la « droiture » (ortho-) et de quel type sera la *doxa* ainsi régulée et énoncée ? L'idée même d'orthodoxie, dans ce qu'elle peut comporter de traditionnel et de normatif à la fois, peut-elle déboucher sur une prétention universelle, ou n'appartient-il pas au genre même de la visée orthodoxe de générer des particularités (jusqu'à des formes de communautarisme ou de conservatisme) et partant d'éclater en une pluralité de positions rivales, d'orthodoxies en conflit ?

Dans la discussion théologique contemporaine, le courant de pensée généralement désigné en anglais par les termes de *Radical Orthodoxy* occupe à cet égard une place de première importance. Le théologien et philosophe de la religion John Milbank, originairement enraciné dans la confession anglicane, en est souvent considéré, sinon comme le fondateur,

du moins comme un de ses protagonistes principaux, avec Catherine Pickstock<sup>6</sup>, Graham Ward<sup>7</sup> et William Cavanaugh<sup>8</sup> par exemple.

Le texte de Milbank proposé en ouverture du livre (ch. 1) permet de saisir certaines des thèses majeures de cet auteur et, pour une bonne partie, du courant mentionné. La question centrale, issue de la critique radicale de la raison séculière des Modernes, est celle de « l'autre de la raison ». Milbank s'interroge sur la forme de transcendance susceptible d'être pensée dans une phénoménologie du don tout en demeurant pur objet de spéculation et de foi, sur le mode descendant d'une manifestation de l'Un, saisi lui-même en sa divinité essentielle.

Mais qui est John Milbank et quelle est sa place dans le mouvement de la *Radical Orthodoxy* ?

John Milbank est né à Londres en 1952. Après des études à Oxford et à Cambridge et un doctorat à Birmingham sur Gianbattista Vico, il a enseigné la théologie à l'Université de Virginie (Etats-Unis) et à Cambridge. Il est aujourd'hui actif à l'Université de Nottingham<sup>9</sup>. L'interprétation de son œuvre prolifique et provocante est en plein essor, comme en témoigne une littérature secondaire considérable. Les travaux réunis dans ce volume

6. Cf. parmi ses nombreux travaux : *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1997 ; *Truth in Aquinas* (avec John Milbank), London, Routledge, 2001 ; Catherine PICKSTOCK, « L'orthodoxie est-elle radicale ? », in : Adrian PABST et Olivier-Thomas VENARD, *Radical Orthodoxy. Pour une révolution théologique*, op. cit., pp. 15-33, et bibliographie partielle, p. 151 ; *Le livre des anges*, trad. fr., Genève, Ad Solem, 1996 ; *Thomas d'Aquin et la quête eucharistique*, trad. fr., Genève, Ad Solem, 2001.

7. Cf. notamment de cet auteur, outre les ouvrages collectifs mentionnés à la note 1 : *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 ; *Cities of God*, London, Routledge, 2001 ; *The Politics of Discipleship : Becoming Postmaterial Citizens*, Grand Rapids, Baker Academic, 2009. La tentative de Ward de rapprocher les thèses de Milbank de celles de la déconstruction (« John Milbank's *Divina Comedia* », *New Blackfriars* 73/861, pp. 311-319) ne semble toutefois pas avoir convaincu Milbank (cf. *Théologie et théorie sociale. Au-delà de la raison séculière*, trad. fr., Paris, Ad Solem/Cerf, 2010, p. 26 note 1).

8. William CAVANAUGH, *Eucharistie et mondialisation*, trad. fr., Genève, Ad Solem, 2001 ; *Torture et eucharistie. La théologie politique et le corps du Christ*, trad. fr., Genève/Paris, Ad Solem/Cerf, 2009.

9. Parmi une bibliographie impressionnante, on se contentera de citer : *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford, Blackwell, 1990, 2006<sup>2</sup> = *Théologie et théorie sociale*, op. cit. ; *The Word Made Strange. Theology, language, culture*, Oxford, Blackwell, 1997 ; *Being Reconciled : Ontology and Pardon*, London, Routledge, 2003 ; *Le milieu suspendu*, trad. fr., Paris/Genève, Cerf/Ad Solem, 2007.

donnent une idée partielle, complémentaire de beaucoup d'autres, de sa réception.

La préface à la seconde édition de *Théologie et théorie sociale* (jusqu'ici son livre majeur), rédigée en 2005, quinze ans après la parution de la première édition, doit en tout cas nous mettre en garde contre le malentendu majeur qui guette les lecteurs de Milbank : de voir en lui un penseur conservateur tout court. La visée théologique et politique de Milbank est plus complexe : il s'agit, pour lui, de développer, contre la stratégie antichrétienne de Nietzsche, une « contre-stratégie » visant à « défendre le christianisme », et ce, de manière à fournir « une base ontologique et eschatologique à l'espérance socialiste »<sup>10</sup>. On ne saurait être plus clair : la position de Milbank peut bien avoir des tonalités « conservatrices » en ce qui concerne le moment théologique de sa défense du christianisme, sa visée est politiquement socialiste. Sa critique du libéralisme politique, comme pointe de la modernité, n'entend pas restaurer un ordre hiérarchique ou vertical, mais promouvoir une transformation sociale.

Cela dit, on ne confondra pas les positions de Milbank, dans leur originalité parfois énigmatique, avec l'ensemble des propositions généralement regroupées sous le label « RO ». Des auteurs aussi différents que Catherine Pickstock, William Cavanaugh, Graham Ward, Philip Blond, Adrian Pabst ou Tracy Rowland ont développé des approches différenciées qui nécessiteraient chacune une attention spécifique. Prendre en considération tous ces auteurs demanderait cependant des recherches encore beaucoup plus étendues, ce qui ne se laisse pas réaliser en un seul colloque. Comme le montrent plusieurs des contributions réunies dans ce livre, l'interprétation de la pensée milbankienne pose déjà en elle-même un certain nombre de problèmes. On évitera en tout cas, on l'a dit, de réduire trop rapidement ou sans nuances la *Radical Orthodoxy* et Milbank lui-même à des positions de type conservateur ou absolument antimoderne. Et, d'un autre côté, comme le font apercevoir les débats en cours, la connexion d'une visée politique de gauche et d'une rethéologisation parfois massive est l'objet de nombreuses interrogations. Faudra-t-il voir en Milbank, comme peut-être aussi en Hauerwas<sup>11</sup>, un antilibéral au double sens du terme : un adversaire

10. *Théologie et théorie sociale*, *op. cit.*, p. 16. Les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient à cet ouvrage.

11. Quant aux liens entre Hauerwas et Milbank, cf. « Christian Peace : A Conversation Between Stanley Hauerwas and John Milbank », in : Kenneth R. CHASE et Alan JACOBS (éd.), *Must Christianity Be Violent? Reflections on History, Practice, and Theology*, Grand Rapids, Brazos Press, 2003, pp. 207-223.

de gauche du libéralisme économique et politique et un critique radical du libéralisme théologique ? Mais que restera-t-il alors comme espace pour une posture théologique libre, « non liée » à une orthodoxie et vraiment capable, en conséquence, de susciter un pouvoir autonome et responsable de transformation sociale et politique ? Par-delà la figure et le style particuliers de Milbank, la *Radical Orthodoxy*, pour autant qu'elle constitue un mouvement unitaire et cohérent, nous laisse-t-elle entrevoir des promesses de renouvellement ouvert et critique de la théologie, de l'Église (dans toutes ses formes confessionnelles) et de la société, ou son noyau dur ne se ramène-t-il pas plutôt, dans plusieurs de ses expressions, à la restauration conservatrice et traditionnelle d'un christianisme social et d'une « théocratie » chrétienne autoritaires ?<sup>12</sup> La conclusion de *Théologie et théorie sociale* ne nous laisse en tout cas aucun doute (pas plus que le chapitre initial de notre volume) sur la préférence théologique et confessionnelle de l'anglo-catholique Milbank : la seule réponse à la critique nihiliste radicale du christianisme énoncée par Nietzsche, à la suite de l'effondrement *iné-luctable et bienvenu* de la raison séculière, ne peut être que *catholique* : « La vision catholique de la paix ontologique offre désormais la seule alternative à la perspective nihiliste. » (p. 709)<sup>13</sup> Certes, catholique ne se limite pas ici à catholique-romain, et, de plus, l'avènement de cette paix ontologique ne peut être, aux yeux de Milbank, qu'eschatologique, prenant la forme d'une *interruption* et d'une *irruption*, et épousant du même coup la *tangente* d'une envolée, d'un décollage, et jamais d'une installation. Mais comment concilier cette vigoureuse *défense eschatologique du christianisme*, qui n'est pas sans rappeler la tonalité apocalyptique du jeune Barth, avec une *critique radicalement nihiliste* de la raison séculière sous toutes ses formes ? La complicité paradoxale de Milbank avec le nihilisme ne lui fait-elle pas payer un trop lourd tribut à un antirationalisme et à un

12. Certains propos d'Adrian Pabst, entendus à Genève en octobre 2009, semblent en tout cas indiquer une préférence, au sein du mouvement, pour une telle lecture *théocratique* de la *Radical Orthodoxy*. La pensée de Milbank nous paraît aller cependant dans une direction plus subversive, avec un mélange assez détonnant de catholicisme libéral et de socialisme anarchiste.

13. Milbank reconnaît sa proximité avec Alasdair MacIntyre ainsi qu'avec Robert Spaemann, cf. *Théologie et théorie sociale*, *op. cit.*, p. 18 note 1. Concernant la position de Spaemann, cf. Denis MÜLLER, « Religion et vision de la personne. A propos de certains arguments de Joseph Weiler, Jean-Marc Ferry et Robert Spaemann au sujet du statut des catégories religieuses et éthiques dans l'espace public », *Revue de Théologie et de Philosophie* 142, 2010/1, pp. 65-77.

antimodernisme de principe ?<sup>14</sup> On n'oubliera pas, cependant, l'insistance paradoxale de Milbank sur les aspects « libéraux » du catholicisme, du moins « si, par "libéral", on entend généreux, ouvert et récapitulatif » (p. 30).

Deux théologiens romands, dont la contribution et la discussion récentes au sujet du statut de la théologie sont bien documentées<sup>15</sup>, se situent ensuite à l'égard de la RO, chacun dans sa perspective.

Il n'est de ce point de vue pas surprenant que Pierre Gisel, s'il valide le descriptif de départ proposé par la *Radical Orthodoxy*, n'en partage nullement les postulats normatifs et les conclusions pratiques (ch. 2). Balisant le terrain de certaines des questions qui seront également reprises dans la troisième partie de l'ouvrage, il se distancie aussi bien d'une conception idéologique de la raison moderne que de la tentation d'une restauration dogmatique. Il conteste ainsi une vision métaphysique, non décalée, de l'avènement des singularités, encore présente chez John Milbank, malgré la recherche d'une voie nouvelle tentée par ce dernier, et qui semble aller dans le sens de la transformation critique, révolutionnaire et non pas restauratrice, que nous indiquons plus haut.

La perspective théologique de Shafiqe Keshavjee, avec ses ancrages plus classiques dans le protestantisme historique et dans certains courants plus *evangelical*, peut sembler susceptible de se rapprocher davantage de celle de la *Radical Orthodoxy* (ch. 3). De fait, ses thèses prennent davantage en compte la dialectique nécessaire du dialogue non seulement au sein de la théologie, mais entre les théologies et les religions.

Xavier Gravend-Tirole interroge lui aussi la critique milbankienne de la catégorie de dialogue (ch. 4). La position de fond de Milbank, trop christiannocentrique, ne lui paraît pas en mesure de parvenir à une écoute et à un respect véritables de l'autre ; elle est finalement autant problématique sur le plan théologique que sur le plan éthique et politique. Théologiquement, on doit se demander, en effet, si le mystère même de Dieu, fondamental à la source de toute théologie chrétienne, n'est pas sous-évalué par Milbank et

14. C'est bien pourquoi Žižek, en athée de rigueur, préfère la dialectique de la raison au concept trompeur de paradoxe utilisé par Milbank, cf. Slavoj ŽIŽEK et John MILBANK, *The Monstrosity of Christ : Paradox or Dialectic ?*, op. cit., pp. 234-306. Ne faut-il pas donner ici raison, théologiquement, à Žižek, et obliger ainsi la théologie à repartir plus courageusement dans la synthèse nouvelle d'une foi et d'une raison l'une et l'autre ébranlées et éprouvées, si on veut vraiment surmonter le piège symétrique du fidéisme et du rationalisme ?

15. Pierre GISEL, *La théologie*, Paris, PUF, 2007 ; Shafiqe KESHAVJEE, *Une théologie pour temps de crise. Au carrefour de la raison et de la conviction*, Genève, Labor et Fides, 2010.

si une telle absolutisation de la vérité du côté chrétien ne conduit pas, par ailleurs, à une violence intellectuelle et sociale redoutable. Plutôt que d'en finir avec toute forme de libéralisme politique, ne vaut-il pas mieux reconnaître que le libéralisme est encore le moins pire des systèmes et qu'une fois corrigé de ses dérives indéniables, il balise un chemin de respect et de dialogue, en permettant à chaque religion, christianisme compris, de s'exprimer librement et en vérité ?

Pour la « Radical Orthodoxy » et John Milbank, Derrida est le penseur crépusculaire d'une modernité mortifère qui se prolonge, sans se surmonter, dans ladite « postmodernité ». La *déconstruction* est le symptôme par excellence de la maladie, soutenant une pensée de la dissonance et de la dissémination du sens ; ce que les orthodoxes radicaux appellent une « ontologie de la violence », arbitraire et destructrice. Dimitri Andronicos (ch. 5), en partant d'un débat entre Milbank et Derrida, montre que la pensée de Derrida, notamment sur le pardon ou la responsabilité, loin d'être destructrice, approfondit ces notions fondamentales de l'éthique et peut les éclairer dans le sens d'une éthique chrétienne appelée à répondre de la croix.

Nouant la gerbe de cette première partie, François Dermange s'interroge sur les liens possibles entre le protestantisme et la *Radical Orthodoxy* (ch. 6)<sup>16</sup>. Question d'autant plus pertinente qu'à bien des égards, la *Radical Orthodoxy* semble avoir rompu ses amarres avec la tradition protestante et notamment réformée<sup>17</sup>. Pour Dermange, tant Milbank que Hauerwas font preuve d'un « métaréalisme narratif » qui rend certes difficile leur identification à une confession particulière, mais qui n'en revient pas pour autant au retour pur et simple à un catholicisme compact. La considération de l'héritage réformé, de Calvin à Barth, tend plutôt à dégager certaines analogies possibles avec les intentions profondes de la *Radical Orthodoxy*. Barth, comme l'a montré Trutz Rendtorff, tente de subvertir la modernité sans pour autant en être pleinement indépendant. C'est sans doute sa trop grande dette envers l'idéalisme qui l'a empêché de réconcilier pleinement l'approche christologique de la théologie et le réalisme historique et anthropologique ; tâche à laquelle Bonhoeffer s'était attelé, et que la

16. Cf. aussi François DERMANGE : « Eglise et communautarisme : une interrogation à partir de Karl Barth et Stanley Hauerwas », *Theophylon* 11/2, 2006, pp. 97-122.

17. Cf. à ce sujet James K.A. SMITH et James H. OLTUIS (éd.), *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition ; Creation, Covenant and Participation*, Grand Rapids, Baker Academic, 2005, qui vient nuancer et corriger en quelque sorte la tendance à ne lire la *Radical Orthodoxy* que sur son versant « catholique », voir à ce sujet Laurence P. HEMMING (éd.), *Radical Orthodoxy ? A Catholic Enquiry*, Aldershot, Ashgate, 2000.

*Radical Orthodoxy*, Milbank en tête, semble bien devoir poursuivre pour ne pas succomber à des dualismes nuisibles.

## II.2. Autonomie, modernité et amour

La deuxième partie du livre, en contrepoint conscient avec les thèses de la *Radical Orthodoxy*, repart des questions touchant à la modernité, sous l'angle central de l'autonomie, prise non seulement dans sa visée éthique, mais également comme signature de la raison critique. De nouvelles perspectives s'ouvrent quant à la signification de la démocratie, mais ces considérations politiques entraînent en retour de nouveaux questionnements sur le statut de la transcendance et sur la portée du don, de la grâce et de l'amour au cœur même de l'éthique et du politique.

Eric Gaziaux, prolongeant ses travaux sur l'autonomie en théologie et en éthique<sup>18</sup>, met en perspective les différences considérables qui opposent selon lui la vision de la *Radical Orthodoxy* à celle d'une éthique autonome et d'une théologie critique (ch. 7). Remettant en perspective la tradition théologique catholique, augustinienne et thomiste, l'auteur souligne à quel point, par ses durcissements, la *Radical Orthodoxy* s'éloigne de l'intégralisme rahnérien et en vient ainsi à ériger des dualismes et des oppositions qui empêchent la prise en compte des différences et des relations indispensables pour élaborer une théologie et une éthique adéquates.

Tristan Storme<sup>19</sup> se concentre de son côté sur la rationalité politique moderne, dans ses liens philosophiques avec les religions et le christianisme en particulier (ch. 8). Malgré toutes ses ambiguïtés et ses dérives bien connues, la réflexion de Carl Schmitt a le mérite de placer le débat entre politique et religion sur un haut niveau spirituel : se joue en effet dans le fameux décisionnisme schmittien la valeur ultime de l'histoire, qui ne saurait dépendre du politique, mais ne peut se fonder que dans la conception eschatologique du christianisme (liée, chez Schmitt, à son interprétation du « retardateur » paulinien). Dans la discussion critique que mène l'éthique de la discussion (Jürgen Habermas, Jean-Marc Ferry) avec ce moment théologico-politique si crucial chez le juriste de Plettenberg, c'est en quelque sorte la question même de la relation que le « pouvoir émancipatoire » de la modernité et de la raison entretient avec la vérité spirituelle

18. *Morale de la foi et morale autonome*, Leuven, Leuven University Press-Peeters, 1995 ; *L'autonomie en morale : au croisement de la philosophie et de la théologie*, Leuven, Leuven University Press-Peeters, 1998.

19. Voir son étude intitulée *Carl Schmitt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un œcuménisme judéo-chrétien*, Paris, Cerf, 2008.

du christianisme qui passe au premier plan. La sécularisation du théologique ne semble pas pouvoir signifier son éradication, mais bien sa relance postcritique ou même, plus précisément, postmétaphysique. Les « ressources » de la religion ne fonctionnent plus comme de simples reliquats, mais bien comme un « potentiel critique » (Jean-Marc Ferry) susceptible d'ouvrir de nouveaux chemins aussi bien à la philosophie politique qu'à la théologie.

Marc Boss<sup>20</sup> problématise la critique du libéralisme chez celui qui est peut-être le seul vrai *communautarien* parmi tous les auteurs qui passent pour tels, à savoir Alasdair MacIntyre (ch. 9). Or le résultat même descriptif de cette problématisation réserve une certaine surprise : si pointue que soit la perspective de MacIntyre, elle s'avère plus hyperdémocratique qu'antilibérale, dans ce sens que sa critique de la démocratie libérale s'en prend surtout à une conception insuffisamment démocratique. Pour parvenir à une interprétation libérale satisfaisante de MacIntyre, il faut en revenir en fait à la compréhension même d'Aristote, chez qui la distinction entre politique et éthique offre des ressources à exploiter de manière neuve. En définitive, la distinction rawlsienne entre les conceptions minimales et substantielles du Bien n'est pas si opposée que cela au souci qu'a MacIntyre de défendre les droits démocratiques de tous, contre une conception élitaire et autoritaire de l'Etat moderne. On comprend peut-être mieux aussi, dès lors, la dette que des auteurs comme MacIntyre et Hauerwas exercent sur Jeffrey Stout, le plus libéral de leurs critiques.

Anthony Feneuil, en philosophe de la religion, revisite la signification possible des concepts de mystique et de mysticisme, afin de surmonter les écueils de l'incrédulité postmoderne et de redonner une chance à une universalité capable d'intégrer le moment mystique de la religion (ch. 10). Il trouve chez Bergson une ressource d'inspiration nouvelle pour un tel projet<sup>21</sup>. Bergson se tient en effet au-delà de la différence entre modernité et postmodernité, dans sa manière de mettre en perspective l'universalité de l'expérience philosophique et l'expérience mystique qui vient à la fois décentrer et refonder toute expérience. De fait, l'amour, comme expression ultime de l'expérience, conditionne l'écoute véritable et, partant, la possibilité même de la démocratie.

20. Poursuivant ses réflexions sur le statut du libéralisme abordées notamment dans ses contributions au volume collectif, *Postlibéralisme ? La théologie de Georges Lindbeck et sa réception*, Marc BOSS, Gilles EMERY et Pierre GISEL (éd.), Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 69-84, 113-138.

21. Cf. Anthony FENEUIL, *Mystique et philosophie*, Paris, PUF, 2011.

Egalement philosophe, Ghislain Waterlot<sup>22</sup> se demande alors si cette catégorie de l'amour ne sera pas justement à même de nous fournir les ressources normatives nécessaires à l'élaboration d'une éthique conjuguant l'épaisseur humaine et mondaine de l'immanence rationnelle avec la hauteur d'une transcendance ouverte sur le don et sur l'altérité (ch. 11). Éthique du souci de soi et éthique de la grâce ne s'opposent pas plus qu'éthique charnelle et pur amour, à condition que l'expérience radicale de l'amour de Dieu, pouvant conduire jusqu'à la perte de soi, oblige à se reposer à nouveaux frais la question du soi.

### II.3. Déconstructions et reconstructions

Si l'horizon de la modernité peut apparaître comme un arrière-fond critique indispensable pour saisir le sens et les limites de la « révolution théologique » envisagée par la *Radical Orthodoxy*, il ne fait pas de doute que le déconstructionisme occupe la position la plus opposée et, en ce sens-là, la plus « radicale » mise à l'épreuve du christianisme. Le pari de la déconstruction peut être vu soit comme une contestation irréversible de la pertinence du christianisme au sein de la postmodernité, soit, au contraire, comme une chance totalement inédite en faveur d'un renouveau de la théologie et de la foi, avec des variantes pouvant conduire à une déconstruction théologique plus radicale ou à des formes de « reconstruction » provoquées par la déconstruction. Dès lors, la dernière partie de l'ouvrage n'est pas organisée de manière exclusive autour de « l'alternative radicale » que pourrait constituer la déconstruction ; elle tente plutôt de baliser, par des chemins diversifiés, le type de riposte<sup>23</sup> que la *Radical Orthodoxy* appelle, sur le fond d'une modernité toujours fragile, sans cesse conviée à se dépasser, à atteindre le niveau post-, méta- ou hyper- de sa vraie radicalisation.

William Schweiker adopte une première voie pour sortir des ornières symétriques que représentent en certain sens une orthodoxie nostalgique et une modernité autiste (ch. 12)<sup>24</sup>. Le réalisme théologique qu'il propose et

22. Cf. notamment *La mystique face aux guerres mondiales*, sous la dir. de Ghislain WATERLOT et Dominique DE COURCELLES, Paris, PUF, 2010.

23. Une telle riposte est déjà engagée, par la force des choses, dans plusieurs contributions des deux premières parties de l'ouvrage.

24. Voir notamment de cet auteur : *Responsibility and Christian Ethic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 ; Dir., *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, Malden/Oxford/Carlton, Blackwell Publishing, 2005 ; avec David E. KLEMM, *Religion and the Human Future : An Essay on Theological Humanism*, Oxford, Wiley/Blackwell, 2008.

développe postule avec une très grande force et une indéniable cohérence une préférence normative en faveur de la Vie comprise comme le Bien par excellence. L'aune de ce recentrement théologique d'inspiration libérale (à l'américaine, sans doute) n'est nullement ici un retour aux conceptions téléologiques du Bien telles qu'on les trouvait chez Platon ou Aristote, mais une réaction vigoureuse et résiliente aux défis écologiques, économiques et sociaux des hommes et des femmes de notre époque. L'humanisme théologique, sous la plume du théologien de Chicago, n'a plus rien à voir avec un sentimentalisme, fût-il chrétien, mais il ne fait pas non plus de concessions aux critiques « déconstructionnistes » – heideggeriennes, notamment – des humanismes classiques. La compréhension spécifique de la responsabilité engagée ici justifie le besoin d'interprétations complexes et diversifiées des « biens ». Réalisme social, réflexivité et vivacité théologique viennent ainsi se nouer dans une nouvelle synthèse, autant éloignée d'un repli orthodoxe que d'un rationalisme froid, mais tenant aussi à distance les mirages d'un déconstructionisme autarcique.

Le rapport de la « déconstruction » à la religion est ambigu ou plus précisément ambivalent. Ce mouvement philosophique reconnaît dans la religion (en l'occurrence la religion chrétienne) un compagnon d'armes de la tradition métaphysique, compagnon qui aurait et a effectivement contribué pendant des siècles voire des millénaires à un système dans lequel Dieu, l'être et la pensée forment un ensemble à la fois accompli et opaque ; mais – la philosophie de la déconstruction le reconnaît aussi – la religion chrétienne ne s'épuise pas dans une telle contribution à ce qu'on a appelé « l'onto-théologie », elle comporte en même temps un potentiel (peut-être inépuisable) de résistance à toute intégration de la foi (et des phénomènes qui lui « appartiennent ») dans un ensemble prépensé. La question est de savoir comment la théologie – souvent critiquée par de diverses philosophies des derniers siècles –, se situe par rapport à cette critique et par rapport à la revendication du « déconstructionisme » tel qu'il se présente par exemple aujourd'hui chez Jean-Luc Nancy : de découvrir le premier dans le christianisme un potentiel qui n'aurait jamais été discerné avant. Hans-Christoph Askani<sup>25</sup> se refuse à la tentation d'une reconquête de la religion chrétienne par la théologie (ch. 13). Ni l'une ni l'autre n'ont besoin de cela. La foi et la théologie qui s'inscrit à sa suite savent depuis trop longtemps que chez elles il n'y a pas de « chez soi » tel que certaines formes de la déconstruction le présument. Ce savoir se nourrit d'un dépassement « systématique » des schémas préétablis par les contenus

25. Il est notamment l'auteur de *Schöpfung als Bekenntnis*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.

et les formes de la foi, et il se fraye un chemin dans la réflexion qui témoigne jusque dans la formation de ses termes mêmes et des figures de son hétéronomie originaire. C'est ce que H.-C. Askani illustre par rapport à la « conception » chrétienne du temps.

Carlos Mendoza propose une approche phénoménologique et pragmatique de la question de l'orthodoxie pour répondre à la fois aux apories du retour au fondement (telles qu'elles subsistent dans la *Radical Orthodoxy* et en d'autres mouvements contra- ou antimodernes) et aux impasses du nihilisme postmoderne (ch. 14)<sup>26</sup>. En fait, il s'agit pour le théologien mexicain enseignant à Mexico et à Fribourg de penser la pertinence de la foi chrétienne en tant que *dépassement* de l'émotion religieuse naïve ainsi que de la raison instrumentale totalitaire. S'il est vrai que la perversion de la modernité technoscientifique a été démasquée par la crise des sociétés modernes tardives avec ses présupposés immanentistes comme le dénonce la *Radical Orthodoxy*, il est indispensable de « revenir à la chose même » de *la foi comme événement de gratuité et comme donation*, en deçà des images et des idoles de l'ontothéologie comme le dénonce aussi la déconstruction nihiliste. Pour rendre compte de la pertinence du christianisme à l'heure de la déconstruction des rêveries de toute-puissance, dont font preuve autant la chrétienté que la modernité sécularisée, il propose une médiation mimético-pragmatique, à la suite de René Girard et de Helmut Peukert, afin de comprendre l'expérience chrétienne, dans son fond nihiliste et mystique, comme une *ouverture* au mystère de l'autre et comme principe de la reconnaissance mutuelle possible au moment de l'écroulement de la modernité.

Denis Müller (ch. 15) partage certes les préoccupations initiales de la *Radical Orthodoxy*, comme aussi celles d'un Stanley Hauerwas ou d'un Bernd Wannewetsch<sup>27</sup>, mais il ne considère pas que la recherche de la vérité doive se faire orthodoxe dans le sens quasi métaphysique et fort peu moderne d'une rethéologisation massive qu'il détecte et critique précisément chez ces différents mouvements ou auteurs<sup>28</sup>. Le talon d'Achille de ces restaurations lui paraît en effet résider dans une difficulté à penser la radicalité même de l'étincelante rencontre entre l'Évangile et la modernité. La subversion de l'Évangile, comme vérité advenante, est suffisamment

26. Il vient de publier, dans la suite de ses travaux antérieurs et de sa contribution au présent volume, un ouvrage intitulé *Deus absconditus. Désir, mémoire et imagination eschatologique. Essai de théologie fondamentale postmoderne*, Paris, Cerf, 2011.

27. *Political Worship*, Oxford, Oxford University Press, 2004, paperback 2009.

28. Il a développé et approfondi cette thèse dans ses différents travaux sur l'éthique protestante, notamment dans *L'Éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1999, et dans *Karl Barth*, Paris, Cerf, 2005.

intense pour supporter le choc de la critique, fût-elle moderne, et donc à la pointe de la rationalité, ou postmoderne, et donc à la pointe du défi nihiliste. C'est d'un conflit de radicalités qu'il est question, en définitive, dans toute théologie sérieuse et dans tout *kairos* culturel, économique ou politique.

### III. ENVOI

On le voit, les contributions qui concluent l'ouvrage, si elles ne choisissent pas toutes la même voie et les mêmes concepts, ont en commun de vouloir relever les défis posés par des courants de pensée aussi contrastés que la *Radical Orthodoxy* et la déconstruction, sans renoncer pour autant aux exigences d'une rationalité moderne ou postmoderne elle-même en pleine redéfinition. Des questions comme celles de la place du sujet, de l'autonomie morale et d'une nouvelle éthique de la responsabilité face aux menaces pesant sur la vie humaine, sur la démocratie et sur l'environnement se révèlent constituer des tests cruciaux pour évaluer la pertinence des ripostes proposées.

Retour à des formes plus ou moins radicales d'orthodoxie, posant à nouveaux frais la question de la vérité, mais sans jamais désertier les interrogations vives des contemporains; redéploiement d'une compréhension ouverte de l'autonomie, susceptible d'articuler une éthique théologique en prise avec le contexte et les dilemmes de la modernité, théonome peut-être au sens de Tillich, ou plus radicale encore dans son questionnement proprement théologique; mise à l'épreuve des modèles et des cadres de référence du temps présent, à partir de déconstructions exigeantes, poussant à de nouveaux points de vue ou à des reconstructions imaginatives, déplaçant et subvertissant nos habitudes de pensée et nos traditions religieuses: à terme, le « programme » entamé ici par doctorants et chercheurs d'horizons différents appelle des transformations qu'on ose dire *radicales*, à défaut d'être éthiquement correctes ou théologiquement orthodoxes. Se laisser provoquer par la *Radical Orthodoxy*, accepter l'épreuve d'une déconstruction philosophique, prendre le risque d'une autonomie radicale au prix de la vraie transformation du soi, voilà bien, sous des formes aussi différentes, un « programme » de changement et de recherche, où devrait pouvoir se dire la vérité du soi, exigeante et bouleversante, loin de toute « sécurité dogmatique » ou convenance d'orthodoxie. En somme, c'est la Vérité elle-même, en sa radicalité, qui devient le critère de la pensée, de l'action et de l'éthique, mettant du coup à distance le pouvoir tyrannique

du Sujet ou de l'Etat sur l'espace démocratique de la communication et sur l'horizon doxologique de la communion.

Notons enfin, d'un point de vue scientifique et éditorial, que c'est l'indéniable mérite des auteurs de la *Radical Orthodoxy*, comme des déconstructionnistes sur un autre versant, d'interroger à nouveaux frais le statut de la vérité et l'apport de la théologie en notre temps. Le présent volume témoigne de manière nouvelle et, nous l'espérons, originale du fait que ces mouvements de pensée commencent à trouver un écho dans les pays francophones et dans nos facultés de théologie tout particulièrement.