

Radical Orthodoxy, Theology and Secularisation
John Milbank

A. Secularisation is to be rejected because the death of man follows necessarily upon the death of God. Without reference to God, our sense of the reality of mind and of the ethical tends to atrophy. Ordinary language is saturated with assumptions of the reality of the spiritual dimension – good, evil, intentionality, responsibility, forgiveness, grace, prayer etc. -- yet increasingly we are governed by scientific assumptions which imply that this language is but epiphenomenal ‚gossip‘. In consequence, the masters of an impersonal discourse concerning a sheerly material reality taken as the real truth increasingly assume command. Such a denigration of the sense-medium in which most people ‚swim‘ eventually renders democracy and respect for freedom impossible, even though these are the very values which secularity most claims to respect.

Yet Christianity is itself the source of a positive secularisation, if by this one means the descralisation of political power and legality and the new linkage of the sacral to the free powers of the human spirit. What is questionable is the idea that the secular realm is completely autonomous and self-referential. Arguably, following Ivan Illich and Charles Taylor, this is the result of an excessive western Christian emphasis upon the ethical, practical and disciplinary, in isolation from the contemplative, festive and liturgical. In any case, an ethics claiming to be independent of religious vision is evidently subject to two seemingly opposed tendencies. On the one hand it sinks into a ‚moralism‘ which ignores the proximity of the ethical to questions of tragedy, fate or providence, historical legacy, existential vocation, and aesthetic vision. On the other hand it proves unable to account for the ethical imperative in its own terms and so replaces ‚the good‘ with ‚right‘, thereby inevitably grounding this imperative in the pre-ethical, whether our given sheerly open liberty on the one hand, or our sensory impulses to happiness or a projective but ego-based sympathy on the other. In practical reality moralism pertains at the everyday level of epiphenomenal ‚gossip‘ which now dominates our media; while reductionism pertains at the level of the elite scientific decisions and normative processes that really govern our lives.

Radical Orthodoxy, Theologie und Säkularisierung
John Milbank

A. Säkularisierung ist abzulehnen, denn aus dem Tod Gottes folgt notwendig der Tod des Menschen. Ohne Bezug zu Gott droht unser Sinn für die Wirklichkeit des Geistes und des Ethischen zu verkümmern. Die Sprache des Alltags ist gesättigt mit Annahmen über die Wirklichkeit der geistigen Dimension – gut, böse, Intentionalität, Verantwortung, Vergebung, Gnade, Gebet usw. Zunehmend sind wir jedoch beherrscht von wissenschaftlichen Annahmen, die besagen, diese Sprache sei nichts als „Geschwätz“ im Sinne eines Epiphänomens. Folglich übernehmen die Meister des unpersönlichen Diskurses über eine rein materielle Wirklichkeit, betrachtet als die eigentliche Wahrheit, zunehmend das Kommando. Eine derartige Abwertung des Sinn-Mediums, in dem die meisten Menschen „schwimmen“, macht Demokratie und Respekt vor Freiheit letztendlich unmöglich, selbst wenn es sich dabei um genau diejenigen Werte handelt, die der weltanschaulich neutrale Staat am meisten zu respektieren behauptet.

Das Christentum selbst ist jedoch Quelle einer positiven Säkularisierung, wenn darunter die Desakralisierung politischer Macht und Gesetzlichkeit und die neue Verknüpfung des Sakralen mit den freien Kräften des menschlichen Geistes verstanden wird. Fragwürdig ist die Idee, der säkulare Bereich sei vollständig autonom und selbstbezüglich. Folgt man Ivan Illich und Charles Taylor, ist dies möglicherweise das Ergebnis einer übermäßigen Betonung des Ethischen, Praktischen und Disziplinarischen in der westlichen Christenheit, isoliert vom Kontemplativen, Festlichen und Liturgischen. Auf jeden Fall ist eine Ethik, die von einer religiösen Vision unabhängig zu sein beansprucht, offensichtlich zwei scheinbar entgegengesetzten Tendenzen unterworfen. Einerseits sinkt sie zu einem „Moralismus“ herab, der die Nähe des Ethischen zu Fragen wie Tragödie, Schicksal oder Vorsehen, historisches Erbe, existentielle Berufung, und ästhetische Vision ausblendet. Andererseits erweist sich eine solche Ethik als unfähig, in ihren eigenen Ausdrucksformen Rechenschaft abzulegen für den ethischen Imperativ. So ersetzt sie „das Gute“ durch „das Richtige“ und gründet diesen Imperativ dadurch unausweichlich sei es in unserer völlig offenen Freiheit einerseits, sei es in unseren sinnlichen Antrieben zum Glückseligkeit oder in einer Projektion von Sympathie, die jedoch Ich-zentriert bleibt. In die praktische Realität gehört der Moralismus auf der alltäglichen Ebene von „Geschwätz“ ohne Auswirkungen, das unsere Medien dominiert; der Reduktionismus gehört auf die Ebene der elitären wissenschaftlichen Entscheidungen.

Radical orthodoxy, Théologie et sécularisation
John Milbank

A. La sécularisation doit être rejetée, car la mort de l'homme suit nécessairement de la mort de Dieu. Sans référence à Dieu, notre sens de la réalité de l'esprit et de l'éthique a la tendance de s'atrophier. Le langage ordinaire est saturé de suppositions concernant la dimension spirituelle – le bien, le mal, intentionnalité, pardon, grâce, prière etc. Néanmoins nous sommes dominés par des suppositions scientifiques qui impliquent que ce langage n'est que du ‚bavardage‘ épiphénoménal. Par conséquent, les maîtres d'un discours impersonnel au sujet d'une réalité purement matérielle tenue pour comme vérité réelle prennent de plus en plus les rênes. Un tel dénigrement du médium du sens dans lequel la plupart des personnes ‚nagent‘, rend impossibles la démocratie et le respect de la liberté, même s'il s'agit justement des valeurs que la sécularité prétend respecter le plus.

Pourtant, le christianisme est en soi la source d'une sécularisation positive, si on comprend celle-ci comme la désacralisation du pouvoir politique et de la légalité et comme un nouveau lien entre le sacré et les libres pouvoirs de l'esprit humain. Ce qui est discutable, c'est l'idée que le domaine séculier est complètement autonome et autoréférentiel. Sans doute, si on suit Ivan Illich et Charles Taylor, ceci est le résultat d'une insistance excessive dans l'occident chrétien sur la dimension éthique, pratique et disciplinaire, isolée de la dimension contemplative, festive et liturgique. En tout cas, une éthique qui prétend être indépendante de la vision religieuse est évidemment soumise à deux tendances apparemment opposées. D'une part, elle tombe dans un ‚moralisme‘ qui ignore la proximité de la dimension éthique aux questions de la tragédie, du sort ou de la providence, l'héritage historique, la vocation existentielle et la vision esthétique. D'autre part, cette éthique est manifestement incapable de rendre compte dans ses propres termes de l'impératif éthique. Elle remplace ainsi le ‚bien‘ par le ‚juste‘ tout en fondant inévitablement cet impératif dans le domaine pré-éthique, que ce soit notre pure liberté ouverte ou nos impulsions sensorielles vers le bonheur ou encore une sympathie projetée mais égocentrique. Dans la réalité pratique, le moralisme se rapporte au niveau quotidien du ‚bavardage‘ épiphénoménal qui domine aujourd'hui nos médias ; tandis que le réductionnisme se rapporte au niveau des décisions scientistes élitaires et aux processus normatifs qui gouvernent réellement nos vies.

gen und normativen Prozesse, die unsere Lebenswege in Wirklichkeit beherrschen.

The idea that it is ‚unhistorical‘ to question the irreversibility of secularising enlightenment is surely itself to fail to think in fully historicist terms. The first, postmodern response would be that the triumph of enlightenment is only the contingent triumph of a particular set of intellectual power-struggles. The key claims of enlightenment lie in the fields of ethics, politics and metaphysics, not in the field of incontrovertible scientific advances. Although these claims often purported to be linked to such advances the linkage is not securely transparent, and in any case some of these supposed advances have already been overturned (as, for example, Newtonianism by relativistic and quantum physics).

My second response would be perhaps more important, along the lines of ‚we have never been enlightened‘. Many historians now doubt whether there was any single ‚enlightened‘ phenomenon. Instead they are more and more thinking in terms of a ‚long Reformation‘, ‚a long Counter-Reformation‘ and ‚a long Renaissance‘ – indeed of a revived Renaissance against the Cartesian ‚Counter-Renaissance‘. Increasingly, the main currents of enlightenment look like extensions of a Socinian, Unitarian and Arianising reformation (think of Newton himself) or even, sometimes, a Jansenist counter-reformation (it was the latter that gave rise to political economy, perhaps the most typical product of enlightenment while Jansenism played a very important part in the discontent of the local *parlements* that helped to usher in the French Revolution.). Equally, the more radical currents were extensions not just of Spinozism, but of a Brunonian Hermeticism. In either case, the extent to which one key phenomenon here is the institutional victory of a new religious body – freemasonry – over an older one – the Church – has been much underestimated.

However, the same questioning of a single, univocal ‚enlightenment‘ would also lead me today in the direction of qualifying any simple ‚anti-enlightenment‘ stance. RO to some degree resonates with the typical reaction of, for example, the Scottish Enlightenment, against a Christian ‚orthodoxy‘ that

Die Idee, es sei ‚unhistorisch‘, die Unumkehrbarkeit einer säkularisierenden Aufklärung infragezustellen, muss mit Sicherheit daran scheitern, dass sie selbst nicht vollständig in historischen Termini denkt. Die erste, postmoderne Antwort würde lauten: Der Triumph der Aufklärung ist nichts als der bedingte Triumph eines besonderen Zusammentreffens von intellektuellen Machtkämpfen. Die entscheidenden Behauptungen der Aufklärung liegen auf dem Gebiet von Ethik, Politik und Metaphysik, nicht auf dem Gebiet unanfechtbarer wissenschaftlicher Fortschritte, Obwohl diese Behauptungen oft vorgaben, mit solchen Fortschritten verbunden zu sein, ist dieser Zusammenhang nicht auf gesicherte Weise transparent. Auf jeden Fall sind einige dieser angeblichen Fortschritte bereits überholt (wie zum Beispiel die Lehre Newtons durch Relativitätstheorie und Quantenphysik).

Meine zweite Antwort mag vielleicht wichtiger sein, nach dem Motto: ‚Wir waren nie aufgeklärt‘. Viele Historiker bezweifeln heute, ob es irgendein Einzelphänomen namens ‚Aufklärung‘ gab. Stattdessen denken sie zunehmend unter Annahme einer ‚langandauernden Reformation‘, einer ‚langandauernden Gegenreformation‘ und einer ‚langandauernden Renaissance‘ – ja, einer neu belebten Renaissance gegen die cartesische ‚Gegen-Renaissance‘. Zunehmend werden die Hauptströmungen der Aufklärung betrachtet als Ausweitungen einer sozianischen, unitarischen und arianisierenden Reformation (man denke an Newton selbst) oder manchmal sogar einer jansenistischen Gegenreformation (es war letztere, die zur politischen Ökonomie führte, die vielleicht das typischste Produkt der Aufklärung darstellt, während der Jansenismus eine sehr bedeutsame Rolle im Unmut der lokalen Parlamente spielte, was wiederum dazu verhalf, die französische Revolution einzuleiten). Ebenso waren die radikaleren Strömungen Ausweitungen nicht einfach des Spinozismus, sondern einer Hermetik gemäß Giordano Bruno. In beiden Fällen ist die Frage stark unterschätzt worden, inwieweit der institutionelle Sieg einer neuen religiösen Körperschaft – der Freimaurerei – über eine ältere – die Kirche – hier ein Schlüsselphänomen darstellt.

Doch dieselbe Infragestellung einer einzigen, univoken ‚Aufklärung‘ würde mich heute auch dazu führen, jede simple Haltung einer ‚Anti-Aufklärung‘ zu relativieren. *Radical Orthodoxy* ist bis zu einem gewissem Grade der Widerhall der typischen Reaktion z.B. auf die schottische Aufklärung, d.h. gegen eine christliche ‚Orthodoxie‘,

L'idée qu'il soit ‚non-historique‘ de mettre en question l'irréversibilité des Lumières sécularisantes est certainement en elle-même incapable de penser en termes pleinement historiques. La première réponse post-moderne serait que le triomphe des Lumières est seulement un triomphe contingent d'un ensemble particulier de luttes intellectuelles de pouvoir. Les prétentions clé des Lumières se trouvent dans les domaines de l'éthique, de la politique et de la métaphysique, non dans le domaine des progrès irréfutables de la science. Bien que ces prétentions fussent considérées souvent comme étant liées à ces progrès, ce lien n'est certainement pas transparent, et de toute façon, certains de ces progrès sont déjà dépassés (comme par exemple le Newtonianisme par la théorie de la relativité et la physique quantique).

Ma deuxième réponse serait peut-être plus importante, dans le sens ‚nous n'avons jamais été illuminés‘. Plusieurs historiens doutent aujourd'hui s'il n'y a jamais eu un seul et unique phénomène des Lumières. Au lieu de cela ils pensent plutôt en termes d'une ‚longue réforme‘, d'une ‚longue contre-réforme‘ et d'une ‚longue Renaissance‘ – en effet, ils pensent à une Renaissance ravivée contre une ‚contre-Renaissance‘ cartésienne. De plus en plus, les courants principaux des Lumières ressemblent à des extensions d'une réforme socinienne, unitariste et arianienne (pensez à Newton même), ou souvent même ils ressemblent à une contre-réforme janséniste (c'était cette dernière qui a fait naître l'économie politique, qui est peut-être le produit le plus typique des Lumières, puisque le jansénisme jouait un rôle très important dans le mécontentement des parlements locaux, ce qui a aidé à faire entrer la révolution française). Les courants plus radicaux furent également des extensions, non pas simplement du spinozisme, mais d'une hermetique à la Giordano Bruno. Ce qui a été sous-estimé dans les deux cas, c'est la mesure dans laquelle un phénomène clé est devenu la victoire institutionnalisée d'un nouveau corps religieux – la franc-maçonnerie – sur un plus ancien – à savoir l'Église.

De toute façon, la même mise en question d'un seul et univoque phénomène ‚Lumières‘ me conduirait aujourd'hui à relativiser toute simple position ‚anti-Lumières‘. Radical orthodoxy est, à un certain degré, l'écho d'une réaction typique, par exemple, des Lumières écossaises, contre une ‚orthodoxy‘ qui était devenue trop volontariste ou rationaliste et par conséquent trop inclinée à soutenir une appro-

had turned too voluntarist and rationalist and therefore too inclined to uphold a contractualist and rights-based approach to the ethical and political. In this light Shaftesbury's 'neo-pagan' development of an ethics of 'formation' (crucial for later German theories of *Bildung*) and sympathy in a Platonic-Stoic guise becomes understandable for all its inadequacy. Notable recent researches by Donald Livingston and others are starting to detect 'proto-romantic' elements in the thought of David Hume, that sees internal human 'feeling' as a reliable intuitive guide to a world itself linked by a still occult 'sympathy' (there are some parallels to Goethe here), rather than a mere exacerbation of the rational-empiricist thought of Locke or an outright scepticism.

In terms of the more anti-Christian currents of enlightenment, with Charles Taylor one has to say that our current modern outlook is also the result of the romantic reaction against enlightenment. And that very reaction was also twofold: there was a 'dark', immanentising romanticism, stemming from both Kant and Goethe and leading to Wagner and Nietzsche, but there was also a 'light' romanticism, stemming more from Jacobi and Hamann's intensification of Hume's proto-romanticism and a metacritical reaction to Fichte in the thought of Novalis, Hölderlin and F. Schlegel and others, stressing more a participation in transcendence and eventually tending towards an embrace of both Platonism and Christianity. RO is today very interested in Manfred Frank's demonstration that 'romantic' philosophy was a re-working of traditional realism in more vitalist and poetic terms and not a mode of aestheticised Fichteanism. May it be that theology should now realise that Schleiermacher (still too Kantian) was *not* the most interesting German romantic thinker from a theological perspective, even though he was the theologian?

To me the advantage of complexifying historical narratives in this way is that it tends to deflate spurious and pointlessly embittered cultural debates. It should also make clear that RO is less opposed to enlightenment and the secular world than it is to a distorted Christianity for which it tends to blame the worst aspects of the enlightened legacy: either in continuity with this distortion, or in reaction against it.

die zu voluntaristisch und zu rationalistisch geworden war und folglich zu sehr geneigt, einen vertrags- und rechtsbezogenen Zugang zum Ethischen und Politischen zu stützen. In diesem Licht wird Shaftesburys „neu-heidnische“ Entwicklung einer Ethik der „Bildung“ (entscheidend für spätere deutsche Theorien der *Bildung*) und die Sympathie für eine platonisch-stoische Gestalt in all ihrer Unangemessenheit verständlich. Bemerkenswerte jüngere Forschungen von Donald Livingston und anderen beginnen „proto-romantische“ Elemente im Denken von David Hume zu entdecken. Darin wird das innere menschliche „Fühlen“ als ein verlässlicher intuitiver Führer für eine Welt betrachtet, die selbst zusammengehalten wird durch eine noch verborgene „Sympathie“ (hier liegen einige Parallelen zu Goethe vor), statt bloß das rational-empiristische Denken von Locke oder einen gänzlichen Skeptizismus zu verschärfen.

In Bezug auf stärker antichristliche Strömungen der Aufklärung muss man mit Charles Taylor sagen, dass unsere gegenwärtige moderne Anschauung auch das Ergebnis der romantischen Reaktion gegen die Aufklärung darstellt. Und diese Reaktion selbst hatte ebenfalls zwei Gestalten: Es gab eine „dunkle“, immanenzbezogene Romantik, die von Kant wie auch von Goethe stammte und zu Wagner und Nietzsche führte, doch es gab auch eine „helle“ Romantik, die eher von Jacobi und von Hamanns Intensivierung der Proto-Romantik von Hume herrührte sowie von einer metakritischen Reaktion auf Fichte im Denken von Novalis, Hölderlin, F. Schlegel und anderen, die stärker eine Teilhabe an der Transzendenz betonten und schließlich einer Annahme von Platonismus und Christentum zugleich zuneigten. *Radical Orthodoxy* ist heute sehr interessiert an Manfred Franks Nachweis, dass die „romantische“ Philosophie eine Umarbeitung des traditionellen Realismus in stärker vitalistischer und poetischer Form darstellte und nicht eine Abwandlung des ästhetisierten Fichte'schen Denkens. Könnte es sein, dass die Theologie sich jetzt klar machen sollte, dass Schleiermacher (der noch zu sehr Kant folgte) aus theologischer Perspektive *nicht* der interessanteste deutsche Denker war, obwohl er *der* Theologe war?

Historische Narrative in dieser Weise komplexer zu machen, hat meiner Ansicht nach den Vorteil, dass fadenscheinige und nutzlos verbitterte kulturelle Debatten auf diese Weise auf ein nüchternes Maß zurückgeführt werden können. Dadurch sollte auch klar werden, dass *Radical Orthodoxy* weniger der Aufklärung und der säkularen Welt entgegengesetzt ist als einem entstellten Christentum, dem diese Bewegung die schlimmsten Aspekte des Aufklärungserbes

che contractuelle et juridique du domaine de l'éthique et de la politique. Dans cette perspective le développement 'néo-païen' de Shaftesbury de l'éthique de la 'formation' (cruciale plus tard pour les théories allemandes sur *Bildung*) et la sympathie pour une forme platonicienne-stoïque deviennent compréhensibles dans toute leur inadéquation. Des recherches récentes remarquables de Donald Livingston et d'autres commencent à découvrir des éléments 'proto-romantiques' dans la pensée de David Hume. Celui-ci voit le 'sentiment' humain interne comme un guide intuitif et fiable dans un monde qui, en soi, est en lien avec une 'sympathie' encore cachée (ici il y a des parallèles avec Goethe) plutôt que comme une pure exacerbation de la pensée rationaliste-empiriste de Locke ou comme un scepticisme absolu.

Par rapport à des courants plus anti-chrétiens des Lumières, on doit dire avec Charles Taylor, que notre vision moderne actuelle est aussi le résultat d'une réaction romantique contre les Lumières. Et cette réaction fut aussi double : il y avait un romantisme 'sombre', immanentiste, venant de Kant et Goethe et menant vers Wagner et Nietzsche. Mais il y avait aussi une romantique 'lumineuse', venant plutôt de Jacobi et de l'intensification de la proto-romantique de Hume et de la réaction méta-critique à Fichte dans la pensée de Novalis, Hölderlin, F. Schlegel et autres. Ils mettaient l'accent sur la participation à la transcendence et ils avaient finalement la tendance d'accepter aussi bien le platonisme que le christianisme. Radical orthodoxy s'intéresse aujourd'hui vivement à la démonstration de Manfred Frank, disant que la philosophie 'romantique' est un remaniement du réalisme traditionnel dans des termes plus vitalistes et poétiques et pas une forme esthétisante de la pensée fichtéenne. Pourrait-on dire que la théologie devrait se rendre compte maintenant que Schleiermacher (encore trop kantien) n'était pas, du point de vue théologique, le penseur allemand romantique le plus intéressant, même s'il était *le* théologien ?

La complexification des narratifs historiques a selon moi l'avantage de dégonfler ainsi des débats culturels fallacieux et inutilement envenimés. Il devient clair que *Radical Orthodoxy* est moins opposée aux Lumières et au monde séculier qu'il ne l'est à un christianisme altéré à qui ce mouvement a tendance à reprocher les pires aspects de l'héritage éclairé : soit en continuité avec cette distorsion, soit en réaction contre celle-ci.

But if one believes that enlightenment secularisation should be called into question, is this a plea for the return of religion in general, or of Christianity in particular? That is fast becoming a pressing practical question. For example, last year there was a dispute in Birmingham, England, concerning the alleged Islamification of a certain state school in that city. The different religions by and large stood together to defend it against a perceived secular attack. Yet there can be dangers for Christianity here. It needs to steer a middle course between seeing itself as just one example of a universal 'good thing' called religion, on the one hand, and on the other deploring religious extremism or criticising the inadequacy of other religious perspectives just as much as it deplores the autonomously secular and criticises the limits of secularity.

With respect to Islam there can of course be common cause made with respect to some ethical, cultural and economic issues, yet at the same time some of the values of western secularism – for example the enhanced role for women, the displacement of law and political authority from the place of ultimate value – are clearly the result of a Christian legacy. Or more subtly, Christianity, like its secular cultural heirs, may be more positive in its attitude towards the visual image than is Islam, yet may share also much of the Muslim horror at its current debasement and deployment for mass manipulation.

In fundamental terms, Christians, in keeping with St Paul in *Romans*, must value any human recognition of divine and spiritual powers, together with transcendent norms. Indeed one could argue (against Barth) that the reading of the ritual and intellectual practices of other cultures as 'religion', or as some approximation to the *vera religio* which is binding to the one true triune and incarnate God, according to Tertullian, is a specifically Latin Christian legacy.

To sum up, I think it is important to see religion, so understood, as a universal good. But this depends upon seeing Christianity in particular not as a specific instance of a religious

vorzuwerfen geneigt ist: entweder in der Fortdauer dieser Entstellung oder in der Reaktion gegen sie.

Doch wenn man meint, dass Aufklärung und Säkularisierung infrage gestellt werden sollten – ist das ein Plädoyer für die Wiederkehr der Religion im Allgemeinen oder des Christentums im Besonderen? Das wird rasch zu einer bedrängenden praktischen Frage. Im vergangenen Jahr gab es z.B. einen Streit in Birmingham, England, über die angebliche Islamisierung einer bestimmten staatlichen Schule in dieser Stadt. Die verschiedenen Religionen standen weitgehend zusammen, um die Schule gegen einen wahrgenommenen säkularen Angriff zu verteidigen. Doch hier können Gefahren für das Christentum liegen. Christen müssen einen Mittelweg finden zwischen der Ansicht, sie seien einfach ein mögliches Beispiel für eine universale „gute Sache“, Religion genannt, einerseits, und andererseits der Missbilligung von religiösem Extremismus oder der Kritik an der Unangemessenheit anderer religiöser Perspektiven, ebenso wie sie das autonom Säkulare missbilligen und die Begrenztheiten der Säkularität kritisieren.

Im Hinblick auf den Islam kann natürlich gemeinsame Sache gemacht werden im Hinblick auf einige ethische, kulturelle und ökonomische Angelegenheiten, doch zugleich sind einige Werte der westlichen säkularen Welt – z.B. die Aufwertung der Rolle der Frauen, die Verdrängung von Recht und politischer Autorität vom Platz des höchsten Wertes – klar das Ergebnis des christlichen Erbes. Subtiler gesprochen: Christen wie auch ihre säkularen kulturellen Erben können in ihrer Haltung gegenüber dem sichtbaren Bild positiver eingestellt sein als der Islam. Sie können jedoch auch vieles von dem gegenwärtigen Abscheu der Muslime über die Entwürdigung des Islam und dessen Verwendung zur Manipulation der Massen teilen.

Grundlegend gesprochen gilt: Christen, die sich an Paulus im Römerbrief halten, müssen jede menschliche Anerkennung göttlicher und geistlicher Gewalten, verbunden mit transzendenten Normen, würdigen. Ja, man könnte (gegen Barth) argumentieren, dass die Deutung von rituellen und intellektuellen Praktiken anderer Kulturen als „Religion“ oder als eine gewisse Annäherung an die *vera religio*, die an den einen und dreifaltigen und den fleischgewordenen Gott bindet, gemäß Tertullian ein spezifisches Erbe der lateinischen Christenheit darstellt.

Ich fasse zusammen: Meiner Meinung nach ist es wichtig, die so verstandene Religion als ein universales Gut zu betrachten. Doch dies setzt voraus, das Christliche im Besonderen nicht als besonde-

Mais si quelqu'un croit que la sécularisation éclairée devrait être mise en question, s'agit-il alors d'un plaidoyer pour un retour de la religion en général ou du christianisme en particulier ? Ceci devient vite une question pratique pressante. L'année passée, par exemple, il y avait une dispute à Birmingham, Angleterre, sur l'islamification présumée d'une certaine école d'Etat dans cette ville. Les différentes religions se mettaient largement ensemble pour défendre l'école contre cette attaque, aperçue comme séculière. Il peut y avoir ici, en effet, des dangers pour le christianisme. Il doit trouver un chemin intermédiaire : il pourrait d'une part se considérer comme un exemple d'une 'bonne chose' universelle que l'on appelle religion, il pourrait aussi, d'autre part, déplorer l'extrémisme religieux ou critiquer l'inadéquation des autres perspectives religieuses autant que l'on déplore la sécularité autonome en en critiquant les limites.

En ce qui concerne l'Islam, on peut faire cause commune en ce qui concerne certaines questions éthiques, culturelles et économiques. Toutefois, certaines valeurs du sécularisme occidental – par exemple la mise en valeur du rôle de la femme, le déplacement de la loi et de l'autorité politique de leur place comme valeur ultime sont clairement le résultat de l'héritage chrétien. Ou plus subtilement, le christianisme comme ses héritiers séculiers, pourrait être plus positif dans son attitude par rapport à l'image visible que l'Islam, tout en partageant avec beaucoup de musulmans l'horreur face à l'aviissement actuel de l'Islam et son utilisation pour des manipulations des masses.

Fondamentalement les chrétiens – en se tenant à Saint Paul dans la lettre aux Romains – doivent valoriser toute reconnaissance humaine des pouvoirs divins et spirituels, ensemble avec les normes transcendants. On pourrait argumenter, en effet, contre Barth, que la lecture des pratiques rituelles et intellectuelles d'autres cultures comme 'religion' ou comme une certaine approximation à la *vera religio* qui, selon Tertullien, unit à l'unique, vrai Dieu trine, incarné, est spécifique pour l'héritage latin chrétien.

Pour résumer : Je pense qu'il est important de voir la religion, ainsi comprise, comme un bien universel. Mais ceci dépend du fait de voir le christianisme en particulier non comme une instance spécifique du

genus, but rather as an intensified universal religious insight that belongs together with a genuinely universal religious ritual – that of the Mass and all its liturgical outliers. There is no ‚view from nowhere‘ from which our can assess religion. And actually our apparently secular criteria for making such an assessment remain considerably Christian. But, more positively, Christians should today increase their appreciation for the insights of other religions and should regard them as ultimately different roads to Christ which can potentially increase our understanding of his universal fulfilment.

B. Yet the secular is not the prime Christian enemy. Most certainly not. The Satanic is rather most of all at work in the anti-Christian, in the perversion of faith itself, as I think the New Testament would lead us to believe. In this case I think RO faces a difficulty that confronts all theology at all times: on the one hand it has a responsibility to address contemporary problems or distortions; on the other hand, this exigency can itself prove distortive, tending to unbalance a theology, which must in the end cleave to an outlook that applies to all times, even if one can never escape the lens of one's own particular epoch.

Thus in our own contemporary period it may well appear that outright rejection of Christianity is the major crisis that we face. But then, things like ecclesial financial corruption in both Eastern and western Europe and clerical child abuse scandals everywhere (however much the media may distort, misanalyse and mispresent them) appear to call us short. Even a dwindling Church can prove its own worst enemy. It is important in this respect to note that RO has never mainly engaged in polemics against the secular, but rather has tried to develop or to attend to genealogies which tend to show that the secular is not as secular as one might think, or that it either perpetuates or understandably reacts against corrupted Christian emphases. For RO these can include an excessive pietism that corrals the Christian faith into a narrow closet; a Voluntarist account of God; an intellectually idolised reduction of God to an ontic specialisation and a failure to elaborate theology as also a Christian philosophy concerned with the question of Being itself which considers every aspect of reality – not excluding, I would

ren Fall des Genus *Religion* zu betrachten, sondern als eine intensivierte universale religiöse Einsicht, die zusammengehört mit einem genuin universalen religiösen Ritual – der Heiligen Messe und all ihren liturgischen Ausläufern. Es gibt keinen ‚neutralen Ort‘, von dem aus man Religion beurteilen könnte. Und zur Zeit bleiben unsere vermeintlich säkularen Kriterien, um solch eine Beurteilung vorzunehmen, in erheblichem Umfang christlich. Doch, positiver gesagt, Christen sollten heute ihre Hochschätzung für die Einsichten anderer Religionen steigern und diese als letztlich verschiedene Wege zu Christus betrachten. Das kann möglicherweise unser Verständnis der universalen Erfüllung mehren.

B. Doch das Säkulare ist nicht der vorrangige Feind der Christen. Ganz sicher nicht. Das Satanische ist vielmehr meistens am Werk im Anti-Christ, in der Perversion des Glaubens selbst, wie meiner Ansicht nach das Neue Testament uns einsehen lassen will. Diesbezüglich, so meine ich, sieht sich *Radical Orthodoxy* mit einer Schwierigkeit konfrontiert, die die gesamte Theologie zu allen Zeiten betrifft: Einerseits muss sie zeitgenössische Probleme und Entstellungen ansprechen; andererseits kann dieses Erfordernis sich selbst als entstellend erweisen und eine Theologie tendenziell aus dem Gleichgewicht bringen, die letzten Endes an einer alle Zeiten übergreifenden Perspektive festhalten muss, selbst wenn man sich der Sichtweise seines eigenen bestimmten Zeitalters nicht entziehen kann.

So mag es in unserem gegenwärtigen Zeitalter wohl scheinen, dass die gänzliche Verwerfung des Christlichen die Hauptkrise ist, vor der wir stehen. Doch dann scheinen Dinge wie die Finanzkorruption innerhalb der Kirche in Ost- wie in Westeuropa und Skandale von Kindesmissbrauch durch Kleriker überall (so sehr die Medien diese Fälle auch entstellen, fehlinterpretieren und falsch darstellen mögen) uns herauszufordern. Selbst eine aussterbende Kirche kann sich als ihr eigener schlimmster Feind erweisen. In dieser Hinsicht ist es wichtig festzuhalten, dass *Radical Orthodoxy* sich nie vorrangig in der Polemik gegen das Säkulare engagiert, sondern eher versucht hat, Genealogien zu entwickeln oder sich solcher Genealogien zu bedienen, die zu zeigen versuchen, dass das Säkulare nicht so säkular ist, wie man meinen könnte, oder dass es entweder entstellte christliche Akzente fortsetzt oder verständlicherweise gegen sie reagiert. For *Radical Orthodoxy* können dazu gehören: ein übertriebener Pietismus, der den christlichen Glauben in ein enges Kämmerchen einsperrt; ein voluntaristisches Verständnis von Gott; eine intellektuell vergötterte Reduktion Gottes auf einen ontischen Sonderbereich oder

genre religieux, mais plutôt comme une compréhension religieuse intensifiée et universelle qui va de pair avec un rituel religieux véritablement universel – celui de la Messe et tous prolongements liturgiques. Il n'y a pas un point de vue ‚depuis nulle part‘ à partir de laquelle on peut évaluer la religion. Et actuellement nos critères apparemment séculiers pour faire une telle évaluation restent considérablement chrétiens. Mais, parlant plus positivement, les chrétiens devraient aujourd'hui augmenter leur appréciation des regards d'autres religions et ils devraient les considérer comme finalement d'autres routes vers le Christ, ce qui peut éventuellement augmenter notre compréhension de l'accomplissement universel.

B. Mais le séculier n'est pas l'ennemi primordial des chrétiens. Certainement pas. Le Satan est plutôt le plus à l'œuvre dans l'Anti-Christ, dans la perversion de la foi elle-même, comme le Nouveau Testament nous mène à croire. Dans ce cas, je crois que *Radical Orthodoxy* rencontre une difficulté que toute théologie à tout temps doit affronter : d'une part elle a la responsabilité d'adresser les problèmes ou les altérations contemporaines ; d'autre part cette exigence peut elle-même se manifester comme altération, ayant la tendance de déséquilibrer une théologie, qui en fin de compte doit garder une vision qui s'applique à tous les temps, même si on ne peut pas échapper à l'angle de vue propre d'une époque particulière.

Ainsi il peut apparaître dans notre période contemporaine que le rejet total du christianisme est la crise majeure à laquelle nous devons faire face. Mais alors, des choses comme la corruption financière dans les Eglises européennes à l'Est et en Occident, les scandales d'abus sexuel de mineurs par des membres du clergé (même si les médias les altèrent, les analysent et présentent faussement) semblent nous interpeller. Même une Eglise qui est en perte de vie peut être son propre pire ennemie. Il est important de noter que *Radical Orthodoxy* n'a jamais été engagée principalement dans des polémiques contre la sécularité. Elle a plutôt essayé de développer ou d'être attentif à des généalogies qui veulent montrer que la sécularité n'est pas aussi séculière que l'on peut penser, qu'elle perpétue ou réagit de manière compréhensible contre des accentuations chrétiennes corrompues. Pour *Radical Orthodoxy*, celles-ci peuvent inclure un piétisme excessif qui enferme la foi chrétiennes dans un placard étroit ; une compréhension volontariste de Dieu ; une réduction intellectuellement idolâtre de Dieu à une spéculation ontique et le manque de développer une théologie en tant qu'une philosophie

say, even the physical and the mathematical. For want of a metaphysics in the false name of a purer, more agnostic piety, one always is confined to a weak, implicit and distorted metaphysics by default.

In this respect RO rejects any separation between theology and philosophy, as between grace and nature or faith and reason, these being seen as all post-1300 aberrancies, helping crucially to usher in secularisation for theological reasons, based upon the delusion of *pura natura* as an autonomous realm without grace, on the delusory assumption that there is, for the Christian outlook, anything *before* gratuity, upon which follows the paradox of its being in some sense ‚requisite‘ for human nature and so legitimately demanded by it. This is only an impiety for the crass-minded and for those essentially thinking of God and the Creation as contrasted purely ontic realms within a single univocal being.

Accordingly, RO develops an ontology or ontologies upon the basis of Creation *ex nihilo*, on God as Trinity and Creation as being in the image of the Trinity, besides the importance of transformative revelatory events as shown supremely in the Incarnation. This is one reason why we have tended to reconfigure analogy as ‚non-identical repetition‘. Although, indeed, we emphasise Platonic *methexis* or participation, we also tend to argue that the doctrine of Creation is the *most* participatory doctrine, since things created out of nothing exist *only* as image and share, without remainder. Perhaps this truth was developed with the most brilliance by Albert the Great of Cologne, as Alain de Libera has now shown. For Albert, neoplatonic emanation of form downwards can be combined with Aristotelian ‚elicitation‘ of form‘ upwards from matter precisely by appealing to Dionysius the Areopagite’s view that the divine act of creation immediately brings about and yet is only possible through the ‚grateful‘ reception of this gift which is from the outset a ‚return‘ to God on the part of creatures. In this way, Albert showed how the Christian understanding of

eine mangelnde Ausarbeitung der Theologie zugleich als christliche Philosophie, die sich mit der Frage des Seins selbst befasst und jeden Aspekt der Wirklichkeit betrachtet – ich möchte sagen, sogar unter Einschluss von Physik und Mathematik. Mangels einer Metaphysik unter falscher Berufung auf eine reinere, eher agnostische Frömmigkeit, wird man automatisch eingegrenzt auf eine schwache, implizite und entstellte Metaphysik.

In dieser Hinsicht weist *Radical Orthodoxy* jede Trennung zwischen Theologie und Philosophie sowie zwischen Gnade und Natur oder Glaube und Vernunft zurück und betrachtet diese Positionen allesamt als Abirrungen nach dem Jahr 1300, die entscheidend dazu beitragen, aus theologischen Gründen die Säkularisierung herbeizuführen. Der Grund dafür lag in dem Trugbild der *natura pura* als einem autonomen Bereich ohne Gnade, in der trügerischen Annahme, dass es für die christliche Sichtweise irgendetwas gibt *vor* der Gnadenhaftigkeit, woraus das Paradox folgt, dass die Gnade in gewissem Sinne für die menschliche Natur „erforderlich“ ist und folglich berechtigtermaßen von ihr verlangt werden kann. Das ist nichts als Gottlosigkeit für die Menschen mit einem stumpfen Geist und für solche, die Gott und die Schöpfung wesentlich so denken, als bildeten sie lediglich voneinander abgehobene Seinsbereiche innerhalb eines einzigen univoken Seins.

Dementsprechend entwickelt *Radical Orthodoxy* eine Ontologie oder Ontologien auf der Grundlage der Schöpfung *ex nihilo*, auf der Grundlage von Gott als Dreifaltigkeit und der Schöpfung als Sein nach dem Bild der Dreifaltigkeit, ferner die Bedeutung von transformativen Offenbarungsereignissen, wie sie sich *zuletzt* in der Inkarnation zeigen. Das ist einer der Gründe, weshalb wir uns darum bemüht haben, die Analogie als „nicht-identische Wiederholung“ neu zu gestalten. Obwohl wir in der Tat die platonische *methexis* oder Teilhabe betonen, versuchen wir auch zu zeigen, dass die Schöpfungslehre *zuletzt* eine Lehre der Teilhabe ist, weil die *ex nihilo* erschaffenen Dinge *nur* als Bild und Anteilhabe existieren, ohne Rest. Vielleicht wurde diese Wahrheit mit der höchsten Brillanz von Albertus Magnus von Köln entwickelt, wie Alain de Libera jetzt gezeigt hat. Für Albertus kann die neuplatonische Emanation der Form „von oben“ verbunden werden mit der aristotelischen „Hervorbringung“ der Form „von unten“, aus der Materie, gerade durch die Berufung auf die Sicht des Dionysius Areopagita, dass der göttliche Akt die Schöpfung unmittelbar hervorbringt und doch nur möglich ist durch die „gnadenhafte“ Annahme dieser Gabe, die von Anfang an eine „Rückkehr“ zu

chrétienne qui s’occupe de la question de l’Être même, tout en prenant en considération tous les aspects de la réalité – sans exclure, je dirais, même les domaines de la physique et de la mathématique. Faute d’une métaphysique et sous prétexte d’une piété plus pure, plus agnostique, on est toujours limité automatiquement à une métaphysique faible, implicite ou altérée.

A cet égard, *Radical Orthodoxy* rejette toute séparation entre théologie et philosophie, entre grâce et nature, entre foi et raison. Elle considère ces positions comme des aberrations post 1300, qui ont contribué de manière essentielle à ce que la sécularisation soit introduite pour des raisons théologiques qui sont basées sur l’illusion de la *pura natura* comme un domaine autonome sans la grâce, sur la supposition illusoire qu’il y a, pour la conception chrétienne, quelque chose avant la gratuité. De cela suit le paradoxe que la grâce est en quelque sorte un ‚réquisit‘ pour la nature humaine et qu’elle est légitimement réclamée par celle-ci. Ceci est seulement une impiété pour les esprits grossiers et pour ceux qui pensent essentiellement de Dieu et de la création comme des domaines ontiques contrastés au sein d’un unique Être univoque.

Radical Orthodoxy développe dès lors une ontologie ou des ontologies sur la base de la *creatio ex nihilo*, à partir d’une conception de Dieu comme Trinité et de la création comme étant créée à l’image de la Trinité, à part l’importance des événements révélateurs transformateurs comme c’est le cas par excellence dans l’Incarnation. C’est une raison pour laquelle nous avons essayé de reconfigurer l’analogie comme une ‚répétition non-identique‘. Bien que nous mettions pourtant l’accent sur la *methexis* platonique ou la participation, nous essayons aussi d’argumenter que la doctrine de la création est la doctrine la plus participative, puisque les choses qui sont créées *ex nihilo* existent uniquement comme image et être-partagé, sans reste. Cette vérité fut développée probablement de manière la plus brillante par Albert le Grand de Cologne, comme l’a montré maintenant Alain de Libera. Selon Albert, l’émanation néo-platonicienne de la forme ‚d’en haut‘ peut être combinée avec la production de la forme ‚d’en bas‘, à partir de la matière. Ceci est possible en faisant appel à la vue de Denys l’Aréopagite, qui tient que l’acte divin de la création produit immédiatement et n’est pourtant possible que par l’acceptation ‚par grâce‘ de ce don, qui est dès le début un ‚retour‘ à

creation is able to combine the Platonic stress on transcendent ‚vertical‘ causality with the Aristotelian emphasis on immanent, horizontal causality. Aquinas both took over and further developed this approach in his own way.

In a similar vein, though, we have recently stressed the importance of the ‚theurgic‘, or the coincidence of divine and human action in ritual performance, after the neoplatonists Iamblichus and Proclus. Yet we would also argue that this perspective was appropriated by Dionysius, Maximus and Boethius just because the Incarnation is *hyperbolically* theurgic compared to any pagan scheme: here the divine descends to the point of identification and the saving – because divinely-enticing through sympathetic resonance – ritual is offered first (but then by us as the Church) by God himself to God. Indeed, without any pagan borrowing Augustine offers similar conclusions with respect to his *vox Psalmos totius Christi* in his *Enarrationes in Psalmos*. And this is linked to the real heart of atonement: the only acceptable gift that we can offer to God is God himself, and only the Incarnation renders this possible – both once for all and *yet* for that very reason, repeatedly. Moreover, this rendering simultaneously reveals that God is in himself an offering of gift by the Son to the Father which is immediately (as in the Dionysian paradigm of creation) the grateful return of the Son to the Father, thereby exhibiting gift as a generous reciprocity which then ‚proceeds‘ outwards from both as the *donum* of the Holy Spirit without limit.

One can also note here that, as with our relation to contemporary, living religions like Hinduism, nothing is gained for Christianity by caricature. No reader of Plotinus’s sixth *Ennead* for example, can seriously claim that Plotinus entirely lacks any notion of the personal or of willing in his account of both the One and of emanation. Yet this is not at all to deny that Christianity, by comparison, vastly accentuated the dimension of personality and of free donation, nor that the incorporation of outgoing and response into the very life of the Godhead (conceived as the Trinity, in the manner that I have just tried to indicate) does not involve exponentially different insights, attitudes and practices.

Gott auf Seiten der Geschöpfe ist. In dieser Weise zeigte Albertus, wie das christliche Verständnis der Schöpfung die platonische Betonung transzendenter, vertikaler Kausalität mit der aristotelischen Betonung von immanenter, horizontaler Kausalität zu verbinden vermag. Thomas von Aquin übernahm beides und entwickelte diesen Ansatz auf seine Weise weiter.

In ähnlicher Richtung haben wir jedoch kürzlich die Bedeutung des „Theurgischen“ betont bzw. den Zusammenfall von göttlichem und menschlichem Handeln in der rituellen Handlungsgestalt, folgend den Neuplatonikern Iamblich und Proklos. Doch wir weisen auch nach, dass diese Perspektive übernommen wurde durch Dionysius, Maximus und Boethius, gerade weil die Inkarnation *im Übermaße* theurgisch ist, verglichen mit jedem beliebigen heidnischen Schema: Hier steigt das Göttliche bis zum Punkt der Identifikation herab, und das rettende – weil Gott durch mit-leidenden Widerhall herabrufende – Ritual wird zuerst durch Gott selbst Gott dargebracht (und dann von uns als der Kirche). In der Tat bietet Augustinus ohne irgendwelche heidnischen Anklänge ähnliche Folgerungen im Hinblick auf seine *vox Psalmos totius Christi* in seinen *Enarrationes in Psalmos*. Dies ist verbunden mit dem eigentlichen Herzen der Buße: die allein annehmbare Gabe, die wir Gott darbringen können, ist Gott selbst, und nur die Inkarnation macht dies möglich – und zwar ein für allemal und *dennoch* gerade aus diesem Grunde in wiederholter Form. Dieses Gleichzeitig-Werden offenbart, dass Gott in sich selbst die Darbringung einer Gabe durch den Sohn zum Vater ist, und gleichzeitig (wie im Paradigma der Schöpfung bei Dionysius) die dankbare Rückkehr des Sohnes zum Vater, und dadurch die sich aussetzende Gabe als freigebige Gegenseitigkeit, die dann nach außen aus Vater und Sohn „hervorgeht“ als das *donum* des Heiligen Geistes ohne Grenzen.

Was unsere Beziehung zu gegenwärtigen, lebendigen Religionen wie dem Hinduismus angeht, kann man auch hier festhalten, dass für die Christen durch eine Karikatur nichts gewonnen ist. Kein Leser von Plotins sechste *Enneade* kann ersthaft behaupten, Plotin entbehre vollständig jeden Begriffs des Personalen oder des Wollens in seiner Darstellung des Einen wie auch der Emanation. Doch damit soll in keiner Weise bestritten werden, dass die Christen vergleichsweise außerordentlich stark die Dimension der Persönlichkeit und der freien Selbstgabe herausgearbeitet haben. Außerdem ist ganz unbestreitbar, dass die Einbeziehung von Hervorgang und Rückkehr in das Leben der Gottheit selbst (verstanden als Dreifaltigkeit, in der Weise, wie ich es gerade anzudeuten versuchte) nicht unbegrenzt verschie-

Dieu de la part des créatures. Ainsi Albert a montré comme la compréhension chrétienne de la création est capable de combiner l’insistance platonicienne sur la causalité transcendante ‘verticale’ avec l’accentuation aristotélicienne de la causalité immanente, horizontale. Thomas d’Aquin a repris et développé cette approche à sa propre manière.

Dans une ligne semblable, nous avons récemment accentué l’importance de la ‘théurgie’ ou de la coincidence de l’agir divin et humain dans la performance rituelle, à la suite des néoplatoniciens Iamblichus et Proclus. Nous pourrions aussi argumenter que cette perspective a été appropriée par Denys, Maxime et Boèce, précisément puisque l’Incarnation est théurgique de manière *hyperbolique* comparée à tout schéma païen : ici le divin descend jusqu’au point de l’identification, et le rituel sauveur – à cause de l’attrait divin par résonance sympathique – est offert premièrement (et ensuite par nous comme Eglise) par Dieu à Dieu même. En effet, sans faire des emprunts païens, Saint Augustin arrive à des conclusions semblables par rapport à son *vox Psalmos totius Christi* dans ses *Enarrationes in Psalmos*. Et ceci se trouve au cœur même de l’expiation : le seul don acceptable que nous pouvons faire à Dieu est Dieu lui-même, et c’est seulement l’Incarnation qui le rend possible – une fois pour tous, et *juste* pour cette raison de manière répétée. En plus, cette simultanéité révèle que Dieu est en lui-même l’offre d’un don par le Fils au Père, ce qui est immédiatement (comme dans le paradigme de la création chez Denys) le retour reconnaissant du Fils vers le Père. Ce don qui s’expose ainsi est une réciprocité généreuse qui alors ‘procède’ des deux vers l’extérieur comme le *donum* du Saint Esprit sans limites.

Comme c’est le cas pour notre relation à des religions contemporaines, vivantes comme l’hindouisme, on peut noter ici que rien n’est gagné pour le christianisme si on en fait une caricature. Aucun lecteur des six *Ennéades* de Plotin, par exemple, ne peut prétendre de manière sérieuse que Plotin n’a aucune notion de la personnalité ou de la volonté quand il rend compte de l’Un et de l’émanation. On ne peut pas nier en aucune manière que le christianisme, si on compare, a fortement accentué la dimension de personnalité et de donation libre. On ne peut du tout pas nier non plus que l’incorporation de sortie et de réponse dans la vie même de la divinité (conçue comme Trinité, à la manière comme je viens d’essayer de l’indiquer) n’implique pas de manière exponentielle différentes considérations,

Despite this analogy between attitudes to pagan philosophy and to other religions, it remains for RO still fundamentally the case that there is an especial kinship between the Platonic elevation of *theoria* with regard to the divine and the re-conception of the divine as identical with the Good. I do think that one can see a convergence between this notion and with those of the Old Testament in the writings of the New: for example in St Paul's account of the beatific vision. And this may even be because, as some scholars now think, the Hebrew Bible was finally redacted in the Hellenistic period by Jewish authors aware of some Greek writings. By comparison, attempts to 'de-Hellenize' Christian doctrine simply lead to its entire unravelling. And one can also note here that the work of recent Biblical critics like Margaret Barker has tended to break with the delusion that the Old Testament was only concerned with the historical and revelatory and not with the cosmic and the symbolically participatory. This is manifest not just in the wisdom literature, but in the whole complex of ideas to do with the temple. Too often supposed defenders of 'the Bible' are really defending a particular ideological construction of it that has more to do with certain outcomes of intellectual and cultural history in the medieval west than with really attending to the Bible itself.

C. Perhaps one could say that two major interpretative possibilities face theology today. On the one hand one could argue that the 'de-Platonisation' and 'de-Peripateticisation' of Christianity undertaken in the late Middle Ages in the wake of the condemnations of 1270-1277 is sustained by Descartes and Kant, such that a *rapprochement* with modern thought becomes possible. I call this the 'Franciscan' option. For modernity is a Franciscan outcome, substantially built on the legacy of the Medieval English Franciscans and their particular reading of Avicenna which bent the Augustinian legacy in a much more voluntarist and atomic direction and moved away from the Patristic idea that the way the world is reveals certain 'essential' structures that disclose to us something of the divine mind. Instead, for Franciscan and cognate thought, metaphysics now weakly concerns already (with Duns Scotus) 'transcendental' structures (in a proto-Kantian sense, as

dene Einsichten, Haltungen und Handlungsformen in sich aufnehmen.

Trotz dieser Analogie zwischen den Haltungen gegenüber der heidnischen Philosophie und gegenüber anderen Religionen bleibt es für *Radical Orthodoxy* stets ein grundlegendes Faktum, dass eine besondere Verwandtschaft zwischen der platonischen Erhöhung der *theoria* im Hinblick auf das Göttliche und der Neukonzeption des Göttlichen als identisch mit Gott besteht. Ich bin überzeugt, dass man eine Konvergenz zwischen diesem Gedanken und dem Denken des Alten Testaments in den Schriften des Neuen Testaments sehen kann, z.B. in der Darstellung der Gottesschau bei Paulus. Und das mag sogar der Fall sein, wie einige Forscher inzwischen meinen, weil die hebräische Bibel ihre Endredaktion in der hellenistischen Phase durch jüdische Autoren fand, die einige griechische Schriften kannten. Zum Vergleich: Versuche, die christliche Lehre zu „enthellenisieren“, führen schlicht zu deren totaler Auflösung. Und wir können hier auch festhalten, dass die Arbeit jüngerer Bibelkritik wie von Margaret Barker darum bemüht war, mit dem Irrtum zu brechen, das Alte Testament sei nur mit Geschichte und Offenbarung befasst und nicht mit dem Kosmos und der symbolischen Partizipation. Das zeigt sich deutlich nicht nur in der Weisheitsliteratur, sondern in dem gesamten Ideenkomplex, der mit dem Tempel zu tun hat. Allzu oft verteidigen angebliche Verteidiger der „Bibel“ in Wirklichkeit ein bestimmtes ideologisches Konstrukt von ihr, das mehr zu tun hat mit gewissen Ergebnissen der intellektuellen und kulturellen Geschichte im Mittelalter des Westens als mit einem wirklichen Hören auf die Bibel selbst.

C. Vielleicht lässt sich sagen, dass die Theologie heute sich hauptsächlich zwei Möglichkeiten der Interpretation gegenüber sieht. Einerseits könnte man argumentieren: Die „Entplatonisierung“ und „Entaristotelisierung“ des Christentums, wie sie im späten Mittelalter im Sog der Verurteilungen von 1270-1277 vorgenommen wurde, wird gestützt durch Descartes und Kant, so dass eine Annäherung mit dem modernen Denken möglich wird. Ich nenne dies die „franziskanische“ Option. Denn die Moderne ist eine franziskanische Errungenschaft, im Wesentlichen errichtet auf dem Erbe der englischen Franziskaner des Mittelalters und ihrer besonderen Lektüre von Avicenna, die das augustianische Erbe in eine stärker voluntaristische und atomistische Richtung lenkte. Sie entfernte sich dadurch von der patristischen Idee, dass die Seinsweise der Welt gewisse „wesentliche“ Strukturen offenbart, die uns etwas vom göttlichen Geist enthüllen. Stattdessen betrifft für franziskanisches und damit verwandtes Denken die Metaphysik bereits (mit Duns Scotus) in schwacher Form

attitudes et pratiques.

Malgré cette analogie entre les attitudes par rapport à la philosophie païenne et les autres religions, *Radical Orthodoxy* constate toujours de manière fondamentale le fait qu'il y a une parenté spéciale entre l'élévation platonicienne de la *theoria* en ce qui concerne le divin et la ré-conception du divin comme identique à Dieu. Je pense qu'on peut voir une convergence entre cette pensée et celle de l'Ancien Testament dans les écrits du Nouveau : par exemple dans la présentation de Saint Paul de la vision béatifique. Et ceci peut être le cas puisque certains chercheurs pensent aujourd'hui que la Bible hébraïque fut finalement rédigée dans la période hellénistique par des auteurs juifs qui étaient familiers avec certains écrits grecs. Pour comparer : des efforts de dé-helléniser la doctrine chrétienne mènent simplement à sa totale dissolution. On peut aussi noter ici que le travail de la critique biblique comme récemment celle de Margaret Barker a essayé de rompre avec l'illusion que l'Ancien Testament serait uniquement concerné par l'histoire et la révélation et non par la dimension cosmique et la participation symbolique. Ceci est clair pas uniquement dans la littérature sapientielle, mais dans le complexe des idées touchant le temple. Des défenseurs présumés de la 'Bible' défendent trop souvent une construction idéologique particulière de celle-ci qui reflète certains résultats de l'histoire intellectuelle et culturelle dans l'occident médiéval plutôt qu'une écoute réellement attentive de la Bible elle-même.

C. On peut dire que la théologie se trouve face à deux possibilités majeures d'interprétation. D'une part on peut argumenter que la 'dé-platonisation' et la 'dé-aristotélisation' du christianisme, entreprises par le Moyen-Age tardif, dans le sillage des condamnations de 1270-1277, sont soutenues par Descartes et Kant, de telle manière qu'un rapprochement avec la pensée moderne devient possible. J'appelle cela l'option 'franciscaine'. Car la modernité est un acquis franciscain, qui est construit substantiellement sur l'héritage des franciscains anglais médiévaux et leur lecture particulière d'Avicenne. Celle-ci a tourné l'héritage Augustinien en une direction plus volontariste et atomique et s'est éloigné de l'idée patristique qui tenait que la manière selon laquelle le monde révèle certaines structures 'essentielles', nous montre quelque chose de l'esprit divin. Pour la pensée franciscaine et celle qui lui est apparentée, la métaphysique ne concerne que faiblement (déjà chez Duns Scotus) les structures 'transcendantales' (dans le sens proto-kantien comme l'ont montré Ludger

Ludger Honnefelder, Jan Aertsen and Olivier Boulnois have shown) of the sheer possible ‚givenness‘ of reality in terms of the supposed complete formal separability of what there is from the fact that it is, and the re-composability of any given thing into something else due to the latency of a plurality of forms. For this outlook, the givenness of reality is sundered, in opposition to the neoplatonic, Dionysian, Albertine and Thomist outlook, from the question of its causal origination. That is instead handed over to a pure theology of the divine absolute power and inscrutable will.

On the second, ‚Dominican option‘ (One thinks here both of the Thomist and of the German Albertine legacy through to Nicholas of Cusa and even beyond) the movement away from a Platonising outlook in terms of a metaphysics of participation – which arguably most defines ‚the modernity we have‘ -- is rejected in part because it is seen to coincide with a general drift away from ‚symbolic realism‘ which precludes a proper allegorical understanding of the Scriptures also. The condemnations of 1270-1277, in their understandable yet excessive fear of a new pagan religiosity, focussed round a contemplative felicity not adverting to revelation, nonetheless threw the baby out with the bathwater, since in rejecting Averroes and much of Avicenna they also rejected positions in Aquinas that were perfectly Patristic. After this period, without realist assumptions about relation, substance and accident, the nature of ‚proper‘ substantive and personal unity and so forth, nominalists like Ockham struggled to articulate the key Christian doctrines in genuinely orthodox terms.

Very much turns here on how one reads the Bible, but I would at least point out that the late Medieval anti-Platonic and anti-peripatetic turn integrally coincided with an accentuation of the role of dialectics in theology, and a downgrading of the importance of grammatical method and so a more narrative-based *lectio* of the sacred scriptures. Of course, humanism and the Reformation then reacted against this – but one could argue in a cultural situation that had somehow lost its procedural way.

„transzendente“ Strukturen (in einem Kant vorwegnehmenden Sinne, wie Ludger Honnefelder, Jan Aertsen und Olivier Boulnois gezeigt haben) der bloß möglichen „Gegebenheit“ der Wirklichkeit im Sinne einer vermeintlich vollständigen formalen Abtrennbarkeit dessen, was ist, von der Tatsache, dass es ist, und der Wieder-Zusammensetzung jedes gegebenen Dings in etwas anderes, da verborgen eine Vielzahl von Formen vorliegen. Für diese Perspektive ist die Gegebenheit der Wirklichkeit abgetrennt von der Frage ihrer kausalen Hervorbringung – im Unterschied zur Sicht im Neuplatonismus, bei Dionysius, Albertus und Thomas. Die Wirklichkeit wird stattdessen einer reinen Theologie der unbedingten Macht und des unergründlichen Willens Gottes überantwortet.

Auf der anderen Seite steht die „dominikanische Option“ (man denkt hier sowohl an das Erbe des Thomas als auch an das deutsche Erbe des Albertus bis hin zu Nikolaus von Kues und sogar darüber hinaus). Hier wird die Abkehr von einer platonisierenden Perspektive im Sinne einer Metaphysik der Partizipation – die wohl am stärksten „die Moderne, die wir haben“, definiert – verworfen, teilweise weil sie angesehen wird als einhergehend mit einer generellen Abwendung vom „symbolischen Realismus“, wodurch auch ein angemessenes allegorisches Verständnis der Heiligen Schrift ausgeschlossen wird. Die Verurteilungen von 1270-1277 in ihrer verständlichen, aber übertriebenen Furcht vor einer neuen heidnischen Religiosität konzentrierten sich auf den Umkreis einer kontemplativen Glückseligkeit ohne Hinweis auf die Offenbarung und schütteten doch das Kind mit dem Bade aus, denn in der Ablehnung von Averroes und vielen Positionen von Avicenna verwarfen sie auch Positionen des Thomas von Aquin, die vollkommen patristisch waren. Nach dieser Zeit – ohne realistische Annahmen über Relation, Substanz und Akzidenz, über die Natur der „eigentlichen“ Einheit von Substanz und Person usw. mühten sich Nominalisten wie Ockham damit ab, die zentralen christlichen Lehren im rechtläubigen Sinne auszusagen.

Sehr vieles dreht sich hier um die Frage, wie man die Bibel liest, doch ich möchte zumindest aufzeigen, dass die spätmittelalterliche antiplatonische und antiaristotelische Wende vollständig zusammenfiel mit einer Hervorhebung der Rolle der Dialektik in der Theologie sowie mit einer Herabstufung der Bedeutung grammatikalischer Methodik und folglich mit einer stärker auf das Narrative gegründeten *lectio* der Heiligen Schriften. Natürlich haben dann Humanismus und Reformation dagegen reagiert – doch man könnte sagen: in einer kulturellen Situation, die irgendwie ihre Vorgehensweise verloren hatte.

Honnefelder, Jan Aertsen et Olivier Boulnois) de la réalité qui est donnée comme pure possibilité. Ce que quelque chose est, est considéré comme formellement et complètement séparable du fait que cette chose est. Et chaque chose est recomposable en quelque chose d'autre, dû à la latence d'une pluralité de formes. Dans cette perspective le caractère donné de la réalité est séparé, en opposition à la perspective du néoplatonisme, de Denys, Albert et Thomas, de la question de son origine causal. La réalité est remise à une pure théologie du pouvoir divin et de la divine volonté inscrutable.

D'autre part il y a l'option dominicaine (on pense à l'héritage thomiste et à l'héritage allemand d'Albert à travers Nicolas de Cues et même au-delà). Elle rejette le mouvement – qui définit sans doute ‚la modernité que nous avons‘ – et qui s'éloigne de la perspective platonisante propre à la métaphysique de la participation. Ce rejet se fait en partie puisque ce mouvement est considéré coïncider avec l'éloignement général du ‚symbolisme réaliste‘, ce qui empêche une véritable compréhension allégorique aussi des Ecritures. Les condamnations de 1270-1277, dans leur crainte compréhensible mais excessive d'une religiosité néo-païenne, se concentrent autour d'une béatitude contemplative sans référence à la révélation. Toutefois, ils jettent le bébé avec l'eau du bain, car en rejetant Averroès et beaucoup d'Avicenne ils rejettent aussi des positions de Thomas d'Aquin qui étaient parfaitement patristiques. Après cette période des nominalistes comme Ockham s'efforçaient d'articuler les notions clé des doctrines chrétiennes en termes proprement orthodoxes, mais sans avoir des conceptions réalistes concernant relation, substance et accident, la nature de l'unité proprement substantive et personnelle etc.

Beaucoup tourne autour de la manière de lire la Bible, mais je voudrais au moins montrer que le tournant médiéval tardif anti-platonicien et anti-aristotélécien coincide avec une accentuation du rôle de la dialectique en théologie, avec une dégradation de l'importance de la méthode grammaticale et ainsi avec une lectio plus narrative des Ecritures saintes. L'humanisme et la Réforme ont évidemment réagi contre cette tendance – mais on peut dire : dans une situation culturelle qui avait perdu en quelque sorte sa route procédurale.

Yet while one could say that RO clearly favours the ‚Dominican option‘, in which abandoning of the Platonic dimension coincides with a kind of subtle apostasy, it is also true that it is prepared to see that one cannot just ignore the criticisms of the tradition made by people like Scotus and Ockham. Thus we have tended recently to view favourably the ‚post-nominalist‘ attempts of Eckhart and Cusanus to rethink symbolic realism in a considerably new way.

The ‚analogical‘ solution given by Albert, Aquinas and others to the Plotinian quandary of maintaining a ‚general‘ unity of the categories across the boundaries from the divine to the intellectual, to the psychic, to the material, in terms of a not entirely definable scale of participations, was here sustained and yet radicalised in the direction of paradox in the face of Scotist and nominalist critiques. Thus in response to the claim for a logically necessary ‚univocity of being‘ between creation and God (which threatens the ontological difference of the divine) it is newly and daringly asserted – harking back to Eriugena – that the world both is and yet is not God, just as the Trinitarian procession both is and is not distinguished from the outgoing of the creation. (Yet Aquinas already says this in his *Sentence Commentary*.) In response to Ockham’s argument that universals, real relations and analogy violate the principle of non-contradiction, both Eckhart and then Cusa argue plausibly that there *exist* such violations because logic breaks down, not just in the infinite but also at the ‚impossible‘ and problematic border between the finite and the infinite. In response to the Ockhamite division of all reality into atomic things and arbitrary signs, Cusa declares in effect that *even* sensorially evidenced things are mediated by sign, but that actually symbolic construction (in the mathematical and other cultural realms) is not arbitrary, but a participation in the divine act of simultaneous generation/vision which is the Father’s eternal uttering of the *Verbum*. In this way Cusa begins to ‚poeticise‘ and ‚historicise‘ the metaphysics of participation by rendering participation ‚conjecture‘ and yet conjecture also participation.

Zwar lässt sich sagen, dass *Radical Orthodoxy* klar die „dominikanische Option“ bevorzugt, in deren Sicht die Preisgabe der platonischen Dimension mit einer Art von subtilem Abfall vom Glauben zusammenfällt, doch gilt auch: diese theologische Bewegung ist bereit zu sehen, dass man nicht einfach die kritischen Einwände der Tradition ignorieren kann, die von Leuten wie Scotus und Ockham gemacht wurden. So haben wir kürzlich versucht, wohlwollend die „post-nominalistischen“ Versuche von Eckhart und Cusanus zu betrachten, den symbolischen Realismus in einer erheblich neuen Weise zu überdenken.

Die „analoge“ Lösung, die Albertus, Thomas von Aquin und andere für das Dilemma Plotins gegeben haben, wie man eine „allgemeine“ Einheit der Kategorien wahren kann, hinweg über die Grenzen vom Göttlichen zum Intellektuellen, zum Psychischen, zum Materiellen, im Sinne einer nicht gänzlich definierbaren Stufung von Formen der Teilhabe, wurde hier gestützt und sogar radikalisiert in die Richtung eines Paradoxons angesichts der skotistischen und nominalistischen Kritiker. So wird als Antwort auf die Behauptung einer logisch notwendigen „Univocität des Seins“ zwischen Schöpfung und Gott (wodurch die ontologische Differenz des Göttlichen bedroht ist) neu und kühn festgestellt – mit einer Rückbesinnung auf Eriugena –, dass die Welt Gott und zugleich nicht Gott ist, so wie der trinitarische Hervorgang zugleich unterschieden und nicht unterschieden ist vom Hervorgang der Schöpfung. (Thomas von Aquin sagt dies allerdings bereits in seinem *Sentenzenkommentar*.) Als Antwort auf Ockhams Argument, dass Universalien, reale Relationen und die Analogielehre das Prinzip des Nicht-Widerspruchs verletzen, wenden Eckhart wie auch Nikolaus von Kues in plausibler Weise ein: Solche Verletzungen *existieren*, denn die Logik scheitert, nicht nur im Unendlichen, sondern auch an der „unmöglichen“ und problematischen Grenze zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen. Als Erwiderung auf die Ockham’sche Aufspaltung der gesamten Wirklichkeit in atomistische Dinge und willkürliche Zeichen erklärt Nikolaus von Kues tatsächlich, dass *sogar* sinnhaft belegte Dinge durch Zeichen vermittelt sind, während in Wirklichkeit die symbolische Konstruktion (im Mathematischen und in anderen Bereichen der Kultur) nicht willkürlich ist, sondern eine Teilhabe am göttlichen Akt der gleichzeitigen Hervorbringung/Schau, die in der ewigen Selbstaussage des Vaters im *Verbum* liegt. Auf diese Weise beginnt er die Metaphysik der Teilhabe zu „poetisieren“ und zu „historisieren“, indem er aus der Teilhabe eine „Mutmaßung“ (*conjectura*) macht und doch

Pourtant, si on peut dire que Radical orthodoxy favorise clairement l’option dominicaine, pour laquelle l’abandon de la dimension platonicienne coïncide avec une sorte d’apostasie subtile, il est vrai aussi que Radical orthodoxy est prête à voir qu’on ne peut pas simplement ignorer les critiques de la tradition faites par des gens comme Scotus et Ockham. Ainsi nous avons essayé récemment de voir de manière favorable les efforts ‚post-nominalistes‘ entrepris par Eckhart et de Cusanus, qui repensent le symbolisme réalise d’une manière considérablement nouvelle.

La solution ‚analogique‘ donnée par Albert, Thomas d’Aquin et d’autres au dilemme plotinien concernant le maintien d’une unité ‚générale‘ des catégories au-delà des frontières du divin vers l’intellectuel, le psychique, le matériel, en termes d’une échelle non totalement définissable de participations, est ici maintenue et en plus radicalisée dans la direction d’un paradoxe en face des critiques scotistes et nominalistes. Ainsi, en réponse à la revendication d’une nécessité logique de l’univocité de l’être entre la création et Dieu (ce qui menace la différence ontologique du divin), il est nouvellement et audacieusement affirmé – en revenant à Eriège – que le monde est à la fois Dieu et pas Dieu, tout comme la procession trinitaire est et n’est pas distinguée de la sortie de la création (ce que Thomas dit déjà dans son Commentaire des Sentences). En réponse à l’argument d’Ockham que les universaux, les relations réelles et l’analogie constituent une violation au principe de la non-contradiction, aussi bien Eckhart que Cusanus argumentent plausiblement qu’il y a de telles transgressions puisque la logique s’effondre, non pas seulement dans l’infini, mais aussi à la frontière ‚impossible‘ et problématique entre le fini et l’infini. En réponse à la division, faite par Ockham, de toute réalité en des choses atomiques et des signes arbitraires, Cusanus déclare en effet que même les choses évidemment sensorielles sont médiées par des signes, mais que la construction symbolique (dans les domaines mathématiques et dans d’autres domaines culturels) n’est pas arbitraire, mais qu’elle est une participation à l’acte divin, à savoir à la génération simultanée/vision qui est l’expression éternelle du Père dans le Verbe. Ainsi Cusanus commence à ‚poétiser‘ et à ‚historier‘ la métaphysique de la participation en la comprenant comme une conjecture (*conjectura*) et puisque conjecture aussi comme participation.

His solution is today newly relevant in the face of the *aporia*, as articulated by Derrida's pupil Bernard Stiegler, as to whether man causes technology (tools and language) or technology causes man, given that they are co-original. Since there is no specifically human intention or symbolic action without tool and word, one can only avoid a kind of naturalistic technological fatalism and an assumption of the arbitrariness of its expressive content, if one regards the human-artifice co-originality, after Cusa, as a remote participation in the generation of the *Verbum* by the Father which can then allow that human constructions register a non-arbitrary teleology and completion of nature through their very constructedness. One can note here that Giambattista Vico's later, but very Cusan axiom, *verum et factum et bonum convertuntur* was intended in a specifically Trinitarian sense.

Perhaps this kind of perspective – which also views the Incarnation as the ‚maximum‘ of conjecturing, only achieved by divine theurgic descent into the heart of human utterance, which is the act of liturgical praise for its own and other creatures‘ existence – lies at the very heart of RO. It shapes our response to postmodernist insistences that anti-foundational original supplementation – of thought by sign and unpredictable practice – must point in the direction of the relative, indeterminate and aleatory. Instead, for us supplementation can, in a Trinitarian light be viewed in a participatory perspective – human truth is indeed halting and partial, but illumined mind and faith in every sense may still tremulously judge when and where it is on the track of the eternal.

Equivalently RO tends to see the participation of the ethical in the *Donum* of the Holy Spirit as participation in something gratuitously ‚third‘ that remains, nevertheless, a bond between persons, essentially an asymmetric but reciprocal circulation. So just as we reject Franciscan notions of being as univocal, in favour of the non-identical repetition that is creative habit and necessary supplementation, so also we reject commonly Franciscan notions (as long ago unearthed by Pierre Rousset)

auch aus der Mutmaßung eine Teilhabe.

Seine Lösung ist heute aufs Neue bedeutsam angesichts der *Aporie*, wie sie von Derridas Schüler Bernard Stiegler vorgetragen wird: Verursacht der Mensch die Technologie (Instrumente und Sprache) oder verursacht die Technologie der Menschen, vorausgesetzt, dass sie gleich-ursprünglich sind? Da es keine spezifisch menschliche Intention oder symbolische Handlung ohne Instrument und Wort gibt, kann man eine Art von naturalistisch-technologischem Fatalismus und die Annahme der Willkür seines ausgedrückten Inhalts nur vermeiden, wenn man die Gleich-Ursprünglichkeit von Mensch und Werk, gemäß Cusanus, als entfernte Teilhabe an der Hervorbringung des *Verbum* durch den Vater sieht. Dadurch wird es möglich, dass vom Menschen geschaffene Dinge eine nicht-willkürliche Teleologie und Vervollständigung der Natur gerade durch die Tatsache ihres Geschaffenseins bekunden. Hier lässt sich festhalten, dass Giambattista Vicos späteres, aber stark an Cusanus erinnerndes Axiom *verum et factum et bonum convertuntur* in einem spezifisch trinitarischen Sinne gemeint war.

Vielleicht bildet diese Art der Perspektive wahrhaft das Herz von *Radical Orthodoxy*: Darin wird auch die Inkarnation als „Maximum“ des „Mutmaßens“ betrachtet, erlangt durch den göttlichen theurgischen Herabstieg in das Herz der menschlichen Äußerung, die der Akt des liturgischen Lobpreises für die eigene Existenz und die Existenz der übrigen Geschöpfe ist. Diese Perspektive formt unsere Erwiderung auf das postmoderne Beharren, dass die grund-lose ursprüngliche Ersetzung – des Denkens durch das Zeichen und die unvorhersehbare Praxis – in Richtung des Relativen, Unbestimmten und Zufälligen deuten muss. Für uns hingegen kann „Ersetzung“ [als Stellvertretung] im trinitarischen Licht aus einer Perspektive der Teilhabe betrachtet werden: Menschliche Wahrheit ist in der Tat stockend und partiell, doch der erleuchtete Geist und der Glaube können immer noch in jedem Sinne zaghaft urteilen, wann und wo sie sich auf der Spur des Ewigen befinden.

In gleicher Weise versucht *Radical Orthodoxy* die Teilhabe des Ethischen am *Donum* des Heiligen Geistes als Teilhabe an etwas gnadenhaft „Drittem“ zu sehen, das doch ein Band zwischen Personen bleibt, im Wesentlichen ein asymmetrischer und doch gegenseitiger Kreislauf. Wir lehnen also die franziskanischen Vorstellungen des Seins als univok ab zugunsten der nicht-identischen Wiederholung, die ein kreativer Habitus und notwendige Stellvertretung ist. Ebenso lehnen wir die in der Regel franziskanischen Vorstellungen (wie sie

Sa solution est aujourd'hui de nouveau importante face à l'*aporia*, comme Bernard Stiegler, disciple de Derrida, l'a articulé, à savoir, c'est l'homme qui cause la technologie (instruments et langages) ou c'est la technologie qui cause l'homme, étant donné que les deux sont co-originaires. Comme il n'y a pas d'intention spécifiquement humaine ou d'action symbolique sans instrument ou parole, on ne peut éviter une sorte de fatalisme technologique naturaliste ou l'hypothèse du caractère arbitraire de son contenu expressif, que si l'on considère la co-originalité de l'homme et de l'artifice, selon Cusanus, comme une participation éloignée à la génération du Verbe par le Père. Ceci permet de considérer les constructions humaines selon une téléologie non-arbitraire et l'achèvement de la nature à travers leur caractère construit. On peut noter que l'axiome plus tardif, mais vraiment dans la ligne de Cusanus, formulé par Giambattista Vico, *verum et factum et bonum convertuntur*, était compris intentionnellement dans le sens spécifiquement trinitaire.

Cette perspective se trouve probablement au cœur même de *Radical Orthodoxy*. Elle considère aussi l'Incarnation comme le ‚maximum‘ de conjecture qui est achevée par la descente divine théurgique dans le cœur de l'expression humaine, à savoir dans l'acte du louange liturgique pour sa propre existence et celle des autres créatures. Ceci constitue notre réponse aux insistances post-modernes qui veulent que le remplacement originel et anti-fondationaliste de la pensée par le signe et la pratique imprédictible, doit viser la direction du relatif, indéterminé et aléatoire. Pour nous, par contre, le remplacement peut être vu, à la lumière trinitaire, dans une perspective de participation. La vérité humaine est en effet hésitante et partielle. Mais l'esprit et la foi 'éclairée' peuvent quand même et en tous sens juger, en tremblant, quand et où ils sont sur la voie de l'éternité.

De manière équivalente, *Radical Orthodoxy* essaie de voir la participation de l'éthique au *Donum* du Saint Esprit comme une participation à quelque chose de gratuitement 'tiers' qui reste néanmoins un lien entre personnes, essentiellement comme une circulation asymétrique mais réciproque. Comme nous rejetons les notions franciscaines de l'être comme univoque en faveur d'une répétition non-identique qui est un habitus créatif et un remplacement nécessaire, de la même manière nous rejetons les notions (habituellement)

SJ) of love or the gift as unilateral and essentially altruistic, not essentially expecting and hoping for a return. For RO this is to think in excessively individualistic terms, not regarding the ultimacy of the enjoyment of relation and community. And yet, by a necessary paradox, such individualism also reverts into masochistic doctrines of continuous self-sacrifice to the other lone egos, in obliteration of an ontological objectivity which, as with Augustine, commands also love of self. When gift is no longer seen as public bond but as private gratuity, then impersonal contract takes its place, as with the specifically Franciscan inauguration in the Middle Ages of modern subjectively derived rights theories, which RO strongly rejects.

D. In my own thought *ars* as creative participation, and gift as the asymmetrical reciprocity of every *res*, which is created symbol as well as thing (and therefore gift, since a gift must combine thing with meaning), is joined in the third place by a stress that original divine and created being is transcendently one, the mark of the divine Father, in a way that implies peace and harmony. I read all political liberalism, after Hobbes, as substituting for this thesis a neo-pagan one of ontological (and not merely fallen) violence, which can only be limited by formal contract and not by substantive agreement. The three themes combined tend to build up towards a Trinitarian ontology, as yet not fully articulated: a metaphysics of the trans-numerical one, the creative and co-original word and the relational gift.

Today, postmodern philosophy is mutating into ‚speculative realism‘ in a way that somewhat crosses the continental/analytic divide. But RO can claim to have been speculatively realist (in the spirit of Cusa’s creative ‚conjecturing‘) almost before anyone else and very early to have suggested that the supposed Kantian watershed was not situated on a sacrosanct mountain ridge after all. The crucial genealogical claim here is that imposition of anti-metaphysical ‚limits to human understanding‘ was only itself based on the wrong sort of

vor langer Zeit von Pierre Rousselot SJ aufgedeckt wurden) der Liebe ab bzw. der Gabe als einseitig und wesentlich altruistisch, nicht als wesentlich erwartungsvoll und auf Gegenliebe hoffend. Für *Radical Orthodoxy* würden diese Positionen bedeuten, in übermäßig individualistischen Formen zu denken, ungeachtet der Letztgültigkeit des Genießens von Beziehung und Gemeinschaft. Doch durch ein notwendiges Paradox verkehrt sich ein solcher Individualismus auch in masochistische Lehren des beständigen Selbstopfers an andere einsame Egos, in die Vernichtung einer ontologischen Objektivität, die – wie bei Augustinus – auch die Selbstliebe gebietet. Wenn die Gabe nicht länger gesehen wird als das öffentliche Band, sondern als private Zuwendung, dann nimmt der unpersönliche Vertrag ihren Platz ein, wie es im Mittelalter in der spezifisch franziskanischen Einführung von modernen, subjektiv hergeleiteten Rechtstheorien geschah, wie sie *Radical Orthodoxy* nachdrücklich verwirft.

D. In meinem eigenen Denken tritt zu *ars* [Kunst] als schöpferischer Teilhabe und zur *Gabe* als der asymmetrischen Gegenseitigkeit zwischen allen *res* [Dingen], die sowohl erschaffene Symbole als auch „Dinge“ sind (und daher Gabe, denn eine Gabe muss das Ding mit Bedeutung verbinden), an dritter Stelle durch die Betonung, dass das ursprüngliche göttliche und das geschaffene Sein in transzendenten Hinsicht eins sind, das Kennzeichen des göttlichen Vaters, und zwar auf die Weise, dass es Frieden und Harmonie impliziert. Ich lese den gesamten politischen Liberalismus nach Hobbes so, dass hier diese These durch eine neuheidnische Einheit der ontologischen (und nicht nur der gefallenen) Gewalt ersetzt wird, die nur durch einen formalen Vertrag und nicht durch eine substantielle Übereinkunft begrenzt werden kann. Die drei Themen in ihrem Zusammenhang sind darauf ausgerichtet, eine trinitarische Ontologie zu entwickeln, wie sie noch nicht vollständig dargelegt ist: eine Metaphysik des trans-numerisch Einen, des schöpferischen und mit-ursprünglichen Wortes und der relationalen Gabe.

Heute mutiert die postmoderne Philosophie in einen ‚spekulativen Realismus‘, und zwar auf eine Weise, die irgendwie die Trennung zwischen dem kontinentalen und dem analytischen Denken überschreitet. Doch *Radical Orthodoxy* kann den Anspruch erheben, geradezu vor allen anderen spekulativ realistisch gewesen zu sein (im Geist der kreativen ‚Mutmaßung‘ des Cusanus) und sehr früh vorgeschlagen zu haben, dass die angebliche Kant’sche Wasserscheide sich nicht auf einem hochheiligen Berggrat befand. Die entscheidende genealogische Aussage lautet hier, dass die Auf-

franciscaines de l’amour ou du don comme unilatérales et essentiellement altruistes (comme Pierre Rousselot SJ l’a déniché il y a longtemps), sans perspective essentielles ou espérance d’un retour. Pour *Radical Orthodoxy* cela signifie de penser dans des termes excessivement individualistes, sans regarder le caractère ultime de la joie contenue dans la relation et de la communauté. Et, par un paradoxe nécessaire, un tel individualisme tourne aussi aux doctrines masochistes d’un autosacrifice en faveur des autres ego solitaires, à l’effacement de l’objectivité ontologique qui, comme chez Saint Augustin, commande aussi l’amour de soi. Si le don n’est plus vu comme un lien public mais comme une gratuité privée, alors le contrat impersonnel prend sa place, comme pour l’inauguration spécifiquement franciscaine au Moyen Age des théories du droit dérivées de la subjectivité, ce que *Radical Orthodoxy* fermement rejette.

D. Dans ma pensée personnelle, *ars* comme participation créative, et *don* comme la réciprocité asymétrique de toutes res créées qui sont à la fois symboles et choses (et pour cette même raison don, car un don doit combiner chose et sens), sont joints en troisième place par l’accent sur le fait que l’être originel divin et l’être créé sont un de manière transcendante, qu’ils portent le signe et la marque du père divin, d’une manière qui implique paix et harmonie. Je lis tout le libéralisme politique après Hobbes de telle manière que cette thèse est substituée par une thèse néo-païenne d’une violence ontologique (et non seulement après la chute) qui ne peut être limitée que par un contrat formel et non pas par un accord substantiel. Les trois thèmes combinés tendent vers la composition d’une ontologie trinitaire, telle qu’elle n’est pas encore complètement articulée : une métaphysique de l’un trans-numérique, la parole créatrice et originelle et le don relationnel.

Aujourd’hui la philosophie postmoderne subit une mutation en un ‚réalisme spéculatif‘ de telle manière que la séparation entre la pensée continentale et la pensée analytique est dépassée. Mais *Radical Orthodoxy* peut prétendre d’avoir été spéculativement réaliste (dans l’esprit d’une conjecture créatrice à la Cusanus) avant tout autre courant de pensée et d’avoir suggéré très tôt que la ligne de partage kantienne n’était finalement pas située sur une crête sacrosainte de montagne. L’énoncé généalogique crucial ici que cette imposition de limites antimétaphysiques à la compréhension humaine est elle-

metaphysical dogmatism with its grounds in Duns Scotus and others of his period. Put far too briefly, the claim is that a metaphysics that has become in early modernity an 'ontology' divorced from primary analogical causal explanation is already and explicitly half way to being an epistemology. Thus all Kant does – far from achieving any 'criticism' of metaphysics as conceived by Plato, Aristotle and Aquinas – is *complete* this process by attaining a kind of reversed Scotism. His 'critique' of metaphysics is only possible as a claim to the primacy of knowing over being and of possibility over actuality, besides the supposed discernibility of limits that would aporetically demand their transgression. All this involves a metaphysical dogmatism of just the sort he claims can be critically avoided. The claim to criticise on the sole basis of our humanity becomes then itself the most unwarranted metaphysical assertion.

In order to reject the myth that Kant's writings constitute a unique 'undeniable break' in human thought, one should attend first to Hamann's thesis that the priority of language renders any distinction of categorial from content-filled sources of knowledge impossible. Equally, one should attend to the French romantic Maine de Biran's somewhat Humean thesis of the continuity between the natural and the psychic in terms of the primacy of the body and of habit such that the body, like corporeal language, has already effected an inscrutable synthesis of the empirical and the rational, which we can never reach behind. In his wake French 'spiritual realism' from Ravaisson to Merleau-Ponty continued to sustain a realist metaphysics that was not 'critical' in the Kantian sense and yet modern as adverting to both evolution and cultural change. It can readily be synthesised with the earlier 'Dominican' currents.

To reject Kant is also to reject any possibility of a non-theological humanism. In retrospect, I think that later cultural events have fully vindicated RO here, because secular culture,

erlegung von anti-metaphysischen „Grenzen des menschlichen Verstehens“ selbst nur auf einer falschen Art von metaphysischem Dogmatismus beruht, der seine Grundlage bei Duns Scotus und anderen aus dieser Epoche hat. Um es viel zu verkürzt zu sagen: Die Behauptung lautet, dass eine Metaphysik, die in der frühen Moderne eine „Ontologie“ geworden ist, geschieden von der vorrangig analogen Kausalerklärung, bereits ausdrücklich auf halbem Wege dazu ist, eine Epistemologie zu sein. So besteht alles, was Kant tut – weit davon entfernt, eine „Kritik“ der Metaphysik zu sein, wie Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin sie verstanden –, darin, diesen Prozess zu *vervollständigen* und damit eine Art von umgekehrtem Scotismus zu erlangen. Seine „Kritik“ der Metaphysik ist nur möglich als Behauptung, das Wissen habe den Vorrang über das Sein und die Möglichkeit über die Wirklichkeit, neben der angeblichen Erkennbarkeit von Grenzen, die auf aporetische Weise ihre eigene Überschreitung verlangen. All das beinhaltet einen metaphysischen Dogmatismus gerade von der Art, die Kant nach seinem eigenen Anspruch kritisch vermeiden will. Der Anspruch, allein auf der Grundlage unseres Menschseins zu kritisieren, wird dann selbst die höchst ungerechtfertigte metaphysische These.

Um den Mythos zurückzuweisen, dass Kants Schriften einen einzigartigen „unbestreitbaren Bruch“ im menschlichen Denken konstituieren, sollte man zuerst Hamanns These Aufmerksamkeit schenken, dass die Priorität der Sprache jegliche Unterscheidung des Kategorialen von inhaltlich gefüllten Quellen des Wissens unmöglich macht. Ebenso sollte man die irgendetwas auf Hume bezogene These des französischen Romantikers Maine de Biran beachten, dass es eine Kontinuität zwischen dem Natürlichen und dem Psychischen in Form der Priorität des Leibes und des Habitus gibt, so dass der Leib ebenso wie die leibhaftige Sprache bereits eine unergründliche Synthese zwischen dem Empirischen und dem Rationalen vollzogen haben, hinter die wir nie zurückkommen können. Der französische „geistige Realismus“ von Ravaisson bis Merleau-Ponty zog weiterhin die Unterstützung für eine realistische Metaphysik nach sich, die nicht „kritisch“ im Sinne Kants war und doch modern in ihrem Bezug sowohl zur Evolution wie auch zum kulturellen Wandel. Diese Bewegung kann leicht mit den früheren „dominikanischen“ Strömungen in eine Synthese gebracht werden.

Kant abzulehnen, bedeutet zugleich, jede Möglichkeit eines nicht-theologischen Humanismus abzulehnen. Rückblickend denke ich, dass spätere kulturelle Ereignisse *Radical Orthodoxy* hier voll be-

même uniquement basée sur le faux genre du dogmatisme métaphysique qui a ses fondements dans Duns Scotus et d'autres de cette période. Pour le dire de manière trop brève : l'affirmation est qu'une métaphysique, qui est devenue dans la première modernité une ontologie séparée de la primordiale explication analogique et causale, est déjà et explicitement en mi-chemin pour devenir une épistémologie. Tout ce que fait Kant – loin d'achever une critique de la métaphysique telle qu'elle fut conçue par Platon, Aristote et Thomas d'Aquin – c'est de compléter ce processus en atteignant une sorte de Scotisme renversé. Sa 'critique' de la métaphysique n'est possible seulement que comme l'affirmation de la primauté du connaître sur l'être et de la possibilité sur l'actualité, à côté de la perceptibilité supposée des limites qui de manière aporetique réclament leur propre transgression. Tout cela implique un dogmatisme métaphysique qui correspond exactement à cette sorte (de métaphysique) dont Kant prétend qu'elle peut être évitée par sa critique. La prétention de formuler une critique sur la seule base de notre humanité devient alors elle-même une affirmation métaphysique injustifiée.

Afin de rejeter le mythe qui dit que les écrits de Kant constituent une unique et 'indéniable rupture' dans la pensée humaine, on devrait d'abord être attentif à la thèse de Hamann que la priorité du langage rend impossible toute séparation entre les catégories et les sources de la connaissance qui sont remplies de contenu. De la même manière, on devrait être attentif à la thèse – qui rappelle la position de Hume – du romantique français Maine de Biran concernant la continuité entre le naturel et le psychique en terme de primauté du corps et de l'habitus, de telle sorte que le corps et le langage corporel ont déjà effectué une synthèse inscrutable de l'empirique et du rational qui ne sera jamais à notre portée. Dans le sillage de Ravaisson jusqu'à Merleau-Ponty, le 'réalisme spirituel' français a continué à défendre une métaphysique réaliste qui n'était pas critique dans le sens kantien et qui est quand même moderne en faisant référence à l'évolution et le changement culturel. Ce mouvement peut facilement être synthétisé avec les premiers courants dominicains.

Rejeter Kant signifie en même temps rejeter chaque possibilité d'un humanisme non-théologique. Jetant un regard rétrospectif, je pense que des événements culturels plus tardifs ont pleinement

at least in the UK, has more and more turned towards a relentless naturalism which either thinks of humanism as redundant or to be sustained in a sentimental conclave.

But how does all this affect the attitude of RO towards reason as compared with the Kantian legacy? Above all we would reject the notion of identifiably different sources of empirical information on the one hand and rational processing based on *a priori* categories on the other – even if, for Kant, they can only be understood in correlated combination. Rather, for RO, thought is an event of appropriation of surrounding reality in terms of embodied feelings and expressed language. If thought conveys truth then this is because – as for Aristotle and Aquinas – the essences or forms (*eidē*) of reality are themselves transmuted into thoughts. But more than those thinkers we would stress the role of bodily comportment and linguistic construction in the thinking and imagining of form. Reason for us is in this way realisation rather than representation. To realise is both to attend to the pressure of what one is confronted with, or of what happens to one, and at the same time to attend to the promptings of divine inspiration, its teleological lure. All true reasoning is therefore at once both art and prayer.

It has here to be admitted that we are shockingly uninterested in questions of theological method. The reason is that we do not think these questions can be seriously separated from substantial issues. For us, therefore, one cannot state the way the authority of the Bible holds in general without already beginning to display the substantive difference that this authority makes in practice. If the Bible (as St John declares at the end of his gospel) is a lexical space and time larger than the world in which we wander about and make progress, then its authority is at once inconceivably more than any intra-wordly authority, and yet at the same time apparently elusive. In a sense, like the divine government or the natural law, we cannot fail to follow the Bible, because if we try to stray outside it, its unexpected judgement upon us will reveal that we still after all remain within its contours.

stätigt haben, denn die säkulare Kultur, zumindest im Vereinigten Königreich, hat sich mehr und mehr einem unerbittlichen Naturalismus zugewandt, der den Humanismus entweder als überflüssig denkt oder ihm in einem sentimental geschlossenen Raum Zuflucht gibt.

Doch wie beeinflusst all dies die Haltung von *Radical Orthodoxy* gegenüber der Vernunft im Vergleich zum Erbe Kants? Vor allem wollen wir die Vorstellung von erkennbar verschiedenen Quellen empirischer Information einerseits und einem rationalen Vorgehen auf der Grundlage von Kategorien *a priori* andererseits zurückweisen – selbst wenn sie für Kant nur in wechselseitiger Zuordnung verstanden werden können. Für *Radical Orthodoxy* ist das Denken eher ein Geschehen der Aneignung der umgebenden Wirklichkeit in Form von verkörperten Gefühlen und ausgesagter Sprache. Wenn Denken Wahrheit vermittelt, dann – wie für Aristoteles und Thomas von Aquin – weil die Wesenheiten oder Formen (*eidē*) der Wirklichkeit selbst in Gedanken verwandelt werden. Mehr jedoch als diese Denker möchten wir die Rolle des leibhaftigen Verhaltens und der linguistischen Konstruktion im Denken und Vorstellen der Form betonen. Vernunft ist für uns auf diese Weise eher Verwirklichung als Darstellung. Verwirklichen bedeutet zugleich, den Druck auf sich zu nehmen, dem man ausgesetzt ist, oder das, was einem widerfährt, und zugleich, sich den Eingebungen der göttlichen Inspiration auszusetzen, ihrem theologischen Reiz. Jedes wahre Nachdenken ist daher zugleich Kunst und Gebet.

Hier ist zuzugeben, dass wir schockierend desinteressiert an Fragen der theologischen Methode sind. Der Grund liegt darin, dass wir nicht glauben, diese Fragen könnten ernsthaft von inhaltlichen Belangen getrennt werden. In unserer Sicht lässt sich daher nicht im Allgemeinen feststellen, in welcher Weise die Bibel ihre Autorität besitzt, ohne bereits die substantielle Differenz ins Spiel zu bringen, die diese Autorität in der Praxis ausmacht. Wenn die Bibel (wie Johannes am Ende seines Evangeliums erklärt) in Wort und Zeit ein größeres Feld ist als die Welt, auf dem wir umherwandern und vorschreiten, dann ist ihre Autorität zugleich unvorstellbar größer als jede innerweltliche Autorität, und doch gleichzeitig offenkundig schwer fassbar. Wir können gewissermaßen, wie bei der göttlichen Herrschaft oder dem Naturgesetz, nicht davon absehen, der Bibel zu folgen, denn wenn wir außerhalb ihrer umherzuirren versuchen, wird ihr unerwartetes Urteil über uns offenbaren, dass wir am Ende doch innerhalb ihrer Umrisse bleiben.

donné raison à *Radical Orthodoxy*, car la culture séculière, au moins au Royaume-Uni, s'est tourné de plus en plus vers un implacable naturalisme, qui considère l'humanisme ou bien comme redondant, ou bien comme ayant un refuge dans un conclave sentimental.

Mais comment tout cela affecte-t-il l'attitude de *Radical Orthodoxy* envers la raison, comparé avec l'héritage de Kant ? Tout d'abord, nous aimerions rejeter la notion de différentes sources identifiables d'information empirique d'un côté, et une manière de procéder rationnelle basé sur des catégories *a priori* d'autre côté – même si, pour Kant, les deux peuvent seulement être comprises en combinaison corrélatif. Pour *Radical Orthodoxy*, la pensée est plutôt un événement d'appropriation de la réalité qui nous entoure en termes de sentiments incarnés et de langage exprimé. Si la pensée transmet la vérité, c'est uniquement – comme pour Aristote et pour Thomas d'Aquin – parce que les essences ou formes (*eidē*) de la réalité sont transformées elles-mêmes en pensées. Pourtant, nous aimerions souligner plus que ces penseurs le rôle du comportement corporel et la construction linguistique dans la manière de penser et imaginer la forme. Pour nous, la raison est de telle manière plutôt réalisation que représentation. Réaliser signifie assumer la pression avec laquelle on est confrontée, ou ce qui arrive à nous, et en même temps être attentif aux impulsions de la divine inspiration, de son attrait téléologique. Tout vrai raisonnement est par conséquent à la fois art et prière.

Ici il faut admettre que l'intérêt pour la méthode théologique nous manque de manière choquante. La raison en est que nous ne pensons pas que ces questions peuvent sérieusement être séparées des aspects de contenu. Par conséquent, pour nous, on ne peut pas constater de quelle manière la Bible jouit de son autorité, sans déjà faire entrer en jeu la différence substantielle que cette autorité constitue en pratique. Si la Bible (comme St-Jean le déclare à la fin de son évangile) est un espace lexical et un temps plus large que le monde, dans lequel nous errons en faisant du progrès, son autorité est à la fois inconcevablement plus grande que chaque autorité de ce monde, et en même temps apparemment insaisissable. Dans un certain sens, comme par rapport au gouvernement divin et à la loi naturelle, nous ne pouvons pas échapper à suivre la Bible, car même si nous essayons d'errer en dehors d'elle, son jugement imprévu sur nous révélera que nous restons finalement tout de même à l'intérieur de ses contours.

But in more prosaic terms, we believe that God speaks through all of nature and all of human tradition – as the Bible itself tells us. But all this is consummated and transcended by the incarnation of Reason itself in Christ. The Bible, for Christians, speaks throughout its entire scope supremely of this event which it uniquely displays under the inspiration of the Holy Spirit which works equally through the Church. The Divine Word, which is also the word of scripture, along with the sacraments, gives rise to the Church, yet only through its reception by the Church – the Marian Bride of Christ -- can it be inseminated and so brought to birth. Yes the Word is prior, but not prior to its being the word of worship, for unless one is always already inspired to worship by the word and to worship with others, one has not really heard the word at all.

This liturgical perspective upon Biblical authority is closely connected to RO's paradoxical insistence on cultural mediation as primary – against both a Barthian tendency (which still in *an entirely liberal fashion* hands over the unredeemed world to Kant) to deny the need for mediation, and a liberal tendency to regard it as crucial but secondary and instrumental. Instead we think that revelation *first arrives* in the difference that it makes. The difference that the NT makes to the OT, without which the NT cannot at all be read, in default of Marcionism or gnosticism. The difference that it makes to Greek philosophy, without which there would have been no reflective Christian theology. The difference that it makes to Roman law and ritual, without which there would have been no Christian social order nor regular worship, nor the first truly international legal system for all people of all classes.

This is the main reason for our focus on ‚theology and‘ We think that without this focus not just theology, but the Church is doomed either to liberal compromise – ‚translation‘ of the gospel into secular terms and so effective loss of the gospel -- or else to becoming a purist, self-congratulating enclave, which will, ironically, have left the supposedly ‚purely natural‘ world in the hands of liberalism after all. The gospel continues to arrive in the *unpredictable difference* that it makes to theory and to practice.

Prosaischer gesagt: Wir glauben, dass Gott zu uns durch die gesamte Natur und die gesamte menschliche Tradition spricht – wie die Bibel selbst es uns sagt. Doch all dies ist vollendet und transzendiert durch die Inkarnation der Vernunft selbst in Christus. Für Christen spricht die Bibel stets in ihrem gesamten Umfang zuhöchst von diesem Ereignis, das sie auf einzigartige Weise unter Inspiration des Heiligen Geistes darstellt, der ebenfalls durch die Kirche wirkt. Das Göttliche Wort, das auch das Wort der Heiligen Schrift ist, lässt gemeinsam mit den Sakramenten die Kirche entstehen, doch nur durch seine Aufnahme durch die Kirche – die marianische Braut Christi – kann es als Same empfangen und zur Geburt gebracht werden. Ja, das WORT geht voraus, doch es geht nicht dem Wort des Gottesdienstes voraus, denn wenn man nicht stets schon dazu inspiriert ist, Gottesdienst zu feiern durch das Wort und gemeinsam mit anderen Gottesdienst zu feiern, dann hat man wirklich das Wort überhaupt noch nicht gehört.

Die liturgische Perspektive auf der Grundlage der biblischen Autorität ist eng verbunden mit der paradoxen Betonung durch *Radical Orthodoxy*, dass die kulturelle Vermittlung vorrangig ist – sowohl gegen die Neigung von Barth (die immer noch in *einer ganz liberalen Manier* die unerlöste Welt Kant überlässt), die Notwendigkeit der Vermittlung zu leugnen, als auch gegen eine liberale Neigung, die Vermittlung als wesentlich, doch als sekundär und instrumental zu betrachten. Wir denken vielmehr, dass die Offenbarung *zuerst kommt* in dem Unterschied, den sie macht. Es ist der Unterschied, den das NT gegenüber dem AT macht und ohne den das NT überhaupt nicht gelesen werden kann, ohne in Markionismus oder Gnostizismus zu verfallen. Es ist der Unterschied zur griechischen Philosophie, ohne die es keine reflexive christliche Theologie geben würde. Es ist der Unterschied gegenüber dem römischen Recht und Ritus, ohne die wir keine christliche Sozialordnung und keinen regulären Gottesdienst hätten und auch nicht das erste wirklich internationale Rechtssystem für alle Menschen aller Klassen. Hier liegt der Hauptgrund für unsere Betonung einer ‚Theologie und ...‘. Wir meinen, dass ohne diese Betonung nicht nur die Theologie, sondern die Kirche entweder verurteilt ist zu einem liberalen Kompromiss – ‚Übersetzung‘ des Evangeliums in liberale Formen und so der tatsächliche Verlust des Evangeliums – oder dazu, eine puristische, selbstverliebte Enklave zu werden, die ironischerweise die angebliche ‚rein natürliche‘ Welt schlussendlich den Händen des Liberalismus überlässt. Das Evangelium kommt weiterhin an in der *unvorhersehbaren Differenz*, die es in

Pour le formuler de manière plus prosaïque, nous croyons que Dieu nous parle à travers toute la nature et toute la tradition humaine – comme la Bible nous le dit. Mais tout cela est accompli et transcendé par l'incarnation de la Raison elle-même en Christ. Pour les chrétiens, la Bible parle toujours, au travers de toute son étendue, de manière suprême de cet événement qu'elle laisse paraître de manière unique sous l'inspiration du Saint-Esprit qui travaille également par l'Église. La Parole Divine qui est aussi la parole de l'Écriture, en plus des sacrements, donne lieu à l'Église. Pourtant, c'est uniquement l'accueil par l'Église – l'épouse mariale du Christ – par lequel cette Parole peut être reçue en tant que semence et être mise au monde. Oui, la Parole précède, mais elle ne précède pas la parole de la liturgie, car si l'on n'est pas toujours disponible pour être inspiré à pratiquer la liturgie par la parole et à la pratiquer avec les autres, on n'a pas du tout encore vraiment entendu la parole.

La perspective liturgique sur la base de l'autorité biblique est aussi étroitement liée à l'insistance paradoxale de *Radical Orthodoxy* que la médiation culturelle est primaire – et cela à la fois contre la tendance de Barth (qui remet encore d'une manière tout à fait libérale le monde non racheté à Kant) de nier la nécessité d'une médiation, mais aussi contre la tendance libérale de considérer la médiation comme essentielle, mais comme secondaire et instrumentale. Au lieu de cela, nous pensons que la révélation vient d'abord dans la différence qu'elle établit. C'est la différence que le Nouveau Testament constitue face à l'Ancien Testament et sans laquelle le NT ne peut pas du tout être lu sans tomber dans le marcionisme et le gnosticisme. C'est la différence avec la philosophie grecque, sans laquelle il n'y aurait pas de théologie chrétienne réflexive. C'est la différence avec le droit et le culte romain, sans lesquels nous n'aurions ni un ordre social-chrétien, ni une liturgie régulière, et non plus le premier système véritablement international de droit pour tous les êtres humains de toutes les classes. Ceci est la raison principale pour notre concentration sur une ‚théologie et ...‘ Nous pensons que sans ce focus pas seulement la théologie mais aussi l'Église est condamnée soit à faire des compromis libéraux – ‚traduction‘ de l'Évangile dans des termes séculiers et ainsi la perte effective de l'Évangile – ou à devenir une enclave puriste, s'auto-félicitant, qui aura, c'est ironique, laissé en fin de compte le monde présumé ‚purement naturel‘ dans les mains du libéralisme. L'Évangile continue à arriver dans la différence non-prédictible qu'il établit par rapport à la théorie et la prati-

And today, without this difference, secular liberalism, in the face of semi-criminal calculations that formal contract can be for oneself after all (despite Hobbes and Locke) safely evaded, is evermore generating in reality that ‚basic‘ violence which liberalism wrongly presupposes; it is showing itself to be a self-fulfilling false prophecy. And so in default of a strong articulation of Christianity's subtle and radical traditionalism, the conservatism of a debased Sunni Islam is becoming a serious challenge, in the face also of a falling birthrate and an increasing tide of mass migration by Islamic and other peoples into the European continent. If Christianity, which is not seriously to be distinguished from Christendom (if cultural mediation is not an optional extra) cannot in the future repeat itself differently, then Europe may well be lost in secular time.

Thus while it can seem as if our focus on ‚theology and‘ neglects the inner foundations of theology itself, this is just because we reject the very notion of inner foundations as anti-theological. For they would lock theology within itself as just one more discipline or faculty – precisely on the Schleiermachiian or Humboldtian model, which tends, as Miroslav Volf has recently pointed out, to render all the over-divided sub-disciplines within theology merely ‚descriptive‘ in nature, out of an excessive anxiety to please secular scholarly protocols. But this is the equivalent to rendering God ontic rather than ontological, and of seeing the Bible as just one other book, rather than an infinite library – but of Jerusalem, not Babel (*pace* Borges). Theology being a participation in God's thinking, as Aquinas has it, is not especially about any ‚thing‘ at all and has no proper domain of its own. It is rather the divine science of everything that we can, but fragmentarily grasp in the glancing difference that it makes to every single thing or proposition. It is indeed the Queen of the sciences, but a gypsy Queen usually travelling the world in exotic disguise.

Theorie und Praxis mit sich bringt.

Und heute, ohne diese Differenz, bringt der säkulare Liberalismus angesichts der halb-kriminellen Berechnungen, der formale Vertrag (trotz Hobbes und Locke) könne letztlich für mich selbst gefahrlos umgangen werden kann, weiterhin in Wirklichkeit jene „elementare“ Gewalt hervor, die der Liberalismus fälschlicherweise zugrundelegt; er erweist sich als eine sich selbst erfüllende, falsche Prophetie. So wird in Ermangelung einer starken Darlegung des subtilen und radikalen Traditionalismus der Christenheit der Konservatismus eines entwurzelten sunnitischen Islam eine ernsthafte Herausforderung, auch angesichts einer sinkenden Geburtenrate und einer wachsenden Flut von Massenmigration muslimischer und anderer Völker auf den europäischen Kontinent. Wenn das Christentum, das sich nicht ernsthaft von der Christenheit unterscheiden lässt (wenn kulturelle Vermittlung kein beliebiges *Extra* darstellt), sich selbst in Zukunft nicht auf andere Weise wiederholen kann, dann könnte es gut sein, dass Europa im säkularen Zeitalter verloren ist.

Während es also scheinen kann, als ob unser Augenmerk auf „Theologie und ...“ die innere Grundlagen der Theologie selbst vernachlässigt, liegt das einfach daran, dass wir gerade die Vorstellung von „inneren Grundlagen“ als antitheologisch verwerfen. Sie würde Theologie in sich selbst einschließen, als sei sie einfach eine weitere Disziplin oder Fakultät – genau nach dem Modell von Schleiermacher oder Humboldt, das dazu neigt, wie Miroslav Volf kürzlich aufgezeigt hat, all die übermäßig zergliederten Unterdisziplinen in der Theologie ihrer Natur nach rein „deskriptiv“ werden zu lassen, geleitet von einer übertriebenen Besorgnis, dem säkularen Forschungsideal zu gefallen. Doch das ist gleichbedeutend damit, Gott ontisch statt ontologisch werden zu lassen, die Bibel einfach als ein weiteres Buch zu betrachten statt als eine unendliche Bücherei – doch zu Jerusalem, nicht zu Babel gehörig (bei allem Respekt gegenüber Borges). Theologie als Teilhabe am Denken Gottes, wie Thomas von Aquin sie versteht, handelt überhaupt nicht von irgendeiner „Sache“ im Besonderen und hat keinen eigenen, ihr allein zugehörigen Bereich. Sie ist vielmehr die göttliche Wissenschaft von allem, das wir nur fragmentarisch erfassen können in der flüchtigen Differenz, die darin für jedes einzelne Ding und jede einzelne Aussage liegt. Die Theologie ist tatsächlich die Königin der Wissenschaften, allerdings eine zigeunerhafte Königin, die meist die Welt durchreist in exotischer Verkleidung.

que.

Et aujourd'hui, sans cette différence, le libéralisme séculier génère en réalité continuellement cette violence ‚fondamentale‘ qu'il présuppose de manière erronée. Le libéralisme le fait face aux calculs semi-criminels que le contrat formel peut être évité (malgré Hobbes et Locke) en fin de compte ; ainsi le libéralisme se manifeste comme une fausse prophétie auto-réalisatrice. Et ainsi, faute d'une forte articulation du traditionalisme subtil et radical du christianisme, le conservatisme plus cru d'un Islam sunnite déraciné devient un défi sérieux, face aussi au taux de natalité décroissante et la marée croissante de la migration massive des populations islamiques et autres vers le continent européen. Si la chrétienté, qui n'est pas sérieusement distinguée de christianisme, (et si la médiation culturelle n'est pas un extra optionnel) ne saura pas, dans l'avenir, se refaire de manière différente, l'Europe pourra être perdue dans un temps séculier.

Si donc il peut apparaître que notre focus sur ‚théologie et ...‘ néglige les fondations intérieures de la théologie elle-même, c'est seulement puisque nous rejetons la notion même des fondations internes comme antithéologiques. Car elles enfermeraient la théologie en elle-même comme juste une discipline ou une faculté en plus – précisément selon le modèle de Schleiermacher ou de Humboldt, qui tend, comme Miroslav Volf l'a récemment montré, de situer toutes les sous-disciplines sur-divisées à l'intérieur d'une théologie simplement ‚descriptive‘ par nature et ceci à cause d'une anxiété excessive de plaire aux protocoles académiques séculiers. Ceci équivaut à rendre Dieu ontique plutôt qu'ontologique et à voir la Bible juste comme un autre livre plutôt que comme une bibliothèque infinie – mais de Jérusalem, pas de Babel (*pace* Borges). Comme théologie est une participation à la pensée de Dieu, comme Thomas d'Aquin le comprend, elle ne traite pas du tout de quelque ‚chose‘ et elle n'a pas un domaine qui lui est propre. Elle est plutôt la science divine de toute chose mais que nous ne pouvons saisir que de manière fragmentaire en regardant la différence que cela signifie pour toute chose particulière ou chaque propos. La théologie est en effet la reine des sciences, mais une reine tzigane qui d'habitude parcourt le monde dans un déguisement exotique.