

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 46 (1996)
Heft: 1

Artikel: Le rôle du théologique dans le projet de la modernité
Autor: Moltmann, Jürgen
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-650478>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 31.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LE RÔLE DU THÉOLOGIQUE DANS LE PROJET DE LA MODERNITÉ

JÜRGEN MOLTMANN¹

Résumé

L'auteur donne la synthèse de certains passages de sa récente eschatologie (voir infra note 12). Il analyse la genèse du monde moderne et relève la profonde contradiction entre le messianisme de la modernité et ses effets pervers et véritablement apocalyptiques pour le Tiers Monde, l'écologie et le rapport à Dieu. Les visions de la modernité étant à la fois impossibles et nécessaires, des révolutions profondes s'imposent à nos sociétés; il faut qu'elles réinventent le monde moderne en s'inspirant de la vision du Royaume de Dieu: reconnaissance de l'autre, égalité et solidarité, immanence cachée de Dieu dans la nature.

C'est simple mais néanmoins vrai, la théologie n'a qu'un problème: *Dieu*. Nous sommes des théologiens *en raison de Dieu*, sinon nous ne devrions pas nous appeler ainsi. Dieu constitue notre dignité. Dieu est notre souffrance. Dieu est notre espérance.

Mais *où est Dieu*? Voici une première réponse: Dieu est le maître souverain de sa propre existence. C'est pourquoi Dieu n'est pas dans *notre* religion, *notre* culture ou *notre* Eglise. Dieu est lui-même dans *sa* présence, dans *sa* shekhina (inhabitation terrestre) et dans *son* Royaume. Nos Eglises, cultures et religions ne sont dans leur vérité que si elles se tiennent dans la présence de Dieu. Fondée en Dieu, la théologie est toujours *théologie du Royaume de Dieu*. «Toute théologie de la libération saine et féconde est enracinée dans une théologie du Royaume de Dieu», remarque Gustavo Gutiérrez², ce qui vaut également pour la théologie politique dans chacune de ses formes.

¹ Ce texte reprend la conférence donnée à l'Université de Lausanne le 13 novembre 1995. Il a paru en version allemande dans *Evangelische Theologie* 55 (1995), p. 402-415. La traduction se contente des références données en note par l'auteur (à l'exception de la note 3 ainsi que, partiellement, de la note 7 ci-dessous) tout en les remplaçant, le cas échéant, par les titres français.

² Voir G. GUTIÉRREZ, *Théologie de la libération*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974. La citation se trouve dans la nouvelle édition allemande de 1992, p. 242.

En tant que théologie du Royaume de Dieu, elle doit être *théologie publique*, à savoir participation à la chose publique, plainte de Dieu et espérance de Dieu à la fois publiques, critiques et prophétiques. En raison du Royaume de Dieu, le caractère public est constitutif de la théologie. La théologie comme discours public a besoin de la liberté institutionnelle vis-à-vis de l'Eglise ainsi que d'une place dans la maison publique des sciences. Aujourd'hui, cette liberté doit être défendue contre l'athéisme et le fondamentalisme³.

En vue d'entreprendre la tâche spécifiquement théologique, et en cela universelle, du Royaume de Dieu dans le monde moderne, il est nécessaire de comprendre la théologie qui sous-tend notre monde moderne et d'en saisir la genèse même, permettant de reconnaître aussi bien sa vitalité que ses malformations génétiques. En effet, le monde moderne est un enfant de l'espérance juive et chrétienne. Ainsi, dans une première partie, je parlerai de *la genèse du monde moderne à partir de l'esprit de l'espérance messianique*.

³ Dans une version antérieure du présent texte, plus étendue et inédite, J. Moltmann avait ajouté, entre autres, cette explication: «La dissolution de la théologie en sciences de la religion d'une part, et la récupération ecclésiastique du théologique d'autre part, expulse aujourd'hui les théologiens des universités. En s'attaquant à la liberté et au caractère public de la théologie, athées et fondamentalistes ont conclu une alliance qui est tout sauf sainte. Je me permets une remarque personnelle. La théologie est pour moi, en effet, une souffrance de Dieu et une passion pour le Royaume divin. Elle est pour moi une passion messianique parce qu'elle est saisie de la passion du Christ crucifié. Pour moi, la théologie émane d'une passion divine: c'est la blessure ouverte de Dieu dans ma vie propre et dans les torturés de ce monde; c'est la plainte de Dieu de Job; c'est le cri du Christ abandonné sur la croix. Car nous ne sommes pas des théologiens parce que nous serions particulièrement religieux, mais parce que nous constatons l'absence de Dieu dans la figure du monde. Nous crions pour sa justice et nous ne nous résignons pas à la mort en masse sur sa terre. Mais pour moi, la théologie émane en même temps du désir divin de vivre dont nous faisons l'expérience dans la présence de l'Esprit vivifiant, pour que nous refusions la résignation et commençons à aimer la vie d'ici-bas. Ce sont pour moi les deux expériences de Dieu faites par le Christ: le désir et la douleur de Dieu. De leur tension naît l'espérance du Royaume dans lequel Dieu est entièrement dans le monde et le monde est entièrement en Dieu. «Cherchez d'abord le Royaume de Dieu...» – à qui ce commandement s'adresse-t-il sinon d'abord aux théologiens? – Qu'elle soit conçue comme doctrine de la foi ou dogmatique ecclésiale, comme théologie de l'espérance ou de la libération, comme noire ou féministe, la théologie est, par rapport à son horizon ultime et, partant, en sa première passion, toujours théologie du Royaume de Dieu et donc théologie publique: discours public en faveur de l'évangile public du Royaume de Dieu. En tant que théologie du Royaume de Dieu, la théologie elle-même en est une fonction, et elle forme, dans la communauté de l'Esprit de Dieu, un vis-à-vis indépendant de l'Eglise. A côté des tâches ecclésiales, la théologie possède un mandat propre du Royaume de Dieu. La connaissance théologique de Dieu dans l'exil de ce monde est anticipation de la vision de Dieu dans la patrie du Royaume de Dieu. En tant que fonction du Royaume à venir, la théologie figure parmi les autres mandats du Royaume: la politique, la société, l'économie, la culture et la vie personnelle.»

Le problème du monde moderne ne gît pas dans son pluralisme uniquement, mais plutôt dans la polarisation modernité – sub-modernité. C'est pourquoi, dans la deuxième partie, je parlerai de *la contradiction entre la modernité et la sub-modernité* ou, autrement dit, *des temps finaux du monde moderne*.

Enfin, dans une troisième partie, je tenterai de définir à nouveaux frais les tâches d'une théologie du Royaume de Dieu. Je développerai dans ce cadre la question de *la renaissance du monde à partir de l'Esprit de la vie*.

I. *La genèse du monde moderne à partir de l'esprit de l'espérance messianique*

Les «temps nouveaux» du monde moderne ont, avant l'Aufklärung, au moins deux origines significatives: 1. la *conquista*, c'est-à-dire la découverte et la conquête de l'Amérique dès 1492; 2. la prise de pouvoir scientifico-technique par l'homme sur la nature.

1. En 1492 fut posé le fondement d'un nouvel ordre mondial, qui est encore en vigueur aujourd'hui. A ce moment-là, l'Europe, jusque-là périphérique, fut subitement placée au centre du monde. La date de 1492 symbolise le début de la prise de pouvoir par les Européens sur les peuples et les continents, inaugurant, selon Hegel, la naissance de la modernité⁴. Espagnols et Portugais, puis Anglais, Hollandais, Français aux Amériques et Russes en Sibérie ont «découvert», chacun pour soi, un monde nouveau. Que signifie donc «découvrir»? «Découvrir» est plus que trouver quelque chose de caché; pour celui qui découvre, il s'agit aussi de s'approprier ce qui est autre et étranger, raison pour laquelle il revêt le nom de «découvreur». L'Amérique n'a pas été reconnue comme telle, mais prise et façonnée selon la volonté des «découvreurs»⁵. «Amérique» est «une invention de la pensée européenne», remarque l'historien mexicain Edmundo O'Gorman. Les *conquistadores* ont trouvé ce qu'ils ont cherché, car ils l'ont inventé. La vie propre et les cultures des Aztèques et des Incas n'ont jamais été prises en compte, mais refoulées en tant qu'elles étaient autres et étrangères, et sacrifiées sur l'autel de la propriété⁶. Car îles, mon-

⁴ G. W. F. HEGEL, *La raison dans l'histoire*, Paris, Plon, Union générale d'édition, 1965, p. 242: «L'Amérique est donc le pays de l'avenir où dans les temps futurs se manifestera [...] la gravité de l'histoire universelle.» L'insignifiance, en 1492, des peuples européens en comparaison avec l'empire ottoman, l'empire mogul indien et la Chine, est décrite d'une façon impressionnante par P. KENNEDY, *Naissance et déclin des grandes puissances: transformations économiques et conflits militaires entre 1500 et 2000*, Paris, Payot, 1991.

⁵ Je suis ici B. DIETSCHY, «Die Tücken des Entdeckens. Ernst Bloch, Kolumbus und die Neue Welt», in: *Jahrbuch der Ernst-Bloch-Gesellschaft* 1992/93, p. 234-251.

⁶ A. W. CROSBY, *Die Früchte des weissen Mannes. Ökologischer Imperialismus 900-1900*, Francfort/New York, 1991 (*Ecological Imperialism: the Biological Expansion of Europe 900-1900*, Cambridge, N.Y., 1994); E. DUSSEL, *1492: L'occultation de l'autre*, Paris, Ed. ouvrières, 1992 (*Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf, Patmos, 1993).

tagnes et rivières avaient bien sûr leurs noms propres indigènes depuis longtemps. Colomb les a cependant baptisées de noms espagnols et chrétiens. Nomination signifie prise de possession. La même chose vaut pour l'interdiction et l'oppression des langues des peuples «découverts». Les mythes du «domaine sans maître», du «no man's land» et de la «jungle» sont venus légitimer le vol et les colonisations. Avec la conquête de l'Amérique, le christianisme européen s'est proposé, lui aussi, la domination du monde. Il n'a pas conquis les âmes pour l'Evangile, mais pour l'empire chrétien. L'alternative en matière de décision n'était pas «foi ou non-foi» mais «baptême ou mort»⁷.

2. Par ailleurs, la prise de pouvoir de type scientifico-technique sur la nature fonde elle aussi le nouvel ordre mondial. Durant le siècle qui sépare Nicolas Copernic et Sir Isaac Newton, les nouveaux savoirs démystifient la nature et lui ôtent le mystère divin qui, jusqu'alors, avait été nommé «âme du monde»⁸. Ainsi, tous les tabous générant le respect à l'égard de la «Terre-Mère» et de la Vie (*das grosse Leben*) tombèrent. Les sciences de la nature amenèrent la «Terre-Mère avec ses filles» à l'homme, afin de l'installer, comme le disent Francis Bacon et René Descartes dans leur vocabulaire sexiste et masculin, comme leur «seigneur et propriétaire». Ici aussi, on fait des «découvertes» couronnées de surcroît par des prix Nobel. Ce «découvrir» de type scientifique ne supprime pas seulement notre ignorance, mais établit un rapport entre les objets et nous-mêmes. Le *Novum organum scientiarum* représente une «ars inveniendi», comme disait Bacon. La raison scientifique est la raison instrumentale, une raison dont l'intérêt directeur est le profit et la domination⁹. Elle a mis à l'écart la raison réceptive, un organe d'écoute et de

⁷ Voir T. TODOROV, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982, p. 69 sq. et 104 sq. ainsi que D. E. STANDARD, *American Holocaust. The Conquest of the New World*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1992.

La version étendue du présent texte contient cette précision intéressante: «Etrangement, la culture européenne est la seule à avoir «découvert» toutes les autres cultures, elle-même n'ayant été «découverte» par aucune! Il n'existe pas d'ethnologie indienne, chinoise ou africaine sur les tribus européennes. Des pays européens ont souvent été conquis, mais jamais il n'y eut ces «découvertes» par lesquelles la domination européenne du monde a commencé et s'est maintenue jusqu'à aujourd'hui. Todorov a décrit cela très dramatiquement en racontant la rencontre entre Hernan Cortés et Moctecuma: d'un côté, la raison dominatrice qui se met à la place de l'autre pour se le soumettre entièrement; de l'autre côté, une raison quasi écologique qui s'interroge sur les constellations des astres et leur influence sur l'histoire humaine.»

⁸ Pour cette représentation d'une «âme du monde» voir H. R. SCHLETTÉ, *Weltseele, Geschichte und Hermeneutik*, Frankfurt, 1993; C. MERCHANT, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco, Harper & Row, 1983.

⁹ M. HORKHEIMER/TH. W. ADORNO, *La dialectique de la raison* (1944), Paris, Gallimard, 1983; M. HORKHEIMER, *Théorie critique: essais*, Paris, Payot, 1978; J. HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1986.

compréhension, ainsi que la *phronesis*, plus ancienne, qui définissait la raison comme sagesse. Selon la *Critique de la raison pure* de Kant, la raison moderne n'est capable de comprendre que «ce qu'elle produit d'après son propre projet», en contraignant la nature de répondre à ses questions (Préface à la 2^e éd.). Cette «contrainte» exercée sur la nature s'appelle «expérimentation»; au XVIII^e siècle, elle a souvent été comparée à l'Inquisition procédant par la torture. Jusqu'à aujourd'hui, la devise de Bacon reste en vigueur: «savoir signifie pouvoir», le savoir scientifique étant pouvoir sur la nature et la vie. Au moyen des sciences de la nature et de la technique, l'Europe gagna cette maîtrise savante qui lui permit, grâce aux ressources des mondes colonisés, de construire sa civilisation mondiale dont l'origine n'est plus reconnaissable aujourd'hui, puisque le monde est pareil, que l'on se trouve à Francfort, Chicago ou Singapour. Par la victoire des sciences et de la technique, le christianisme acquit la réputation d'être la religion du Dieu de la victoire. La civilisation occidentale victorieuse appela le XIX^e siècle «le siècle chrétien». Une revue portant ce nom – *The Christian Century* – existe toujours!

Quels étaient donc les espoirs motivant les découvertes européennes modernes? Il s'agissait de la vision dite du *Nouveau Monde*.

Colomb chercha apparemment aussi bien le jardin divin d'Eden que la cité d'or, l'Eldorado¹⁰. Dieu et l'or furent les forces les plus puissantes de la *conquista*¹¹. La cité d'or que Colomb chercha à l'instar d'autres ne dut pas seulement servir à l'enrichissement personnel. Colomb légitima aussi sa quête de l'or par la reconquête de Jérusalem et s'appuya sur la prophétie de Joachim de Flore, assurant que «de l'Espagne viendra celui qui restituera l'arche à Sion». Jérusalem devait en effet être la capitale du Règne des mille ans. Plus fermement que d'autres, Colomb crut aussi au paradis terrestre. Lorsqu'il vit ces collines arrondies qui se trouvent au Venezuela, il s'effraya et écrivit en 1498 «que là se trouve le paradis terrestre auquel personne ne parvient sinon par la volonté de Dieu». Il comprit sa mission de manière aussi messianique et apocalyptique que le firent les nombreux conquérants et colons en Amérique après lui: «le nouveau ciel et la nouvelle terre», ou comme on aimait dire aux Etats-Unis, «le nouveau monde»: *Novus ordo seclorum*, comme on peut le lire sur le sceau des Etats-Unis. L'Amérique, voilà qui a excité profondément l'imagination utopique de l'Europe. Les exemples les plus connus sont l'*Utopia* de Thomas More (1516), exploitant les récits de voyage d'Amerigo Vespucci, ainsi que la *Civitas Solis* de Thomas Campanella (1623), prenant pour modèle l'Etat solaire des Incas.

¹⁰ E. BLOCH, *Le principe espérance*, Paris, Gallimard, 1976-1993, vol. 2 (1982), p. 361 sq.: «L'Eldorado et l'Eden, les utopies géographiques», en particulier p. 392 sq. Cf. B. DIETSCHY, *op. cit.*, p. 238 sq., qui décrit ces représentations comme «l'eschatologie intramondaine de la modernité».

¹¹ G. GUTIÉRREZ, *Dieu ou l'or des Indes occidentales 1492-1992. Las Casas et la conscience chrétienne*, Paris, Cerf, 1992.

Par quelle espérance la civilisation moderne était-elle motivée? Il s'agit là de la grande idée des *Temps modernes*.

Le cadre mobilisateur et organisateur, interprétant la prise de pouvoir répétée de l'Europe sur le monde, réside dans l'attente millénariste que les saints, lorsque le Christ viendra, régneront avec lui pour une période de mille ans, qu'ils jugeront avec lui les peuples et que cet empire du Christ sera l'âge ultime et doré de l'humanité avant la fin du monde¹². Il n'est pas besoin de souligner combien les pères pèlerins et les colons pieux s'établissant au Nord de l'Amérique et exterminant les Indiens (assimilés aux Amalécites) furent marqués par ce *millénarisme*¹³. Par leur immigration, des peuples européens, puis asiatiques, ont créé les Etats-Unis; ils ont marqué de leur empreinte la culture de ce pays, le propulsant au premier rang des pays du monde. Les Afro-Américains y ont contribué par l'esclavage et la libération dont ils furent l'objet. Le pays des Indo-Américains, des Euro-Américains, des Afro-Américains, des Hispano-Américains et des Asio-américains est habité d'une nation composée d'une multitude de peuples: *e pluribus unum*. Les Etats-Unis sont cette tentative unique et moderne d'une représentation universelle de l'humanité, et pour cette raison même, ils représentent aussi un danger unique¹⁴. Aujourd'hui encore, tout président américain invoque dans son discours inaugural «la foi messianique de nos pères»; le rôle eschatologique de l'Amérique (*the millennial role of America*) est reconnaissable dans la philosophie politique des Etats-Unis puisqu'ils sont considérés comme la nation innocente, la nation rédemptrice.

Avec le commencement de la modernité, une vague d'espérance messianique déferla sur toute l'Europe. Nous la trouvons dans le messianisme juif du *Sabbatai Zwi*, dans l'apocalypse puritaine, dans la «théologie prophétique» du XVII^e siècle ainsi que dans le piétisme allemand (Comenius, Spener, Bengel, Öttinger)¹⁵. Des espoirs eschatologiques de type millénariste ont tou-

¹² J. MOLTMANN, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, chap. III, «Geschichtliche Eschatologie», München/Gütersloh, Kaiser, 1995.

¹³ E. L. TUVESEN, *Redeemer Nation. The Idea of America's Millennial Role*, Chicago, University of Chicago Press, 1968; M. D. BRYANT, D. W. DAYTON (éds), *The Coming Kingdom. Essays in American Millennialism and Eschatology*, New York, 1983.

¹⁴ Le revers du millénarisme américain, l'apocalyptique moderne de la littérature du dernier jour (*doomsday*), le montre à l'évidence. A titre d'exemple le bestseller de HAL LINDSAY, *L'agonie de notre vieille planète*, Braine-L'Alleud, 1976.

¹⁵ Voir J. TAUBES, *Abendländische Eschatologie* (1947), München, Matthes & Seitz, 1991; R. BAUCKHAM, *Tudor Apocalypse. Sixteenth Century Apocalypticism, Millennialism and the English Reformation: From John Bale to John Foxe and Thomas Brightman*, Oxford, 1975. Le livre du rabbin supérieur d'Amsterdam MANASSEH BEN ISRAEL (1604-1657), *Spes Israelis* (1650), eut un effet considérable; celui-ci, dédié au Lord protecteur du Commonwealth britannique, eut pour résultat la réadmission des Juifs en Angleterre. Marjorie REEVES, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, London, 1976, montre à quel point le protestantisme anglais et l'Aufklärung anglaise étaient influencés par l'esprit joachimite.

jours existé dans le christianisme. Mais avec le début de la modernité, un nouveau mode d'énoncer le temps surgit: *maintenant* le temps de l'accomplissement est arrivé. *Aujourd'hui* cet espoir est réalisable. Sécularisation ne signifie pas mondanisation, mais au contraire réalisation du religieux. C'est pourquoi l'époque moderne fut appelée en Allemagne, selon Joachim de Flore, le «temps nouveau» (*Neu-zeit*). Après l'Antiquité et le Moyen Age, ce temps nouveau est l'époque finale (*End-zeit*) de l'histoire et le troisième âge de l'Esprit immédiatement divin. *Maintenant* l'histoire du monde s'achève, *maintenant* l'humanité sera parfaite, *maintenant* commence le progrès dans tous les domaines. S'il n'y a plus d'option à cette civilisation humanitaire moderne, alors elle représente de fait la fin de l'histoire, un paradis post-historique et anhistorique, la post-histoire¹⁶.

Maintenant la domination des saints sur les peuples est réalisée, *maintenant* la domination des hommes sur la terre est rétablie. Les sciences de la nature et la technique restituent aux hommes ce qu'ils avaient perdu à cause du péché originel, à savoir le *dominium terrae* (Francis Bacon). *Enfin* les hommes parviennent à l'âge adulte, car les Lumières sont «la sortie de l'homme de sa minorité, dont il est lui-même responsable [...] puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui» (I. Kant). L'humain est bon et peut s'améliorer toujours plus. Cet optimisme humanitaire de l'époque des Lumières a un fondement millénariste: «dans cette époque finale, Satan est mis en chaînes pour mille ans» afin que le bien puisse se répandre sans obstacle.

Le texte de Lessing de 1777 sur *L'éducation du genre humain* devint l'écrit fondateur de l'Aufklärung allemande. Il est messianique de bout en bout¹⁷. Lessing n'a rien fait de moins que proclamer le troisième âge de l'Esprit et l'achèvement de l'histoire promis par Joachim de Flore. Il commence avec le passage de tous les hommes raisonnables d'une foi ecclésiastique uniquement historique à la foi raisonnable généralisée. C'est en elle que tout homme reconnaît la vérité et fait le bien par lui-même, sans qu'il ait besoin de conseils ecclésiastiques, précisément parce qu'il s'agit du bien. Du religieux dessein salutaire de Dieu, on est passé au progrès de l'histoire. La Révolution française, avec son pathos humanitaire – «tous les hommes sont créés libres et égaux» – et avec sa démocratie, devint pour Immanuel Kant le signe de l'histoire annonçant le développement des hommes pour le meilleur. «On voit, déclare-t-il, que les philosophes peuvent également avoir leur utopie messianique

¹⁶ L. NIETHAMMER, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Hamburg, Rowohlt, 1989; F. FUKUYAMA, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.

¹⁷ FR. GERLICH, *Der Kommunismus als Lehre vom Tausendjährigen Reich*, München, 1921, montre que Lessing a été influencé par le chiliasme piétiste du philosophe Chr. A. Crusius.

(chiliastre)»¹⁸. Ce qui, pour Kant, voulait dire «l’union parfaite et civile du genre humain» en une «société des nations» (*foedus amphictyonum*) garantissant la «paix perpétuelle». C’est une idée qui, aujourd’hui, est devenue incontournable dans les déclarations des droits de l’homme et dans la politique des Nations Unies en vue de la survie de l’humanité.

Lorsqu’on saisit ce messianisme de la modernité, on comprend pourquoi pour Kant la question religieuse n’est plus: «qu’est-ce qui nous relie à l’origine?» ou bien «qu’est-ce qui va me donner la certitude pour l’éternité?», mais plutôt: «que puis-je espérer?»¹⁹. Seul un avenir que l’on peut espérer donne sens à la vie dans l’histoire et à toutes les expériences et activités historiques. L’avenir espéré, voilà qui est pour l’époque moderne un nouveau paradigme, paradigme de la transcendance pour la transfiguration de l’histoire.

II. *La contradiction entre modernité et sub-modernité, ou les temps finaux du monde moderne*

Avant de nous précipiter dans la post-modernité, nous qui sommes tant attirés par la croyance au progrès, il faut nous arrêter un instant et nous rendre compte des victimes que la modernité fait dans la sub-modernité. La belle surface messianique de l’histoire a son laid revers apocalyptique, le progrès victorieux des peuples européens ayant provoqué, au prix de pertes élevées, la régression d’autres peuples; la mise en place de la culture de la raison entraîna la soumission des corps, des sentiments et des sens des hommes modernes. Jamais l’histoire de la réussite du Premier Monde n’a existé sans l’histoire de la souffrance du Tiers Monde. Il suffit de comparer des dates et d’établir des synchronies pour s’en rendre compte. Lorsqu’en 1517 Luther afficha ses thèses réformatrices à l’église du château de Wittenberg et inaugura ainsi la Réforme en Allemagne, Hernan Cortés s’embarquait pour Tenochtitlan au Mexique; il conquit la cité des Aztèques en 1521, au moment même où Luther s’écriait devant la diète de Worms: «Me voici. Je ne puis faire autrement.» Tandis que Lessing et Kant publiaient leurs écrits sur les Lumières, plus de deux millions d’esclaves noirs étaient vendus annuellement en Afrique en direction de l’Amérique. La mise en place du monde moderne industriel s’est toujours faite au détriment de la terre en voie de destruction, comme le montrent les paysages ravagés dans la région de la Ruhr, en Angleterre cen-

¹⁸ I. KANT, «Idée d’une histoire universelle au point de vue cosmopolite», 8^e proposition, in I. Kant, *Oeuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, Pléiade, vol. 2, 1985.

¹⁹ I. KANT, «Critique de la raison pure», *Oeuvres philosophiques*, vol. 1, Paris, Gallimard, Pléiade, 1980, p. 1365 (A 804): «Tout intérêt de ma raison (tant spéculatif que pratique) se concentre dans les trois questions suivantes: Que puis-je savoir? Que dois-je faire? Que m'est-il permis d'espérer?»

trale, en Pennsylvanie et en Sibérie. Par conséquent, le progrès du monde moderne s'est toujours effectué aux dépens d'autres peuples, aux dépens de la nature et, aujourd'hui, aux dépens aussi des générations futures. Si nous avions dû payer nous-mêmes les coûts réels, il n'y aurait pas eu de progrès substantiels.

Le monde moderne n'est composé que pour un tiers par le Premier Monde moderne, les deux autres tiers représentant le Tiers Monde moderne. Les Temps nouveaux ont produit les deux: la modernité et la sub-modernité. Mais parce que les uns existent dans la lumière et les autres dans l'ombre (B. Brecht), les premiers ne peuvent voir les seconds, à savoir ceux qui vivent dans l'obscurité. La mémoire des acteurs est toujours courte alors que les souvenirs des victimes durent longtemps. Pour les peuples opprimés dans les pays du Tiers Monde, pour la terre exploitée et condamnée au silence, le messianisme de l'époque moderne n'a jamais été que l'apocalypse de leur destruction. Mais, parce que les mondes humains divisés sont inséparablement liés et parce qu'aucune culture humaine ne peut se délier des écosystèmes de la terre commune, le déclin du Tiers Monde entraîne aussi le déclin du Premier Monde et la destruction de la terre conduit aussi à la disparition du genre humain.

1. *La fin des temps sous l'angle économique*

L'existence du Tiers Monde coïncide avec le début du monde moderne. En effet, c'est l'esclavage en masse des Africains et l'exploitation des richesses du sol en Amérique qui ont mis à disposition la main-d'œuvre et les capitaux pour la construction et le progrès du Premier Monde²⁰. Du XVII^e au XIX^e siècle, le commerce triangulaire transcontinental fit la fortune de l'Europe: des esclaves africains amenés en Amérique, de l'or et de l'argent, puis du sucre, du coton, du café et du caoutchouc ramenés d'Amérique en Europe, enfin des produits industriels et des armes exportés en Afrique, et ainsi de suite. Le capital d'investissement permettant l'industrialisation de l'Europe occidentale émanait de ce commerce transatlantique de grande envergure. Celui-ci détruisit les cultures et les empires de l'Afrique occidentale par le commerce des hommes, puis, par les monocultures, les économies indigènes de subsistance en Amérique centrale et en Amérique du Sud, sacrifiant ainsi des peuples entiers sur l'autel du développement européen. Nous en connaissons les conséquences. Il n'y a pas très longtemps que l'exploitation directe de la force de travail et des ressources naturelles a été remplacée par le service de la dette.

²⁰ A ce sujet, l'ouvrage de E. GALEANO, *Les veines ouvertes de l'Amérique Latine : une contre-histoire* (Paris, Plon, 1981) demeure fondamental; à propos de l'esclavage, voir D. P. MANNIX et M. COWLEY, *Black Cargoes. A History of the Atlantic Slave Trade*, New York, 1974.

Encore aujourd’hui, les intérêts qui reviennent dans les pays industrialisés dépassent les investissements dans les pays en voie de développement. *Aujourd’hui* cependant, l’automatisation de la production rend l’industrie progressivement dépendante des salaires et de la main-d’œuvre bon marché des pays pauvres. Le désintérêt de la part des pays industrialisés pour les pays d’Afrique et d’Amérique latine va croissant. Le nombre des humains et des marchés qui ne servent plus à rien augmente. Le Tiers Monde, jadis exploité, est transformé en arrière-monde superflu et en personnes de trop (*surplus people*). Nous voyons les premiers signes de ce chemin menant à l’extermination dans l’«anarchie en train de venir» (*coming anarchy*) en Afrique, que Robert D. Kaplan a décrite de façon si prenante dans un article du *Atlantic Monthly*²¹. Des Etats d’Afrique occidentale se dissolvent et deviennent ingouvernables. Le monopole policier de l’Etat ne peut être maintenu, la destruction écologique du pays pousse les gens dans les bidonvilles des grands centres, la malaria et le sida augmentent le nombre des parias. Une masse énorme de pauvres va surgir, et se déversera dans les pays riches qui, à leur tour, s’érigeront en forteresses se protégeant de telles masses par de nouveaux rideaux de fer: la forteresse Europe, la forteresse Japon, la forteresse Etats-Unis, etc. Je ne vois pas venir le choc des cultures que Samuel Huntingdon a pronostiqué, mais plutôt les croisades des pauvres contre les pays riches et la décimation des personnes en surnombre par la faim et les maladies.

2. *La fin des temps écologique*

Le début du monde moderne est également le début de «la fin de la nature»²². Le monde moderne est le résultat de la découverte scientifique et de la maîtrise technique de la nature; il en vit plus que jamais aujourd’hui.

L’expansion de la civilisation scientifico-technique, telle que nous la connaissons, conduit à l’extermination de toujours plus d’espèces de plantes et d’animaux. Lourd de conséquences, l’effet de serre, produit par le gaz carbonique et le méthane, transformera le climat de la terre dans les décennies à venir. Le sol est empoisonné par des engrains chimiques et divers pesticides. Les forêts tropicales sont déboisées, les prairies surexploitées, et les déserts croissent. La population humaine a quadruplé pendant les 60 dernières années et comptera au début du troisième millénaire de 8 à 10 milliards d’êtres

²¹ R. D. KAPLAN, «The Coming Anarchy», *The Atlantic Monthly*, vol. 273, n° 2, février 1994, p. 44-76.

²² W. LEISS, *The Domination of Nature*, New York, 1972; B. MACKIBBEN, *La nature assassinée*, Paris, Presses Pocket, 1992.

humains. Les besoins en ravitaillement et la quantité de déchets augmenteront proportionnellement. Le taux des citadins augmentera et s'élèvera à 46,6% en l'an 2000, alors qu'en 1950 il était de 29%. L'écosystème humain s'est déséquilibré, ce qui, à long terme, conduit à la destruction de la terre et à l'autodestruction de l'homme. On appelle cette crise lente la «pollution de l'environnement» et on lui cherche des solutions techniques. Mais à vrai dire il s'agit d'une crise du grand projet de la civilisation moderne. La destruction de la nature par les humains est enracinée dans un rapport perturbé de l'homme à la nature. Si aucune orientation nouvelle des valeurs fondamentales de cette société ne se dessine, ni un nouveau comportement par rapport à la nature, ni une nouvelle compréhension de soi de l'être humain, ni encore un autre système économique, alors l'implosion écologique de la terre peut facilement être extrapolée des faits et des tendances sous-jacents aux crises actuelles²³.

Quels sont les intérêts et les valeurs qui régissent la civilisation moderne ? Manifestement, c'est la volonté de puissance qui pousse les hommes modernes à prendre le pouvoir sur la nature de la terre ainsi que sur leur propre corps. La croissance du pouvoir humain et la volonté d'assurer celui-ci alimentent le progrès qui, économiquement, financièrement et militairement parlant, est toujours et encore mesuré de façon quantitative et dont le coût est payé par la nature. La civilisation moderne émanant d'Europe est une culture de l'expansion aussi bien par rapport à d'autres pays que par rapport à la nature. Elle s'est perdue, la sagesse de l'auto-limitation et du maintien des équilibres entre culture et nature que d'autres sociétés anciennes, prémodernes ou extra-européennes – appelées aujourd'hui «sous-développées» – ont observée. Elle se perd également dans les peuples qui se sont fixé pour objectif de parvenir au niveau de vie occidental. Le développement et l'expansion de cette culture de domination s'accélèrent, et les catastrophes écologiques augmentent proportionnellement dans tous les pays. A partir de là, les questions décisives de l'époque actuelle surgissent: la société industrielle signifie-t-elle nécessairement la «fin de la nature» ou la nature doit-elle être protégée contre cette société ? La biosphère est-elle la base indispensable de la technosphère humaine ou celle-ci peut-elle être élargie de manière que la biosphère jusqu'ici connue, devienne superflue ? Devons-nous protéger la nature des interventions humaines au profit d'elle-même ou faut-il transformer la terre en un monde artificiel à l'image d'un bateau spatial, monde dans lequel pourraient exister des êtres humains produits par des manipulations génétiques ?

²³ Pour un pronostic totalement pessimiste, voir G. FULLER, *Das Ende. Von der heiteren Hoffnungslosigkeit im Angesicht der ökologischen Katastrophe*, Leipzig, Ammann, 1993.

3. *La crise de Dieu*

Il est compréhensible que face aux contradictions du monde moderne, les hommes fassent l'expérience de crises profondes de la foi²⁴. La confiance dans le temps présent se perd quand on ne sait plus si un avenir nous est réservé. La confiance par rapport à la nature s'écroule lorsque la terre se transforme en poubelle. La foi en l'homme est détruite par les meurtres collectifs dans leurs formes actuelles. Je ne pense pas simplement aux désécurisations religieuses. Des offres de sécurisation religieuse existent en grand nombre. Je pense plutôt et plus profondément à la perte de la certitude de Dieu et de soi. Friedrich Nietzsche l'avait déjà exprimé en 1886 de façon prophétique et pathétique en disant: «L'événement récent le plus important: Dieu est mort.» La génération de nos pères l'a vécu dans la première guerre mondiale au cours de laquelle les peuples européens les plus avancés ont passé à la boucherie. Ma génération en a fait l'expérience par les atrocités indicibles et par la responsabilité insupportable d'Auschwitz où des millions de juifs et d'autres personnes ont été éliminés de façon quasi industrielle dans les chambres à gaz. Aujourd'hui, nous nous demandons si notre progrès vaut vraiment le nombre des victimes dans les pays du Sud. Les fondateurs de la modernité pensaient à une nouvelle ère glorieuse pour tout le genre humain, mais nous survivons dans des forteresses au milieu d'un océan de misère massive. Ils croyaient que tous les humains étaient créés libres et égaux, mais nous savons que notre style de vie moderne n'est pas universalisable. A l'anarchie croissante dans le Tiers Monde correspond l'apathie croissante dans le Premier Monde. Notre indifférence vis-à-vis des plus défavorisés et humiliés est l'expression même de notre «froideur envers Dieu» (*Gotteskälte*). Le cynisme des manipulateurs modernes est l'expression du mépris de Dieu. Nous avons perdu Dieu, Dieu nous a quittés, et c'est pourquoi nous ne nous soucions ni de la douleur que nous avons provoquée chez les autres, ni des dettes que nous léguons aux générations futures. Bien entendu, nous réalisons cela, mais cela ne nous touche pas. Nous sommes comme paralysés. Le savoir ne se manifeste plus comme pouvoir, mais révèle notre impuissance. Puisque cette apathie croissante ne se limite pas aux protestants ou aux catholiques, aux chrétiens ou aux musulmans, aux Européens ou aux non-Européens, mais se généralise de plus en plus, elle est probablement fondée dans un éloignement objectif de Dieu: Dieu cache son visage et se tient loin de nous.

Les grands rêves de l'humanité qui ont accompagné les découvertes et les projets du monde moderne dès le début ont certes été des rêves nécessaires, mais néanmoins irréalistes. Ils ont dépassé les capacités des hommes. Mexico n'a pas été l'Eldorado, et le paradis d'Eden ne se trouvait pas au Venezuela.

²⁴ J. B. METZ, «Die Gotteskrise», in *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf, Patmos, 1994.

Les Etats-Unis ne sont pas le nouveau monde au sens messianique et l'époque moderne ne s'est en aucune manière développée en époque nouvelle et messianique. La découverte scientifique et la maîtrise technique de la nature n'ont pas fait de l'homme l'image de Dieu. Les idées humanitaires de l'*Aufklärung* n'ont pas amélioré le genre humain du point de vue moral ni achevé ou accompli l'histoire. Ces images du monde nouveau et merveilleux, suite à la fin de l'histoire, n'ont fait qu'augmenter la misère de l'histoire et rapprocher le genre humain de sa propre fin. Le messianisme du Premier Monde a engendré des temps apocalyptiques dans le Tiers Monde et dans la nature. Nous ne savons plus, en définitive, où le projet du monde moderne nous conduit. C'est la crise d'orientation dont on parle si souvent. Dans ce projet moderne, nous ne savons plus si notre «pensée» et notre «travail» dans ce projet moderne servent la vie ou la mort. C'est la crise du sens fréquemment invoquée.

III. *La régénération de la modernité par l'Esprit de vie*

Les visions de la modernité sont des visions impossibles et néanmoins nécessaires. Par rapport à l'idée humanitaire de la dignité humaine et des droits de l'homme pour tous, il n'existe qu'une option, la barbarie. A l'idéal de la paix perpétuelle, il n'y a qu'une option, la guerre continue. En dehors de la foi en un Dieu unique et de l'espérance de son Royaume, l'option n'est que le polythéisme et le chaos. Que faut-il donc conserver du projet de la modernité et que faut-il en rejeter? Que devons-nous réinventer afin que ce projet n'échoue pas définitivement?

1. L'espoir en Dieu doit être sans triomphalisme ni millénarisme: le Dieu de l'époque moderne est «le Dieu qui vient». Le Dieu de la Bible selon le Livre des promesses et selon le livre de l'Evangile est aussi le Dieu «qui est, qui était et qui vient» (Apoc. 1,4). Il n'apparaîtra dans toute sa divinité que dans son Royaume. La différence ne gît pas dans le contenu, mais dans le lieu: où au juste Dieu est-il présent dès maintenant? Où sommes-nous certains de sa présence de manière que nous puissions vivre et agir avec confiance en Dieu et en nous-mêmes? Le messianisme de l'époque moderne disait: avec Dieu, nous allons dominer la terre et juger les peuples en compagnie de son Christ. Ce rêve messianique devint le cauchemar des peuples et conduisit à ce que d'aucuns ont appelé le «complexe de Dieu»²⁵, à savoir l'aboutissement au pur désespoir par un sentiment de non-maîtrise. Ce n'est pas dans notre domination, mais dans notre espérance que le Dieu qui vient est présent par son esprit

²⁵ H. E. RICHTER, *Der Gotteskomplex: die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*, Hamburg, Rowohlt, 1980.

vivifiant. Sa grâce n'est pas puissante dans notre puissance, mais dans notre faiblesse, et elle vivifie.

Selon la révélation de Jean, qu'est-ce qui précède le règne des mille ans du Christ? La résistance contre «la bête de l'abîme» et le grand refus d'offrir des sacrifices aux idoles et aux lois de «Babylone» ainsi que le refus de s'enrichir, avec elle, chez les peuples. Avant le millénum, il y a le martyre²⁶. Seuls ceux qui souffrent avec le Christ régneront avec lui (2 Tm 2, 12). Le messianisme de l'époque moderne a méconnu la présence de l'avenir divin dans la souffrance, dans la résistance, dans la persécution et dans le martyre. D'où l'image horrible qui déclare «Babylone» comme chrétienne et en fait le Royaume de mille ans. Que pourrait entendre d'autre un Francis Fukuyama lorsque, en 1989, après l'écroulement du «réalisme socialiste», il fit de la transformation de toute chose en marchandise, ainsi que de la démocratie libérale, la «fin de l'histoire»? Théologiquement, nous devons retourner de Harmagedon à Golgotha. Christ a remporté la victoire non dans l'apocalyptique Harmagedon, ainsi que le proclama Carl Schmitt, idéologue du rapport ami-ennemi, mais sur le lieu historique de Golgotha. Là, le Dieu qui vient est déjà présent dans l'histoire.

Où est Dieu? Où advient-il dans notre histoire? Avant que son règne définitif ne commence, le Dieu qui vient est présent dans sa *shekhina*. Après que le premier temple fut détruit en 587 av. J.-C. et qu'Israël fut emmené dans la captivité babylonienne, la présence de Dieu pouvait-elle continuer à se manifester encore dans le temple? Une réponse fut: la *shekhina* du Seigneur Dieu s'est rendue également en captivité, se solidarisant avec les souffrances d'Israël. Dieu est le compagnon de route de son peuple, solidaire de ses souffrances²⁷. Selon l'Evangile, le Verbe divin et sa sagesse éternelle «s'est fait chair» en Jésus et «a habité parmi nous» (Jn 1,14). Voilà la théologie de la *shekhina* du Nouveau Testament. S'il habite parmi nous, il nous accompagne aussi. S'il nous accompagne sur la route, il souffre également avec nous. S'il souffre avec nous, il nous donne aussi la certitude de Dieu et de nous-mêmes dans le grand exil de ce monde²⁸.

Nous ne sommes enclins à reconnaître Dieu, l'absolu, que dans ce qui nous ressemble. Ce qui nous ressemble nous confirme; ce qui nous est étranger, nous désécurise. C'est pourquoi nous aimons ce qui est pareil à nous et nous avons peur de l'étranger. C'est la forme que prend l'autosatisfaction sociale.

²⁶ Nous devons à E. PETERSON, *Theologische Traktate*, München, Kösel, 1951, pp. 165-224, la preuve que «la Révélation secrète» n'a rien à voir avec les spéculations apocalyptiques effectuées par la théologie de l'histoire du salut, mais qu'elle est «le livre des martyrs».

²⁷ P. KUHN, *Gottes Selbsterneidrigung in der Theologie der Rabbinen*, München, Kösel, 1968; A. M. GOLDBERG, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur*, Berlin, de Gruyter, 1969.

²⁸ J. MOLTMANN, *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993.

Celle-ci est de type millénariste: Dieu est comme nous – nous sommes comme Dieu. Nous régnons avec Dieu et Dieu est de notre côté, côté à qui appartient la victoire. C'est ainsi que l'Amérique a été découverte.

Nous faisons un pas de plus si nous essayons de respecter et de connaître Dieu, le Tout-Autre (Karl Barth), dans celui qui est autre et qui nous est étranger (Emmanuel Lévinas). Nous respectons et reconnaissions les autres et les étrangers si nous cessons de nous les assimiler et si nous nous ouvrons à ce qui leur est spécifique, si nous nous entraînons avec eux à former ensemble la communauté des différents. L'accueil des autres hommes se mue alors en une forme de justice sociale. Mais cela presuppose un rapport à Dieu, à savoir que nous nous sachions acceptés et justifiés par Dieu et ce, en tant que ceux qui sont différents de lui et qui lui sont étrangers.

Nous faisons encore un pas de plus si nous essayons de respecter Dieu comme victime d'une humanité avide de la domination du monde; et de même si nous cherchons à le reconnaître comme tel parmi les victimes de notre propre violence. Dieu – la victime dans les victimes: c'est précisément le Dieu crucifié qui nous regarde dans les yeux muets des enfants de la rue. Quand l'archevêque Oscar Arnulfo Romero a découvert cela, il a résisté – et il fut assassiné²⁹.

Dieu est mort – nous l'avons tué, prétendit Nietzsche. Malheureusement, il n'a pas vu où nous tuons Dieu. Nous le tuons lorsque nous faisons de sa propre image la victime de notre violence. En effet, Dieu est présent dans celui qui est image de Dieu. Nous tuons Dieu lorsque nous excluons l'étranger en le chassant, car Dieu est dans l'étranger. Nous tuons Dieu lorsque nous choisissons la mort à la place de la vie et lorsque nous acceptons, pour sauver notre vie, la mort de beaucoup d'autres êtres vivants. Dieu est un Dieu vivant. Qui touche à la vie, touche à la sainteté de Dieu. Qui n'aime pas la vie, n'aime pas Dieu. Dieu est le Dieu de toute la vie, de toute vie et de la vie commune à tous³⁰.

2. Le projet moderne pour l'humanité commença avec l'affirmation que «tous les hommes sont égaux et libres» et que «liberté, égalité et fraternité» vont de pair. Dans les démocraties libérales du monde occidental, nous avons compris ce que la liberté individuelle signifie à l'égard du pouvoir étatique. Par contre, la liberté pour tous les humains, promesse à la fois des droits de l'homme et du droit constitutionnel, n'est de loin pas réalisée. On aura besoin

²⁹ O. A. ROMERO, *Die notwendige Revolution*. Mit einem Beitrag von Jon Sobrino über Märtyrer der Befreiung, München/Mainz, Kaiser/Grünewald, 1982. Cf. aussi *L'amour vainqueur*. Textes de O. A. Romero sélectionnés par J. R. Brockman, présentation de Gustavo Gutiérrez, Paris, Cerf, 1990.

³⁰ G. GUTIÉRREZ, *Le Dieu de la Vie*, Paris, Cerf, 1986; J. MOLTmann, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München, Kaiser, 1991 (trad. en préparation).

de bien des mouvements pour les droits civiques et de bien des mouvements de libération pour que cette promesse se réalise. Cependant ce projet pour l'humanité ne prévoit pas le contraire, à savoir que seuls certains humains sont créés libres alors que les autres ne seraient pas destinés à la liberté. La société des hommes libres et des non-libres existe encore bien entendu, mais elle n'a plus de légitimité. Par contre, l'autre vérité est entièrement non réalisée, à savoir que «tous les humains sont créés égaux». Parce que le socialisme s'était approprié cette exigence de la modernité et qu'il l'a si terriblement trahie dans ses dictatures de parti, personne n'a plus envie aujourd'hui de discuter de l'égalité de tous les humains, en tout cas pas de l'égalité économique. Toujours est-il que, pour l'homme individuel, aucune liberté universelle ne peut exister sans l'égalité fondamentale de tous les hommes. Sans égalité, la liberté n'est pas universalisable. Et sans une certaine égalité, la liberté économique, la démocratie ne sont pas viables. Mais de quelle égalité parlons-nous ?

Le concept social de l'égalité est la justice. Sans conditions sociales et politiques justes, il n'y a pas de paix entre les humains et les peuples. Le concept éthique de l'égalité, c'est la solidarité, un amour entre frères et sœurs comme l'a expliqué l'humanisme de façon si chrétienne: *philadelphia!* Est-ce de l'idéalisme pur? Non, je crois qu'il s'agit là d'un pur réalisme pour la survie de l'humanité. Sans l'établissement de conditions de vie comparables dans tous les pays, nous ne serons pas en mesure de stopper les migrations des réfugiés du XXI^e siècle. L'Allemagne unifiée n'est qu'un petit exemple: afin d'empêcher des centaines de milliers d'Allemands de l'Est d'émigrer à l'Ouest, il faut mettre en place les conditions de vie égales à l'Est comme à l'Ouest. C'est assurément coûteux, mais c'est possible. La même chose vaut pour l'Europe unifiée: afin de stopper les mouvements migratoires de l'Est vers l'Ouest, l'Est doit être rendu viable. Il n'en va pas autrement dans le conflit Nord-Sud. Nous ne résisterons pas à la pression des millions de réfugiés en nous protégeant par des nouveaux rideaux de fer, mais seulement par la mise en place des conditions de vie analogues aux nôtres dans leurs pays d'origine. La tâche sociale de l'avenir sera l'égalité. Ce n'est pas l'égalité selon notre image, mais l'égalité qui résulte de la reconnaissance de l'autre et de la réparation en faveur de nos victimes.

3. Enfin, une révolution écologique de notre société et une «réformation» écologique de la religion de l'homme moderne nous attend. Pour cela, nous avons besoin d'une nouvelle architecture théologique. Le monothéisme moderne a désenchanté la nature et l'a livrée à la mainmise des humains. L'idée moderne d'humanité s'est en fin de compte développée au détriment des autres êtres vivants: seul l'homme est image de Dieu, car il est appelé à la domination de la terre. *Une nouvelle spiritualité chrétienne* redécouvrira l'immanence de Dieu cachée dans la nature. «Nulle créature n'est si éloignée de Dieu qu'elle n'en contient pas une trace», disait Thomas d'Aquin. L'Esprit de Dieu maintient tout en vie et le Christ cosmique est dans toutes choses. «Enlève une pierre et tu me trouveras» (Evangile de Thomas). Une doctrine trinitaire chrétienne

nouvelle joindra transcendance et immanence de Dieu, de telle manière que la réponse au monothéisme ne soit pas nécessairement le panthéisme. Une nouvelle anthropologie *ni androcentrique ni anthropocentrique* libérera les dimensions de la corporéité et de la sensualité de l'existence humaine, dimensions refoulées dans le monde moderne. Ainsi cette anthropologie préparera un chemin à l'intégration de *la culture humaine dans la nature* de cette terre, de *l'âme humaine dans le corps* et de la *raison* moderne dans les contextes plus larges de la *sagesse (sophia et phronesis)*.

Le projet de la civilisation scientifico-technique moderne est devenu le destin de l'humanité. Nous ne pouvons ni continuer comme jusqu'à maintenant sans aboutir à la catastrophe universelle, ni nous retirer de ce projet afin que le monde périsse sans nous. Il ne nous reste que la réformation profonde du monde moderne avec le but d'opérer un retournement avant qu'il ne soit trop tard. Inventons à nouveau le monde moderne ! Libérons l'avenir de la violence qui émane de l'histoire moderne ! Délivrons l'espérance en tant que catégorie théologique des ruines de la raison historique moderne ! Des décombres d'un millénaire échoué et de ses dérives sécularisées, nous revisiterons alors l'eschatologie théologique pour en découvrir les horizons transcendants.

(Traduit de l'allemand par Klaus Peter Blaser et Nicolas Monnier)