

## Essai 4

### L'HISTOIRE DU CIEL

#### *Problèmes du fondamentalisme chrétien*

FRANZ J. HINKELAMMERT

Tout comme la terre, le ciel a une histoire. Que change la terre, le ciel change, du seul fait que le ciel est un produit de l'imagination humaine venu de la terre. Le ciel est la plupart du temps, en un certain sens, un projet inconscient de l'homme. C'est notamment le cas dans la tradition chrétienne, dont les projets de société prennent la forme d'une anticipation du ciel sur la terre. Quiconque prétend agir sur des projets terrestres doit agir sur l'imaginaire céleste, dont tout le projet social n'est que l'anticipation. Ainsi de changer la terre change le ciel, tout changement dans les cieux précédant toujours normalement, en bonne logique, quelque projet concernant la terre. Point de changements sans la projection de ce qui sera. Et ce qui sera prenant toujours la forme dérivée d'une anticipation du ciel sur la terre, lutter pour le pouvoir terrestre revient toujours à lutter pour les cieux.

Pour cette raison, il n'y a point de luttes sociales sans luttes religieuses. L'absence de luttes religieuses, loin d'être un signe de tolérance, démontre bien plutôt la validité de quelque projet social communément admis ou d'implantation réussie. Pour peu qu'un tel projet devienne un objet de conflit, apparaissent aussitôt les luttes religieuses, inhérentes au conflit social. Et l'on voit toujours apparaître, au sein de ces luttes religieuses, un conflit portant sur l'imaginaire céleste et sur la façon de l'anticiper. Il n'en va pas autrement lorsque le ciel est imaginé en termes, non plus religieux, mais séculiers. Le communisme, dans la tradition socialiste, ainsi que l'état parfait de la concurrence, dans la tradition libérale, jouent le même rôle que le ciel dans la tradition religieuse. Ce sont autant de projets à visée transcendante relevant d'un imaginaire scientifique et où l'on retrouve – comme ils ne sont pas davantage réalisables à la lettre et d'un seul coup – à chaque fois cette même question du mode d'anticipation. C'est pourquoi les conflits qui sont les leurs prennent le ton même des

affrontements ouvertement religieux. Ces conflits ont alors pour enjeu l'image la plus exacte d'une société parfaite et le moyen de s'en approcher. Ce fut, en de certaines circonstances, un combat entre le théisme et l'athéisme, tel qu'on l'a vu dans l'opposition du capitalisme et du socialisme. Toujours est-il qu'avec l'avènement de la théologie de la libération, du moins en Amérique latine, il n'est jusqu'à ce conflit du socialisme et du capitalisme qui ne prenne maintenant une forme religieuse.

Il s'agit toujours d'un conflit portant sur une certaine image du ciel, dont l'anticipation terrestre prend la forme de projets économiques et politiques, et sur la nature même d'une telle anticipation. C'est pourquoi l'on ne peut écrire l'histoire réelle sans écrire en même temps l'histoire du ciel. La réalité économique et politique s'obtient moyennant des projets qui sont autant d'anticipations de quelque ciel échappant à la main de l'homme.

Ainsi donc le ciel change-t-il avec les réalités économique-politiques dont il est, bien plus qu'un pur effet, la représentation réfléchie et la racine même des projections qui en sont faites.

Que l'homme soit un être d'action entraîne que sa relation à la réalité économique-politique passe par la réflexion de cette réalité, et c'est pour elle comme un stade incontournable que d'anticiper en ce sens quelque image du ciel. Ainsi que nous l'avons déjà dit, il peut être substitué au ciel, au cours d'une telle réflexion, maintes images scientifiques de la société parfaite, comme celles que nous connaissons avec la forme libérale de la concurrence parfaite ou le mode communiste du socialisme<sup>1</sup>.

Afin de mieux situer notre analyse du fondamentalisme actuel, considérons quelques étapes de cette histoire du ciel. L'histoire européenne nous en fournit deux étapes clés. Nous voulons parler du ciel médiéval et de celui de la société bourgeoise en ses origines. Le ciel médiéval est un ciel féodal. Tous les hommes ont bien une âme, mais les âmes dont il s'agit sont hiérarchisées selon un ordre féodal. Le ciel alors se présente comme une cour féodale hiérarchiquement structurée à partir du Dieu-roi, où nous retrouvons les ordres du clergé, de la noblesse, et jusqu'à cette simple populace qui gravite autour de la cour. C'est tout à fait à part de cette cour qu'existe l'éternité de l'enfer. La relation anticipative aux choses terrestres se trahit déjà là sous sa forme dynamique. Cette terre est elle-même rigoureusement hiérarchisée, mais il n'est donné nulle garantie qu'un homme situé au sommet de la hiérarchie terrestre atteigne à un semblable sommet dans la hiérarchie céleste. De la même façon, un homme de bas étage sur la terre ne se retrouvera pas nécessairement dans les bas-fonds célestes. Le serf terrien peut se changer en quelque hiérarque des cieux ; il n'est jusqu'au pape qui ne puisse se retrouver jusque dans les

1. Voir F. J. HINKELAMMERT, *Crítica a la razón utópica*, Introduction, p. 19-30.

enfers, ainsi que Dante nous en donne dans *La Divine Comédie* la narration. La relation d'anticipation, telle qu'elle existe relativement au ciel féodal du Moyen Âge, veut que l'acceptation que fait un homme de la situation qui est la sienne sur la terre détermine le lieu qui sera le sien dans la hiérarchie céleste. Ainsi, le serf qui est content de l'être et qui satisfait sur terre à ses obligations peut se trouver relever de la plus haute hiérarchie céleste après sa mort. En revanche, le noble qui manque à ses devoirs envers le serf ou envers quiconque peut se retrouver *post mortem* comme le dernier des serfs dans les hiérarchies du ciel ou même finir en enfer. L'anticipation du ciel médiéval porte donc à la légitimation des structures du pouvoir terrestre en vigueur, auxquelles il offre l'armature d'une exigence morale. Ce ne sont pas seulement les structures du pouvoir qui sont ainsi légitimées, mais aussi bien une exigence éthique telle que la connaissent ceux qui s'y trouvent placés. Nulle instance judiciaire immanente ne coiffe cependant cette éthique, car le jugement n'a lieu que *post mortem*. Le serf maltraité n'en peut tirer le droit de se révolter ; il lui faut accomplir de toute façon ses devoirs, qui ne disparaissent en rien. Il n'aura que la satisfaction *post mortem* d'assister au châtement du noble, tandis qu'il se verra lui-même récompensé. En se rebellant, au contraire, il tomberait dans une faute plus grave que celle du noble qui le maltraite.

Nous avons donc là un comportement décrit au travers de l'anticipation du ciel et sur lequel repose l'existence de la société médiévale. Il est au cœur même de ses relations sociales de production. Les relations de production féodales ne pourraient prendre fin que si devait changer l'imaginaire céleste qui leur correspond en propre. Comme le dira ultérieurement Hegel : point de révolution sans réforme.

La réforme et le réaménagement conséquent des relations sociales de la production féodale commencent par l'affirmation du sujet par-delà toutes les hiérarchies, qu'elles soient d'ordre ecclésiastique ou économique-politique. Avec l'égalité, c'est le ciel médiéval qui s'effondre. Mais le changement ne se passe pas ailleurs que dans le ciel. En elle-même déjà, l'image médiévale du ciel est contradictoire ; elle n'a jamais su répondre à cette question franche : si le serf est *post mortem* l'égal du noble, qu'est-ce qui l'empêcherait de l'être avant la mort ?

Cette égalité une fois posée, le ciel ne peut plus que changer, et avec lui les rapports féodaux de production. Mais c'est pour dire qu'on n'admet plus qu'il subsiste encore sur la terre des nobles et des serfs. Et il ne saurait donc en être davantage question au ciel. Le ciel n'est plus une cour féodale, mais un ciel des âmes, où toutes jouissent également d'une même félicité. Les nouvelles relations capitalistes de production s'élaborent par conséquent à partir et en fonction de l'égalité des âmes dans le ciel. Et avec cette anticipation d'un nouveau ciel, le sujet se transforme en individu bourgeois. À la lumière des

problèmes du ciel se découvrent les problèmes de la terre, tandis que s'acquiert l'aptitude à les affronter ouvertement comme tels. L'anticipation porte à la révolte ; c'est là la première révolution bourgeoise, telle qu'il nous est donné de l'apercevoir en toute clarté dans la révolution anglaise du XVII<sup>e</sup> siècle.

Certes, l'anticipation terrestre du ciel des âmes ne justifie pas n'importe quelle révolte, mais seulement le soulèvement bourgeois à l'encontre des structures féodales. Ainsi donc, tout le monde ne va-t-il pas au ciel. Il continue d'exister, aussi redoutable qu'au Moyen Âge, un enfer pour ceux, entre autres, qui se sont trompés sur la nature d'une révolte légitime. La société bourgeoise continue d'envoyer en enfer ceux qui s'opposent à son ordre, ainsi que faisait la société féodale envers ses propres rebelles.

Cette brève analyse suffit à établir que le ciel n'est pas un simple substitut de la terre pour la seule consolation des opprimés. Encore qu'existe bien ce facteur de consolation, il n'est néanmoins jamais dominant. C'est l'instance au travers de laquelle se définit le sens d'une vie conçue dans sa plénitude ; dans sa relation à l'éternité se justifie une société. C'est du ciel que découlent les devoirs tant de celui qui domine que de celui qui est dominé.

L'anticipation du ciel sur la terre confirme ainsi le premier dans ses aspirations relatives à la vie terrestre, tandis qu'elle transforme aux yeux des autres le ciel en un lieu de consolation. Le même ciel se trouve représenter pour les uns la confirmation de leur existence dans leur relation aux autres hommes, et pour ces derniers une instance de consolation comme substitut de la vie terrestre. Ce que les cieux dispensent au dominateur, c'est la jouissance de ce monde ainsi que celle qu'il trouvera en outre dans l'autre pour l'éternité, tandis que le dominé n'en reçoit que la jouissance de l'autre monde comme substitut du bonheur qu'il n'aura pas connu sur la terre.

Le ciel de l'égalité des âmes conduit à la société bourgeoise, qui en est l'anticipation. Il transforme ainsi le sujet en individu bourgeois, c'est-à-dire en propriétaire privé. Cet individu se trouve, en un certain sens, dans une situation analogue à celle du noble au Moyen Âge. Il lui faut, pour entrer au ciel, satisfaire aux canons éthiques de la société à laquelle il appartient – découlant de la propriété privée et des relations marchandes telles qu'elles existent entre les propriétaires – ainsi que défendre cette société bourgeoise contre ses ennemis, dont la révolte est toujours considérée comme le crime capital. Cette société bourgeoise commença déjà néanmoins à manifester son projet dans les termes, non plus seulement d'un ciel égalitaire, mais d'une société parfaite dont le concept lui était fourni par les fonctions sociales issues des relations de marché liées entre propriétaires. La première élaboration de ce type fut celle de Robison, donnant le modèle de la concurrence parfaite telle qu'elle est encore aujourd'hui en vigueur.

C'est ce qui conduisit à l'apparente sécularisation de la société moderne aux yeux de laquelle la transcendance prit finalement la forme d'un modèle fonctionnel scientifiquement élaboré. Il n'est même plus besoin alors d'une référence explicite au ciel des âmes et il peut se produire, au nom d'une transcendance ainsi scientifiquement conçue, quelque vaste mobilisation athée, ainsi qu'il advint avec la Révolution française.

Le ciel d'une égalité des âmes est, il va de soi, un ciel totalement insipide. Il s'y perd toute imagination humaine. C'est le ciel d'une égalité abstraite où les saints mêmes ne sauraient finalement demeurer. C'est le ciel le plus vide qu'ait jamais produit la tradition chrétienne. L'imagination humaine étant toute concrète et corporelle, l'existence de purs esprits n'est concevable que moyennant la négation de tout ce qui est d'ordre concret ou corporel. L'homme ne peut positivement concevoir une vie qui soit purement spirituelle. C'est une vie sans corps, sans rien de concret, sans nul besoin de manger, de s'habiller, de boire, de danser, etc. L'imagination ne peut donc le représenter que comme une vie où il ne reste plus rien et se contenter d'en encenser de mots creux les joies unimaginables. C'est pourquoi, lorsque apparaît la construction d'une transcendance scientifiquement élaborée, elle se substitue aisément à un ciel comme celui-ci. C'est en outre un ciel qui se fait chaque fois plus vide à mesure que le temps passe et qu'il s'épuise un peu plus chaque fois qu'on en rappelle, sans les distorsions du concret, l'insignifiante pureté. En fin de processus, au terme du XIX<sup>e</sup> siècle, Nietzsche proclame son « Dieu est mort », qui ne fait que répondre à la vacuité du ciel.

Il y eut aussi un autre problème. Le ciel des âmes n'a pas non plus été capable de remplir la fonction qui fut, depuis toujours, traditionnellement dévolue par la société à l'imaginaire céleste. Cette fonction consistait à offrir à ceux d'en haut une image de la perfection de leur vie propre, et à ceux d'en bas une compensation suffisante aux souffrances de l'exploitation qu'ils subissaient. Le ciel des âmes ne sert de rien en aucun des deux cas et la fidélité abstraite dont il est la promesse ne peut pas plus toucher ceux d'en haut que ceux d'en bas. C'est un ciel qui se dissipe et qui perd toute fonction. Les valeurs régnautes de la société bourgeoise se déduisent alors d'une transcendance scientifiquement conçue (relations marchandes en leur état de perfection imaginaire : la concurrence parfaite), toute motivation comme toute instance d'appel en provenance du ciel ayant également cessé de fonctionner. Le ciel des âmes tel qu'il existait au début de la société bourgeoise, enfin parvenu au terme de son développement, est tout simplement de trop.

Toutefois, tandis qu'il se fait le vide dans le ciel des âmes, surgit une réflexion nouvelle sur le ciel et, par conséquent, la terre. Cela découle de la plus évidente des contradictions, inhérente tant au ciel des âmes qu'à la société bourgeoise, dont le développement est

l'anticipation. Il s'agit d'un ciel de l'égalité parfaite. Tous les hommes sont égaux quant à leurs droits formels, mais non pas quant aux possibilités réelles que leur offre leur vie. L'inégalité telle qu'on la trouve dans la vie concrète proteste au nom d'une égalité qui a été réduite aux droits formels de la société bourgeoise. Face à une réduction aussi évidente s'élève donc la revendication d'une égalité qui ne soit plus simplement formelle, mais en laquelle inclure les possibilités mêmes de la vie concrète.

À côté du ciel des âmes apparaît une nouvelle réflexion portant sur un ciel conçu en termes de vie humaine concrète et très fortement ancrée à la fois dans la tradition de l'Apocalypse de saint Jean et dans l'antique promesse chrétienne d'une nouvelle terre entendue en un sens qui était : *cette terre-ci sans la mort*. Il reste qu'une telle pensée, apparue de façon souterraine au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, a vite été supplantée par la réflexion marxiste, qui lui était parallèle, mais qui a pris corps en des termes cette fois sécularisés et finalement athées. La terre où s'alimente cette doctrine n'en continue pas moins d'être une autre terre mise au service de tous pour la satisfaction des besoins. Quoique en termes séculiers, c'est à une nouvelle transcendance que nous avons affaire : le règne de la liberté, au sens où l'entend Marx. Et comme la réalisation en est impossible en fait, l'anticipation mentale de ce règne de la liberté vise ce qui en approchera « le plus possible ».

Cette nouvelle visée de la société conçue à partir des hommes concrets et de leurs besoins conduit, de façon récente en ce XX<sup>e</sup> siècle avec la théologie de la libération, à une élaboration théologico-religieuse de la revendication de la vie concrète dont elle s'inspire. Ce qui est alors substitué là au ciel des âmes, c'est une terre nouvelle à venir – la « terre sans la mort », dont nous parlions –, qui se trouve être la société socialiste, dans un sens analogue à ce qu'il se passa lorsque la société bourgeoise apparut comme l'anticipation d'un ciel égalitaire. Il se produisit une révolution dans les cieux pour offrir un lieu de réflexion à une révolution qui se passait sur la terre. Dieu n'était pas mort, ainsi que le crut Nietzsche, mais il était passé ailleurs, là où nul ne l'attendait. La révolution survenue sur la terre se changea en l'anticipation de la nouvelle terre.

Disons maintenant que cette révolution opérée dans les cieux, dont la pensée de Marx marqua le début – encore que Marx eût renié les cieux –, eut une répercussion profonde sur la pensée bourgeoise elle-même. Elle ne pouvait réagir par la réactivation de son ciel des âmes. Dans la ligne de Nietzsche, elle renonçait alors à quelque ciel que ce fût, déclarant la mort de Dieu, pour reprendre à son compte le retour à l'homme concret, tel que Marx l'avait formulé, mais sous la forme de l'individu concret en lutte contre tous les autres. Contrairement à l'universalisme de l'homme concret propre à Marx, ce devint la lutte pour le pouvoir de la bête blonde

au nom de sa vie concrète en particulier. Toujours est-il que l'imagination de la réaction bourgeoise se fit imagination concrète de la vie humaine. Il reste que le rappel à l'homme concret vient de Marx. Nietzsche n'a plus fait alors que le revendiquer en faveur de la philosophie sauvage bourgeoise.

Mais il n'y eut pas que la seule pensée nietzschéenne à réagir à la transformation du ciel accomplie par Marx. Une autre forme du passage du ciel des âmes à l'imaginaire de la vie concrète advint avec le fondamentalisme protestant des États-Unis. Devant le fait de la dissipation du ciel des âmes, ce dernier eut recours à une reformulation du ciel sur la base de la vie humaine concrète en tentant d'inscrire à son tour sa propre représentation du ciel dans l'image chrétienne traditionnelle de la nouvelle terre. Il est certain que la nouvelle terre – toujours sous la forme d'une terre affranchie de la mort – est représentée de telle sorte qu'elle n'ait d'autre anticipation que la société nord-américaine et son *American way of life*. Tout le fondamentalisme des États-Unis peut aussi bien se résumer dans la fonction suivante : construire une image du ciel telle que l'*American way of life* en soit l'anticipation, et ce en dépit du fait qu'une telle image procède de la vie humaine concrète. C'est en ce sens que nous pouvons en dégager les éléments centraux.

La racine, néanmoins, de sa force de conviction est celle-même de la théologie de la libération : l'espérance d'une terre nouvelle, une terre qui soit « cette terre-ci sans la mort ». Une terre au sens réel, où l'on mange, on boit, on vit, où l'on est sensuel, où « il se déguste de l'agave<sup>2</sup> », où se déroule toute notre existence, mais dans sa plénitude. Où l'on ne renonce pas à la vie corporelle, qui est au contraire intégralement vécue. Où tout l'agave se déguste, qu'on n'a pu manger ici. Une terre où s'assouvissent tous les désirs ici insatisfaits, où trouvent leur plénitude tous les désirs propres à la terre d'ici. Où l'on aime, où il se donne des fêtes, où l'on est triste et joyeux, comme ici, mais sans la mort.

La position adoptée par le fondamentalisme découle de la révolution que Marx a déclenchée dans les cieux. Mais cela n'est pas arrivé au seul fondamentalisme. Il n'est jusqu'au pape Jean-Paul II qui ne termine son encyclique *Laborem exercens* par une revendication du ciel faite en de tels termes qu'il en devient la terre nouvelle, prenant ainsi congé du ciel des âmes. C'est qu'en effet la conscience religieuse d'aujourd'hui ne peut plus guère rendre raison de sa foi que dans le langage de l'espérance d'une nouvelle terre. Une révolution dans les cieux, il est difficile sur la terre de la mettre en déroute. Elle s'impose. En voilà qui se disent antimarxistes et qui embraient sur la révolution marxiste des cieux. Et personne pour courir après le ciel des âmes ; nul n'y veut entrer et quiconque s'y trouve n'aspire qu'à en sortir. Un ciel

2. Agave (*mamey*) : fruit tropical délicieux (N.d.T.).

devenu vide, face à un autre qui est une nouvelle terre et où déguster l'agave.

Que cette terre nouvelle se fasse objet d'anticipation, et c'est le monde entier qui se change en un théâtre de la foi. Réductionniste, en revanche, est le ciel des âmes. La foi s'y transforme en pure intériorité et le monde réel n'y est plus pour la foi qu'un simple champ d'expansion. L'homme n'est plus jugé en fonction de ce qu'il fait effectivement, mais de ses intentions et de leur efficacité. Il peut se désintéresser totalement du monde, dès lors que c'est fait dans de bonnes intentions accompagnées de sérieux efforts de réalisation. Et si le critère en est le succès, ce n'est qu'au titre d'un succès individuel.

Devenu théâtre de la foi, le monde est le lieu de rencontre de Dieu et du péché, soit de Dieu et du démon. C'est bien l'intériorité du sujet qui reste, de ce point de vue, le théâtre de la foi, mais augmentée maintenant de son existence dans l'extériorité. Le monde n'est pas simplement le champ d'application de la foi, mais, et de façon primordiale, celui de sa réalisation. Le monde devient, pour la foi, l'espace même de l'affrontement et du combat.

Avec l'anticipation de la nouvelle terre est soulevé le problème du succès de cette même anticipation, entendue comme le signe de la foi. Il n'est plus question du succès d'un individu en compétition avec d'autres, mais de la réussite d'un projet social. La foi échoue si le projet échoue, et triomphe si le projet triomphe. L'échec du projet en quoi consistait l'anticipation est l'échec de la foi, même si, au sens subjectiviste et restrictif de la foi, tout a été fait dans les meilleures intentions du monde.

On ne saurait mieux décrire ce nouveau rapport avec la foi qu'au moyen d'une analyse des intentions humaines. Toute action humaine répond à des intentions, et nous ne la nommons action qu'en ce sens. Mais toute action entraîne des effets non intentionnels, lesquels entrent souvent en conflit avec les intentions subjectives, allant au besoin jusqu'à en prendre le contre-pied. On ne rendra donc pas compte de l'action au nom des seules intentions qui la fondent, mais aussi bien de ses effets non intentionnels, faute de quoi ce qui est proprement acte dans l'action ne peut jamais être pleinement compris. Considérée dans son ensemble, l'action ne s'explique que comme une combinaison d'intentions et d'effets non intentionnels. Cela relève de la nature même de l'action, en tant que celui qui agit ne peut avoir qu'une connaissance limitée du monde extérieur – c'est le cas de tout être humain en quelque circonstance que ce soit. Soit, par exemple, une action visant à assurer le plein emploi et que l'on tente de l'obtenir, dans cette intention, par une politique de marché intensif, le résultat non intentionnel relativement au plein emploi sera l'accroissement du chômage. L'effet non intentionnel de l'action détruit l'intention. Une éthique réductrice ne prenant en compte que la seule intériorité du sujet se contente d'en appeler à l'intention et à des effets

susceptibles d'y répondre. Dans le cas de notre exemple, il n'est demandé que l'intention d'assurer le plein emploi, ainsi que d'y répondre par une politique adaptée de marché intensif. L'effet non intentionnel de destruction de l'intention n'est pas inclus dans le jugement qu'on porte. Le sujet est sauf, bien qu'ayant aggravé un désastre.

Le domaine propre de tels effets non intentionnels est celui des structures. Il en découle que, dans la mesure où l'éthique entend prendre en compte les effets non intentionnels de l'action intentionnelle, il lui faut se soucier des structures inscrites dans les institutions, les promouvant par là à une signification éthique de tout premier ordre. Pour le sujet réduit de l'éthique individuelle, elles ne représentent jamais que le terrain d'exercice de ses vertus. Pour le sujet entier, en revanche, ce sont là potentiellement les lieux mêmes du péché, jusqu'au démoniaque. La capacité de l'homme à se faire responsable au moyen de ses actes se décide dans la relation qu'il entretient avec les structures. Non pas seulement l'intention efficace de nature subjective, mais le fait que l'efficacité objective mise en œuvre dans la poursuite des fins entre dans le champ de la responsabilité. Non pas simplement agir, au sens subjectif, en direction du plein emploi, mais le faire de façon objectivement efficace, voilà qui est maintenant, en fait d'éthique, décisif. Il ne suffit pas, dans le cadre de structures données, d'avoir fait tout son possible pour obtenir le plein emploi. Ce qui découle à présent du droit au travail, c'est l'obligation de changer les structures, dans le cas où les structures données produisent des effets non intentionnels de l'action intentionnelle visant le plein emploi, qui détruisent cette intention. Un impératif éthique se manifeste, qui a pour objet les structures non moins que leurs effets sur les conséquences non intentionnelles de l'action.

C'est en ce sens que les structures conditionnent les effets non intentionnels des actions humaines. La conséquence en est que ces effets non intentionnels ne peuvent être changés qu'au moyen d'un changement des structures, les structures nouvelles exerçant à nouveau leur influence sur les effets non intentionnels de l'action, encore qu'ils soient différents. En sorte que les structures figurent proprement comme le domaine de la relation Dieu-péché, ou Dieu-démon.

Les structures peuvent détruire, de ce qu'elles produisent des effets de l'action qui sont non intentionnels et qui détruisent. Ce qui est de leur domaine ne peut donc jamais être éthiquement neutre.

On doit à la théologie de la libération, sous sa forme théologique, d'avoir mis au point, la première, cette question, encore qu'elle se soit basée sur l'analyse préalable de Marx, montrant la potentialité destructive des structures en ce qu'elles conditionnent les effets non intentionnels de l'action intentionnelle. (Les lois tendanciennes de Marx – loi de la paupérisation, du sous-emploi, de la concentration,

etc. – dérivent toutes des effets non intentionnels d'une action conditionnée par les relations marchandes.)

Marx ne fut pas en fait le premier à analyser les effets non intentionnels. Ce fut d'abord, très précisément, Adam Smith<sup>3</sup>. Mais celui-ci ne recourt à cette analyse qu'en vue de décharger l'homme de toute responsabilité dans ses actes. Adam Smith se livre à une véritable célébration du marché, soutenant que, indépendamment des intentions de ses acteurs, il en conduit tout ce qu'ils font toujours à bon terme. Que l'homme soit bien ou mal intentionné, vertueux ou non, dès lors qu'il intervient dans le marché, ce dernier, du fait des effets non intentionnels de l'action, obtient toujours qu'entre les êtres humains il se produise une harmonie. L'harmonie n'est pas le produit de bonnes intentions, mais d'effets non intentionnels propres aux marchés. D'où vient qu'Adam Smith la divinise, donnant précisément à ces effets non intentionnels le nom de « Main invisible ». Sa thèse peut aussi bien se résumer ainsi : les effets non intentionnels – pour être conditionnés par le marché – sont toujours bénéfiques. Marx, analysant ces mêmes effets, obtint au contraire pour résultat qu'ils ne le sont pas tellement. Ils produisent bien plutôt ces tendances dont il dénonce l'effet destructeur dans ses lois tendanciennes. C'est au terme d'une telle analyse qu'apparaîtrait ce que l'esquisse d'Adam Smith contient d'idolâtrie implicite, une véritable magie des structures, d'elles-mêmes salvifiques. Dans la ligne d'Adam Smith, jusqu'à présent dominante dans toute l'idéologie bourgeoise, il existe de telles structures qui sauvent, bien au-delà de toute intention humaine. Cela s'étend aujourd'hui à l'ensemble de l'idéologie démocratique bourgeoise. Quel que soit le mandataire, que ses intentions soient bonnes ou mauvaises, la structure démocratique fait qu'il n'en peut venir que du bien. La magie des structures est conaturale à la pensée bour-

3. Adam Smith le dit en ces termes : « Mais l'homme [en vertu de l'ordinaire providence] a continuellement besoin du secours de ses semblables [celui qu'il reçoit du Premier ouvrier étant toujours admis], et c'est en vain qu'il l'attendrait de leur seule bienveillance. Il sera bien plus sûr de réussir s'il s'adresse à leur intérêt personnel et s'il leur persuade que leur propre avantage leur commande de faire ce qu'il souhaite d'eux. C'est ce que fait celui qui propose à un autre un marché quelconque ; le sens de sa proposition est ceci : *donnez-moi ce dont j'ai besoin, et vous aurez de moi ce dont vous avez besoin vous-même.* [Telle est l'intelligence de semblables compromis.] Et la plus grande partie de ces bons offices, qui nous sont si nécessaires, s'obtient de cette façon. Ce n'est pas de la bienveillance du boucher, du marchand de bière ou du boulanger, que nous attendons notre dîner, mais bien des soins qu'ils apportent à leurs intérêts. Nous ne nous adressons pas à leur humanité, mais à leur égoïsme ; et ce n'est jamais de nos besoins que nous leur parlons, c'est toujours de leur avantage » (A. SMITH, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, livre I, chap. II ; éd. G. Mairet, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1976 ; reprise de la traduction de Germain Garnier [Guillaumin, 1859] ; nous avons donné entre parenthèses les fragments de la traduction espagnole [Cruz, Mexico, 1977] qui ne figurent pas dans la traduction française) (N.d.T.). Chacun pour soi, la structure pour tous, la structure étant le marché. C'est la version sécularisée du « chacun pour soi, Dieu pour tous » de la religion bourgeoise. Elle rend compte à la fois de la divinisation du marché et de la destruction de l'humanité qui en découle. On retrouve cette même interprétation en toute théorie bourgeoise de la démocratie. La démocratie y est perçue comme un marché aux voix, où chacun n'obéit qu'à son amour-propre et où le mécanisme électoral veille sur tous.

geoise ; le marché bourgeois comme l'État bourgeois revêtent une valeur métaphysique qui les situe au-delà de toute critique possible, n'étant autre que la présence de la Providence dans l'histoire. Il en résulte une véritable théologie politique au sein même de la pensée bourgeoise, issue d'une théologie du marché et du capital.

Cette théologie, qui se trouve assurément déjà chez Adam Smith, n'a cessé de se développer jusqu'à nos jours. Il en découle une éthique politique qui porte beaucoup plus loin que l'éthique subjectiviste du sujet réduit à ses intentions. Elle n'entre pas néanmoins en conflit avec cette dernière, qu'elle ne fait au contraire que renforcer. C'est une théologie politique qui prononce l'irresponsabilité du sujet en question, qui n'en appelle à rien d'autre qu'à ses bonnes intentions de sujet suffisant, compte tenu de la magie toute-puissante de l'automatisme du marché, et qui fait de cette irresponsabilité – moyennant la « Main invisible » – le meilleur service qui puisse être rendu à la communauté. Le propre de cette théologie politique est de donner la réduction du sujet à sa stricte individualité comme la caractéristique même de l'humain.

C'est dans le cadre de cette théologie politique bourgeoise que naît le fondamentalisme. Il crée une théologie politique qui va plus loin, il est vrai, que l'idéologie bourgeoise traditionnelle, mais qui n'y reste pas moins tout entière inscrite. Il y apporte aussi, il faut le dire, quelques changements, encore que la thèse principale n'en soit point affectée. Le plus important de ces changements concerne l'utopie libérale de l'automatisme du marché. Chez Adam Smith, il est question d'une espérance de paix réelle entendue comme le résultat d'une politique libérale dont le champ d'action s'étend au monde entier. Bien qu'une telle espérance se soit toujours montrée illusoire, l'effet produit sur l'époque fut que la confiance ainsi accordée au monde et à son avenir permit de résoudre le problème du sens. Le fondamentalisme, à l'opposé, a déjà perdu cette confiance. Il se voit appartenir à un monde convulsif qui court à la catastrophe, et ce qu'il distingue dans les efforts de paix, c'est le danger. Là où Adam Smith voit, avec l'automatisme des structures, une espérance de paix, le fondamentalisme n'aperçoit, en fait d'espérances, que des catastrophes. C'est l'espérance même qui change de contenu. Le fondamentalisme attend, dans l'angoisse, la catastrophe ; il n'a d'autre espérance que la catastrophe totale, la pire qui ait jamais eu lieu dans l'histoire humaine. Il la renvoie lui aussi au jeu des structures. Il n'en reste pas moins que les tendances mêmes du monde sont de nature catastrophique et ne disposent d'aucune manière à l'harmonie. Mais jamais, face à ces catastrophes qu'il escompte pour le futur, le fondamentalisme n'invite à les éviter. Il n'en appelle absolument pas à la passivité ; il se veut suprêmement actif. Mais l'activité à laquelle il appelle est tournée contre eux qui prétendent s'opposer à tant de menaces. Il en vient donc à dénoncer l'effort accompli en vue de la paix comme la

plus grande séduction qui soit, induisant à l'orgueil et à la négation de Dieu. Le péché majeur, pour le fondamentaliste, est de se rebeller contre les tendances catastrophiques qui se trouvent effectivement dans notre monde. Il n'est jusqu'aux efforts accomplis en vue de l'unité de l'Europe qui ne paraissent à ses yeux une œuvre de l'Antéchrist plutôt qu'un acquis des peuples européens dans le sens d'une humanisation de leur existence.

Il y a donc bien là encore une main invisible, sur laquelle nous n'avons aucune prise. Mais c'est une main qui conduit à la catastrophe ; c'est celle d'un Dieu fondamentaliste, qui ne respire que vengeance contre ses ennemis, et qui n'a d'ailleurs guère en ce monde que des ennemis. C'est un Dieu de colère, ignorant la miséricorde, insoucieux du sort des humains, et qui, sans jamais ombre de repentance, conduit à son terme un programme de destructions arrêté de toute éternité. Face à un tel Dieu, nul ne peut ni ne doit se révolter, et toute tentative d'intervention dans ce programme est révolte, orgueil humain.

Ce déterminisme fondamentaliste est fondé sur la lecture la plus arbitraire qui soit des textes bibliques, auxquels il est gratuitement imputé des significations toutes prêtes. Cela en dépit d'une insistance répétée en faveur de l'application d'une méthode littérale, grammaticale, à l'interprétation de ces textes, par opposition à l'interprétation dite allégorique. De fait, l'interprétation n'en est en rien littérale. Ce n'est point une interprétation de la Bible faite comme s'il s'agissait d'un livre comme tous les autres, c'en est une lecture véritablement magique. Le texte en est conçu comme un ensemble de visions et de divinations, dont le sujet supposé est un Dieu omniscient qui aurait arbitrairement distribué entre ces multiples livres ses infaillibles et irrévocables prédictions. C'est en ce sens qu'un livre antérieur peut servir de complément à un livre postérieur, puisque ce dernier y était déjà prévu. La Bible cesse d'être un livre historique – un ensemble de plusieurs livres s'ordonnant selon une séquence temporelle déterminée – et se transforme en un immense casse-tête. Le fondamentaliste entreprend de résoudre ce casse-tête, étant admis que s'il y parvient, il saura exactement et sans erreur possible quel doit être l'avenir de l'humanité. Tout ce qui doit arriver y est écrit, tout comme il est loisible à une voyante de lire dans le mélange de ses cartes ce qui doit infailliblement arriver. D'où la fréquence du mot « clairement » répété tout au long de déductions qui par ailleurs, d'un interprète à l'autre, ont coutume de varier et de se contredire dans d'énormes proportions. Il existe néanmoins une structure qui est pratiquement commune à tous. Elle ne procède en aucune façon d'une analyse littérale de la Bible, imputant plutôt à la Bible ce qui est le sentiment du fondamentaliste face à la réalité sociale au sein de laquelle il vit. Et ce sentiment étant partagé entre tous les fondamentalistes, il en va de même pour la structure interprétative de base, censée correspondre au texte.

C'est de la sorte que le fondamentaliste se fait le collaborateur de tout ce qu'il y a au monde de malheur, de catastrophe et de misère. Il n'aspire qu'à voir cela s'aggraver encore, car la venue du Seigneur telle qu'il l'attend, ce sera pour le moment où la catastrophe, enfin totale, aura passé toutes limites. D'où l'idée qu'il se fait de l'Antéchrist. L'Antéchrist va à l'encontre de la catastrophe, et il y remportera à la fin un certain succès. Mais au moment précisément de son plus grand succès, Dieu, de sa main invisible – et en dernier lieu, de sa main visible – en viendra à le détruire, afin qu'il n'en reste pierre sur pierre. Il n'est jusqu'à la catastrophe infligée au peuple juif par l'Allemagne nazie qui ne paraisse insuffisante. C'est hardiment que le fondamentaliste annonce au peuple juif, pour les temps qui vont suivre, une catastrophe bien pire encore. Et ce serait révolte que de tenter de l'éviter. Ainsi ce que tentera l'Antéchrist est-il dit. Mais c'est précisément ce qui ne fera qu'aggraver les choses à venir.

Il y a un désir de la catastrophe, ainsi qu'une activité fébrile pour écarter tout obstacle susceptible d'en entraver le chemin. L'Armageddon est le crépuscule des dieux. Mais comme il existe toujours, de fait, des tendances à la destruction, quiconque écarte ce qui y fait obstacle engendre les catastrophes. Le fondamentaliste est l'agent même de la destruction, dont la tâche lui tient à cœur. Mais le fondamentaliste n'est pas seulement un destructeur, c'est encore un lâche. Il imagine en effet qu'alors que le déroulement de la catastrophe atteindra sa phase la plus effroyable Dieu, dont c'était là la volonté, fera en sorte d'y soustraire ses saints, les transportant dans les cieux, où ils jouiront d'une vie éternelle et auxquels il épargnera ainsi les effets d'une destruction néanmoins déclenchée par eux sur la terre au nom de cette même volonté divine. Ils se résolvent à la mise en œuvre d'une destruction par laquelle ils espèrent bien n'être pas personnellement touchés. Pour ce qui les concerne, quant à la destruction ainsi déclenchée, ils sont en marche vers la Jérusalem céleste, d'où ils pourront contempler d'en haut, et dans la joie, tout ce qui arrive sur terre aux réprouvés impies<sup>4</sup>.

Ce catastrophisme actif des fondamentalistes se rationalise en un déterminisme absolu. Tout est décidé d'avance. Il ne reste rien à faire, si ce n'est d'œuvrer à la destruction que la Bible révèle comme étant la volonté de Dieu. Bons ou méchants, rien ne peut nous sauver. De

4. Le Dieu des fondamentalistes ressemble beaucoup au Dieu du marquis de Sade. À ceux qui déchargent l'humanité de la responsabilité des pestes, des guerres civiles, des maladies et, de façon générale, de tous les malheurs qui peuvent l'atteindre, le Dieu de Sade rétorque : « D'où tenez-vous que tout est imparfait et criminel sur la terre ? – leur dira l'Être Suprême en Méchanceté – Qu'êtes-vous allés vous égarer dans les sentiers de la vertu ? En quel de mes actes vous ai-je paru un bienfaiteur ? Vous dispensant des pestes, des guerres civiles, des maladies, des tremblements de terre, des ouragans, et sans cesse agitant sur vos têtes les serpents de la discorde, vous aurais-je persuadés que j'ai le Bien pour essence ? Imbéciles ! Que ne m'imitiez-vous ! » (cité par F. SAVATER, *Nihilismo y Acción*, Taurus, Madrid, 1984, p. 33). Dieu voue tous ces gens-là au feu éternel, et assied à ses côtés ceux qui lui ont prêté assistance.

plus, c'est être bon que d'œuvrer à la destruction en marche. Et, au nom de cette bonté, on peut s'échapper à temps en direction de l'éternité, tandis qu'il revient aux autres d'essuyer la colère de Dieu.

À ce déterminisme absolu s'ajoute l'exhortation à l'obéissance totale. L'obéissance est la valeur centrale du fondamentalisme, laquelle n'est autre que l'humilité ; obéir est renoncer à la révolte. Obéissance ramassée dans l'observation de la volonté de Dieu tournée vers la destruction et dénonçant violemment la rébellion que représenterait tout acte tendant à épargner à l'humanité les catastrophes dont elle connaît réellement aujourd'hui la menace. Le fondamentaliste prétend, si grande est cette violence, que jusque dans le millénaire<sup>5</sup>, alors qu'il n'y aura plus de mort, il en subsistera une encore pour les cas de rébellion, dont la peine capitale restera le châtement.

C'est à quoi répond la polarisation très nette faite par le fondamentalisme, dans les termes les plus manichéens qui soient, entre les saints, hommes de Dieu, et les impies. Par son obéissance et sa dénonciation de toute rébellion, sa défection à l'égard de toute activité visant à la défense de l'homme face aux tendances qui portent à la destruction, par sa propre concentration sur soi et contre soi que représente l'ascétisme formel de la renonciation à l'alcool, à la cigarette, à la danse et au cinéma, le fondamentaliste démontre son agressivité envers tous ceux qui ne suivent pas la même voie. Ce sont à ses yeux des impies, des ressortissants du mal et de son règne, en révolte contre Dieu, qui méritent à juste titre les malheurs qu'il voit fondre sur eux et auxquels il collabore. Pour le fondamentaliste, le monde est mauvais ; ce ne sont que pécheurs dénués de toute valeur, qu'êtres insignifiants et sans importance, dès lors qu'ils ne reçoivent rien de Dieu qui les puisse exalter. Voilà pour ce qu'ils sont tous, et les fondamentalistes, ayant reçu l'agrément de Dieu pour les faire disparaître, en retirent un tel sentiment d'eux-mêmes qu'ils peuvent bien alors considérer du haut de leur éminence de saints et d'élus la peccamineuse insignifiance de tous ces impies et ces réprouvés.

*Apocalypse now*, tel est le programme du fondamentalisme. Cela devient dans ses mains prophétie qu'il se charge lui-même d'accomplir, répondant chez lui à cette appétition profonde pour la mort que l'on retrouve partout dans la théologie fondamentaliste. Il n'a de cesse qu'il n'ait conduit à la mort ce monde qui ne cadre pas avec sa volonté déclarée.

Cela donne une forme très particulière d'anticipation de l'ère future. Catastrophiste, le fondamentaliste en devient millénariste. Mais son mode d'anticipation ne consiste pas à s'en approcher dans le cadre du possible, à la façon de la théologie de la libération. La théologie de la libération n'est pas millénariste. Selon les vues qui lui sont propres, l'homme anticipe la terre nouvelle en s'en rapprochant

5. Voir Essai thématique 2, p. 285, n. 6.

dans les limites de la condition humaine. Il est attendu de Dieu la force d'en obtenir l'approche et, comme résultat final, la réalisation plénière de ce que l'homme a seulement tenté de faire dans l'ordre du provisoire. Au sens du fondamentalisme, c'est précisément ce qu'il y a de libérateur en une telle attitude qui est révolte, superbe, soulèvement à l'encontre de la volonté de Dieu. Dieu veut la catastrophe. Il n'est que d'en aplanir les chemins.

L'anticipation de la nouvelle terre devient, pour le fondamentaliste, une anticipation de sens contraire, négative. Le fondamentaliste s'approche du millénaire dans la mesure où il en actualise tout le contraire. Plus il y a de guerres, plus il apparaît de pestes, de tremblements de terre, de malheurs, plus proche est le millénaire de la nouvelle terre. À mesure que s'accroît le malheur, s'anticipe la terre nouvelle. Pire c'est, meilleur c'est.

Cette anticipation négative – anticipation du paradis par l'actualisation de l'enfer – exerce, on peut le supposer, son influence sur l'imagination même de la nouvelle terre. Pour la théologie de la libération, cette terre nouvelle est une terre qui ne connaît pas la mort. Et pour être ainsi sans mort, on n'y trouve non plus ni domination ni exclusion. C'est une terre où Dieu même cesse d'être une autorité pour se faire tout à tous. Une terre sans interdits, un paradis où il n'y a point d'arbre défendu, où il se peut manger du fruit de tous les arbres. La liberté y est sans faille, la spontanéité de l'un n'y porte pas atteinte à la liberté de l'autre. La nouvelle terre, dans l'imagination fondamentaliste, est très différente. Point de mort non plus, mais avec des exceptions : le fondamentaliste ne veut pas renoncer à la peine capitale en cas de révolte. Il s'y trouve encore des arbres défendus, mais – en général – l'obéissance y est telle qu'on ne mangera point de leur fruit. Le cas d'Adam et Ève ne s'y répète pas : cette fois, ils obéiront. Ce n'est pas non plus une société d'égalité ; l'inégalité y est profonde entre les élus. Les saints de Dieu d'un côté, de l'autre la gent commune. Aux saints, il revient d'exercer le pouvoir et de dominer. Ils règnent sur les autres, à côté du Christ. Le Christ est roi au suprême degré, il est l'autorité supérieure, à laquelle rien ne saurait échapper et sur le respect de laquelle veillent ombrageusement ses saints. Le Christ est aussi le souverain propriétaire. Tout lui appartient, dont il fait le prêt à des hommes qui sont également sa propriété. Le Christ ne va qu'à ce qui est sien, selon un titre écrit qu'il tient de la main même de Dieu le Père. Dans ce millénaire, on paie même en dollars. La nouvelle terre des fondamentalistes n'est pas en fait des plus nouvelles, et nous la connaissons bien. C'est cette vieille terre qu'on a dépeinte et glorifiée comme *American way of life*. C'est la société bourgeoise de classe, telle qu'on l'a projetée dans les cieux afin de la ramener ensuite ici-bas, mais avec la bénédiction d'en haut. Ce que Platon fit avec son âge d'or, les fondamentalistes le font avec les États-Unis. La société devient le ciel, dès lors qu'il n'y a plus de

révolte et que tout le monde obéit. Il n'y aurait plus avec Platon, en son âge d'or, que des esclaves obéissants ; il n'y a plus, avec les fondamentalistes, que des employés obéissants. Cela n'a tout simplement pas changé.

Avec cette terre nouvelle, l'anticipation qui en est faite n'en vient à être que la société américaine. On notera alors le sinistre réalisme de cette théologie. Dans l'anticipation de telle structure de classe et sa réalisation effective, on retrouve le catastrophisme de tendance annoncé par les fondamentalistes. Mais il n'est d'autre moyen, pour l'établissement de cette société, que de lever constamment les obstacles qui s'opposent à ladite tendance. L'utopie bourgeoise n'est elle-même soutenable que comme résultat de la destruction universelle. La révolte est, de fait, la seule chose qui pourrait nous sauver. La société bourgeoise ne sait pourtant que l'exterminer et ouvrir ainsi la voie à la destruction totale. La réalisation de l'utopie ne peut être alors assurée qu'au terme d'une telle destruction. Il y a lieu de célébrer, par la destruction des utopistes et de leur révolte, la misère d'une utopie née de rien et qui est l'œuvre de l'homme. Le nihilisme figure comme la porte de la plénitude. Il se trouve que, sans le vouloir, la théologie fondamentaliste fait une radiographie des plus réalistes de la situation effective des États-Unis. Et la théologie de la libération fait une radiographie non moins réaliste des possibilités qui sont en l'humanité de surmonter l'assaut du nihilisme. C'est un avertissement historique. Les fondamentalistes ne sont pas les premiers à donner la promesse de l'ère future, le millénaire, comme le résultat d'une catastrophe totale provoquée par l'homme. C'est ce que firent, avant eux, les nazis ; si ce n'est qu'après leur crépuscule des dieux, et pour tout millénaire, il ne s'est rien levé d'autre que la mort. Il en ira de même pour ces nouveaux millénaristes.

Nul doute que le fondamentalisme ne soit un projet politique. En rejoignant le mouvement néo-conservateur aux États-Unis, il lui apporta un projet, ce dont il avait précisément besoin pour devenir un conservatisme de masse, ainsi qu'il le désirait. C'est ce projet qui menace aujourd'hui l'existence même de l'humanité, dont il interprète la destruction comme si c'en était proprement le salut et le passage au temps du « millénaire ». On voit à présent paraître un capitalisme qui a mis de côté ses rêves égalitaires, tels qu'il les tenait du ciel de l'égalité des âmes, et qui en vient à s'affirmer sous la forme d'une domination absolue requérant obéissance sous peine de mort. L'Antéchrist d'aujourd'hui ne peut plus se manifester qu'au nom même de la lutte à mener contre l'Antéchrist.

Cette liaison qui est entre le fondamentaliste et le projet néo-conservateur explique également la facilité avec laquelle celui-ci s'intègre au néo-libéralisme actuel. La *furia* fondamentaliste à l'en-droit de la révolte, c'est-à-dire de toute forme d'opposition aux tendances destructrices dérivées des structures sociales et en rapport

avec les effets non intentionnels de l'action, voilà qui cadre avec le non-interventionnisme néo-libéral. Ce sont les deux faces d'une même médaille : l'une religieuse, l'autre séculière. Elles désignent en fait la même chose, indiquant l'une et l'autre l'extrême militarisation d'une société tout entière lancée à la poursuite des interventionnistes potentiels. Les perspectives utopiques en sont néanmoins distinctes. Alors que le millénaire promis par le fondamentalisme est donné comme résultat de la catastrophe, le néo-libéralisme promet une ère de paix découlant de son côté de l'inertie du progrès technique, lequel aura raison des armes comme de tous les compétiteurs de la société capitaliste, pour établir enfin le règne du marché total. La place du catastrophisme est néanmoins présente ici encore de façon importante, sous la forme d'une disposition à la guerre atomique entendue comme une profession de foi envers la liberté.

Est également sous-jacent à cette mystique de mort le non-interventionnisme néo-libéral qui caractérise le projet néo-conservateur dans son ensemble.

La théologie de la libération, en revanche, ne formule jamais sa propre image de la nouvelle terre d'une façon qui en ferait l'anticipation de la société socialiste d'Union soviétique, de Cuba ou du Nicaragua. Il ressort de sa propre anticipation d'une terre à venir des critères tels qu'ils permettent de juger des sociétés, qu'elles soient socialistes ou capitalistes. Ce sont autant de critères de la mise en valeur de la vie. Il n'y est question que du discernement des sociétés, et non de quelque projet politique sournois. Qu'il soit loisible à l'homme de vivre autant qu'il le peut et qu'il ne se puisse jamais, au nom de la vie des uns, sacrifier la vie des autres, voilà qui est un critère de discernement. À coup sûr, la société capitaliste est hors d'état de satisfaire à un tel critère, et c'est pour cette raison que l'anticipation de la nouvelle terre, telle qu'elle se fait dans la théologie de la libération, débouche sur l'option socialiste. Il reste qu'elle conserve sa faculté critique à l'égard de toute société socialiste. Elle n'en déduit pas du ciel les structures, et c'est bien pourquoi elle garde la liberté d'en juger sur la terre. Mais, vu l'impossibilité de fait de l'option socialiste, cette disposition critique est inséparable d'une collaboration de base à la construction d'une société socialiste. Ce n'est pas une instance critique suspendue dans les airs, mais inhérente à la réalisation d'une tâche commune.