

LV46406

Université catholique de Louvain
Faculté de théologie



LA MÉMOIRE DE LA PASSION COMME FONDEMENT D'UNE ÉTHIQUE DE LA COMPASSION DANS LA THÉOLOGIE DE JOHANN-BAPTIST METZ

Mémoire présenté par **François KABEYA LUBANDA**

en vue de l'obtention du
diplôme de Master en théologie, finalité approfondie

Promoteur : Professeur Walter LESCH

Année académique 2012-2013

Remerciements

Mes plus vifs remerciements s'adressent à mon promoteur, le professeur Walter Lesch, qui a accepté mon projet de mémoire et l'a dirigé avec bienveillance. Sa disponibilité, son sens critique et ses suggestions ont encouragé et stimulé ma recherche.

Je voudrais exprimer ma reconnaissance à la communauté franciscaine de Louvain-La-Neuve, qui me soutient et m'offre un cadre idéal pour la réalisation ma formation. Je pense spécialement à Paul Smolders, qui partage les joies et les peines dans mes études, pour les échanges et pour le temps qu'il a consacré à la relecture de ce travail.

Je suis reconnaissant envers les frères Limal, envers Patrice Muepu et Benjamin Kabongo pour les idées partagées et pour leur présence réconfortante. Je remercie enfin l'Assistante Márta Lów pour son dévouement et son apport à la réalisation finale de ce mémoire.

Que les personnes éprouvées par la souffrance et celles qui se consacrent au service d'une humanité souffrante trouvent dans ce travail l'expression de notre compassion et de notre reconnaissance.

II

« Heureux l'homme qui, dans les limites de sa propre faiblesse, soutient son prochain autant qu'il voudrait être soutenu par lui dans un cas analogue ».

(François d'Assise, *Admonitions* 18)

INTRODUCTION

C'est une évidence que tout être humain est préoccupé par la recherche d'une vie bonne. Chacun veut être heureux. Cependant cette quête fondamentale du bonheur rencontre certains obstacles, dont la souffrance. Pour Paul Ricœur, « la souffrance n'est pas uniquement définie par la douleur physique, ni même par la douleur mentale, mais par la diminution, voire la destruction de la capacité d'agir, du pouvoir-faire, ressenties comme une atteinte à l'intégrité de soi »¹. La souffrance est une réalité multiforme qu'on ne peut pas confiner dans une définition ni embrasser d'un seul regard. Elle est de l'ordre de l'inattendu, elle crée le désespoir qui paralyse l'imagination et constitue un obstacle pour penser l'avenir. Dans l'imaginaire socio-technologique structuré par l'idée de progrès la souffrance est ce qu'il y a de plus laid et de plus insupportable dans la mesure où elle déloge les hommes et les femmes de leurs représentations de grandeur. Dès lors la recherche d'une vie bonne passe incontestablement par la lutte contre la souffrance. Et parce que l'homme est essentiellement un être relationnel, il ne peut jouir pleinement de ce bonheur qu'en le partageant avec les autres, et donc en se mobilisant contre la souffrance d'autrui. Dans cette perspective la compassion comme réponse et prise en charge de la souffrance d'autrui devient une vertu fondamentale non seulement pour l'éthique en général, mais aussi et surtout pour l'éthique chrétienne en particulier.

La souffrance interroge tout être préoccupé par la recherche de sens, y compris le croyant. Nombreuses sont les littératures qui tentent d'en expliquer l'origine et qui proposent une conduite à tenir face à la souffrance dans le monde. La problématique générale de notre recherche est d'identifier le message de la foi chrétienne et la conduite à adopter face à l'humanité souffrante. Quel est l'apport de la foi et de son discours aux hommes et aux femmes que la souffrance interroge ? Comment ce discours peut-il être audible et crédible dans le contexte aujourd'hui ? Face à la souffrance, le message de la foi chrétienne est celui de la compassion, de la sensibilité à la souffrance d'autrui.

Dans notre monde industrialisé et technique, marqué par la vitesse et la quête du rendement, les relations humaines risquent de devenir de plus en plus mécaniques et artificielles. La foi chrétienne comme mémoire et comme marche à la suite du Christ a pour mission d'inspirer une éthique de solidarité susceptible de réanimer l'attention et la chaleur dans les relations entre les hommes. Dans le contexte d'une mondialisation compétitive où l'important est d'évaluer les performances, les compétences et l'efficacité, l'éthique de la

¹ Paul RICŒUR, *Soi-même comme un autre* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1990, p. 223.

compassion peut favoriser un esprit et une culture de collaboration entre les peuples, elle peut réduire le taux de violence et d'agressivité entre les hommes. Dans les pays du Tiers-Monde où des structures oppressantes engendrent et soutiennent la misère et l'injustice faite aux innocents, l'éthique de la compassion stimulera une attention soutenue et un engagement résolu pour le droit de l'opprimé et la justice, pour l'amélioration des conditions d'existence pour le plus grand nombre. Bref, ce travail vise à revaloriser la vertu de compassion à partir de la foi chrétienne et de la sensibilité humaine à la souffrance d'autrui. Il cherche à répondre à la crise de la compassion dont souffrent nos sociétés aujourd'hui. L'éthique de la compassion a une portée apologétique de la foi chrétienne. Elle est ce par quoi elle rend compte d'un Dieu solidaire des hommes et des femmes aux prises avec le tragique de l'existence. Dans un contexte de pluralisme culturel et religieux, elle peut favoriser aussi la collaboration entre des personnes de diverses cultures et convictions religieuses

Ce travail comprend trois chapitres.

Le premier est consacré à l'étude du thème de la *memoria passionis*² (mémoire de la passion) dans la théologie de Johann-Baptist Metz³ et à son impact sur la praxis de l'Église et dans la société. Pour ce faire, le rappel général des grandes lignes de cette théologie servira à la fois de contexte et de tremplin pour la saisie de ce thème. Dans l'histoire du christianisme le langage de la croix a été souvent interprété comme valorisant la souffrance pour elle-même et celle-ci a été justifiée et présentée comme un bien à rechercher pour plaire à Dieu⁴. Cette interprétation a terni l'image de Dieu, a suscité un sentiment de culpabilité et a encouragé les injustices sociales faites aux innocents à telle enseigne que certains ont perdu la confiance en Dieu et en l'Église. La mémoire chez Metz n'est pas une mémoire passive qui se limiterait au pur souvenir, elle est plutôt un mouvement, un élan qui mobilise aussi bien l'intelligence que le cœur en vue d'une action qui ouvre un avenir. La mémoire de la passion est un dynamisme critique et libérateur en faveur des victimes de l'injustice. Dans cette perspective la mémoire

² La *Memoria passionis* est une expression que Metz a empruntée au langage de la liturgie de l'Église. Elle désigne la mémoire de la Passion du Christ telle qu'elle est célébrée dans l'Eucharistie. Dans sa théologie politique *memoria passionis* s'applique à la souffrance du Christ et à la souffrance humaine. Dans le contexte d'une société sécularisée et d'un christianisme devenu invisible, Metz utilise ce thème de la tradition chrétienne dans une perspective apologétique.

³ Johann-Baptist Metz est né en 1928 à Auerbach (Bavière), ordonné prêtre en 1954, docteur en philosophie et en théologie, disciple de Karl Rahner et professeur émérite de théologie fondamentale à Münster (Rhénanie-Westphalie). Il est un des grands théologiens catholiques de l'après Vatican II. Metz est le père de la nouvelle théologie politique et l'auteur des nombreux ouvrages et articles. Metz est l'un des co-fondateurs et rédacteurs de la revue internationale de théologie *Concilium*.

⁴ Le mépris de la vie et la recherche du martyre sont des griefs adressés à l'Église de l'Antiquité, accusée d'*odium generis humani* (la haine du genre humain). Cf. Xavier LEVIEILS, *Contra Christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée (45-325)* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 146), Berlin, de Gruyter, 2007, p. 412-432.

est dangereuse et dérangeante parce qu'elle ne s'accommode pas de la réalité d'une société établie.

Le deuxième chapitre traite de la compassion en tant qu'elle est une implication éthique de la mémoire de la passion. Cette compassion n'est pas une attitude passive qui se limite à communier à la souffrance d'autrui, elle est un engagement, une action dans le but de porter secours à celui qui souffre. Et la pratique de la compassion ne se limite pas à des relations interpersonnelles, elle a une dimension sociopolitique. Selon Metz qui se situe dans la tradition chrétienne, la souffrance de l'humanité ne résulte ni de la fatalité ni de la volonté de Dieu, mais des structures sociales, politiques et économiques injustes, entretenues et soutenues par l'égoïsme humain. Dans la mesure où la souffrance n'est pas étrangère à l'être humain, il convient de partir de l'homme et de ce qui le rend spécifiquement humain, à savoir la sensibilité à la souffrance d'autrui, pour y remédier. Dans cette perspective la compassion est vécue non pas comme une solution à la question de la souffrance, mais comme une réponse à une demande de sens de la vie, suscitée par la souffrance.

Le troisième chapitre est un approfondissement de notre recherche. L'évaluation de la pensée de Metz, qui constitue la première partie de ce chapitre, permet d'identifier les mérites et les zones d'ombres dans sa pensée. Dans la deuxième partie, à la lumière d'une analyse du contexte d'aujourd'hui, nous visons à mettre en évidence la pertinence d'une éthique de la compassion. Le recours aux thèmes de la reconnaissance, de la responsabilité et de la libération nous permet d'approfondir la portée éthique et théologique de la compassion.

Dans ce travail nous avons utilisé les méthodes herméneutique, analytique et critique. La première de ces méthodes nous sert dans les deux premiers chapitres pour la compréhension et l'interprétation de la pensée de l'auteur. Les deux dernières nous sont utiles pour une analyse critique de la pensée de Metz et de la réalité à la lumière du message chrétien. Notre travail sur la théologie de Johann-Baptist Metz s'inscrit dans le domaine de l'éthique chrétienne sociale et politique. Celle-ci est une herméneutique pratique de la foi et de l'agir chrétiens dans le contexte social et politique. Metz n'a pas écrit un traité d'éthique, mais les thèmes qu'il aborde et l'orientation qu'il donne à sa réflexion de théologie fondamentale ouvrent de grandes perspectives pour une réflexion et un engagement éthiques. Le croyant étant un sujet incarné, sa foi en Dieu et son discours sur Lui doivent prendre en charge les grandes questions de l'existence, en particulier celle de la souffrance. C'est l'exigence d'une bonne articulation de la pensée et de l'expérience, de la théorie et de la pratique, de la dogmatique et de l'éthique, de la mystique et de la politique, qui a justifié notre choix de la théologie de Johann-Baptist Metz.

1. LA MÉMOIRE DE LA PASSION DANS LA THÉOLOGIE DE JOHANN-BAPTIST METZ

INTRODUCTION

Pour la phénoménologie, la mémoire est l'une des possibilités humaines d'être au monde. L'homme ne peut pas exister comme personne identique à elle-même dans la durée sans la mémoire qui le relie à son passé⁵. Ceci explique l'importance de la mémoire dans la vie humaine et l'intérêt qu'elle suscite chez beaucoup de penseurs. Johann-Baptist Metz en particulier fait de la mémoire de la passion une catégorie fondamentale de sa théologie. Dans ce chapitre il s'agira de comprendre ce que Johann-Baptist Metz entend par la mémoire et plus particulièrement ce que signifie, dans sa théologie, la mémoire de la passion. Mais avant d'analyser les sens de cette catégorie et d'en comprendre les enjeux, il importe préalablement de situer le concept dans le contexte de la théologie de Johann-Baptist Metz.

1.1 La théologie de Johann-Baptist Metz

L'activité théologique de Johann-Baptist Metz se situe dans la période d'ouverture à la modernité qui fait suite au Concile Vatican II. Ce théologien n'offre pas une pensée systématique et définitivement achevée. Sa théologie est marquée par des interruptions et une diversité d'accents selon les temps et les circonstances. Dans le sillage de Karl Rahner dont il fut le disciple, Metz développe d'abord une pensée anthropocentrique⁶ et il s'intéresse à la question moderne de la sécularisation notamment dans sa « théologie du monde »⁷. Selon celle-ci, par l'incarnation de Jésus-Christ, le monde a été adopté par Dieu et donc autonomisé : « La venue de Dieu dans le monde augmente le poids spécifique du monde »⁸. L'attitude chrétienne consiste donc à reconnaître l'autonomie du monde et à accueillir les changements historiques non pas comme une menace, mais comme une chance pour la foi.

Vers le milieu des années 60, Metz prend distance vis-à-vis de l'anthropocentrisme transcendantal de ses maîtres⁹. Il devient le protagoniste d'une « nouvelle théologie politique »¹⁰ considérée comme une sorte de correctif à la théologie abstraite et aux systèmes théologiques idéalistes clos ou constamment en voie de clôture. Pour Metz, le discours sur

⁵ Cf. Jean-Claude FILLOUX, *La mémoire* (Que sais-je 350), Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 8.

⁶ Cf. Johann-Baptist METZ, *L'homme. L'anthropocentrique chrétien. Pour une interprétation ouverte de la philosophie de saint Thomas*, Tours, Mame, 1968.

⁷ Cf. Johann-Baptist METZ, *Pour une théologie du monde* (Cogitatio Fidei, 57), Paris, Cerf, 1971.

⁸ J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 33.

⁹ Cf. Johann-Baptist METZ et Elie WIESEL, *Espérer envers et contre tout. Un juif et un chrétien après Auschwitz* (Controverses), Paris, Salvator, 2012, p. 41.

¹⁰ Cf. Johann-Baptist METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique* (Cogitatio Fidei, 99), Paris, Cerf, 1979.

Dieu ne peut s'éloigner des préoccupations humaines. La théologie doit faire preuve de responsabilité vis-à-vis de la réalité vécue. C'est ainsi qu'il développe une théologie marquée par trois moments, à savoir le dialogue avec la modernité, la prise de conscience de la catastrophe d'Auschwitz et l'ouverture au monde non européen ou Tiers-Monde¹¹.

Ayant pris conscience des ambiguïtés et des malentendus que pouvait véhiculer l'expression « théologie politique », et du danger de voir assimiler son projet théologique à celui de la théologie politique classique, Metz prend soin d'en préciser le sens : « Je comprends d'abord la théologie politique comme un correctif critique contre la tendance à la "privatisation" à outrance qu'on trouve dans la théologie récente. Je la comprends aussi en même temps, sous son aspect positif, comme un essai de formulation du message eschatologique dans les conditions de notre société actuelle »¹². Il s'agit d'un projet pour une « nouvelle théologie politique ». Elle se veut une théologie critique qui tente de rompre avec le verrouillage et la privatisation de la théologie catholique face aux défis de la modernité¹³. En même temps qu'elle démasque la tendance à la privatisation, cette théologie vise à rétablir un nouveau type de relations entre la religion et la société, l'Église et la politique, la foi et l'engagement¹⁴. Au fond Metz ne prétend pas inaugurer une nouvelle théologie au sens fort du mot, il développe une théologie fondamentale ayant un regard critique sur la réalité vécue, une théologie qui rappelle l'ancienne tâche de la théologie chrétienne, celle de dire Dieu à partir du vécu et de comprendre la tradition du message chrétien comme un souvenir toujours exigeant et dangereux¹⁵.

Dans le sillage du Concile Vatican II, la théologie politique de Metz est une théologie au visage tourné vers le monde. Elle veut répondre aux défis de la modernité en déprivatisant le discours chrétien sur Dieu. L'Église y est définie comme une institution de la liberté critique de la société et la spiritualité chrétienne est conçue dans l'unité et l'articulation entre la mystique et la politique¹⁶. Contrairement au courant traditionnel de la théologie politique qui se servait des catégories théologiques pour légitimer les décisions politiques, et à la différence d'une théologie transcendantale qui confinait l'éthos de la foi dans la sphère de l'intimité privée, Metz propose une réflexion critique qui ne peut servir ni à l'idéologie

¹¹ Cf. J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 16.

¹² Johann-Baptist METZ, *Les rapports entre l'Église et le monde à la lumière d'une théologie politique* dans Laurence Kennedy SHOOK et Guy-M BERTRAND (éd.), *La théologie du renouveau* (Cogitatio fidei, 35), Paris, Cerf, 1968, p. 33.

¹³ Cf. Johann-Baptist METZ, *Memoria passionis. Un souvenir provocant dans une société pluraliste* (Cogitatio Fidei, 269), Paris, Cerf, 2009, p. 178.

¹⁴ Cf. Johann-Baptist METZ, *Théologie politique et liberté critico-sociale*, dans *Concilium*, 36 (1968), p. 13.

¹⁵ Cf. Johann-Baptist METZ, *La présence de l'Église dans la société*, dans *Concilium*, 60 (1970), p. 92.

¹⁶ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 237.

politique établie ni rester à la marge de la situation sociale et politique. Elle est plutôt critique vis-à-vis de la société, de l'Église et de la théologie. Dès lors, on ne trouve pas chez Metz une théologie politisée qui soit une légitimation immédiate de tel engagement social ou de telle politique des chrétiens. Il n'y est pas non plus question d'une théologie politique régionale, mais d'une théologie fondamentale.

La nouvelle théologie politique est conçue comme une théologie fondamentale pratique, elle est essentiellement apologétique au sens d'un discours sur Dieu qui doit rendre compte de manière critique des implications sociopolitiques de la foi chrétienne et les justifier. Elle prend au sérieux la question de l'articulation entre foi, raison et pratique. Elle tente d'actualiser les problèmes fondamentaux du christianisme concernant le rapport entre théorie et pratique, entre la compréhension de la foi et la praxis sociale¹⁷. Car selon Metz, « la foi doit se vérifier à l'épreuve d'une raison et se communiquer, également, par intermédiaire d'une raison qui de son côté, comme liberté d'un sujet, se veut toujours aussi pratique comme liberté de l'autre et donc comme justice et ainsi, se réaliser pleinement elle-même »¹⁸. Comme recherche des fondements de la théologie, cette théologie fondamentale est essentiellement apologétique et pratique¹⁹.

Metz se méfie de toute reconstruction théorique et abstraite. Il fonde sa théologie sur la praxis de la foi dans sa double dimension verticale et horizontale, c'est-à-dire mystique et politique²⁰ : « "Praxis" et "sujet" sont les fils conducteurs de cette théologie fondamentale pratique »²¹. Par sa visée pratique, la théologie de Metz veut mettre en évidence non seulement la praxis morale individuelle, mais aussi et surtout la praxis sociale. Car pour ce théologien, l'homme est à la fois un être moral et politique c'est-à-dire un être historique qui ne peut vivre et se réaliser que dans son rapport à la société²². Pour Metz, la théologie ne saurait être une affaire des seuls professeurs usant de la terminologie des sciences exactes et cherchant des réponses techniques à des questions humaines, mais elle a une dimension mystique, elle exprime une foi qui articule la théorie et la pratique, l'enseignement et l'expérience, la dogmatique et la mystique²³.

La nouvelle théologie politique est également une « théologie après Auschwitz », celle qui, par le souvenir dangereux, veut sauver de l'oubli la souffrance et les victimes du passé.

¹⁷ Cf. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 131.

¹⁸ J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 18.

¹⁹ Cf. J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 24.

²⁰ Cf. J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 28.

²¹ J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 68.

²² Cf. J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 74.

²³ Cf. J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 249.

Cette mémoire de la souffrance humaine suscite dans la pensée de Metz une nouvelle sensibilité à la théodicée et une attention pour les opprimés. Metz s'est toujours demandé pourquoi la théologie chrétienne s'intéressait si peu à l'histoire de la souffrance humaine. Le programme de la « nouvelle théologie politique » comme théologie d'après Auschwitz est de rendre inoubliables les victimes de cette catastrophe dans le discours théologique à partir de la mémoire chrétienne de la souffrance²⁴.

Pour Metz, une « théologie après Auschwitz » est une théologie post-idéaliste avec une sensibilité particulière pour la théodicée. La subjectivité, la pratique et l'altérité en sont les critères d'évaluation. Après cette catastrophe, il est impossible pour le théologien de Münster de faire de la théologie comme avant, c'est-à-dire sans se préoccuper de savoir « qui parle de Dieu, quand, d'où, à qui et avec quelle visée ? »²⁵. Il prend ses distances par rapport aux courants théologiques qui ne prennent pas en compte le sujet dans sa situation existentielle. Il milite pour un discours théologique pratique qui prend en charge les questions les plus brûlantes concernant les souffrances historiques, car pour lui, les promesses eschatologiques de paix, de justice, de réconciliation ne sont pas des réalités privées, elles ont une dimension sociale et politique. C'est ainsi qu'il en vient à affirmer que « toute théologie existentielle ou personnelle qui ne comprend pas l'existence elle-même comme un problème politique au sens le plus large du terme, reste finalement abstraite par rapport à la situation existentielle de l'homme d'aujourd'hui »²⁶. Il est désormais inconcevable pour lui de faire de la théologie en tournant le dos à la société et à l'histoire de la souffrance humaine²⁷.

Dans cette perspective, grâce au souffle de la mondialisation, Metz va porter son regard sur la situation du Tiers-Monde. Car pour lui, la théologie chrétienne, à l'heure de la mondialisation, doit être sensible à l'altérité et faire preuve dans son discours de la reconnaissance de l'autre partie du monde. À cette occasion Metz dénonce chez les Occidentaux une tendance à l'isolationnisme mental et un culte de l'innocence par lesquels l'Europe s'immunise contre les souffrances du Tiers-Monde²⁸.

Toute la préoccupation du théologien consiste à faire résonner le message de Jésus dans la réalité socio-politique et ce d'autant plus que le salut annoncé et réalisé par Jésus-Christ reste constamment en relation avec le monde. Metz veut rester attentif à la réalité et fidèle à la tradition biblique. Il soutient l'universalisme de la souffrance préalable à

²⁴ Cf. Johann-Baptist METZ, *Le regard d'un théologien européen*, dans *Concilium*, 232 (1990), p. 141.

²⁵ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 228.

²⁶ Johann-Baptist METZ, *La théologie face à l'époque moderne et avant sa fin*, dans *Concilium*, 191 (1984), p. 36.

²⁷ Cf. J.-B. METZ, *La théologie face à l'époque moderne*, p. 32.

²⁸ Cf. J.-B. METZ, *Le regard d'un théologien européen*, p. 137.

l'universalisme du péché, car selon la Bible, le premier regard de Jésus-Christ portait non pas sur le péché, mais sur la souffrance²⁹. C'est cette sensibilité à la souffrance d'autrui qui fait de la mémoire de la souffrance une catégorie fondamentale de la théologie politique de Metz.

1.2 La catégorie de la mémoire

Après une période d'insistance quasi unilatérale sur l'aspect eschatologique de la foi chrétienne, Metz centre sa pensée sur la thématique de la mémoire. Pour entrer dans la pensée de Metz, il convient de rappeler que le thème de la mémoire est un des thèmes importants dans l'histoire de la pensée humaine et dans la tradition judéo-chrétienne. La mémoire est au cœur de la doctrine platonicienne de la réminiscence. Elle a une valeur spirituelle notamment dans les *Confessions* de saint Augustin³⁰. Toute la philosophie de l'histoire³¹ et la phénoménologie³² exploitent à fond le thème de la mémoire. C'est même dans cette ligne qu'Henri Bergson pense résoudre le problème du rapport entre l'esprit et la matière, le réalisme et l'idéalisme en se plaçant sur le terrain de la mémoire³³.

La mémoire a également une place de choix dans la tradition biblique dans la mesure où le Dieu de la Bible est par essence un Dieu historique. Dans l'Ancien Testament Dieu s'est révélé à un peuple avec lequel il a conclu une alliance. La mémoire biblique a un sens réciproque, Dieu se souvient de son peuple et le peuple de son Dieu³⁴. Les événements qui fondent la fidélité au Dieu de l'alliance exigent de l'homme une remémoration à travers la prière et le culte, l'oubli étant perçu comme un manque à la reconnaissance envers Dieu et un signe d'infidélité à l'alliance. Le souvenir de Dieu et de son alliance est conservé grâce à la transmission de sa parole. « La foi est ainsi orientée vers le souvenir incessant du passé, mais pour s'exprimer dans le présent par une charité active et s'engager vers l'avenir dans l'espérance »³⁵. Par les sacrements de la vie chrétienne, les baptisés célèbrent et actualisent le

²⁹ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 170.

³⁰ Cf. SAINT AUGUSTIN, *Confessions* (X, 11, 18) (Points. Sagesses, 31), Paris, Editions du Seuil, 1982, p. 259-262.

³¹ Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Presses de l'imprimerie Bussière, 1965, p. 215.

³² Cf. Edmund HUSSERL, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (Épiméthée), Paris, Presses Universitaires de France, 1964.

³³ Cf. Henri BERGSON, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (Bibliothèque de philosophie contemporaine), Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

³⁴ Cf. Jean CORBON, *Mémoire*, dans Xavier LÉON-DUFOUR et al., (éd.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1971, 3^{ème} éd., c. 734-737.

³⁵ André BORD, *Mémoire*, dans *Dictionnaire de la spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. 10, Paris, Beauchesne, 1980, c. 992.

souvenir de l'amour du Christ et participent en même temps à sa vie divine sous l'action de l'Esprit-Saint³⁶.

La conception de la mémoire chez Metz s'enracine dans la culture biblique, plus précisément dans l'anamnèse chrétienne. Elle se réfère également à l'École de Francfort notamment à la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin³⁷ et plus particulièrement à la « mémoire dangereuse » de Herbert Marcuse. Pour ce philosophe, « le souvenir est une manière de se libérer des situations établies »³⁸. Dans une société de productivité où l'homme unidimensionnel a perdu toutes ses facultés d'opposition sous le poids de la rationalité technique, Marcuse pense qu'il est pertinent de remettre en valeur le souvenir comme facteur de libération contre le conformisme de la société établie³⁹ et comme force de résistance au cours du temps.

« Le cours du temps est l'allié le plus naturel de la société dans l'effort pour maintenir la loi et l'ordre, le conformisme et les institutions qui relèguent la liberté au rang des utopies perpétuelles ; le cours du temps aide les hommes à oublier ce qui était meilleur dans le passé, et ce qui peut être meilleur dans l'avenir [...]. Une telle faculté d'oubli reproduit les conditions qui reproduisent l'injustice et l'esclavage : oublier les souffrances passées, c'est oublier les forces qui les causèrent, et les oublier sans les vaincre »⁴⁰.

D'où la pertinence de la mémoire comme moyen de libération et de résistance. C'est ce caractère subversif de la mémoire qui a le plus fasciné Metz.

Metz ne distingue pas le souvenir de la mémoire, il les utilise l'un pour de l'autre. Néanmoins, il précise ce qu'il entend par cette catégorie :

« Par *memoria*, j'entends non pas ce que nous mettons sous ce mot dans le langage courant, c'est-à-dire le souvenir qui nous restitue à bon compte notre passé ; pas davantage la mémoire au sens augustinien ; mais bien plutôt cette forme de souvenir qui pèse sur notre présent et le met en question [...]. Cette forme de souvenir brise le cercle magique de nos idées régnantes ; elle tire au grand jour les conflits refoulés et les espérances insatisfaites [...], elle dépouille de leur sécurité nos évidences actuelles »⁴¹.

Cette notion du souvenir, avec ce qu'elle a de révolutionnaire et de nouveauté, contredit l'idée de l'éternel retour selon laquelle « tout s'en va, tout revient ; éternellement roule la roue de

³⁶ Cf. A. BORD, *Mémoire*, c. 994.

³⁷ Cf. J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 218.

³⁸ Herbert MARCUSE, *L'homme unidimensionnel, Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée* (Arguments, 34), Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, p. 123 ; cité par J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 219.

³⁹ Cf. H. MARCUSE, *L'homme unidimensionnel*, p. 134-136.

⁴⁰ Herbert MARCUSE, *Eros et civilisation. Contribution à Freud* (Arguments, 18), Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 200-201.

⁴¹ Johann-Baptist METZ, *Notre Église a-t-elle besoin d'une nouvelle réforme ? 4. La réponse d'un catholique romain*, dans *Concilium* 54 (1970), p. 83.

l'être »⁴². Car le souvenir de ce qui a été ne permet pas de voir le retour du même dans ce qui est⁴³.

La mémoire chez Metz n'est pas une faculté de la seule vie privée. Elle est une catégorie sociale et politique. Contrairement à la réminiscence platonicienne qui renvoie l'esprit vers le passé comme vers un savoir prénatal dont il se serait séparé par oubli, le souvenir chez Metz est historique, enraciné dans la culture biblique. Il n'est pas non plus un souvenir romantique qui ferait du passé un paradis perdu dont on garde la nostalgie. Il n'est pas ce vieux beau temps dépouillé de tout ce qu'il avait de gênant et qui serait aujourd'hui une sorte de refuge loin de la réalité présente. Le souvenir est plutôt dangereux et exigeant, il interpelle et dérange ; il perce le cœur et change la façon de voir l'histoire non plus seulement comme une histoire unilatérale des plus forts, des vainqueurs et des chanceux, mais aussi comme celle des faibles, des vaincus et des oubliés⁴⁴. C'est le souvenir d'une expérience négative qui fait émerger ce qui a été refoulé. Dans cette théologie politique, le souvenir est une catégorie de rupture et de résistance au cours du temps. Il aiguise l'esprit critique vis-à-vis du vécu. Il permet de ne pas s'abandonner simplement à l'évolutionnisme et au fatalisme, mais de résister au cours des événements en injectant la nouveauté dans l'histoire. C'est pourquoi détruire le souvenir d'un peuple peut être une stratégie efficace pour le soumettre et le dominer.

Dans le contexte d'une technologie dominante où les hommes vivent plus de leurs expériences que de leurs souvenirs et où la rationalité opérationnelle laisse peu de place à la rationalité historique, Metz veut réinstaller la mémoire comme catégorie fondamentale de la raison critique pratique afin de combattre une culture de l'oubli et de l'insensibilité à la souffrance d'autrui. Metz s'insurge contre une société aveugle et insensible à la souffrance d'autrui. C'est pourquoi, dans sa théologie, le souvenir a une signification centrale. Du moment que l'oubli et l'indifférence tendent à devenir des armes de protection et de défense contre la souffrance d'autrui, le souvenir fonde une solidarité avec les vaincus de l'histoire et avec ceux qui souffrent injustement, il nourrit et inspire une révolte contre les souffrances innocentes⁴⁵.

⁴² Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne* (Le livre de poche. Classiques de poche), Paris, Librairie générale française, 2003, p. 262.

⁴³ Cf. Johann-Baptist METZ, *Le temps une durée sans fin ? A l'horizon du débat sur le thème 'réincarnation ou résurrection'*, dans *Concilium*, 249 (1993), p. 148.

⁴⁴ Cf. Johann-Baptist METZ, *La mémoire de la souffrance, facteur de l'avenir. Une forme actuelle de la responsabilité chrétienne*, dans *Concilium*, 76 (1972), p. 15.

⁴⁵ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 212.

Comme catégorie de base et fondement de la conscience historique du sujet, le souvenir se nourrit du récit et se réalise dans la solidarité avec le passé. Autrement dit, le souvenir, le récit et la solidarité sont inséparables : « C'est ensemble seulement qu'ils deviennent les catégories de base d'une théologie fondamentale pratique. Le souvenir et le récit n'acquièrent pas leur caractère pratique sans la solidarité, et la solidarité n'atteint pas son rôle cognitif spécifique sans le souvenir et le récit »⁴⁶. Pour Metz, la solidarité est la finalité pratique du souvenir. En conséquence, le souvenir doit se nourrir du récit pour éclairer la solidarité. Comme finalité pratique du souvenir, la solidarité est elle aussi dangereuse dans la mesure où elle vise à soutenir et à redresser celui sur qui pèse le poids de la souffrance. Elle n'est pas à comprendre au sens d'une présence passive, mais comme une prise en charge d'autrui. La solidarité chez Metz n'est pas le synonyme d'un contrat qui sauvegarderait égaux les intérêts des partenaires, elle n'est pas non plus un échange aux fins d'une réussite mutuelle. Elle s'intéresse plutôt à ceux avec lesquels nous n'avons rien en commun, à ceux qui sont écrasés et à ceux auxquels personne ne s'intéresse, les morts et les victimes de l'oubli et de l'apathie⁴⁷. Le récit et la narration ravivent le souvenir qui nous rend solidaires des autres et de leur histoire.

Cette mémoire subversive et dangereuse comporte enfin une notion du temps qui lui est propre. Il n'est pas le temps cyclique avec sa monotonie ni le temps situé dans un cosmos préétabli ; il n'est pas non plus le temps linéaire téléologique dans lequel on oublie tout ce qui a été, encore moins le continuum du progrès et de l'évolution indéfinis⁴⁸. La mémoire selon Metz appartient au temps messianique qui se situe entre la promesse et l'espérance. Il ne s'agit pas d'un temps individuel et psychologique qui se limiterait de manière stricte à la durée d'une vie déconnectée du monde de tous les hommes⁴⁹. C'est l'histoire perçue comme délai dans lequel la mémoire des souffrances, des catastrophes, des injustices brise la dictature et la monotonie du vécu quotidien. Le temps du souvenir dangereux et subversif est celui dont le passé contient un avenir qui ne s'accommode pas du tout avec le présent. C'est le temps dans lequel se déploient la liberté des sujets et leur capacité de percevoir le réel, de se souvenir de ce qui avait été et d'anticiper l'avenir. Ce caractère anticipatoire est inhérent à la foi et à l'espérance chrétienne. Metz trouve dans la mémoire de la passion du Christ, un souvenir provocant susceptible d'émouvoir et de secouer les structures d'une société établie.

⁴⁶ J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 206.

⁴⁷ Cf. J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 257-259.

⁴⁸ Cf. J.-B. METZ, *Le temps une durée sans fin ?*, p. 150.

⁴⁹ Cf. J.-B. METZ, *Le temps une durée sans fin ?*, p. 150.

Dans cette optique, le souvenir compte parce qu'il contient un avenir et prépare une protestation contre l'oppression et la domination.

1.3 La mémoire de la passion comme mémoire dangereuse

Pour Metz, il est dangereux de faire mémoire de la vie et de la passion du Christ :

« Le “danger” est bien une catégorie fondamentale pour percevoir la vie et le message de Jésus et pour définir l'identité chrétienne [...]. Danger et menace traversent tous les énoncés du Nouveau Testament [...] toutes les histoires qui relatent les mises en marche à la suite de Jésus ne sont pas des histoires distrayantes, ni des histoires édifiantes, mais des histoires face au danger, bref, des “histoires dangereuses” »⁵⁰.

Dans la théologie de Metz, la *memoria passionis* désigne et la mémoire de la souffrance de Jésus-Christ et celle de la souffrance humaine⁵¹. Cette corrélation de deux histoires de la souffrance montre d'ores et déjà combien il serait inadéquat de faire mémoire de la passion du Christ en fermant les yeux et les oreilles sur la passion des hommes. Ce thème de la mémoire de la souffrance opère un tournant décisif dans la théologie de Metz et devient la clef de compréhension de sa pensée. Désormais, l'aspect eschatologique, si important pour lui, est intégré dans une pensée plus fondamentale portant sur la souffrance. Metz vise par-là à fonder l'universalité et la véracité de son discours sur Dieu à partir de la catégorie de la *memoria passionis* comme souvenir dangereux et subversif de la souffrance d'autrui.

Pour Metz, la souffrance humaine est une réalité de non-sens qui révèle les limites de tout discours spéculatif et argumentatif d'une part et elle remet en question la conception évolutionniste de l'histoire où le progrès est conçu de façon quasi automatique d'autre part. « C'est la souffrance, dit-il, qui résiste à une théorie positive de la réconciliation entre l'homme et la nature [...]. La petite trace de la souffrance vide de sens dans le monde sensible inflige un démenti à toute l'ontologie affirmative et à toute la téléologie, et les démasque comme mythologie de la modernité »⁵². Le fait de la souffrance dans l'histoire humaine permet à Metz de critiquer une conception de l'histoire qui ne fait place ni à la liberté humaine ni à la responsabilité historique parce que le progrès et l'évolution y sont automatiques. Il prend parti pour une vision dialectique de l'histoire ; celle-ci intègre ceux qui échouent et ceux qui souffrent. Car pour lui,

« l'histoire naturelle de l'homme est, dans une certaine mesure, l'histoire de la passion [...]. Et ce n'est pas la téléologie, mais la “trace de la souffrance” qui fait naître la

⁵⁰ Johann-Baptist METZ, *Le Christ dangereux. La conscience apocalyptique comme racine de la liberté chrétienne*, dans *La vie spirituelle*, 688 (1990), p. 5-6.

⁵¹ Cf. J.-B. METZ, *La mémoire de la souffrance, facteur de l'avenir*, p. 13, note 3 du traducteur.

⁵² J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 127.

continuité à nous accessible de cette histoire. La dynamique essentielle de l'histoire est la mémoire de la souffrance, comme conscience négative d'une liberté à venir et comme stimulant pour agir dans l'horizon de cette liberté, en prenant le dessus sur la souffrance »⁵³.

Metz réalise que l'homme moderne épris de nouveauté et fasciné par le progrès est prêt à confondre l'ordre naturel et son progrès avec le monde du sujet. En réhabilitant la mémoire de la passion dans sa théologie, Metz rappelle le caractère anti-téléologique de la souffrance contre une certaine conception darwiniste de l'histoire des puissants ; il pense une histoire qui tient compte des plus faibles qui ont été écrasés et oubliés. Il développe un anthropocentrisme de la souffrance contre un anthropocentrisme de la puissance, celui-ci s'étendant de la domination de la nature à la domination de l'homme par l'homme. « La mémoire de la souffrance de Jésus doit pouvoir retenir, au milieu de ce qui est considéré comme "acceptable" par notre société, comme *une évocation à la fois dangereuse et libératrice*, et les dogmes de la christologie doivent s'affirmer comme des formules qui rappellent à la mémoire des choses bien gênantes »⁵⁴.

Pour Metz, la mémoire de la souffrance ne sert pas à éveiller chez les victimes le sentiment d'affirmation de soi et de vengeance. Car c'est avant tout d'une mémoire de la souffrance d'autrui qu'il s'agit.

« Si je me réfère à la *memoria passionis* (mémoire de la souffrance) comme seule catégorie universaliste de l'humanité qui nous soit accessible, je n'entends pas par là une mémoire servant à se rassurer soi-même et à affirmer sa propre identité, mais plutôt une mémoire qui remet précisément en question une identité complètement étanche ; il s'agit donc d'une "mémoire dangereuse", qui rend plutôt faible et vulnérable. Une mémoire qui n'utilise pas les souffrances endurées pour devenir agressif, mais qui fait réfléchir à l'autre qui souffre »⁵⁵.

Dans cette ligne, se souvenir devient un acte sacré où il n'y a ni égoïsme ni vengeance, mais qui vise plutôt à sortir de la spirale de la violence et à libérer l'autre de sa situation de non-sens et d'absurdité⁵⁶. Dans cette compréhension chrétienne, la mémoire est un souvenir dangereux qui ne permet pas de s'accommoder du présent et de s'habituer aux souffrances d'autrui. Elle suscite un sens critique qui libère des contraintes érigées en institutions sociales. À la suite de Jésus, cette mémoire culmine dans le renoncement à soi qui est une prédisposition à se soucier du bien-être d'autrui au risque de mettre sa propre vie en danger.⁵⁷

⁵³ J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 128.

⁵⁴ J.-B. METZ, *La mémoire de la souffrance, facteur de l'avenir*, p. 18.

⁵⁵ J.-B. METZ et E. WIESEL, *Espérer envers et contre tout*, p. 66-67.

⁵⁶ Cf. Michaël DE SAINT CHERON, *De la mémoire à la responsabilité* (A vive voix), Paris, Dervy, 2000, p. 13.

⁵⁷ Cf. J.-B. METZ, *La mémoire de la souffrance, facteur de l'avenir*, p. 19.

À l'objection qui lui est faite de reléguer à l'arrière-plan la résurrection du Christ en faisant de la passion une valeur fondamentale, Metz répond en affirmant l'unité inséparable des deux événements comme valeur centrale de la foi chrétienne. Néanmoins il relève la difficulté de comprendre la résurrection sans passer par la mémoire de la passion, l'impossibilité de contempler la lumière de la résurrection du Christ en fermant les yeux sur l'absurdité de la souffrance qui opprime les vies humaines.

« Une mémoire de la résurrection qui ne se comprendrait pas comme mémoire de la passion serait de la pure mythologie [...]. Passer par la mémoire de la souffrance pour annoncer le message de la résurrection, cela signifie qu'il reste encore à apprécier la signification des morts, des vaincus et des oubliés ; que le potentiel de sens recelé par notre histoire n'est pas seulement fonction des survivants, des vainqueurs et des chanceux »⁵⁸.

La foi en la résurrection qui prend ses racines dans la mémoire de la passion est porteuse d'un dynamisme critique et libérateur qui permet un nouveau regard attentif et une solidarité révolutionnaire à l'égard des victimes de l'injustice et des maltraités du passé. Partir de la passion pour comprendre la résurrection, c'est pour Metz rappeler le caractère dialectique du mystère chrétien et par-là ne plus se borner à une conception unilatérale de l'histoire.

Pour Metz, il serait incohérent en théorie comme en pratique de distinguer la mémoire de la passion de la mémoire de la résurrection. Une telle tentative conduirait à un dualisme entre une histoire de la souffrance dans le monde et une histoire de la gloire au-delà du monde. Un dualisme qui ferait de l'histoire du monde et de l'histoire du salut deux entités, contredirait la foi chrétienne pour laquelle l'histoire du monde est inséparable de l'histoire du salut comme l'histoire de l'homme de l'histoire de Dieu⁵⁹. « Dieu et l'homme – la théologie et l'anthropologie – ne sont pas des pôles – ou des disciplines – opposés l'un à l'autre : ils s'éclairent et s'expliquent plutôt réciproquement, selon l'ultime et mystérieuse unité où ils se rencontrent dans l'humanité du Christ »⁶⁰. Au cœur de cette vérité, il y a la relation que Metz établit entre le discours sur Dieu et la mémoire de la souffrance humaine. La passion de Jésus devient le moment où Dieu en Jésus-Christ réalise l'adhésion amoureuse et douloureuse à la destinée humaine en descendant jusque dans l'abaissement le plus extrême de l'humanité. Désormais, les souffrances et les cris de Jésus sont des souffrances et des cris de l'humanité abandonnée de Dieu⁶¹.

⁵⁸ J.-B. METZ, *La mémoire de la souffrance, facteur de l'avenir*, p. 19-20; voir aussi : J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 133-134.

⁵⁹ Cf. J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p.134.

⁶⁰ Johann-Baptist METZ, *L'Avent de Dieu*, Paris, Éditions de l'Epi, 1967, p. 18.

⁶¹ Cf. J.-B. METZ, *L'Avent de Dieu*, p. 68.

1.4 La foi comme mémoire de la souffrance

La théologie politique de Metz en tant que théologie du sujet tente de prendre en compte le sujet de la foi dans sa temporalité comme un « être-avec-les-autres ». Elle a pour mission de faire le diagnostic du contexte social et politique à la lumière de la foi. La foi au Christ est à la fois mémoire des souffrances accumulées dans le passé et espérance d'un avenir. Pour Metz, le christianisme n'a pas simplement une mémoire, il est constitutionnellement une *memoria passionis*⁶². Cette structure mémorielle du christianisme s'intègre bien dans sa conception sociopolitique de la mémoire qui a un caractère à la fois collectif et pratique. Définir la foi comme mémoire, c'est préserver la théologie chrétienne du danger de mythologisation et de reconstruction abstraite. Le Dieu de la foi chrétienne est un Dieu qui s'est révélé dans l'histoire, un Dieu dont la parole implique la mémoire de ce qui a été et l'espérance de ce qui vient.

« La foi chrétienne est une attitude où l'homme se souvient des promesses annoncées, et d'espérances vécues à cause de ces promesses, une attitude où il se lie à ces souvenirs pour vivre sa vie. Ni le modèle intellectualiste de l'adhésion à des affirmations de foi ni le modèle existentiel de la décision hors de toute prise ne sont ici avancées en premier pour définir la foi, mais la figure du souvenir eschatologique »⁶³.

Croire en Jésus c'est donc vivre le présent à partir de la mémoire de Jésus-Christ.

Dans cette optique, concevoir la foi comme mémoire du Christ, c'est pour Metz comprendre qu'elle est, certes, liée à des formulations doctrinales, mais qu'elle n'est pas d'abord une adhésion intellectuelle à ces formules. Elle est avant tout engagement et fidélité à un événement historique à revivre et à actualiser. Cet événement situe le croyant dans une histoire du salut qui n'est pas totalement réalisée, mais qui se déploie. Une telle foi « détruit les mécanismes de refoulement des conflits et des occultations de l'espérance. Elle nous présente des possibilités d'avenir non encore développées »⁶⁴. La mémoire de la souffrance du Christ rappelle l'histoire comme « un potentiel de critique et de libération face à l'unidimensionnalité caractérisant les évidences et les puissances du moment »⁶⁵. La mémoire du Christ est dangereuse et subversive parce qu'elle ne laisse aucun repos. Elle presse le présent en même temps qu'elle accule au changement dans l'horizon d'un avenir devant lequel elle situe les chrétiens. La foi comme mémoire du Christ est fondamentalement un

⁶² Cf. Johann-Baptist METZ, *Esprit de l'Europe, Esprit du christianisme*, dans Jean-Pierre JOSSUA et Nicolas-Jean SÉD (éd.), *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, Paris, Cerf, 1992, p. 283.

⁶³ J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 225.

⁶⁴ Marcel XHAUFFLAIRE, *La 'Théologie politique'. Introduction à la théologie politique de J. B. Metz* (Cogitatio fidei, 69), Paris, Cerf, 1972, p. 47.

⁶⁵ M. XHAUFFLAIRE, *La 'Théologie politique'*, p. 47.

dynamisme à se solidariser avec les plus petits⁶⁶. Elle oblige une solidarité active avec les opprimés de l'injustice dans le sens d'une anticipation de l'espérance eschatologique.

Selon Metz,

« la foi chrétienne s'articule comme *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*. Au cœur de cette foi, il y a la mémoire du Seigneur crucifié, une *memoria passionis* bien déterminée sur laquelle se fonde la promesse de la liberté à venir pour tous. Dire que l'avenir de la liberté est remémoré dans la mémoire de la souffrance, c'est une affirmation eschatologique qu'aucune adaptation ultérieure ne rendra davantage crédible ou qui puisse être vérifiée en général [...] la vérité de la passion de Jésus et de l'histoire des souffrances de l'humanité, remémorée sous le nom de "Dieu" ne peut être pensée autrement qu'en blessant constamment les intentions de celui qui cherchent à la penser »⁶⁷.

Pour Metz, la mémoire de la souffrance de Jésus ne peut jamais servir d'argument pour justifier la souffrance humaine. La souffrance de Jésus n'est remémorée que dans la mesure où elle débouche sur la résurrection. En associant la mémoire de la souffrance des hommes à celle de la souffrance de Jésus, la foi eschatologique exige une action qui fasse reculer les causes de la souffrance et par laquelle s'articulent le « déjà » et le « pas encore ».

Dans une société du bien-être et du progrès qui redoute la tristesse et la souffrance, la mémoire de la passion du Christ vise à rendre aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui la capacité d'endurer leur propre souffrance et de participer activement à celle des autres⁶⁸. Dans l'Écriture, la foi en Jésus-Christ n'est pas que chant d'action de grâce, elle est aussi cri de souffrance. En conséquence, séparer la passion de la résurrection revient à annuler le chemin et la théologie du samedi saint en particulier qui relie le Vendredi saint au dimanche de Pâques⁶⁹. La foi comme mémoire de la souffrance du Christ implique la marche à la suite du Christ, suscitant un certain renoncement à soi-même au profit des autres. Elle presse dans le présent et rappelle à la conscience chrétienne que c'est maintenant que le droit et la justice doivent être rendus aux indigents. Cette mémoire est à la fois critique et pratique parce qu'elle se déploie selon la dialectique du « déjà » et du « pas encore ».

Metz estime que la foi en Jésus-Christ et le discours par lequel elle s'exprime ont une sensibilité particulière à la souffrance et qu'ils se réfèrent à un contenu dogmatique d'une part et se concrétisent comme une force critique et révolutionnaire d'autre part. Mais c'est dans un élan collectif d'actualisation de la mémoire du Christ que la communauté chrétienne se réfère à la tradition et aux dogmes comme à un contenu historique de la foi plus vaste.

⁶⁶ Cf. M. XHAUFFLAIRE, *La 'Théologie politique'*, p. 47.

⁶⁷ J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p.131-132.

⁶⁸ Cf. J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 165.

⁶⁹ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 14.

« Le souvenir, c'est-à-dire l'actualisation d'une mémoire qui dépasse le présent, qui le fait éclater, ne peut être porté ni éveillé seulement et même avant tout par l'individu. Dès lors les dogmes pourraient jouer un rôle tout nouveau, en tant que mémoire collective effectivement formulée : ils m'obligent à me souvenir aujourd'hui de quelque chose que je ne pourrais ni saisir ni réaliser sur la base étroite de mes expériences et de mes perceptions personnelles, ils empêchent ma propre expérience religieuse de se soumettre simplement à la conscience dominante »⁷⁰.

La mémoire chrétienne est essentiellement une mémoire collective. C'est à travers une tradition qui perpétue le souvenir collectif d'un événement historique que le passé particulier du sujet s'ouvre et trouve sens à partir du passé de toute l'humanité dans lequel Dieu s'est révélé et se révèle encore. L'événement ainsi remémoré, sans jamais aliéner le sujet, l'intègre au contraire et engage aussi bien son présent que son avenir. En nous rendant contemporains et solidaires d'un événement chronologiquement très éloigné de nous, la mémoire nous inscrit dans une vaste signification d'expériences et nous introduit dans une vaste communauté de destin. C'est la conscience d'être tous bénéficiaires des mêmes promesses et porteurs d'une même espérance qui fonde la solidarité chrétienne et exprime le caractère fondamentalement dangereux et libérateur de la foi comme mémoire de la souffrance.

Pour Metz, les formules de foi ne sont pas des affirmations abstraites à réciter, elles fonctionnent plutôt comme un aide-mémoire qui rappelle le caractère révolutionnaire et libérateur de la foi au cœur d'une société établie. « Là où les formules transmises dans la foi sont comprises comme marques du souvenir, comme l'alphabet d'une mémoire dangereuse, là certes on ne les soupçonnerait pas de légitimer une foi autoritaire et morte, une foi de gens infantilisés ou même un opium du peuple ».⁷¹ Ainsi définie, la foi dogmatique n'est pas une adhésion intellectuelle et théorique à des idées, elle comporte le renoncement à soi et l'engagement pour la justice comme exigence de la mémoire chrétienne et de la suite du Christ⁷². Le contenu historique de la foi permet de comprendre le salut non pas comme une idée abstraite, mais comme une réalité en cours d'accomplissement dont la plénitude dépend aussi bien de la participation humaine que de la grâce divine.

La foi au Dieu des vivants et des morts transmet non seulement les promesses de la justice universelle dans une résurrection à venir, mais elle s'engage aussi dans le combat historique et solidaire contre tout ce qui anéantit l'homme. L'espérance dans la foi et la solidarité qu'elle implique sont essentiellement universelles. Par elle, le croyant devient membre de la communauté universelle et solidaire de toute l'humanité. Pour Metz,

⁷⁰ J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 227.

⁷¹ J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 228-229.

⁷² Cf. J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 229.

l'espérance chrétienne n'est pas une vertu privée et personnelle, elle est avant tout une espérance pour les autres. « Le chrétien n'espère pas avant tout pour lui-même, mais pour les autres, et à travers eux pour lui-même. L'espérance des chrétiens dans le Dieu des vivants et des morts, en sa puissance de résurrection, est l'espérance en une révolution pour tous, pour ceux qui souffrent injustement, ceux qui sont oubliés depuis longtemps, et pour les morts eux-mêmes »⁷³.

Comme on peut le constater, la foi et l'espérance chrétiennes chez notre auteur n'ont rien de passif ni de privé, elles suscitent, au contraire, une solidarité et un engagement pour le « devenir-sujet » de tous. Dans un contexte d'éclipse de l'histoire et de la mémoire Metz pense que la foi chrétienne comme mémoire ne peut pas ne pas se référer aux formules et aux credos traditionnels. C'est seulement par ce mouvement qui rappelle les promesses et actualise les expériences vécues autrefois que la foi acquiert la force critique et contestatrice des systèmes établis et devient un facteur de changement social : « La foi dogmatique, la foi des professions de foi, est donc liée à des propositions doctrinales qui peuvent et doivent être comprises comme des condensés destinés à éveiller à une mémoire de l'humanité refoulée, non assimilée, subversive et menaçante »⁷⁴.

Dans cette perspective, si les chrétiens désirent que les formules de la foi ne deviennent pas lettres mortes et vides de signification, ils doivent toujours se demander quand ils les proclament ce qu'elles signifient et surtout ce à quoi elles engagent.

« Par la foi, nous actualisons la *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi* ; c'est dans la foi que nous faisons mémoire du testament de son amour, dans lequel le règne de Dieu se manifesta parmi les hommes justement en ceci que la domination de l'homme sur l'homme connut ses premières défaites, que Jésus se rangea du côté de ceux qui ne comptent pour rien, qui sont opprimés et rejetés, et proclama ainsi le royaume du Dieu à venir comme la puissance libératrice d'un amour sans réserve »⁷⁵.

Croire au Dieu Vivant c'est à la fois travailler pour que la vie devienne digne d'être vécue et sauver de l'oubli les morts et les victimes du passé.

Metz se demande avec étonnement pourquoi la théologie chrétienne reste si indifférente à la souffrance humaine et aux menaces contre la vie. Il perçoit très tôt le danger d'esthétiser la souffrance humaine en valorisant ainsi une souffrance de Dieu et celui de la relativiser au profit de la doctrine de la Rédemption. Plus tardivement Metz réalise que la foi chrétienne comme mémoire de la souffrance, dans son discours comme dans sa pratique, ne

⁷³ J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 101.

⁷⁴ J.-B. METZ, *Notre Église a-t-elle besoin d'une nouvelle réforme ?*, p. 84.

⁷⁵ J.-B. METZ, *La présence de l'Église dans la société*, p. 92.

peut pas échapper au souvenir du peuple d'Israël qui en est la racine ni fermer les yeux et les oreilles sur la catastrophe d'Auschwitz.

1.5 Auschwitz et la mémoire de la souffrance

La théologie de Metz est une théologie « après Auschwitz »⁷⁶. Pour parler du génocide juif, Metz préfère le terme « Auschwitz » à celui de « Shoah » ou d'« Holocauste » et il en donne les raisons :

« J'ai toujours préféré le terme Auschwitz à celui d'Holocauste ou de Shoah : il s'agit d'une certaine façon de donner un lieu à l'horreur, d'insérer celle-ci dans un lieu historique concret, ceci afin d'éviter tout risque de la voir stylisée en mythe négatif coupé de l'histoire, ce qui nous dégagerait de toute responsabilité historique, morale et surtout théologique »⁷⁷.

Dans une culture d'amnésie, Metz veut, par cette formulation non pas jeter un voile sur les autres catastrophes historiques, mais, en respectant la singularité d'Auschwitz, rendre la théologie sensible à l'histoire de la souffrance et, dans le contexte actuel, rappeler au christianisme le rôle incontournable d'une théodicée en un sens renouvelé⁷⁸. Metz revendique la singularité d'Auschwitz parce que vouloir comparer risque de relativiser et neutraliser à nouveau cette catastrophe⁷⁹. Comme Ricœur, Metz croit que les victimes de cette catastrophe sont les représentants auprès de la mémoire humaine de toutes les victimes de l'histoire⁸⁰.

La prise de conscience d'Auschwitz fut un moment déclencheur de la théologie politique de Metz, théologie pour laquelle la catastrophe d'Auschwitz reste un signe des temps incontournable, si du moins le discours sur Dieu ne veut pas être considéré comme du platonisme ou du pur idéalisme. Cette prise de conscience théologique fut un tournant qui donna une orientation nouvelle à la pensée de Metz.

« Ainsi n'y a-t-il pour moi aucune vérité que je pourrais défendre, le dos tourné à Auschwitz. Il n'existe pour moi aucun Dieu que je pourrais adorer, le dos tourné à Auschwitz. Lorsque cela me fut apparu clairement, je tentai de ne plus faire aucune théologie, le dos tourné à la souffrance invisible ou rendue invisible par la force dans le monde : ni le dos tourné à l'Holocauste, ni le dos tourné aux souffrances muettes des pauvres et des opprimés dans le monde. Cela fut sans doute l'impulsion personnelle qui me mena à l'élaboration d'une théologie politique, comme on l'appelle »⁸¹.

⁷⁶ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 92.

⁷⁷ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p.53.

⁷⁸ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 39.

⁷⁹ Cf. J.-B. METZ et E. WIESEL, *Espérer envers et contre tout*, p. 70-71.

⁸⁰ Cf. Paul RICŒUR, *Temps et récit*, t. 3 (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1985, p. 273.

⁸¹ Johann-Baptist METZ, *En face des juifs. La théologie chrétienne après Auschwitz*, dans *Concilium*, 195 (1984), p. 49.

En vertu de la relation interne existant entre le souvenir et le souci, comme Avishai Margalit a su bien le montrer, oublier les victimes d'une situation d'exception est plus un crime qu'un défaut de mémoire⁸².

Metz a mis longtemps pour comprendre et exprimer son traumatisme et sa préoccupation inquiète concernant le silence et l'absence en théologie de cette catastrophe de l'humanité, y compris dans la théologie de son ami et maître Karl Rahner⁸³. C'est seulement plus tard qu'il conclura qu'« il n'existe manifestement aucun sens de parler du salut de l'histoire, aucune vérité à défendre, en tournant le dos à Auschwitz. Catastrophe politique et théologique, Auschwitz ne peut laisser indemnes ni le christianisme, ni la société, ni la politique »⁸⁴. Ce n'est pas pour satisfaire la curiosité historique ni pour susciter un sentiment de vengeance dans le camp des victimes et de culpabilité chez les bourreaux que Metz tient à rappeler l'horreur d'Auschwitz dans sa théologie. C'est pour que tout le monde en prenne conscience de telle sorte que pareille catastrophe ne puisse plus jamais se reproduire dans l'histoire de l'humanité⁸⁵.

Bien que le christianisme en devenant théologie ait pris l'esprit d'Athènes, la foi chrétienne dans sa structure fondamentale et dans son expression vient d'Israël. C'est là une raison de plus pour Metz de rappeler aux chrétiens leur origine juive et l'importance du peuple de l'Alliance sans lequel il serait impossible d'être chrétien, de se comprendre et de se définir comme tel. Pour ne pas céder à ce que Metz considère comme un antisémitisme subtil qui, aujourd'hui, prend le revêtement de la psychologie et de la métaphysique en théologie, Metz pense que la mémoire de la Shoah permet non seulement la révision des relations historiques entre juifs et chrétiens, mais aussi celle de la théologie chrétienne⁸⁶ dans la mesure où le lien entre l'Ancienne Alliance et la Nouvelle Alliance demeure indestructible et où la manière chrétienne de croire conserve les traits du judaïsme⁸⁷. Metz fait de cette thèse un impératif pour la théologie chrétienne : « La théologie chrétienne après Auschwitz doit mettre en valeur de nouveau la dimension juive dans sa manière chrétienne de croire, et supprimer le violent barrage qu'on oppose à l'héritage juif dans le christianisme »⁸⁸.

Pour Metz l'oubli de cette catastrophe en théologie est une preuve que le discours de la foi chrétienne s'éloigne de plus en plus de la réalité. En s'éloignant de l'homme, la

⁸² Voir : Avishai MARGALIT, *L'éthique du souvenir*, Paris, Climats, 2006.

⁸³ Cf. J.-B. METZ et E. WIESEL, *Espérer envers et contre tout*, p. 31.

⁸⁴ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 42.

⁸⁵ Cf. J.-B. METZ et E. WIESEL, *Espérer envers et contre tout*, p. 33.

⁸⁶ Cf. J.-B. METZ et E. WIESEL, *Espérer envers et contre tout*, p. 35.

⁸⁷ Cf. J.-B. METZ, *En face des juifs. La théologie chrétienne après Auschwitz*, p. 56.

⁸⁸ J.-B. METZ, *En face des juifs. La théologie chrétienne après Auschwitz*, p. 53.

théologie s'éloigne de Dieu. L'oubli et l'indifférence engendrent – et c'est le plus inquiétant – les désespoirs et les suicides de ceux qui ont survécu à la catastrophe. À Auschwitz, l'Homme a été bafoué : « Car la question à propos d'Auschwitz n'est pas seulement celle : Où était Dieu à Auschwitz ?, mais aussi : Où était l'homme à Auschwitz ? »⁸⁹. Metz interprète la crise actuelle de l'humanité à la lumière de la catastrophe dans la mesure où, à travers le juif, l'idée de l'homme et de l'humanité a été fondamentalement fragilisée et les valeurs de la solidarité se sont écroulées⁹⁰.

Après la prise de conscience tardive de cette catastrophe, Metz fait retentir dans sa pensée théologique la question oubliée de la théodicée mais non pas sous sa forme classique d'une apologie visant à justifier Dieu à la manière d'Augustin. En mettant Dieu Créateur hors-jeu, le père de la doctrine du péché originel faisait retomber toute la responsabilité du mal et de la souffrance dans le monde sur l'homme à cause de la liberté humaine. Dans cette perspective, le salut est conçu comme rédemption du péché⁹¹. Or pour Metz, le salut selon les données bibliques ne porte pas uniquement sur la rédemption du péché, mais aussi sur la libération de l'homme par rapport à tout ce qui l'opprime⁹².

Metz milite pour le retour à une théodicée au sens biblique, car selon lui le christianisme a dévié :

« D'une religion originellement sensible à la souffrance, le christianisme s'est transformé en une religion très sensible voire hypersensible au péché. L'accent excessif mis sur le péché, ou ce que j'appelle parfois l'absolutisme chrétien du péché, qui a transformé la morale chrétienne orientée vers la souffrance en une morale exclusivement centrée sur le péché, a eu des conséquences déplorables aux temps modernes »⁹³.

En dramatisant le péché, la doctrine chrétienne de la Rédemption a relativisé la question de la souffrance. Sans minimiser la prédication de Jésus sur le péché, Metz souhaite que la théologie de l'Église ne s'occupe pas seulement des pécheurs, mais qu'elle prenne aussi en charge la cause des victimes innocentes. Car absolutiser l'idée du péché dans le contexte d'une modernité qui revendique l'autonomie du sujet, revient à prendre le contre-pied de la liberté et à écraser le sujet sous le poids de la culpabilité, et à s'éloigner ainsi du message de Jésus-Christ dont le premier regard portait non pas sur le péché, mais sur la souffrance. Selon Metz, la doctrine de la rédemption réduit la préoccupation de la justice qui doit être rendue suite aux souffrances innocentes et elle comporte aussi le risque de voir en christologie la

⁸⁹ J.-B. METZ et E. WIESEL, *Espérer envers et contre tout*, p. 36.

⁹⁰ Cf. J.-B. METZ et E. WIESEL, *Espérer envers et contre tout*, p. 36-38.

⁹¹ Cf. Éric GAZIAUX, *Morale et culpabilité : un couple infernal ?*, dans *Revue théologique de Louvain*, 36 (2005), p. 291-295.

⁹² Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 21.

⁹³ J.-B. METZ et E. WIESEL, *Espérer envers et contre tout*, p. 95.

sotériologie prendre la place de la théodicée⁹⁴. L'Église naissante n'était-elle pas une communauté du souvenir de Celui dont le premier regard portait non pas sur le péché, mais sur la souffrance des autres ?

Metz est par ailleurs en désaccord avec une certaine théologie du « Dieu souffrant » qui permettrait de justifier la souffrance dans le monde. Parler du Dieu souffrant c'est esthétiser la souffrance et paralyser ainsi toute résistance contre la souffrance et en éterniser le mal. Au contraire, la souffrance de ceux qui souffrent reste un non-sens, un « mystère négatif » qui ne peut avoir de sens que comme un « mal à Dieu »⁹⁵. Quand Metz utilise l'expression « la passion de Dieu », il l'entend au sens d'un génitif objectif signifiant la passion pour Dieu et le « mal à Dieu », et non au sens d'un génitif subjectif, c'est-à-dire de la souffrance de Dieu lui-même⁹⁶. Car pour lui, « celui qui, voulant susciter une proximité salvatrice, veut enjamber la distance qui nous sépare de Dieu dans l'impuissance de la souffrance humaine en faisant souffrir Dieu lui-même ne fait que redoubler le caractère désespéré de la misère humaine »⁹⁷.

Pour faire comprendre le mystère de la relation de la souffrance avec Dieu, Metz parle de « mystique du mal à Dieu » dont le langage n'est pas d'abord celui d'une réponse explicative à la souffrance vécue, mais celui d'un cri sans réponse du malheureux vers Dieu. Crier vers Dieu sa détresse c'est croire qu'il est proche et qu'il peut entendre. C'est dans le cri désespéré du souffrant que Dieu, dans sa divinité inexprimable et inaccessible, se rend proche du malheureux comme il l'a été pour Israël. Mais il s'agit d'une proximité de l'inapprochable, une proximité qui ne saurait se réduire à celle de nos rapports interhumains⁹⁸. Par cette mystique, l'homme se confronte au Dieu inconvenant du Vendredi saint qui abandonne celui qui ne l'a pas abandonné, c'est le Dieu inconvenant de Job qui ne rentre pas dans des structures préconçues et qui se tait quand l'on attend sa réponse⁹⁹. L'expérience de Jésus nous révèle ce drame quand « le rayonnement du visage du père n'illuminait plus la douloureuse passion du Fils »¹⁰⁰. Que faire quand Dieu se tait devant la souffrance humaine ?

Dans cet ordre d'idées Metz s'accorde bien avec Rahner pour qui l'homme doit se confronter au mystère de Dieu. Mais pour Metz se confronter à l'insondable mystère de Dieu n'est pas identique quand il s'agit de sa propre souffrance et quand il s'agit de la souffrance

⁹⁴ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 170-172.

⁹⁵ « Lein an Gott », pour le traducteur « mal à Dieu » comme « souffrance à propos de Dieu ». J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 23.

⁹⁶ Cf. J.-B. METZ et E. WIESEL, *Espérer envers et contre tout*, p. 93-94.

⁹⁷ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 102.

⁹⁸ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 98.

⁹⁹ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 30.

¹⁰⁰ J.-B. METZ, *L'Avent de Dieu*, p. 67.

d'autrui. Face à celle-ci, le croyant doit, à l'instar de Jésus, se dresser pour témoigner de la compassion et de la solidarité :

« Qui dit "Dieu", au sens de Jésus, assume la blessure de sa propre conscience à travers le malheur des autres. La souffrance d'autrui devient elle-même provocation religieuse [...] parce que la mystique que Jésus a enseignée et dont il a vécu n'a rien d'une mystique aux yeux fermés, mais oblige à une perception toujours plus vive de la souffrance de l'autre »¹⁰¹.

Le silence du Dieu de Jésus-Christ place l'homme devant ses responsabilités vis-à-vis du prochain. Agir de la sorte, c'est assumer l'impuissance de Dieu et entrer dans ce que Metz appelle la mystique de « mal à Dieu » (Lein an Gott).

Aux prises avec la souffrance humaine, Metz trouve que le discours sur la toute-puissance de Dieu doit être revisité et réinterprété autrement, car pour lui, « l'idée d'un Dieu créateur en position de repos, qui, tout-puissant, contemplerait pour ainsi dire d'en haut les souffrances de sa création, est une représentation absolument contradictoire qui ne peut mener qu'au cynisme ou à l'apathie »¹⁰². La toute-puissance ne peut être une caractéristique du Dieu biblique que si et seulement si elle ne se désintéresse pas du passé et de la souffrance et ne met pas à l'abri du jugement les injustices à l'égard des innocents¹⁰³. Le discours sur le Dieu d'Israël est essentiellement un discours en faveur des plus faibles. Mais le Dieu de la Bible n'agit pas de façon magique et automatique pour faire preuve de sa toute-puissance, il laisse aux hommes la liberté et la responsabilité d'agir en son nom. La théologie après Auschwitz est profondément marquée par cette responsabilité pour autrui. Elle fait de la mémoire de la souffrance d'autrui une catégorie à la fois éthique et politique.

1.6 L'Église, gardienne de la mémoire et du récit

Si la foi chrétienne est une mémoire, l'Église en est alors la gardienne et la forme de sa manifestation publique¹⁰⁴. En tant que catégorie de la théologie politique, et pour qu'elle soit efficace tant au niveau social que politique, la mémoire de la souffrance doit être portée non pas par des individus, mais dans des institutions capables de la conserver et de la transmettre à des générations futures. À ce propos, Metz définit l'Église comme une communauté de mémoire et de récit : « Dès son origine, l'Église est une communauté rassemblée autour de l'Eucharistie, une communauté qui, s'étant mise à la suite de Jésus, raconte et se souvient »¹⁰⁵.

¹⁰¹ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 31-32.

¹⁰² J.-B. METZ et E. WIESEL, *Espérer envers et contre tout*, p. 93.

¹⁰³ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 46.

¹⁰⁴ Cf. J.-B. METZ, *La présence de l'Église dans la société*, p. 93.

¹⁰⁵ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 232.

Pour Metz, le christianisme n'est pas d'abord une communauté qui argumente et qui interprète. Elle est une communauté qui se souvient et qui raconte de manière dangereuse la vie de Jésus-Christ.

Metz fait le diagnostic de la crise de la vie chrétienne à partir de la crise du discours de l'Église :

« Il me semble que, si notre prédication et notre pastorale traversent une crise, ce n'est pas exactement, par exemple, parce que nous racontons trop, mais parce que nous ne pouvons plus aujourd'hui raconter comme il faut, avec un effet pratique et critique, avec une intention dangereusement libératrice. Car, depuis longtemps, nous cherchons à cacher, avec gêne, notre trésor chrétien des récits »¹⁰⁶.

Le langage narratif de la foi n'est pas de nature à apaiser l'esprit et à procurer du calme, il contient plutôt un pouvoir libérateur et comporte un sens de la liberté qui incite à l'engagement. D'autre part il ne relève pas des créations arbitraires à caractère privé, mais il vise un effet public au sens d'une remise en question de la société établie. Metz ne souscrit pas à la distinction selon laquelle la prédication raconte et la théologie argumente parce que la théologie dans sa structure profonde est narrative.

« Une théologie du salut qui ne conditionne ou ne suspend pas l'histoire du salut, ni n'ignore la non-identité de l'histoire de la souffrance, c'est-à-dire ne la traverse pas dialectiquement, ne peut être développée seulement avec des arguments, elle doit toujours l'être d'une manière narrative ; foncièrement elle est une théologie commémorative et narrative »¹⁰⁷.

Dans un monde scientifique qui se méfie du mythe et du récit, la théologie chrétienne a pour tâche de sauvegarder le souvenir narratif sans lequel elle risquerait de mourir et de rendre muette toute l'expérience du salut. Metz reconnaît la reprise mythique dans certains récits de la révélation, cependant les récits fondateurs de la foi chrétienne n'ont rien en commun avec les mythes fondateurs, en ceci qu'ils sont nés et ont grandi dans l'histoire. « L'histoire de la passion de Jésus-Christ, "[...] a souffert sous Ponce Pilate [...]", est au centre du récit biblique, et c'est toujours dans ce cadre que nous devons parler de la souffrance des hommes, car l'Histoire, au sens de Grand Récit, n'existe que comme l'histoire de la passion »¹⁰⁸. Ce caractère historique de la foi permet à Metz de mettre en évidence l'importance du souvenir et du récit comme catégories de la raison pratique, indispensables pour sauvegarder l'identité de la foi chrétienne et de la théologie. Dans la liturgie et dans l'administration des sacrements, les formules ne sont pas que performatives comme les

¹⁰⁶ Johann-Baptist METZ, *Petite apologie du récit*, dans *Concilium*, 85 (1973), p. 62.

¹⁰⁷ J.-B. METZ, *Petite apologie du récit*, p. 66.

¹⁰⁸ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 235.

définisse la linguistique d'Austin¹⁰⁹, mais elles racontent aussi les événements et les situent dans le temps. C'est le cas dans la prière eucharistique : « La nuit où il fut livré, Jésus prit le pain »¹¹⁰. Ceci prouve combien l'expression de la foi chrétienne par l'Église est essentiellement mémorielle et narrative. Si à travers le déploiement de sa théologie, le christianisme est devenu une communauté d'argumentation et d'interprétation, il ne peut pas cependant perdre de vue qu'il est d'abord une communauté de narration et de mémoire avec une visée pratique. Le Dieu de la foi n'est pas un Dieu de la raison et des arguments philosophiques ; il est avant tout un Dieu de l'histoire, un Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, c'est-à-dire un Dieu raconté¹¹¹.

Cette apologie de Metz en faveur du souvenir narratif vise dans contexte de la modernité à réhabiliter la tradition et l'institution en tant qu'elles sont porteuses de manière privilégiée et publique de la mémoire dangereuse. En tant que telles, elles sont susceptibles de contribuer à la libération de l'homme moderne des illusions et de l'aveuglement de la rationalité technique et pragmatique. L'Église peut inspirer au monde une culture mémorielle parce qu'elle est née du souvenir de la parole, de la vie, de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ et parce qu'elle vit de cette mémoire. Dans sa liturgie, elle fait mémoire des événements passés en les actualisant ; elle célèbre les saints et les martyrs et transmet leur souvenir, elle commémore les morts, considérés comme faisant partie de la communauté des baptisés. Développer une culture du récit et de la mémoire est, selon Metz, un impératif pratique et théorique pour l'Église. Cette culture est une sorte de résistance à la dictature du quotidien d'une part, et d'autre part une sorte de thérapie de la crise de la tradition ou de la transmission qui, aujourd'hui, menace non seulement les racines de la foi chrétienne, mais aussi les comportements empreints d'humanité¹¹². Pour Metz, « une théologie qui ne veut pas sombrer dans le vide doit sauvegarder comme un bien inaliénable de l'Église les symboles, les récits et la mémoire collective du peuple »¹¹³.

Par la célébration eucharistique, l'Église fait mémoire de l'amour compatissant de Jésus qui, pour abolir la domination entre les hommes, s'est mis du côté des pauvres et des opprimés. En conséquence, l'Église est, de facto, obligée d'être un témoin dangereux et libérateur de l'amour du Christ au cœur de la société¹¹⁴. Pour Metz, une Église détentrice d'une mémoire dangereuse de la passion de Jésus-Christ au cœur de la société, aura beau être

¹⁰⁹ Voir. J. L. AUSTIN, *Quand dire c'est faire* (Points. Essais, 235), Paris, Seuil, 1991.

¹¹⁰ J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 235.

¹¹¹ Cf. J.-B. METZ, *Petite apologie du récit*, p. 66.

¹¹² Cf. J.-B. METZ et E. WIESEL, *Espérer envers et contre tout*, p. 64.

¹¹³ J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 173.

¹¹⁴ Cf. J.-B. METZ, *Notre Église a-t-elle besoin d'une nouvelle réforme ?*, p. 85.

ou devenir minoritaire, jamais elle ne pourra se replier sur elle-même à la manière d'une secte, car sa raison d'être est liée beaucoup plus à cette mémoire qu'à sa propre volonté de s'affirmer¹¹⁵.

La mémoire étant la catégorie fondamentale par laquelle s'exprime la foi au Christ, l'Église en tant que gardienne de celle-ci doit se définir et se comprendre comme celle qui atteste et transmet une dangereuse mémoire de la liberté dans les structures d'une société moderne et émancipatrice¹¹⁶. Dès ses origines, l'Église est une communauté autour de la mémoire du Christ et engagée à la suite de ce dernier¹¹⁷. Elle se nourrit et s'édifie par la parole de Dieu écoutée sous la forme de récits et par des actes de Jésus conservés et répétés sous la forme de sacrements. Ces récits et ces sacrements ne relèvent ni de l'imaginaire ni de l'arbitraire ; ils se réfèrent plutôt à l'expérience concrète et à la mémoire historique de Jésus. À travers cette mémoire culturelle, l'Église est rendue capable de faire face au totalitarisme scientifique et politique. Au cœur de la société, elle a pour tâche de rendre la mémoire à un monde marqué par la culture de l'oubli, de rappeler aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui que « l'homme n'est pas sa propre expérience, mais, plus fondamentalement, sa mémoire ; qu'il n'est pas seulement redevable de ce qu'il est à ses gènes, mais aussi à son histoire »¹¹⁸. Dans ce contexte, comme institution religieuse, en vertu de la mémoire du Christ dont elle est gardienne, l'Église peut revaloriser la tradition et insuffler au niveau culturel et politique le souvenir des souffrances d'autrui. Si historiquement elle n'a pas réussi à inspirer une culture mémorielle en dépit de sa mémoire culturelle, c'est à cause du hiatus qu'elle a laissé se créer entre sa mémoire dogmatique de Dieu et sa mémoire de la souffrance des hommes¹¹⁹.

1.7 L'Église, une institution de la liberté critique de la société

Pour Metz, « il importe beaucoup que le chrétien mette en œuvre, dans le domaine social, l'énergie critique qui lui appartient en propre en vertu de son message d'espérance et de la vocation qui lui est assignée »¹²⁰. Voilà pourquoi il conçoit le projet de sa nouvelle théologie politique comme un correctif critique à la privatisation de la théologie de son temps et comme « un essai de formulation du message eschatologique dans les conditions de notre

¹¹⁵ Cf. J.-B. METZ, *La mémoire de la souffrance, facteur de l'avenir*, p. 25.

¹¹⁶ Cf. J.-B. METZ, *La présence de l'Église dans la société*, p. 92.

¹¹⁷ Cf. Johann-Baptist METZ, *Unité et pluralité. Problèmes et perspectives de l'inculturation*, dans *Concilium*, 224 (1989), p. 94.

¹¹⁸ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 179.

¹¹⁹ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 186.

¹²⁰ Johann-Baptist METZ et al., *Entretien entre les Pères Rahner et Metz*, dans Yves CONGAR, Jean DANIELOU, Johann-Baptist METZ et al., *Sept problèmes capitaux de l'Église* (Points chaud), Paris, Fayard, 1969, p. 38-39.

société actuelle »¹²¹. Cette théologie s'intéresse à l'Église et à la praxis ecclésiale afin d'évaluer et d'établir les critères de crédibilité de la foi dans le contexte de la modernité. Pour Metz, l'Église ne peut pas démissionner de sa responsabilité malgré les compromissions et les déceptions historiques de ses dirigeants.

Par Église Metz, n'entend pas d'abord le Pape et les Évêques, mais l'ensemble des chrétiens qui vivent du souvenir de Jésus-Christ selon une tradition instituée¹²². L'Église est la communauté chrétienne qui séjourne dans la société. Contre certaines attitudes de repli sur soi et de privatisation, Metz conçoit l'Église de Jésus-Christ non pas comme une réalité qui existerait à côté ou au-dessus d'une société sécularisée, mais comme une communauté sociale qui vit des promesses du Christ et tente d'introduire l'espérance dans la société dont elle dénonce les tendances totalitaires. Comme réalité historique et sociale, l'Église n'est ni neutre ni innocente vis-à-vis de l'action sociale et politique. En vertu de sa mission dans le monde, elle se conçoit et se définit comme une institution promotrice de la liberté critique vis-à-vis de la société. Cependant,

« l'Église doit garder la claire conscience qu'elle n'existe pas pour elle-même, et qu'elle a à affirmer – non pas elle-même, mais la réalité historique du salut – pour tous. L'Église n'est pas purement et simplement le but de son cheminement : l'espérance qu'elle annonce n'est pas l'espérance en l'Église, mais l'espérance dans le royaume de Dieu comme avenir du monde qui, en Jésus, a fait définitivement irruption »¹²³.

C'est à la théologie comme une force d'initiative et de renouvellement de la praxis de la foi et des structures de l'Église de rappeler sans cesse à celle-ci qu'elle n'existe pas en vue d'une auto-affirmation, mais plutôt comme une instance de médiation eschatologique du salut, instance qui rappelle au monde l'histoire de la libération à travers la passion et la résurrection de Jésus¹²⁴.

Conformément à la dialectique de l'espérance chrétienne du « déjà » et du « pas encore », l'Église ne doit pas se contenter du présent, elle doit susciter l'espérance de manière à faire advenir dans l'histoire la nouveauté de Dieu. Ainsi elle devient elle-même au cœur de la société témoin dangereux des promesses et de la libération du Christ qu'elle annonce¹²⁵. Dans le contexte d'une société pluraliste, la mission de l'Église comme institution de critique sociale ne consiste pas à faire la publicité d'un ordre social déterminé, encore moins à élaborer une doctrine sociale systématique. Sa mission est plutôt critique et libératrice de la

¹²¹ J.-B. METZ, *Les rapports entre l'Église et le monde*, p. 33.

¹²² Cf. J.-B. METZ, *La présence de l'Église dans la société*, p. 96.

¹²³ J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 107.

¹²⁴ Cf. J.-B. METZ, *La présence de l'Église dans la société*, p. 93.

¹²⁵ Cf. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 108.

société. C'est par une attitude critique qu'elle peut, « en tant qu'institution sociale particulière », exprimer sa prétention universelle face à la société et se garder du danger de tomber dans l'idéologie politique¹²⁶. En vertu de cette mission, Metz admet que l'Église se doit de collaborer avec d'autres institutions ou groupes non chrétiens, non tant autour d'un projet de développement positif de la société, qu'autour de l'expérience négative des souffrances, des menaces qui pèsent sur les valeurs humaines de liberté, de justice et de paix. Metz met en évidence la force positive que comporte l'expérience négative de l'injustice des guerres et des servitudes, quand celle-ci est vécue comme une expérience commune. Elle porte en elle des chances pour l'unité et la possibilité d'un front commun de résistance et de protestation critiques contre l'injustice et l'esclavage¹²⁷.

À côté de l'Église comme institution de la liberté critique, Metz introduit la notion de « réserve eschatologique » de laquelle l'Église tire sa force critique contre les systèmes et les idéologies totalitaires et adopte une attitude autocritique lui permettant de refreiner sa propre prétention à se substituer au Royaume de Dieu¹²⁸. La tâche critique de la société est étroitement liée à la foi eschatologique de l'Église selon laquelle les promesses bibliques de liberté, de paix et de justice ne sont réalisables que dans l'horizon d'une humanisation universelle. Cependant, leur réalisation reste dépendance de la réserve eschatologique, car ces promesses sont toujours plus et au-delà de toute réalisation sociale historique. Au regard de la réserve eschatologique, toutes les réalisations humaines, y compris celles de l'Église, sont provisoires. C'est à Dieu et à lui seul que revient la réalisation définitive de ce que l'homme a commencé¹²⁹.

Pour Metz, « la crise de notre Église ne vient pas en fin de compte de difficultés pour s'adapter à notre monde et à notre mentalité modernes, mais de la difficulté à devenir conforme à celui qui est la source de notre espérance »¹³⁰. La crédibilité de la critique de l'Église dépend de sa fidélité au message qu'elle a reçu et de sa capacité d'autocritique. Certes, dans une société sans attaches historiques, un christianisme dépouillé de tout cadre institutionnel se couperait de la tradition elle-même. Cependant Metz pense que, pour mener à bien cette tâche, l'Église doit éviter le traditionalisme, l'hostilité et l'incapacité à s'ouvrir à de nouvelles expériences et à les intégrer avec un sens critique pour sa propre intelligence et

¹²⁶ Cf. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 144.

¹²⁷ Cf. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 145.

¹²⁸ Cf. J.-B. METZ, *La présence de l'Église dans la société*, p. 94.

¹²⁹ Cf. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 177.

¹³⁰ *Notre Espérance*, II, 3, [der Synodenbeschluss « Unsere Hoffnung »] *Résolution du Synode des diocèses allemands* cité par Johann-Baptist METZ, *Un temps pour les ordres religieux ? Mystique et politique de la suite de Jésus* (Problèmes de vie religieuse, 43), Paris, Cerf, 1981, p. 27.

celle de ses structures¹³¹. « L'Église comme institution devrait se distinguer par son action efficace en vue de l'exclusion de certains comportements sociaux déterminés, tels que le racisme, le nationalisme exclusif et toute attitude assimilable au mépris de l'être humain »¹³². Pour avoir un impact sur la société, l'Église sait qu'elle doit anticiper les promesses à venir dans la vie et les circonstances présentes. C'est au cœur de ces circonstances qu'elle peut, à la manière d'un ferment dans la pâte, exercer sa mission de critique libératrice de la société. Autrement dit, pour libérer la société, l'Église doit d'abord se libérer elle-même du regard pessimiste, du ressentiment et de la méfiance dans ses rapports avec la réalité sociale.

Par la mission critique de l'Église, Metz veut rétablir le rapport entre la liberté critique et l'institution. Contre la domination du savoir technologique au sens du savoir sans histoire et sans mémoire qui réduit l'homme à son expérience, l'Église comme institution porteuse d'une histoire de la libération est chargée de libérer la société de l'irrationalisme de la rationalité technologique qui se manifeste non pas dans un défaut de réflexion, mais dans sa prétention à l'impérialisme scientifique et technologique¹³³. Pour Metz, les promesses eschatologiques ne sont pas des aspirations religieuses vagues et sans consistance. Elles sont une force transformatrice et libératrice dans la mesure où elles acculent la communauté chrétienne à manifester leur vérité dans l'existence concrète par la mise en œuvre des éléments sociaux et politiques propres au message eschatologique¹³⁴.

Dans une société technologique et planificatrice où la personne humaine court le risque d'être réduit à un simple matériel ou à être un instrument servant à l'édification d'un avenir technique rationalisé, l'Église doit se mobiliser pour la défense des pauvres et des opprimés auxquels personne n'assigne une place dans le soi-disant progrès de l'humanité. Elle doit ensuite restaurer dans la conscience publique l'idée de la transcendance en insistant sur la différence entre espérance et planification et, à partir de la réserve eschatologique, elle doit contester l'idée que l'avenir dans sa totalité résulte des processus de planification technologique. L'Église doit enfin travailler, à partir de son message d'amour, afin que dans la sphère socio-politique, naisse un esprit de charité et de solidarité entre les hommes, non pas au sens d'une simple assistance sympathique dans le rapport du « je » et du « tu » ou comme une forme d'aide mutuelle entre amis et voisins, mais comme une volonté de justice et de liberté au profit de ceux dont l'existence et la dignité humaines sont bafouées¹³⁵.

¹³¹ Cf. J.-B. METZ, *La présence de l'Église dans la société*, p. 100.

¹³² J.-B. METZ, *Théologie politique et liberté critico-sociale*, p. 23.

¹³³ Cf. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 155.

¹³⁴ Cf. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 178.

¹³⁵ Cf. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 179-180.

L'Église ne se limitera pas seulement à la critique de la société, elle se sentira aussi responsable de la réconciliation entre les peuples. C'est à sa capacité de réconcilier que se mesure sa propre liberté et son indépendance à l'égard de toute idéologie¹³⁶. C'est ainsi seulement qu'elle peut être elle-même témoin de la paix et démasquer la ruse de ceux qui, se déguisant en artisans de paix, entretiennent en fait la guerre¹³⁷. L'Église selon Metz n'est pas une Église à côté de la société, mais une Église vivante dans la société. Elle n'est pas une Église pour le peuple, mais une Église du peuple, c'est-à-dire une communauté au service de la liberté dans laquelle les membres se considèrent comme sujets devant Dieu. Ceci suppose que les hommes et les femmes réalisent combien ils sont portés, avec leurs histoires, leurs préoccupations et leurs souffrances, par la prédication et la prière de l'Église¹³⁸. En somme, cette mission et cette responsabilité critique de la société appartiennent à l'Église comme institution et non au chrétien particulier. C'est de la mémoire de la passion qu'elle tire force et énergie. Mais cette mémoire resterait inopérante et sans effet si elle s'enfermait dans la sphère de l'intimité.

1.8 L'impact de la mémoire de la passion dans la sphère politique

Toute la démarche de la théologie politique de Metz est orientée par la conviction que le salut au sens chrétien n'est pas un salut privé. Jésus est entré en opposition avec les autorités politiques de son temps. La croix par laquelle Jésus a manifesté la solidarité avec les opprimés ne fut pas dressée dans la sphère personnelle individuelle, mais au-delà du domaine privé. En conséquence les promesses eschatologiques de liberté, de justice et de paix ne sont plus l'objet d'une attente passive. En vertu de leur dimension sociale et politique, elles sollicitent un engagement et acculent l'Église qui vit de la mémoire du Christ à assumer ses responsabilités au niveau politique et social¹³⁹.

Selon Metz, la société moderne est une société sur laquelle pèse la menace d'une amnésie culturelle, dans laquelle les hommes vivent plus de leur expérience que de leur mémoire. Dans ce contexte la mémoire chrétienne de la passion peut renforcer la mémoire humaine et avoir un impact dans la sphère politique. Metz pense que cette mémoire de la passion peut devenir le ferment d'une vie politique à taille humaine. Elle peut apporter dans la vie politique une nouvelle vision morale et une nouvelle sensibilité en faveur des faibles et

¹³⁶ Cf. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 162.

¹³⁷ Cf. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p.160.

¹³⁸ Cf. J.-B. METZ, *Un temps pour les ordres religieux ?*, p. 47.

¹³⁹ Cf. J.-B. METZ, *La mémoire de la souffrance, facteur de l'avenir*, p. 14-15.

des opprimés dans la mesure où elle est une mémoire dangereuse qui anticipe un avenir pour ceux qui souffrent. Dans sa conception, répétons-le,

« la mémoire chrétienne de la souffrance n'a rien, au point de vue social et politique, d'une dérobade, d'une réalité incolore et neutre : elle aiguise, au contraire, la conscience sociale et politique en faveur de la souffrance d'autrui, elle empêche la souffrance de demeurer quelque chose de privé et de purement intérieur, elle empêche le nivellement de sa dimension sociale et politique »¹⁴⁰.

Metz illustre ce propos par l'exemple de la déclaration de l'égalité fondamentale de tous les hommes à laquelle se réfèrent tous les États démocratiques qui, dans son fond, est d'inspiration biblique et dont la tournure morale renvoie en premier lieu aux innocents qui souffrent injustement¹⁴¹. Cette mémoire peut favoriser l'esprit de sacrifice dans la recherche du bien commun, elle peut également inspirer une attitude de pardon en faveur de l'ennemi du passé dans la mesure où elle ne laisse pas indifférent à la souffrance d'autrui. Dans la mémoire chrétienne, la foi au Dieu Créateur et Maître de l'histoire universelle se dresse contre toute tentative d'un totalitarisme politique. Elle doit protester et démasquer le visage d'une idolâtrie politique et d'une idéologie politique à tendance totalitaire. C'est ainsi qu'elle libère et protège la vie politique du totalitarisme¹⁴².

Dans une société technologique qui engendre une euthanasie progressive de la vie politique et réduit la raison politique à une raison instrumentale des processus technologiques et économiques, la mémoire chrétienne peut libérer la politique des contraintes technico-économiques et inspirer une nouvelle forme de vie politique et des structures politiques permettant le développement de cultures authentiquement humaines¹⁴³. Metz n'est pas foncièrement sceptique vis-à-vis du savoir technologique en tant que tel. Il s'insurge contre l'hégémonie ou l'idéologie technocratique qu'il considère comme un irrationalisme d'un nouveau genre dans lequel la technologie s'arroge le pouvoir dans la planification de l'avenir. Il plaide en faveur d'une nouvelle vie politique, sous l'influence de la foi chrétienne, qui naîtrait de la liaison de la politique et de la morale pour un nouvel usage de la technique et des processus techno-économiques qui tiennent compte de la souffrance d'autrui. Metz reste persuadé qu'

« une conscience politique forgée par la *memoria passionis* [...] inspire une nouvelle forme de solidarité, celle de la responsabilité vis-à-vis des plus loin, car, telle une seconde nature, l'histoire de la souffrance unit entre eux tous les hommes [...]. Elle nous oblige à regarder

¹⁴⁰ J.-B. METZ, *La mémoire de la souffrance, facteur de l'avenir*, p. 21.

¹⁴¹ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 181.

¹⁴² Cf. J.-B. METZ, *La mémoire de la souffrance, facteur de l'avenir*, p. 24.

¹⁴³ Cf. J.-B. METZ, *La mémoire de la souffrance, facteur de l'avenir*, p. 11.

sur la scène du monde, autre chose que les chanceux et les arrivés : les vaincus et les victimes, cela dans la perspective – bel et bien politique et pas du tout “contemplative” »¹⁴⁴.

Dans cette perspective la mystique et la politique sont inséparables. L’engagement politique en faveur de ceux qui souffrent n’est pas un ajout à la foi chrétienne, elle lui est plutôt intrinsèque, car « l’Évangile des chrétiens est politique et engage politiquement déjà du seul fait qu’il proclame que tous les hommes sont sujets devant Dieu et qu’il n’y a pas d’autres prix à payer pour ce sujet devant Dieu que la lutte contre toute haine et toute oppression, qui empêchent la population de régions entières de devenir sujet »¹⁴⁵. Pour Metz en effet, est coupable une religion qui veut sauvegarder son innocence et sa neutralité politique et qui par-là refuse de prendre part au combat historique avec la conviction que tous les hommes sont appelés à devenir-sujets devant Dieu¹⁴⁶.

1.9 La mémoire de la passion, germe de la libération et facteur de l’avenir

La théologie politique de Metz, comme théologie du sujet, est en son fond une théologie de la libération et de l’espérance. Elle se préoccupe du « devenir-sujet » de tous devant Dieu ; son but d’après lui « consiste à essayer de faire entendre le cri des pauvres dans le logos de la théologie et à y faire reconnaître le visage des Autres, des étrangers, c’est-à-dire à faire interrompre, par ce cri et ces visages, le flot des pensées et l’unanimité de l’argumentation systématique »¹⁴⁷. Metz est partisan d’une théologie particulièrement sensible à la situation de l’homme dans l’histoire. Il en arrive à comprendre que le propre de la foi chrétienne comme mémoire de la passion est de susciter la libération par laquelle la réalité présente est perpétuellement remise en question. Selon son intuition de base, « la mémoire des souffrances de Jésus doit pouvoir retentir, au milieu de ce qui est considéré comme “acceptable” par la société, comme *une évocation à la fois dangereuse et libératrice*, et les dogmes de la christologie doivent s’affirmer comme des formules qui rappellent à la mémoire des choses bien gênantes »¹⁴⁸.

Comme nous l’avons dit ci-dessus, le souvenir, dans la théologie politique de Metz, n’est pas à comprendre dans un sens résigné et défaitiste. Il est une catégorie de la découverte de l’identité et de la libération dans le temps. C’est pourquoi détruire le souvenir d’un peuple c’est porter atteinte à son identité et le rendre vulnérable. Metz sait par expérience que tout

¹⁴⁴ J.-B. METZ, *La mémoire de la souffrance, facteur de l’avenir*, p. 13-14.

¹⁴⁵ J.-B. METZ, *La foi dans l’histoire et dans la société*, p. 94.

¹⁴⁶ Cf. J.-B. METZ, *La foi dans l’histoire et dans la société*, p. 95.

¹⁴⁷ J.-B. METZ, *Le regard d’un théologien européen*, p. 141.

¹⁴⁸ J.-B. METZ, *La mémoire de la souffrance, facteur de l’avenir*, p. 18.

asservissement commence par l'effacement des souvenirs : « Pour asservir un peuple, on commence par lui enlever ses souvenirs : c'est là le principe de toute colonisation, et tout soulèvement contre l'oppression se nourrit pareillement de la force subversive de la souffrance conservée dans la mémoire »¹⁴⁹.

La mémoire chrétienne de la souffrance opère une libération à la fois externe et interne. Elle dégage des contraintes et des mécanismes d'une société préétablie, elle libère du narcissisme en donnant la capacité de l'écoute prophétique de la souffrance d'autrui. C'est ce que Metz entend par la mystique ou la spiritualité d'une liberté libérée¹⁵⁰. Elle permet d'aller à contre-courant de tout ce qui provoquerait la misère et qui laisserait dans l'oubli et l'indifférence la souffrance humaine. Libérer la souffrance de l'oubli et de l'indifférence est un acte de foi qui implique la lutte contre les systèmes et les structures d'oppression afin que tout homme retrouve son identité et devienne sujet d'une histoire nouvelle devant Dieu. Car

« c'est la souffrance structurelle du peuple qui, selon Metz, lui interdit une identité propre, qui ne lui permet pas de devenir lui-même "peuple nouveau" et qui dans une certaine mesure l'excommunie socialement, c'est-à-dire l'exclut de la possibilité de l'orthodoxie. Que dans certaines conditions de vie inhumaines il soit impossible d'être "orthodoxe" plaide pour l'humanité de la foi chrétienne. Mais ce serait l'inhumanité propre du christianisme que d'apprendre seulement à supporter cette inhumanité. Il ne s'agit pas seulement de consoler, mais de guérir, de changer les conditions de vie »¹⁵¹.

Guérir ou changer les conditions de vie revient, dans l'optique de la mémoire chrétienne, à anticiper le Royaume eschatologique en insérant l'avenir dans le présent.

Metz conçoit l'avenir comme le destin encore inachevé de notre providence¹⁵². Construire l'avenir à partir de la mémoire est le fil rouge de sa théologie. Le retour au passé n'a de sens que comme possibilité d'une attitude critique vis-à-vis du présent à partir duquel l'avenir peut être anticipé. La mémoire des promesses eschatologiques est essentiellement une mémoire anticipatrice, elle pèse sur le présent et permet de faire face au danger d'un avenir menacé. Le souvenir, celui des opprimés auxquels Jésus s'est identifié, mobilise la tradition dangereuse et nous place face à l'impératif d'une lutte à entreprendre en faveur de l'avenir des désespérés¹⁵³. La mémoire de Jésus est, en effet, un souvenir dangereux et libérateur qui « harcèle notre présent et le met en question, parce qu'il nous rappelle non pas un quelconque avenir indéterminé, mais justement cet avenir des désespérés, et parce qu'il nous oblige à

¹⁴⁹ J.-B. METZ, *La mémoire de la souffrance, facteur de l'avenir*, p. 15.

¹⁵⁰ Cf. J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 114-115.

¹⁵¹ J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 164.

¹⁵² Cf. J.-B. METZ, *L'Avent de Dieu*, p. 94.

¹⁵³ Cf. J.-B. METZ, *La présence de l'Église dans la société*, p. 93.

nous transformer constamment pour tenir compte de cet avenir ». ¹⁵⁴ Ceci a conduit Metz à penser que la mémoire de la souffrance comme conscience négative d'une liberté à venir est la dynamique essentielle de l'Histoire, en ceci qu'elle stimule et entraîne dans une lutte à mener pour surmonter la souffrance qui engendre le désespoir et paralyse l'imagination ¹⁵⁵. Dans son contenu théologique, cette mémoire anticipatrice préfigure un avenir pour ceux qui souffrent, les désespérés et les opprimés ¹⁵⁶. Dans cette perspective, la mémoire chrétienne est inséparable de l'espérance. Celle-ci au sens d'un à-venir du Royaume implique déjà la possibilité de la nouveauté et du changement pour tous, en particulier pour les pauvres et les inutiles de ce monde.

L'espérance chrétienne est fondamentalement un engagement qui vise à débloquent tout ce qui, dans la vie socio-politique, met en danger l'avenir de l'homme, et à défendre ceux qui sont sans défense. À la lumière de l'espérance, l'avenir devient une ouverture au-delà de toute idéologie du progrès et de l'évolution indéfinie de la technoscience. À ce propos, Metz s'accorde avec Moltmann qui distingue l'avenir au sens du futur, c'est-à-dire de ce qui va arriver, la croissance ou le progrès dont on peut calculer la probabilité à partir du présent, d'avec l'avenir eschatologique de la foi chrétienne au sens de ce qui arrive et qu'on espère. Pour Metz comme pour Moltmann, « la foi chrétienne ne regarde, pas à partir du présent connu vers l'avenir obscur et inconnu ; elle regarde, à partir de l'avenir de Dieu qu'elle espère, vers le présent qu'elle rencontre, et c'est son espérance qui donne forme à son expérience » ¹⁵⁷. Ce ne sont pas les contenus du présent qui donne forme à cet avenir ; c'est l'avenir qui éclaire le présent et le transforme. L'action anticipatrice de l'espérance consiste à injecter l'avenir de Dieu dans le présent, à souffrir de la souffrance du présent et à transformer celui-ci.

Metz défend cet avenir messianique de la foi chrétienne contre toute religion bourgeoise et du bien-être qui confirmerait que les puissants, les vainqueurs et les riches peuvent posséder déjà leur avenir en ce monde. Car l'avenir messianique n'est pas simplement la continuité et la surélévation de l'avenir bourgeois préconçu, mais au contraire une interruption et un renversement qui fait que les premiers deviennent les derniers et que

¹⁵⁴ J.-B. METZ, *La présence de l'Église dans la société*, p. 93.

¹⁵⁵ Cf. J.-B. METZ, *La mémoire de la souffrance, facteur de l'avenir*, p. 18.

¹⁵⁶ Cf. J.-B. METZ, *La mémoire de la souffrance, facteur de l'avenir*, p. 24.

¹⁵⁷ Jürgen MOLTSMANN, *L'espérance en action. Traduction historique et politique de l'Évangile*, Paris, Editions du Seuil, 1973, p. 91.

celui qui croit sauver sa vie la perd et celui qui la perd, la sauve. Dans cette logique, la réalité est renversée, « le sens de l'avoir est contredit par le sens de la charité »¹⁵⁸.

En faisant l'apologie du caractère opératoire de la foi chrétienne qui appelle l'avenir dans le présent et qui introduit la nouveauté dans l'histoire, Metz tient également à la distinction de deux conceptions de l'avenir afin d'éviter toute confusion entre l'avenir messianique qui implique l'espérance, et l'idéologie technologique d'un avenir planifiable et préfabriqué dont l'homme serait le maître. L'avenir selon la foi chrétienne est porteur d'une nouveauté révolutionnaire qui n'est pas simplement le prolongement du présent selon nos propres capacités.

Selon la foi, le Dieu de la Bible comme Dieu des promesses n'est pas un Dieu dépassé ni celui d'une présence monotone ; il est un Dieu qui « ad-vient » en nous et donc un Dieu de notre avenir¹⁵⁹. En ce sens, tout engagement humain à partir de l'espérance chrétienne s'ouvre et s'inscrit dans l'horizon de l'Avent de Dieu. Par-là on comprend que, dans la perspective de la théologie politique de Metz, l'avenir n'est pas une réalité toute faite qu'il suffit d'attendre passivement ni le résultat d'une planification humaine. Mais il est une ouverture à la nouveauté et une anticipation révolutionnaire de l'avenir de Dieu en faveur particulièrement de ceux dont la souffrance occulte l'avenir. C'est seulement dans une telle perspective que l'espérance chrétienne pourra être perçue non pas comme un tranquillisant, mais comme un excitant pour l'amélioration des conditions d'existence pour tous.

CONCLUSION

Au terme de ce parcours, il apparaît bien que la théologie politique de Metz est une théologie de l'histoire et de la société. Elle s'articule autour de la mémoire comme une catégorie de base. Celle-ci est conçue comme une catégorie de la raison critique avec une visée pratique. Elle est d'inspiration chrétienne. Metz ne traite pas de la mémoire au sens général du terme, mais de la mémoire de la passion définie comme mémoire dangereuse. Celle-ci n'a rien de romantique ni de résigné, au contraire, elle est une catégorie de rupture et de résistance contre le cours du temps et les contraintes sociales.

Dans la perspective chrétienne, la mémoire de la passion est avant tout la foi et l'espérance chrétiennes vécues à partir de la sensibilité à la souffrance d'autrui. Comme gardienne de la foi, l'Église est détentrice d'une « mémoire d'éléphant ». Depuis ses origines,

¹⁵⁸ Johann-Baptist METZ, *Religion messianique ou religion bourgeoise ? La crise de l'Église en République Fédérale d'Allemagne*, dans *Concilium*, 145 (1979), p. 88.

¹⁵⁹ Cf. J.-B. METZ, *L'Avent de Dieu*, p. 23.

elle se comprend et se définit comme une communauté qui raconte et qui se souvient. En vertu de la mémoire dont elle est constituée, l'Église devient, au cœur du monde et de la société, un témoin dangereux et une institution de la liberté critique. C'est de la mémoire du Christ comme de sa source qu'elle puise ses énergies pour vivre et pour réaliser sa tâche de critique sociale et de libération.

Dans le contexte moderne de rationalité technique qui coupe l'homme de son histoire et de ses origines, Metz croit qu'à partir de la mémoire chrétienne peut naître, au niveau social et politique, une rationalité mémorielle susceptible de libérer l'homme des contraintes de la technique. Au cœur d'une société qui a développé la phobie de la souffrance et qui s'édifie sur une rationalité dépourvue de sentiments, la mémoire de la souffrance peut éveiller la capacité d'endurance et la sensibilité à la souffrance d'autrui. C'est dans ce sens que la mémoire de la passion peut être le fondement d'une éthique de la compassion.

2. LA MÉMOIRE DE LA PASSION, FONDEMENT D'UNE ÉTHIQUE DE LA COMPASSION

INTRODUCTION

Ce deuxième chapitre de notre travail est centré sur le thème de la compassion comme implication éthique de la mémoire de la souffrance. Pour Metz, la pratique de la compassion est une composante essentielle de la foi chrétienne à partir de laquelle le christianisme peut pénétrer le monde et le transformer. Metz reconnaît l'autorité incontestable de ceux qui souffrent comme étant susceptible de fonder une morale universelle sans recours à un consensus. La relation de compassion permet de dépasser les discriminations sociales et de faire place à l'autre en tenant compte de sa vulnérabilité. La compassion n'est pas seulement un sentiment, mais elle est aussi une action et elle ne se limite pas à des relations privées et interpersonnelles, elle a une dimension sociopolitique. Avant d'aborder l'étude de ce thème et de ses ramifications dans la pensée de Metz, nous passons en revue quelques conceptions de la compassion chez certains auteurs afin d'en explorer, d'en préciser le sens, et de la distinguer d'autres concepts qui lui sont sémantiquement proches, notamment la sympathie et la pitié.

2.1 Autour du concept de « compassion » et de sa pratique

Étymologiquement le substantif *compassio* vient du verbe latin *cum-pati* qui veut dire « souffrir-avec ». Selon cette définition la compassion est la disposition et la capacité de partager la souffrance et la douleur d'autrui. Dans presque toutes les langues qui dérivent du latin, le concept « compassion » signifie l'impossibilité pour l'homme de « regarder d'un cœur froid la souffrance d'autrui »¹⁶⁰. Pour Aristote, « la compassion est un sentiment désagréable qu'on éprouve à la vue d'un mal destructeur ou désagréable, qui frappe quelqu'un qui ne le mérite pas – mal qu'on peut s'attendre à subir, soi ou l'un des siens, ce mal apparaissant proche »¹⁶¹. Selon cette conception, on a de la compassion pour les proches, ceux avec qui on a des liens. Autrement dit, « il faut que la victime appartienne à la même sphère d'appartenance, à un même ordre de similitude »¹⁶². L'absence de familiarité fait échec à la compassion. Selon Aristote, la compassion est déclenchée non pas par une « douleur nue », mais par une souffrance imméritée et injuste.

¹⁶⁰ Paul AUDI, *L'empire de la compassion* (Encre Marine), Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 35.

¹⁶¹ ARISTOTE, *Rhétorique. Nouvelle traduction du grec* (II, 8, 1385b), (Agora), Paris, Pocket, 2007, p. 156.

¹⁶² Paul AUDI, *L'empire de la compassion*, p. 41.

Dans le sillage de Jean-Jacques Rousseau qui fait de la compassion la condition *sine qua non* du vivre ensemble et du rapport conscient à autrui, Schopenhauer pense la compassion comme étant le propre de l'homme et le fondement de la moralité. Elle est le contraire de la méchanceté et de l'égoïsme naturel à tout être humain :

« Elle ne repose pas sur des présuppositions, des concepts, des religions, des dogmes, des mythes, l'éducation et la culture, puisqu'elle est au contraire originaire et immédiate, elle est inhérente à la nature humaine et demeure donc valide dans toutes les circonstances, elle se manifeste dans tous les pays et à toutes les époques. C'est pourquoi, on peut assurément faire appel à elle en tout lieu, en tant qu'elle est nécessairement présente en chaque homme : nulle part elle ne fait partie des "dieux étrangers" à l'inverse, on appelle celui à qui elle semble faire défaut un être inhumain, de même on emploie souvent "humanité" comme synonyme pour "compassion" »¹⁶³.

La compassion est donc une vertu universelle qui vaut non seulement pour les hommes, mais aussi pour les animaux. C'est aussi le point de vue partagé par André Comte-Sponville : « La compassion est ainsi cette vertu singulière qui nous ouvre non seulement à toute l'humanité, mais encore à l'ensemble des vivants ou, à tout le moins, des souffrants »¹⁶⁴. La compassion est presque synonyme d'humanité à telle enseigne que ne pas en faire preuve c'est être considéré comme inhumain¹⁶⁵. Pour Paul Audi, de même, elle est « cette émotion qui nous étreint toujours, qui nous saisit immédiatement, spontanément, sans réfléchir, devant la souffrance, la peine, la douleur, le malheur de l'autre »¹⁶⁶. Au sens phénoménologique la compassion est un affect de la relation, « du soi affecté par l'autre que soi »¹⁶⁷. Myriam Revault d'Allonnes la définit comme « cet affect qui nous porte à partager les maux et les souffrances d'autrui »¹⁶⁸.

Mais l'exaltation de ce sentiment ne fait pas l'unanimité des penseurs. D'aucuns la considèrent comme une bassesse d'esprit, un égoïsme voilé, une attitude indigne pour les sages. C'est le cas de Sénèque pour qui la compassion « est une impression malade produite par la vue des misères d'autrui ou encore un chagrin causé par les maux d'autrui, que nous trouvons immérités ; or le sage n'est sujet à aucune maladie morale ; son esprit est serein et nul événement au monde n'est capable de l'assombrir »¹⁶⁹. Pour Kierkegaard, « la compassion

¹⁶³ Arthur SCHOPENHAUER, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique* (Folio. Essais), Paris, Gallimard, 2009, p. 343-344.

¹⁶⁴ André COMTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus* (Perspectives critiques), Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 148-149.

¹⁶⁵ Cf. A. COMTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, p. 149.

¹⁶⁶ P. AUDI, *L'empire de la compassion*, p. 13.

¹⁶⁷ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 382.

¹⁶⁸ Myriam REVAULT D'ALLONNES, *L'homme compassionnel*, Paris, Seuil, 2008, p. 7.

¹⁶⁹ SÉNÈQUE, *De Clementia* II, V, 4, cité par A. SCHOPENHAUER, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, p. 388.

est si loin d'être profitable qu'elle est plutôt un rempart où l'on abrite son propre égoïsme »¹⁷⁰. Nietzsche se méfie de la compassion et des compatissants en des termes très acerbes :

« En vérité, je ne les aime pas les compatissants, qui sont bienheureux dans leur pitié : il leur manque par trop la honte. Si je dois être compatissant, du moins je ne veux pas qu'on me le dise ; et si je le suis, alors que ce soit de loin. J'aime aussi me voiler la face et m'enfuir avant que l'on ne m'ait reconnu : et je vous conseille de faire de même, mes amis [...]. Où donc hélas, de plus grandes sottises ont-elles été commises au monde que chez les compatissants ? Et qu'est-ce qui a créé plus de souffrance dans le monde que les sottises des compatissants ? »¹⁷¹.

Prendre au sérieux ces critiques c'est revoir la signification du concept de compassion dans le lien qu'il entretient avec les autres concepts apparentés notamment la sympathie et la pitié.

2.1.1 *La compassion et la sympathie*

Étymologiquement, la compassion et la sympathie sont synonymes. L'une traduit du latin ce que l'autre traduit du grec. Cependant, si la compassion répugne, la sympathie séduit comme un sentiment réciproque lors d'une rencontre entre des personnes. Selon Max Scheler la sympathie désigne « toute participation à la joie ou à la souffrance d'autrui »¹⁷². Sympathiser c'est partager affectivement les sentiments d'autrui, c'est co-sentir ou ressentir ensemble. En soi la sympathie n'est ni bonne ni mauvaise et par conséquent elle n'est pas une vertu morale dans la mesure où elle vaut ce que valent les sentiments : la mauvaise joie que x éprouve au sujet du malheur qui frappe y ; la jalousie que quelqu'un éprouve au sujet du succès de son collègue ou la joie qu'un parent éprouve pour la réussite de son enfant. Mais Scheler reconnaît que, « la contagion affective qui n'aboutit qu'à une aggravation de la souffrance, présente une valeur nettement négative »¹⁷³. Si la joie de faire souffrir et de voir un autre souffrir est moralement négative, par contre celle qu'on ressent à la souffrance de l'autre parce qu'on en éprouve aussi une souffrance est à considérer, d'après Scheler, non pas comme une valeur morale négative, mais comme un phénomène pathologique¹⁷⁴.

Scheler fait une analyse pointue de la « sympathie dans la joie » et de la « sympathie dans la souffrance » selon leurs modalités et leurs variabilités. Au sujet de la sympathie dans

¹⁷⁰ Søren KIERKEGAARD, *Œuvres complètes*, t. 7 : *Le concept d'angoisse*, Paris, Éditions de l'Orante, 1975, p. 217.

¹⁷¹ F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 110-112.

¹⁷² Max SCHELER, *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle* (Petite bibliothèque Payot, 173), Paris, Payot, 1971, p. 17.

¹⁷³ M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, p. 197.

¹⁷⁴ Cf. M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, p. 195-196.

la souffrance, il distingue la *commisération* du *regret*. La première équivaut à une action tandis que le second se limite au désir : « La forme la plus intense de la sympathie dans la souffrance est la “commisération” (ou “compassion”) ; le “regret” est, à l’opposé de la commisération, un sentiment distant et froid, à tel point que l’expression : “je regrette infiniment” est devenue une simple formule de politesse par laquelle on décline un service sollicité ou désiré. Avant tout le regret pur et simple est incapable de stimuler la volonté »¹⁷⁵. Un simple regret qui ne débouche pas sur la participation à la souffrance d’autrui demeure insignifiant.

Scheler réalise qu’il existe une profusion de mots dans toutes les langues pour désigner la sympathie dans la souffrance,¹⁷⁶ mais que ce n’est pas le cas pour la sympathie dans la joie¹⁷⁷. Et il se demande : est-ce parce que la somme des souffrances dépasse celle du bonheur ou est-ce parce que le plaisir est un état négatif, tandis que la souffrance est un état positif ? C’est là un pessimisme dans lequel Scheler ne veut pas tomber. Cependant, il reconnaît l’exactitude de cette observation qu’on participe plus facilement à la souffrance d’autrui qu’à sa joie parce que la sympathie dans la souffrance cache en elle l’arrière-pensée consolatrice d’être épargné de la souffrance d’autrui, alors que la sympathie dans la joie est naturellement contrecarrée par la montée de la jalousie que suscite la vue du bonheur d’autrui. Pour ce philosophe, si la sympathie dans la souffrance acquiert un vaste champ d’application c’est aussi et surtout « parce que la douleur est susceptible d’atteindre des degrés d’intensité beaucoup plus élevés que le sentiment de plaisir physique et qu’il n’existe pas une seule partie de l’organisme qui soit soustraite à la douleur ou à la souffrance, ce qui n’est pas le cas du plaisir »¹⁷⁸. Si le plaisir est régional et variable d’un peuple à un autre, d’un temps à un autre, la souffrance ou la douleur, elle, est générale ; elle l’est toujours et partout. À en croire Scheler, si dans l’imaginaire social la sympathie dans la souffrance est plus importante que la sympathie dans la joie, c’est grâce à son « activité secourable » par laquelle elle vole au secours de ceux qui souffrent avec des effets tangibles tandis que « la sympathie dans la joie n’est pas toujours suivie d’effets pratiques aussi immédiats »¹⁷⁹.

Du point de vue moral, Scheler reconnaît une égale valeur à la sympathie dans la souffrance et à la sympathie dans la joie en tant qu’actes affectifs. Cependant il juge plus

¹⁷⁵ M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, p. 193.

¹⁷⁶ Pitié ou encore « compassion », qui se rapproche davantage du mot allemand *Mitleid*. Cf. M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, p. 193.

¹⁷⁷ *Mitfreude* est le mot allemand faisant pendant à *Mitleid* dont le français n’a pas de traduction pour exprimer l’opposé de la pitié. D’où le recours à la circonlocution *sympathie dans la joie*. Cf. M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, p. 194.

¹⁷⁸ M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, p. 194.

¹⁷⁹ M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, p. 195.

précieuse et plus noble la sympathie dans la joie que la sympathie dans la souffrance parce que d'une part la joie mérite toujours d'être préférée à la souffrance et parce que d'autre part la sympathie dans la joie doit, pour se manifester, lutter contre l'envie et la jalousie, elle fait donc preuve « d'une plus grande noblesse d'âme »¹⁸⁰. Scheler nous apprend combien la sympathie est polysémique dans sa nature et dans ses formes. Elle est vécue dans la souffrance comme dans la joie. Dans la souffrance elle s'appelle pitié et prend la forme la plus intense dans la compassion, la commisération ou la participation à la souffrance d'autrui, tandis que dans sa forme passive et froide elle n'est que regret. La sympathie dans la joie est intraduisible en français. Elle est la plus noble selon Scheler, mais elle reste difficile à vérifier. Si la sympathie dans la souffrance passe pour la plus importante, c'est grâce à son caractère pratique et secourable. La compassion est la sympathie dans la douleur au sens de la participation à la souffrance d'autrui tandis que la jalousie est son pôle opposé¹⁸¹. Dans cette optique la compassion n'est perçue comme une vertu que dans la mesure où elle s'oppose à la cruauté et dépasse l'égoïsme.

2.1.2 La compassion et la pitié

La relation entre la compassion et la pitié est très complexe. Pour Spinoza, c'est à leur définition respective et non pas à leur forme que l'on peut distinguer la compassion et la pitié. Il utilise le concept de *commiseratio* (commisération) pour désigner la pitié et celui de *misericordia* (miséricorde) pour désigner la compassion. « La commisération est une tristesse qu'accompagne l'idée d'un mal survenu à un autre que nous imaginons être semblable à nous »¹⁸² ; tandis que « la miséricorde est l'Amour en tant qu'il affecte l'homme de telle sorte qu'il se réjouisse du bonheur d'un autre et s'attriste au contraire du malheur d'un autre »¹⁸³. Il est alors clair que, selon la conception spinoziste, la pitié (*commiseratio*) est tristesse et la compassion (*misericordia*) est avant tout amour et joie, ce qui n'exclut pas pour autant l'expérience de la tristesse. Le défaut de la pitié réside dans sa tristesse et sa passivité : « La tristesse réduit ou réprime la puissance d'agir de l'homme, c'est-à-dire qu'elle réduit ou réprime l'effort par lequel l'homme s'efforce de persévérer dans son être. Aussi elle est le contraire à cet effort ; et tout ce à quoi s'efforce l'homme affecté de Tristesse est d'éloigner

¹⁸⁰ M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, p. 195.

¹⁸¹ Cf. ARISTOTE, *Rhétorique*, p. 159.

¹⁸² Baruch SPINOZA, *Éthique*, III, 18, des affects (Philosophie imaginaire), Paris, Éditions de l'Éclat, 2005, p. 266.

¹⁸³ B. SPINOZA, *Éthique*, III, 24, des affects, p. 268.

cette Tristesse »¹⁸⁴. Étant une tristesse ressentie devant la douleur d'un autre, la pitié ajoute la tristesse à la tristesse, la douleur à la douleur et la souffrance à la souffrance sans jamais s'en occuper. Voilà pourquoi non seulement elle, mais aussi la compassion sont toujours remises en cause étant donné leurs accointances.

Ainsi Cicéron par exemple : « Au lieu d'avoir pitié d'un malheureux, que ne l'assistez-vous, si vous pouvez ? [...] nous ne devons pas en effet nous charger pour les autres de leur douleur, mais si c'est en notre pouvoir, les en soulager »¹⁸⁵. D'après l'orateur romain, « porter secours » et « avoir pitié » ne reviennent pas au même. Pour celui dont la vie est ordonnée et régie par la raison, la pitié est en elle-même abjecte et inutile : « L'homme qui vit sous le commandement de la raison s'efforce, autant qu'il le peut, de n'être pas touché par la pitié »¹⁸⁶. Pour voler au secours du prochain, l'homme a besoin non pas de la pitié, mais de l'amour et de la générosité. Pour Spinoza l'amour et la générosité joyeuse peuvent aussi mettre l'homme en mouvement en le rendant secourable aux autres. Jankélévitch, lui aussi, préfère la charité à la pitié :

« La pitié est à la remorque du malheur : la pitié n'aime le prochain que s'il est pitoyable, la commisération ne sympathise avec l'autre que s'il est miséreux ! Spontanée au contraire est la charité [...] : la charité n'attend pas de rencontrer les prochains en haillons pour découvrir sa misère ; notre prochain, après tout, peut et doit être aimé même s'il n'est pas malheureux »¹⁸⁷.

Pour Hannah Arendt la pitié est abstraite et englobante, tandis que la compassion est particulière et concrète. De plus la pitié est souvent accompagnée d'une attitude de mépris et de grandeur chez celui qui l'éprouve¹⁸⁸. D'après Avishai Margalit ce sentiment de supériorité sur lequel se fonde la pitié est ce qui la distingue de la compassion qui est « une relation potentiellement symétrique »¹⁸⁹. La compassion suppose la reconnaissance mutuelle de deux sujets tandis que la pitié surplombe l'autre dans un mouvement unilatéral. André Comte-Sponville l'a remarquablement compris et exprimé : « La pitié s'éprouve de haut en bas. La compassion, au contraire, est un sentiment horizontal : il n'a de sens qu'entre égaux, ou plutôt, et mieux, elle réalise cette égalité entre celui qui souffre et celui, à côté de lui et dès lors sur le même plan, qui partage sa souffrance. Pas de pitié, en ce sens, sans une part de

¹⁸⁴ B. SPINOZA, *Éthique*, III, 36, p. 233.

¹⁸⁵ CICÉRON, *Tusculanes*, IV, 36, 56, cité par P. AUDI, *L'empire de la compassion*, p. 63-64.

¹⁸⁶ B. SPINOZA, *Éthique*, IV, 50, p. 330.

¹⁸⁷ Cf. Vladimir JANKÉLEVITCH, *Traité des vertus*, t. 2 : *Les vertus et l'amour* (Champs, 163), Paris, Flammarion, 1986, p. 168-169.

¹⁸⁸ Hannah ARENDT, *Essai sur la révolution* (Tel, 93), Paris, Gallimard, 1985, p. 121-122.

¹⁸⁹ Avishai MARGALIT, *La société décente* (Champs, 755), Paris, Flammarion, 2007, p. 221.

mépris ; pas de compassion sans respect »¹⁹⁰. Pour Paul Ricœur, la compassion au sens du « souhait de partager la peine d'autrui » n'est pas à confondre avec « la simple pitié, où le soi jouit secrètement de se savoir épargné »¹⁹¹. À ce propos Lucrèce avait déjà écrit qu'« il est doux de contempler du rivage des flots soulevés par la tempête, et le péril d'un malheureux qu'ils vont engloutir ; non pas qu'on prenne plaisir à l'infortune d'autrui, mais parce que la vue des maux qu'on n'éprouve point est consolante »¹⁹².

Bien qu'elle n'est pas retenue comme une vertu, la pitié comme la honte est pourtant un signe d'humanité : « Celui qui n'est poussé ni par la Raison ni par la Pitié à apporter son aide à autrui est à bon droit appelé inhumain, car il paraît être dissemblable de l'homme »¹⁹³. Jean-Jacques Rousseau, lui, va plus loin en faisant de la pitié la vertu mère de laquelle découlent toutes les autres vertus sociales :

« Qu'est-ce que la Générosité, la Clémence, l'Humanité, sinon la Pitié appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général ? La bienveillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier : car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre chose, que désirer qu'il soit heureux ? »¹⁹⁴.

Si la pitié est importante, ce n'est pas parce que toutes les vertus peuvent être ramenées à elle, mais parce qu'elle s'oppose à l'égoïsme et à la cruauté¹⁹⁵. Sinon pour bien des philosophes, elle n'est qu'un « égoïsme projectif » et une forme voilée du repli sur soi face à la souffrance d'autrui qu'on redoute pour soi. Même alors la pitié permet cependant de reconnaître l'existence de l'autre comme un être humain capable de souffrir. Perdre la capacité d'avoir pitié c'est perdre le sens de l'existence de l'autre et de sa douleur¹⁹⁶. Si dans l'usage moderne le concept de compassion est préféré à celui de pitié (*pietas* a une connotation pieuse), c'est aussi parce qu'elle ne se réfère pas au sentiment religieux et à l'idée d'une obligation envers Dieu qui implique l'obligation envers les pauvres tel qu'il ressort de la Bible¹⁹⁷.

¹⁹⁰ A. COMTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, p. 154.

¹⁹¹ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 223.

¹⁹² LUCRÈCE, *De la nature des choses*, t. 1, Paris, Delongchamps, 1823, p. 64.

¹⁹³ B. SPINOZA, *Éthique*, IV, 50, p. 330.

¹⁹⁴ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Garnier Flammarion Philosophie), Paris, Flammarion, 2008, p. 97.

¹⁹⁵ Cf. A. COMTE-SPONVILLE, *Petit traité des grandes vertus*, p. 151.

¹⁹⁶ Voir : Emmanuel HOUSSET, *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 2003.

¹⁹⁷ Cf. M. REVAULT D'ALLONNES, *L'homme compassionnel*, p. 11.

2.1.3 Le vocabulaire biblique de la compassion

La compassion est un des thèmes de la Bible, celui à partir duquel le contenu du message biblique peut être embrassé d'un regard. Le Dieu de la Bible est essentiellement compatissant envers les hommes (cf. Ex 3,7-8). Voir, écouter et intervenir sont les activités de la sensibilité divine face à la souffrance humaine. Sa compassion fonde l'espérance pour les hommes souffrants et est source d'obligations pour ceux qui en sont objets¹⁹⁸. La compassion est l'intervention miséricordieuse de Dieu en faveur de l'humanité souffrante et celle de l'homme en faveur de son semblable. Jésus incarne cette attitude divine, se rendant prochain et solidaire de l'humanité souffrante, assumant la souffrance jusqu'à la mort sur la croix (cf. Ph 2,8). Son ministère est à la fois l'annonce de la parole de Dieu et le témoignage de la compassion¹⁹⁹. Jésus a souffert de la souffrance humaine et des injustices. Les paraboles d'appel à la compassion et toutes les guérisons dont les évangélistes font le récit révèlent sa sensibilité à la souffrance d'autrui. Dans l'Épître aux Hébreux Jésus est le grand prêtre compatissant, titre par lequel l'auteur veut mettre en évidence l'humanité de Jésus et sa capacité de se solidariser avec ceux qui souffrent.

Cependant le substantif *compassio* est absent de la version latine de la Bible, tandis que le verbe *compati* y est utilisé six fois (Jb 30,25 ; Rm 8,17 ; 1Co 12,26 ; He 4,15 ; 10,34 ; 1P 3,8). En Rm 8,17, le verbe latin *compatimur* est la traduction de *sumpaschomen*. Les verbes *sumpaschein* et *sumpathein* correspondent au verbe latin *compati* et à ses dérivés²⁰⁰. Pierre Grelot reconnaît la difficulté d'appréhender en une seule fois le sens de ce concept à partir du vocabulaire employé dans les traductions françaises de la Bible. Néanmoins il cerne la notion de pitié et de miséricorde dans son usage biblique²⁰¹. Mais dans les Évangiles le fait d'« être ému aux entrailles » (cf. Lc 10,33-37) exprime une expérience qui dépasse le sentiment de pitié et de miséricorde. Il s'agit d'un mouvement par lequel on est rendu proche de celui qui souffre. Ce mouvement est simultané à la perception de la souffrance d'autrui comme si voir et compatir étaient inséparables²⁰². Dans l'Évangile l'appel à la compassion coïncide avec l'invitation à être « prochain », terme qui, dans le christianisme, déborde la

¹⁹⁸ Cf. Pierre GRELOT, *Le vocabulaire biblique de la compassion*, dans *La vie spirituelle*, 728 (1998), p. 424-427.

¹⁹⁹ Cf. Christian DUQUOC, *Le mystère de la compassion*, dans *La vie spirituelle*, 728 (1998), p. 435.

²⁰⁰ Cf. *Concordantiarum universae scripturae sacrae thesaurus*, (Paris, 1939), 245, cité par Jean-Pierre DELVILLE, *L'émergence de la compassion dans le regard sur la Passion au Moyen Âge. Franciscanisme et mentalité populaire*, dans Yelena MAZOUR-MATUSEVICH et Alexandra S. KORROS (éd.), *Saluting Aron Gurevich. Essays in History, Literature and Other Related Subjects* (Later Medieval Europe, 5), Leiden, Brill, 2010, p. 194.

²⁰¹ Cf. P. GRELOT, *Le vocabulaire biblique de la compassion*, p. 421.

²⁰² Voir : Lytta BASSET, *Une joie insolite : l'ouverture des entrailles*, dans Lytta BASSET (éd.), *S'ouvrir à la compassion* (Espaces libres, 212), Paris, Albin Michel, 2009, p. 59-83.

conception aristotélicienne du « proche » dans le cadre des relations. Selon les données bibliques, la compassion humaine qui se modèle sur celle du Dieu de Jésus-Christ se manifeste par des actes concrets en faveur de l'homme souffrant, quel qu'il soit. « La compassion est commisération vis-à-vis de celui qui souffre et participation à sa souffrance, et, comme telle, élément central de l'amour du prochain »²⁰³. C'est ainsi que la fidélité à l'Évangile peut dès lors se mesurer à l'aune des actes de compassion. C'est de ce sens large et concret de l'agir chrétien qu'il convient de partir pour comprendre la conception que Metz se fait de la compassion.

2.1.4 *La compassion selon Johann-Baptist Metz*

Chez Metz le concept de compassion est à comprendre dans le mouvement de la déprivatisation qui traverse toute sa théologie. L'homme en général, et le chrétien en particulier, ne vit pas replié sur lui-même dans la visée d'un bonheur égocentriste, il est un être habité et préoccupé par les autres. Metz ne trouve pas en allemand un concept adéquat qui puisse traduire la sensibilité élémentaire à la souffrance et en particulier l'attention de Jésus se portant non pas sur le péché des hommes, mais sur leur malheur. Il disqualifie le terme *Mitleid* (pitié) comme inadéquat, car ce terme a « une résonance sentimentale, il est trop apolitique, trop coupé de la pratique. On peut le soupçonner de survaloriser la morale et de renforcer ainsi les conditions sociales existantes en les dépolitisant, de masquer par le sentimentalisme l'injustice régnant dans le monde »²⁰⁴. Voilà pourquoi dans un contexte de pluralisme religieux et culturel, Metz choisit le concept étranger à sa langue – compassion – pour énoncer son programme mondial du christianisme²⁰⁵. Il sait que *pitié* et *compassion* ont une même étymologie dans sa langue maternelle, à savoir le terme *Mitleid* ; or ces deux mots n'ont pas les mêmes résonances²⁰⁶.

Pour Metz la compassion n'est pas « une vague sympathie venant d'en haut ou de l'extérieur, mais une capacité de “souffrir avec”, de prendre part, de percevoir le malheur d'autrui d'une façon qui vous engage, une pensée agissante à la souffrance de l'autre »²⁰⁷. Il s'agit d'une compassion active. Dans cette optique, la compassion exige au préalable une disposition de « voir les choses à travers le regard de l'autre, de percevoir d'avance et de

²⁰³ Hille HAKER, *La compassion comme programme universel du christianisme*, dans *Concilium* 292 (2001), p. 63-64.

²⁰⁴ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 158.

²⁰⁵ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 159.

²⁰⁶ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 159.

²⁰⁷ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 159.

jauger tout ce qui le menace, de consentir à ne pas en détourner les yeux »²⁰⁸. Si le concept de compassion n'apparaît dans les écrits de Metz que tardivement, l'idée de solidarité et de prise en compte de la détresse humaine y était déjà comme une exigence de la foi et de la suite du Christ. Il va de soi que d'après l'enseignement et le témoignage de Jésus-Christ, l'éthique de la compassion implique l'oubli de soi au profit de l'autre : « Il s'agit d'une relativisation de soi-même, de nos désirs et de nos préjugés, de nos intérêts, parce qu'on est prêt à se laisser "interrompre" par le malheur de l'autre »²⁰⁹. C'est ce que Metz entend par « mystique de compassion ».

2.2 Johann-Baptist Metz et la mystique de la compassion

2.2.1 *La mystique de la compassion, une mystique de la suite de Jésus-Christ*

Chez Metz la mystique est la relation à Dieu qui passe par la médiation humaine et en particulier par l'homme souffrant. Selon la Bible, en particulier le Nouveau Testament, le « premier regard » de Jésus sur le monde est une prise de responsabilité universelle non pas sur la faute et le péché de l'homme, mais avant tout sur son malheur et sa souffrance. Pour la foi chrétienne, le péché est en effet une attitude de repli sur soi qui détourne le regard du malheur et de la souffrance du prochain²¹⁰. Cette sensibilité élémentaire à la souffrance d'autrui ne résulte pas d'un simple sentiment humain, elle s'enracine dans le lien intime entre l'amour de Dieu et celui du prochain qui caractérise le christianisme : « La passion de Dieu comme miséricorde, comme mystique politique de la compassion ! écrit Metz, c'est cela qu'un christianisme qui se rattache à sa racine a toujours à promouvoir »²¹¹. La mystique de la compassion est une commisération qui s'origine dans la miséricorde divine telle que Jésus l'a révélée²¹² ; elle est une mystique politique, la capacité de compatir par laquelle les disciples du Christ expriment la compassion de Dieu²¹³.

Metz développe une christologie marquée par la compassion et la solidarité de Jésus avec l'humanité souffrante. En conséquence, les souffrants, les plus petits deviennent des médiations dans la relation avec le Christ. Pour lui la mystique chrétienne de la compassion est l'expérience de foi vécue à partir de ceux qui souffrent. Elle s'inscrit dans le mouvement du « suivre Jésus » qui caractérise la mystique chrétienne. Metz préfère l'expression « Suite

²⁰⁸ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 159.

²⁰⁹ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 159.

²¹⁰ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 156.

²¹¹ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 157.

²¹² Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 157.

²¹³ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 182.

du Christ » plutôt qu'« Imitation de Jésus-Christ » parce que celle-ci a conduit traditionnellement à des attitudes plus contemplatives et plus intérieures tandis que celle-là a un sens actif qui implique un mouvement et une radicalité visiblement vécue²¹⁴. « Le savoir christologique ne se constitue et ne se transmet pas avant tout dans le concept, mais dans les récits racontant la suite de Jésus. Elle a donc nécessairement un aspect narratif et pratique »²¹⁵. Il s'agit moins d'admirer Jésus-Christ que de le prendre pour modèle en marchant à sa suite. Plus radicalement suivre le christ c'est « revêtir le Christ » (Rm 13)²¹⁶. Cette suite de Jésus à partir du témoignage de la compassion est une entreprise dangereuse et une exigence pour les chrétiens de « se ressaisir à partir de la racine »²¹⁷. Cette exigence n'est pas le privilège exclusif de quelques-uns, elle est la vocation de tous les chrétiens qui ont à marcher à la suite du Christ²¹⁸.

Suivre Jésus est un comportement qui ne se limite pas à une attitude mentale et intimiste et ne se borne pas non plus à une praxis morale individuelle, il a fondamentalement un caractère social et politique²¹⁹. Ce caractère met en évidence le fait que la mystique de la suite du Christ est toujours déjà liée à un contexte et qu'elle se déploie toujours en rapport avec un destin social ou une situation politique et non pas à l'écart du monde et de ses souffrances²²⁰. C'est la dialectique de la mystique et de la politique chère à la pensée du théologien de Münster. Suivre Jésus qui a accepté de souffrir par obéissance au Père conduit inévitablement « sur le chemin de la bienveillance à l'égard de tout homme, dans la proximité des hommes écrasés et humiliés [...]. Il ne s'agit pas d'obéir dans l'apathie ou l'indifférence, le dos tourné aux hommes qui souffrent ! »²²¹.

Metz interprète la souffrance de Jésus comme un « Mal à Dieu ». Elle est une souffrance pour Dieu, à cause de son silence et de son impuissance dans le monde. Jésus a souffert du silence de Dieu face à la souffrance des hommes²²². En conséquence, la mystique de la suite du Christ consiste à ne pas laisser l'autre s'enfoncer dans le désespoir dû à la souffrance, et à ne pas laisser celle-ci tomber dans l'oubli suite à l'indifférence. Elle consiste à assumer la blessure de la souffrance d'autrui et à faire de celle-ci une provocation à la

²¹⁴ Cf. J.-B. METZ, *Un temps pour les ordres religieux ?*, p. 7-8.

²¹⁵ J.-B. METZ, *Un temps pour les ordres religieux ?*, p. 34.

²¹⁶ Cf. J.-B. METZ, *Un temps pour les ordres religieux ?*, p. 28.

²¹⁷ J.-B. METZ, *Un temps pour les ordres religieux ?*, p. 29.

²¹⁸ Cf. J.-B. METZ, *Un temps pour les ordres religieux ?*, p. 30.

²¹⁹ Cf. J.-B. METZ, *Un temps pour les ordres religieux ?*, p. 34.

²²⁰ Cf. J.-B. METZ, *Un temps pour les ordres religieux ?*, p. 36.

²²¹ J.-B. METZ, *Un temps pour les ordres religieux ?*, p. 56.

²²² Cf. J.-B. METZ, *Un temps pour les ordres religieux ?*, p. 53.

pratique de la compassion²²³. La mystique de « mal à Dieu » est en quelque sorte une solution à la question insoluble de la théodicée. Il ne s'agit pas de renvoyer à Dieu la question de la justice pour celui qui souffre, encore moins de la remettre à plus tard. Elle permet au contraire de percevoir la souffrance d'autrui comme un appel à la compassion²²⁴. Elle est une réponse humaine au silence de Dieu. Comme marche à la suite du Christ la mystique de la compassion, pour les chrétiens, comporte leurs propres expériences de cris sans écho du Vendredi saint, d'abandon, de vide et du silence de Samedi saint²²⁵. C'est le drame du Dieu inconvenant à qui on doit d'obéir.

La mystique de la suite du Christ est une mystique d'obéissance au Père, obéissance qui peut paraître comme une trahison à l'égard d'une structure établie. Jésus a souffert non seulement par compassion et par solidarité envers ceux qui souffrent, mais aussi et surtout par obéissance c'est-à-dire à cause de Dieu et en raison de son impuissance dans le monde. En vertu de son obéissance au Père, il s'est exposé au soupçon d'être traître. Voilà ce qui explique le caractère dangereux de la marche à la suite de Jésus. Dans des moments d'injustices institutionnalisées, de pensée nationaliste et dans des situations de racisme notamment, la compassion qu'exige la suite du Christ à l'égard des victimes peut paraître comme un manquement à l'honneur national et une trahison envers la race²²⁶.

La mystique de la compassion comme mystique de la marche à la suite du Christ révèle comment la foi au Christ comporte avant tout une connaissance narrative et mémorielle plutôt qu'un savoir spéculatif, et comment la relation au Christ renvoie à la relation aux autres. Elle est une mystique de la fraternité, celle qui considère l'homme en contexte comme voie d'accès à Dieu. Ceci parce que

« le Dieu de la foi chrétienne ne se donne que dans le mouvement de son amour pour les hommes, pour les plus “petits” tel qu'il nous a été manifesté en Jésus-Christ. C'est pourquoi la mystique chrétienne trouve l'expérience immédiate de Dieu à laquelle elle aspire, précisément dans le fait qu'elle ose imiter le don inconditionnel de l'amour divin à l'homme, qu'elle se laisse attirer dans le *descensus* de Dieu, dans cette descente de son amour vers les plus petits des frères. C'est uniquement dans ce mouvement que se découvre la plus haute intimité, la plus haute immédiateté de Dieu. C'est pourquoi la mystique qui cherche cette proximité ne se trouve ni hors de la responsabilité du monde de nos frères, ni à côté, ni au-dessus d'elle, mais au centre »²²⁷.

²²³ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 31-32.

²²⁴ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 35.

²²⁵ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 104.

²²⁶ Cf. J.-B. METZ, *Religion messianique ou religion bourgeoise ?*, p. 99.

²²⁷ J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 119-121.

Dans cette optique il n'y a pas d'intimité avec le Christ qui ne soit ouverture aux autres. Pour Metz, même le mouvement de l'ascèse chrétienne n'est pas de nature à ramener le chrétien à un individualisme indifférent au vécu quotidien. Au contraire, il s'effectue lui aussi dans un regard sur le monde de nos frères : dans l'oubli de soi au profit des autres, des plus petits et des laissés-pour-compte²²⁸. La mystique de la compassion lie l'ascèse chrétienne à la fraternité. Si dans la tradition chrétienne, l'ascèse est étroitement liée à la mystique, celle-ci d'après Metz ne peut être ni un éloignement du monde et des hommes, ni quelque chose d'individuel et de privé. Elle a une dimension politique d'ouverture et d'engagement social. Par elle, le croyant est libéré des préjugés, de l'individualisme et du narcissisme qui font obstacle à l'engagement pour autrui. C'est ce que Metz appelle « la spiritualité de la liberté libérée », une spiritualité de la participation à la souffrance d'autrui. La spiritualité de la liberté libérée est celle par laquelle on est rendu capable de partager la souffrance d'autrui. Cette spiritualité ne se laisse pas réduire à une expérience purement culturelle, éloignée et indifférente aux détresses et aux préoccupations du vécu quotidien. Au contraire elle rend capable de

« participer à la souffrance des autres ; quand nous formons une conscience qui nous oblige à nous interroger non seulement sur ce que nous faisons ou ne faisons pas aux autres, mais aussi sur ce que nous laissons avec insouciance arriver aux autres ; quand nous ne considérons pas comme nos “frères” seulement ceux qui pensent comme nous, et ne portons pas sur tous les autres des jugements tout faits en les réduisant à une masse aveugle »²²⁹.

La spiritualité d'une liberté libérée est une attitude et une disposition à répondre de la souffrance d'autrui. Elle déloge de l'égoïsme. Cela requiert un décentrement de soi afin de se concentrer sur les autres. C'est ce que Metz appelle « la mystique des yeux ouverts ».

2.2.2 *La mystique de la compassion, une mystique des yeux ouverts*

À la différence de la mystique de la souffrance dans les traditions de l'Extrême-Orient, en particulier dans celles du bouddhisme qui a des accointances avec la théorie moderne de la « mort de Dieu »²³⁰, et que Metz qualifie sans la moindre nuance de mystique des yeux fermés²³¹, la mystique de la souffrance dans les traditions monothéistes bibliques est au fond « une mystique de la compassion politique et sociale. L'impératif catégorique de ces

²²⁸ Cf. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 119.

²²⁹ J.-B. METZ, *La présence de l'Église dans la société*, p. 97. Voir aussi : J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 115.

²³⁰ Johann-Baptist METZ, *L'oecuménisme de la compassion*, dans Francesco STRAZZARI (éd.), *Les défis de l'Église au XXI^e siècle*, Saint Maurice, Saint Augustin, 2001, p. 144.

²³¹ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 32, note de bas de page 2.

traditions est : Debout ! Ouvrez les yeux ! [...] C'est une mystique qui oblige à ouvrir les yeux, d'une nécessité sans réserve pour saisir la souffrance d'autrui »²³². La mystique de la compassion est une mystique des yeux grands ouverts²³³, elle n'est pas égocentrique ; elle suppose préalablement un certain abandon du moi, une certaine relativisation de soi, de ses projets et de ses intérêts parce qu'on est prêt à perdre son temps et à se laisser déranger par la souffrance d'autrui. Cette mystique, « loin de dispenser les personnes de leur responsabilité vis-à-vis des autres, elle ne fait que la renforcer »²³⁴. Selon la Bible, « cette alliance mystique ne se vit et ne se maintient que grâce à notre façon de nous comporter envers la souffrance des autres »²³⁵. Jésus a vécu et enseigné non pas une mystique des yeux fermés sur la réalité, mais celle des yeux ouverts. Celle-ci exige de regarder le monde et de voir la souffrance d'autrui²³⁶. Son regard premier fut porté non pas sur le péché de l'homme, mais sur sa souffrance ; le péché étant l'insensibilité ou le rétrécissement du cœur devant la souffrance de l'autre. Le plus original dans le témoignage de Jésus est que « cette sensibilité, cette attention à la souffrance de l'autre, jusqu'à la souffrance de l'ennemi, est dans son action le centre de cette "nouvelle manière de vivre" propre à Jésus. C'est l'expression la plus convaincante de cet amour dont Jésus nous croit capables et qu'il nous demande »²³⁷. À ce propos Metz évoque le passage du jugement dernier (Mt 25,31-46) et la parabole la plus connue de l'enseignement de Jésus sur la compassion, celle du Samaritain (Lc 10,25-37) qui s'est laissé émouvoir et qui a pris soin d'une victime inconnue. Pour Metz, dans cette parabole comme dans le récit du jugement dernier, Jésus investit les souffrants d'une autorité face à laquelle il ne peut exister aucun refus d'obéissance : « Cette autorité des souffrants est la seule autorité dans laquelle l'autorité du Dieu-juge se manifeste sur terre pour tous les hommes : Mt 25,31-46 »²³⁸.

Le théologien allemand pense-t-il diviniser des souffrants jusqu'à en faire des équivalents de Dieu sur la terre ? Loin de là, les souffrants ne sont pas des dieux terrestres. Cependant si les malheureux ne sont pas les équivalents terrestres de Dieu en ce monde, néanmoins la parabole donne à croire qu'ils sont les précurseurs de son approche : « Chaque fois que vous avez fait cela au petit d'entre les miens, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25,37s)²³⁹. Ce passage révèle une sorte d'alliance et d'union mystique de la Passion de Jésus-

²³² J.-B. METZ, *L'oecuménisme de la compassion*, p. 144.

²³³ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 102.

²³⁴ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 103.

²³⁵ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 103.

²³⁶ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 32.

²³⁷ Johann-Baptist METZ, *Dieu et le mal dans ce monde. Une théodicée oubliée, mais inoubliable*, dans *Concilium*, 273 (1997), p. 15.

²³⁸ J.-B. METZ, *Dieu et le mal dans ce monde*, p. 15.

²³⁹ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 104.

Christ avec les passions des hommes. La compassion au sens chrétien naît du discernement ou du regard sur les deux passions, d'où la nécessité d'ouvrir les yeux. Si le lévite et le prêtre ne sont pas venus en aide à celui qui était tombé entre les mains des bandits, c'est que leurs yeux étaient fermés par des intérêts supérieurs, de culte notamment. Mais « la mystique, telle que Jésus la vivait et l'enseignait, et telle qu'elle devrait guider le logos de la théologie, n'est pas la mystique dure des yeux fermés, mais la mystique empathique des yeux ouverts : cf. par exemple Lc 10,25-37 »²⁴⁰. Avoir les yeux ouverts c'est percevoir la souffrance d'autrui comme une interpellation et un appel au secours.

Après tout ce qui précède, il est inconcevable pour Metz d'envisager une mystique au sens d'une relation verticale qui ne soit en même temps une relation horizontale. Depuis que Dieu s'est fait homme en s'identifiant aux plus petits, toute intimité avec lui passe par une intimité avec les hommes, en particulier avec les hommes souffrants. Il n'y a plus de regard vers Dieu qui ne soit en même temps orienté vers l'homme, il n'y a plus de proximité de Dieu qui ne soit la proximité de l'homme : « C'est dans la rencontre du prochain que se décide l'authenticité de notre relation de Dieu »²⁴¹. C'est dans le visage sans nom et défiguré par la souffrance que le visage de Dieu se voile et se dévoile. Discerner ce visage n'est pas le propre d'un groupe déterminé, il n'est pas réservé à une classe d'initiés. La mystique de la compassion est recommandée à tout homme en vertu de son humanité et de sa sensibilité à la souffrance. Elle ne se limite pas à la vie privée, elle a aussi une dimension politique. Autrement dit, la mystique de la compassion n'est pas une illusion idéaliste désaxée de la réalité. Au contraire, elle suscite un mouvement vers celui qui souffre afin de le sauver du désespoir que provoque la souffrance.

2.3 La compassion, programme mondial du christianisme

2.3.1 *La compassion, une praxis apologétique de la foi chrétienne*

Metz prend explicitement distance par rapport à toute tentative d'intériorisation et de privatisation de la foi et de ses formes d'expression. D'après lui, il va de soi que la sainteté à laquelle les chrétiens sont appelés par la foi n'est pas « un idéal strictement privé auquel on tend pour soi-même, et qui pourrait pour cette raison facilement conduire au conformisme en face des rapports sociaux, mais sainteté qui s'atteste dans l'alliance de la mystique et de la charité militante, qui assume la souffrance d'autrui »²⁴². Autrement dit, la foi comme suite du

²⁴⁰ J.-B. METZ, *Le regard d'un théologien européen*, p. 142.

²⁴¹ J.-B. METZ, *L'Avent de Dieu*, p. 86.

²⁴² J.-B. METZ, *Religion messianique ou religion bourgeoise ?*, p. 96.

Christ a une dimension à la fois mystique et politique. Dans sa visée d'une théologie fondamentale pratique, Metz refuse de se limiter à une praxis morale, il vise également une praxis sociale²⁴³.

Dans le contexte de sécularisation, la foi se doit d'être justifiée. C'est l'exigence de rendre compte de l'espérance (1P 3,15). Mais cette exigence n'est pas purement théorique. Pour être effectif et crédible, le « rendre compte de l'espérance au monde » se doit d'être non seulement théorique, mais aussi et surtout pratique. Dès lors il va sans dire que « la foi des chrétiens est une praxis dans l'histoire et la société, qui se comprend comme espérance solidaire dans le Dieu des vivants et des morts, qui les appelle tous à être sujets devant sa face. Dans cette praxis [...] les chrétiens font leurs preuves en luttant dans l'histoire pour l'homme »²⁴⁴. De même qu'une foi chrétienne coupée de la réalité et de la souffrance sombre dans la mythologie²⁴⁵, toute sotériologie purement spéculative est en panne d'arguments face à la réalité de ceux qui souffrent²⁴⁶. La foi chrétienne n'est pas vécue « à côté de l'histoire » ou « au-dessus d'elle » ; elle n'est pas une fuite loin du monde et de la souffrance des hommes ; elle est plutôt un engagement au cœur de la réalité. En effet, le croyant au sens moderne n'est pas celui qui contemple le monde et la souffrance des autres, mais celui qui s'y engage et les transforme à partir de sa foi²⁴⁷. Si de nos jours Metz croit que la foi doit de nouveau se mettre à la recherche de sa propre visibilité et la conquérir, c'est surtout à partir de sa sensibilité élémentaire à la souffrance de l'autre et de sa capacité de s'opposer à tout ce que qui déshumanise l'homme et son espace vital. Pour Metz c'est une démission pour la foi que d'abandonner le processus de transformation de l'histoire aux seules idéologies en vogue sans réaliser qu'il est aussi un fardeau et une tâche pour la foi²⁴⁸. Justifier la foi face à la modernité est l'une des visées de la théologie fondamentale de Metz. Pour celle-ci, les changements historiques ne sont pas perçus comme une menace devant laquelle la foi devrait se protéger, mais comme une chance pour son propre renouvellement.

²⁴³ « La constitution pratique de la théologie [...] ne comporte donc pas seulement la praxis morale, mais également la praxis sociale, par conséquent les attitudes désignées comme *metanoia*, exode et, en elles toujours, le 'suivre' (Jésus), sont des formes constitutives pour l'acte de penser Dieu et pour le savoir christologique eschatologique, et elles ont nécessairement une structure sociale et politique : cette perspective indique la signification profonde du discours sur la 'théologie politique' ». J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 74.

²⁴⁴ J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 97.

²⁴⁵ Cf. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 18.

²⁴⁶ Cf. J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 153.

²⁴⁷ Cf. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 67.

²⁴⁸ Cf. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 90.

Metz redoute le danger de voir occulter la dimension politico-sociale de la foi pour n'en faire qu'une chose privée, la réduisant aux dimensions de l'individu²⁴⁹ ; elle qui, par essence, s'épanouit dans le regard sur le monde et dans l'oubli de soi au profit des autres, les plus petits qui sont nos frères. « L'orthodoxie de la foi doit être confirmée par l'orthopraxie »²⁵⁰. Dans le contexte où l'Église est accusée d'être rétrograde et exposée au soupçon que la foi chrétienne ne répond plus qu'avec des mots et des formes de vie dépassées aux préoccupations et aux angoisses, aux conflits et aux attentes de notre monde, aux expériences publiques et individuelles de la souffrance humaine²⁵¹, Metz trouve dans la compassion une praxis apologétique de la foi par laquelle les disciples du Christ peuvent rendre compte de leur espérance face aux exigences du temps présent²⁵².

La proximité avec ceux qui souffrent interdit tout discours spéculatif et sollicite une présence solidaire et compatissante²⁵³. Pour Metz la préoccupation fondamentale de la théologie est de susciter une praxis de la foi, de l'espérance et de la charité au cœur du vécu quotidien²⁵⁴. Ainsi il définit la foi comme « une conviction vécue » dont on ne peut pas rendre compte adéquatement en faisant usage des règles métalogiques de l'argumentation analytique et en recourant aux concepts abstraits et inaudibles des sciences exactes²⁵⁵. Après Karl Rahner qui a fait sortir l'enseignement de la théologie d'un champ fermé en réduisant le schisme entre la doctrine et la vie, Metz croit que la foi vécue à partir de la sensibilité à la souffrance d'autrui est susceptible d'ébranler les structures déshumanisantes. Paraphrasant Metz, Marcel Xauflaire écrit : « La vérité du message de la foi ne peut être une vraie vérité que dans la mesure où, dans un monde structuré par des relations d'exploitation, de domination et d'aliénation, elle n'est pas alliée au camp des oppresseurs »²⁵⁶. La foi et le discours sur le Dieu de la Bible ne se vérifient qu'à partir de la sensibilité à la souffrance d'autrui y compris celle de l'ennemi²⁵⁷. Metz en arrive à conclure que la véritable crise du christianisme n'est pas celle de son message et du contenu de sa foi, la crise est celle de ses sujets et de ses institutions, qui négligent la dimension pratique de la foi²⁵⁸. L'idée sous-jacente à cette

²⁴⁹ Cf. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 97.

²⁵⁰ J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 108.

²⁵¹ Cf. J.-B. METZ, *Un temps pour les ordres religieux ?*, p. 25.

²⁵² Cf. J.-B. METZ, *Un temps pour les ordres religieux ?*, p. 26.

²⁵³ Cf. J.-B. METZ et E. WIESEL, *Espérer envers et contre tout*, p. 23.

²⁵⁴ Cf. J.-B. METZ et al., *Entretien entre les Pères Rahner et Metz*, p. 51.

²⁵⁵ Cf. Johann-Baptist METZ, *Pour une théologie à partir de la vie chrétienne. Une thèse et un paradigme*, dans *Concilium*, 115 (1976), p. 59.

²⁵⁶ Marcel XHAUFFLAIRE, *La mémoire subversive du Christ. Introduction à la pensée de Johann-Baptist Metz*, dans *Études théologiques et religieuses*, 49 (1974), p. 268.

²⁵⁷ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 58.

²⁵⁸ Cf. J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 192.

affirmation est l'incompatibilité qu'il y a pour lui entre croire en Jésus-Christ, victime de la souffrance humaine, et ne pas reconnaître les victimes de l'histoire.

2.3.2 *L'Église signe de compassion pour le monde*

Si l'Église peut être une présence-signes de la compassion du Dieu de Jésus-Christ pour le monde c'est parce qu'elle porte et vit de la mémoire du Christ comme mémoire de la souffrance humaine. L'autorité dont elle est investie est une autorité libératrice et non dominatrice. C'est dans sa capacité de compatir que s'exprime la fidélité à sa mission. La compassion comme la mémoire de la passion dont elle résulte ne se limite pas à des relations interpersonnelles dans le rapport Je-Tu, elle a un caractère politique. Pour Metz,

« le message de Jésus est déjà politique du seul fait qu'il proclame la dignité de la personne, l'être-sujet de tous les hommes devant Dieu. Aussi les témoins de l'Évangile doivent-ils se porter garants de cet être-sujet, partout où il est menacé : ils ne doivent pas combattre seulement pour que les hommes – *restent* des sujets, face à des contraintes collectives grandissantes, mais encore pour que des hommes sortant de la misère et de l'oppression – puissent le *devenir* »²⁵⁹.

L'impact et l'efficacité de la compassion au niveau politique ne relèvent pas d'un engagement individuel des chrétiens, ils dépendent de l'incarnation de celle-ci dans les institutions sociales. L'Église est voulue par son fondateur comme institution de compassion pour le monde. Elle est le témoin privilégié de la compassion en tant que communauté constituée autour du récit et de la mémoire de Celui dont le regard premier portait non pas sur le péché, mais sur la souffrance des hommes. L'autorité de son témoignage dans le monde est « liée à l'intérêt de l'amour qui cherche sa propre voie à travers l'histoire sur la trace de la souffrance d'autrui. Ce n'est que lorsque l'Église reste attentive à la sombre prophétie qui émane de cette souffrance d'autrui, de sa pauvreté et de l'oppression qu'il subit, qu'elle écoute en vérité la parole du Christ »²⁶⁰. En vertu de sa mission, elle se doit de collaborer à l'action politique et sociale pour la paix. Il s'agit d'une paix eschatologique et donc universelle qui ne saurait être une propriété privée de l'Église, c'est la paix pour les autres, les plus pauvres, les plus petits et les plus lointains²⁶¹.

Cependant comme la prédication qui s'adresse aux païens convient aussi pour les chrétiens, ainsi la compassion pour le monde doit se vivre à l'intérieur même de l'Église afin

²⁵⁹ J.-B. METZ, *Un temps pour les ordres religieux ?*, p. 44-45.

²⁶⁰ J.-B. METZ, *La présence de l'Église dans la société*, p. 97-98.

²⁶¹ Cf. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 158.

qu'elle réalise avec crédibilité sa propre mission de critique sociale²⁶². Jésus n'a-t-il pas dit qu'avant de pouvoir enlever la paille dans l'œil de son prochain il faut commencer par la poutre qui est dans le sien ? Pas de compassion véritable pour le monde sans une sorte d'auto-compassion : « Cohérence éthique et crédibilité sont les présupposés principaux du service que l'Église rend au monde et ils sont en même temps la conséquence de son message »²⁶³. La compassion ad intra est le critère de cohérence et de crédibilité ad extra dans la mesure où elle est vécue à l'extérieur comme le débordement de l'intérieur de l'Église. Une des tâches capitales de la vie interne de l'Église c'est la compassion et la solidarité ad intra : « Il s'agit de la transformation d'une pure responsabilité de la foi à l'égard du monde en une responsabilité de la foi à l'égard d'elle-même [...] c'est sur son frère dans la foi plus encore que sur les gens de l'extérieur que doit s'exercer la responsabilité du chrétien »²⁶⁴.

Au niveau de la pastorale, Metz est critique à l'égard d'une Église qui s'est laissé prendre au piège de l'électronique. C'est un manque notoire à la compassion fraternelle que d'encourager le culte télévisé sous prétexte d'atteindre les malades, les personnes âgées ou seules, dans la mesure où ces célébrations risquent de remplacer la communication personnelle, la visite fraternelle et le dialogue intime dont les malades et les personnes âgées ont besoin pour leur réconfort. L'électronique ne peut pas remplacer l'exercice de la compassion qui fait le cœur de la pastorale chrétienne²⁶⁵. Dans la même ligne, Metz s'intéresse aux rapports et au décalage sur le plan des conditions d'existence entre les chrétiens des Églises riches et ceux des Églises pauvres. Pour lui, une Église qui rassemble en son sein les rassasiés et les affamés qui s'appellent tous frères et sœurs n'est pas l'Église de Jésus-Christ²⁶⁶. Et paraphrasant Simone Weil, il poursuit : « La colère ne vient pas du fait que le christianisme agisse comme une religion de malheureux et d'esclaves, mais que l'Église rassemble en elle des malheureux et des spectateurs du malheur, bien des souffrances et bien

²⁶² Cf. J.-B. METZ et al., *Entretien entre les Pères Rahner et Metz*, p. 42.

²⁶³ Edward SCHILLEBEECKX, *L'Église et les souffrances de l'humanité*, dans Francesco STRAZZARI (éd.), *Les défis de l'Église au XXI^e siècle*, Saint Maurice, Saint Augustin, 2001, p. 151.

²⁶⁴ J.-B. METZ et al., *Entretien entre les Pères Rahner et Metz*, p. 41.

²⁶⁵ Cf. Johann-Baptist METZ, *Le piège électronique. Réflexions théologiques sur le culte religieux à la télévision*, dans *Concilium*, 250 (1993), p. 80.

²⁶⁶ « Dans le service de l'unique Église, nous ne pouvons accepter que la vie de l'Église en Occident prenne toujours davantage l'apparence d'une religion du bien-être et de la satiété, alors qu'en d'autres endroits du monde elle apparaît comme une religion populaire des malheureux, que l'absence de pain exclut littéralement de notre communauté eucharistique. Sinon, on verra naître aux yeux du monde le scandale d'une Église qui rassemble en elle bien des malheureux et une foule de spectateurs du malheur, bien des gens qui souffrent et beaucoup de Ponce Pilate, et qui appelle cet ensemble l'unique communauté des croyants, le seul nouveau Peuple de Dieu. L'unique Église répandue dans le monde entier n'a pas le droit, en définitive, de refléter des divisions sociales de notre monde sans s'interroger. Sinon, elle donne prétexte bien légèrement à ceux qui ne voient dans la religion et dans l'Église qu'une manière de consacrer des rapports sociaux dominants ». *Notre Espérance*, IV, 3, p. 114, texte repris in extenso par J.-B. METZ, *Un temps pour les ordres religieux ?*, p. 45.

des gens qui s'en détournent, et qu'elle appelle le tout la communion unique des croyants »²⁶⁷. Pour Metz comme pour Rahner l'Église se doit de développer en elle-même une praxis apologétique pour assurer sa propre cohérence et sa crédibilité²⁶⁸. C'est ainsi qu'elle se gardera au sein d'elle-même de toutes les attitudes qui tendent au mépris de l'homme et qui contredisent le caractère universel de la fraternité chrétienne²⁶⁹. C'est à sa réaction face à l'opposition de classes entre le Nord et le Sud que l'Église sera évaluée, étant donné qu'elle englobe en elle ces deux parties du monde. Metz exprime cette remise en question à travers une série des questions :

« Comment concilier ces oppositions bien visibles avec l'unité vivante de l'Église ? Comment peuvent-elles entrer en harmonie avec l'Église comme communauté unie autour de la table du Seigneur, comme signe de l'unité eschatologique ? Comment l'Église accepte-t-elle que vivent en elle, dans des ténèbres collectives, une foule d'hommes et même des peuples entiers, comme s'ils étaient "fils de personne" » ?²⁷⁰.

Au contact de la misère des Églises pauvres du Tiers-Monde, Metz réalise combien l'exigence chrétienne de la compassion est irréductible à la disposition de donner, disposition qui fait de l'argent le sacrement du contact entre les Églises du bien-être et les Églises pauvres et qui, loin de soulager la misère, l'augmente de nouveau²⁷¹. Dans le rôle que joue l'argent entre les Églises riches et les Églises pauvres, Metz discerne les traits d'une religion bourgeoise. Pour celle-ci,

« l'argent, souvent acquis d'une manière impitoyable, devient le substitut de la compassion pour la souffrance d'autrui ; il sert à exprimer la solidarité et la sympathie pour compenser le renoncement à une justice plus vaste [...] l'argent devient le grand intermédiaire entre les vertus chrétiennes strictement privatisées dans la religion bourgeoise et les souffrances sociales ; il devient le *quasi-sacrement de la solidarité et de la sympathie* »²⁷².

Pareil comportement semble être un symptôme d'une crise interne dont l'Église ne peut pas faire fi. L'unité et la solidarité entre les disciples du Christ avec les pauvres et les opprimés ne peuvent pas se réduire à une question d'aumônes occasionnelles, c'est la question de toute la vie²⁷³. D'après le diagnostic du théologien de Münster, l'Église doit se convertir ; c'est la conversion du cœur qui fait défaut. C'est ainsi qu'il ose affirmer que « la crise (ou la maladie) de la vie ecclésiale en effet n'est pas due seulement au fait que cette conversion ne se produit pas ou se produit trop peu, mais à ce que l'absence de la conversion des cœurs est encore

²⁶⁷ J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 167.

²⁶⁸ J.-B. METZ et al., *Entretien entre les Pères Rahner et Metz*, p. 42.

²⁶⁹ Cf. J.-B. METZ et al., *Entretien entre les Pères Rahner et Metz*, p. 45.

²⁷⁰ J.-B. METZ, *Un temps pour les ordres religieux ?*, p. 44.

²⁷¹ Cf. J.-B. METZ, *Religion messianique ou religion bourgeoise ?*, p. 97.

²⁷² J.-B. METZ, *Religion messianique ou religion bourgeoise ?*, p. 93.

²⁷³ Cf. J.-B. METZ, *Un temps pour les ordres religieux ?*, p. 44.

voilée sous l'apparence d'une conversion à laquelle nous ne faisons que croire »²⁷⁴. À ce propos, Metz pose un certain nombre de questions fondamentales à la foi et à l'Église de son pays :

« Est-ce que nous nous convertissons, nous chrétiens dans ce pays, ou croyons-nous uniquement à la conversion et restons-nous les mêmes sous le manteau de la conversion crue ? Marchons-nous à la suite du Christ, ou y croyons-nous seulement et, sous ce manteau, suivons-nous les anciens chemins, toujours les mêmes ? Aimons-nous, ou croyons-nous à l'amour, et restons-nous, sous le manteau de l'amour cru, les vieux égoïstes et conformistes ? Souffrons-nous avec les autres ou croyons-nous seulement à la compassion et restons-nous sous le manteau de la "compassion" crue, dans tous les cas des apathiques ? »²⁷⁵.

La conversion des cœurs et l'incarnation des vertus chrétiennes sont des préalables à la suite du Christ, à la vie ecclésiale et à la crédibilité de son témoignage. Chez Metz on ne commettra pas l'erreur d'assimiler la conversion des cœurs avec un « événement purement intérieur », étranger à la foi chrétienne, et que Metz considère à juste titre comme une idéologie de la religion bourgeoise par laquelle on dissimule à soi-même son propre refus de conversion²⁷⁶. Pour les disciples du Christ, se convertir à l'Évangile équivaut à vivre tournés vers les autres. On ne le dira pas mieux que le deuxième Concile du Vatican qui a marqué manifestement la pensée de notre auteur : « Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, les pauvres surtout et ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur »²⁷⁷. L'Église prend là explicitement conscience de son existence comme sacrement de la compassion du Christ pour les hommes. C'est à partir de celle-ci qu'elle peut vivre sa fidélité au Christ et sa solidarité avec tous les hommes et ainsi répandre la lumière de l'Évangile dans le monde entier. Pour Metz, si l'Église a perdu sa force de rayonnement pour le monde ce n'est pas parce qu'elle est trop exigeante, mais parce qu'elle présente ses exigences d'une manière détachée des priorités évangéliques : « Si elle était évangéliquement "plus radicale", elle n'aurait sans doute pas besoin d'être légalement si "rigoureuse" »²⁷⁸. Vivre la foi à partir du témoignage de la compassion est une entreprise à reprendre en repartant du Christ. Elle suppose à chaque époque un travail de réforme dans l'Église. Metz reconnaît aux ordres religieux l'autorité du témoignage et la capacité d'une présence réformatrice dans l'Église. Historiquement ils ont

²⁷⁴ J.-B. METZ, *Religion messianique ou religion bourgeoise ?*, p. 89.

²⁷⁵ J.-B. METZ, *Religion messianique ou religion bourgeoise ?*, p. 89.

²⁷⁶ Cf. J.-B. METZ, *Religion messianique ou religion bourgeoise ?*, p. 90.

²⁷⁷ CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, n° 1.

²⁷⁸ J.-B. METZ, *Religion messianique ou religion bourgeoise ?*, p. 93.

été pour l'Église une présence thérapeutique et un correctif des déviations en tant qu'ils sont des institutions porteuses d'un souvenir dangereux au cœur de l'Église²⁷⁹.

Si l'Église est le témoin privilégié d'une éthique de la compassion, elle n'en a cependant pas le monopole. Dans son ouverture au monde elle est invitée à s'allier à d'autres institutions sociales et religieuses pour la reconnaissance des plus petits et des oubliés de l'histoire. Il en résulte que sans l'attention aux autres et la disponibilité à partager les souffrances du monde, toutes les déclarations de l'Église perdent de leur consistance et de leur crédibilité dans le monde d'aujourd'hui. La compassion est pour ainsi dire la vertu à partir de laquelle le christianisme peut s'articuler avec la mondialisation.

2.3.3 *Le christianisme, une religion tournée vers le monde*

Dans le contexte marqué par le pluralisme religieux et culturel, Metz a une conscience vive du caractère mondial du christianisme. À ce propos notre auteur parle de l'Église et du christianisme pour désigner une même réalité. Pour une religion qui se comprend et se définit à partir de sa visée de l'universel, la mondialisation ne peut être qu'un tremplin pour son rebondissement et une occasion de sortie d'un monde clos. En ses modestes débuts, le christianisme portait déjà en lui-même les germes de sa propre croissance dans le monde. Le monde étant le lieu de l'Incarnation du Fils, il est par le fait même celui de la croissance du Royaume dont l'Église est le signe et la servante. Avec le Concile Vatican II, l'Église vient confirmer qu'elle est non seulement l'instrument du salut universel pour le monde, mais aussi qu'elle fait corps avec le monde. Cette solidarité s'enracine dans l'unité entre la divinité et l'humanité dans le mystère de l'Incarnation. Dès lors, l'histoire du monde est inséparable de l'histoire du salut comme l'histoire de l'homme de celle de Dieu. Voilà pourquoi Metz n'a pas tort de dire qu'« il n'existe aucune religion, peut-être même aucune conception du monde, aussi tournée vers l'universel que le christianisme »²⁸⁰.

Le Dieu de l'histoire ne se contente pas seulement de la mettre en mouvement tout en lui restant indifférent, tel un Zeus olympien, mais il y est présent. Et qui plus est, en son Fils, le monde devient le lieu de la présence de Dieu, Emmanuel dans notre histoire²⁸¹. À partir de l'Incarnation, le monde ne peut plus être perçu comme avant elle. En Jésus-Christ, le monde a été définitivement accepté par Dieu et l'Église du Christ est dans l'histoire le signe visible et

²⁷⁹ Cf. J.-B. METZ, *Un temps pour les ordres religieux ?*, p. 10.

²⁸⁰ J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 176.

²⁸¹ Cf. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 27.

« le sacrement de l'adoption définitive et eschatologique du monde par Dieu »²⁸². Elle n'est pas une secte juxtaposée au monde, elle n'existe ni à côté ni au-dessus de la réalité sociale, elle est dans le monde et elle est mondiale. Pour Metz la présence de Dieu dans le monde, loin d'aliéner le monde, augmente ce qui fait que le monde soit monde. Autrement dit, il n'existe pas de conflit entre « adoption du monde » et « autonomie du monde ». Être adopté ne s'oppose pas à être autonomisé. Il s'agit d'une adoption libératrice : « Un monde adopté devient finalement un monde dans ses plus authentiques possibilités de monde, non pas bien que, mais précisément parce qu'il a été introduit avec amour par Dieu à l'intérieur de la vie trinitaire »²⁸³.

Que devient alors l'appel à renoncer au monde – « ne vous modelez pas sur ce monde » (cf. Rm 12,2) –, lancé par l'Apôtre des Nations ? Pour Metz, l'avertissement paulinien de ne pas se modeler sur le monde présent n'est pas à interpréter comme une sorte de critique de la solidarité avec le monde, mais comme une mise en garde contre la conformité à un monde clos qui nie toute transcendance. L'autonomie du monde voulue par Dieu n'est pas synonyme d'autarcie²⁸⁴. C'est pourquoi, « si le chrétien fuit le monde et y renonce dans l'ascèse, ce n'est pas par mépris, c'est poussé par sa responsabilité à l'égard du monde en espérance – cette espérance en un avenir du monde annoncé et scellé dans les promesses divines auxquelles nous nous fermons sans cesse par la démesure ou le désespoir »²⁸⁵. Dans le sillage de celui qui a pu renoncer à la vie pour que tous vivent de sa mort, le renoncement chrétien au monde n'est pas un désengagement, une résignation en face du monde ni un repli sur soi. Il est au contraire un engagement et une responsabilité douloureuse pour l'avènement d'un monde nouveau. Il s'agit d'une protestation contre l'esclavage d'un présent qui menace l'espérance et obscurcit les promesses²⁸⁶.

Dans un contexte de sécularisation, Metz détecte deux dangers pour la théologie moderne, à savoir celui de l'isolement en faisant de la foi une affaire privée d'une part et celui de voir l'Église et la religion, pour être tolérées, réduites à une fonction secondaire, être dépouillées de leurs responsabilités vis-à-vis de la société d'autre part²⁸⁷. Dans ce contexte, Metz rappelle que

« le christianisme doit promouvoir une énergie de *contradiction*, car le danger menace partout de le réduire au culte d'une fraternité purement humaine, à une simple paraphrase

²⁸² J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 26.

²⁸³ J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 33-35.

²⁸⁴ Cf. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 118.

²⁸⁵ J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 118.

²⁸⁶ Cf. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p.119.

²⁸⁷ Cf. J.-B. METZ et al., *Entretien entre les Pères Rahner et Metz*, p. 39.

du progrès de l'humanité. Cette tentation est le caractère et le risque d'une religion vieillissante, qui s'efforce uniquement d'atteindre, ou plutôt de capter, une universalité purement humaine, renonçant ainsi à sa mission historique »²⁸⁸.

Dans ce contexte marqué par le pluralisme des religions et des cultures, une autre tendance incompatible avec le caractère mondial du christianisme est la dérive ethnocentrique. Comment une religion qui croit avoir une mission universelle et qui, dès ses origines, s'est toujours comprise et définie comme une religion mondiale va-t-elle mettre en œuvre sa conviction à l'heure de la mondialisation ? A-t-elle quelque chose à dire à tous dans ce contexte devenu plus sensible au pluralisme ?²⁸⁹

À l'heure de la mondialisation, préserver le christianisme et l'Église de l'ethnocentrisme est une urgence. Il s'agit pour Metz d'en faire le lieu visible d'un « véritable polycentrisme culturel » pouvant offrir au monde un modèle et un témoignage de l'unité vécue dans la diversité²⁹⁰. En revanche, « l'Église ne saurait reproduire en elle purement et simplement des divisions sociales du monde. Sinon elle fournit bien légèrement prétexte aux critiques de la religion et de l'Église, qui ne voient en elle que “superstructure” et fonction de rapports sociaux déterminés »²⁹¹. Pour être mondial le christianisme se doit de se dépouiller définitivement de son « enveloppe européo-occidentale » afin de pouvoir se revêtir de n'importe quel vêtement culturel²⁹². Dans le contexte de la modernité, une religion mondiale pétrie du récit et de la mémoire biblique doit s'affirmer par « la quête de la liberté et de la justice pour tous » et par la promotion du respect et de la reconnaissance de « l'Autre dans son Être-autre »²⁹³. Une religion mondiale est finalement celle dans laquelle l'étranger ne souffre pas de marginalisation et où il est accueilli et reconnu comme membre. L'accueil et le respect de l'étranger sont constitutifs de la foi au Dieu de la Bible. Dans sa prédication Jésus y consacre des enseignements qui mettent en évidence l'originalité du christianisme : « J'étais un étranger et vous m'avez accueilli » (Mt 25,35). Plus qu'un frère en humanité, l'autre dans sa vulnérabilité est le sacrement de la présence de Dieu.

En somme pour que l'Église soit une Église mondiale, répondant au défi du polycentrisme culturel et restant fidèle à sa propre identité,

« l'Église doit développer en elle deux options préférentielles : elle doit avoir comme règle de conduite l'option pour les pauvres d'une part, et l'option pour les autres dans leur différence d'autre part ; ceci doit se concrétiser dans la culture politique de la liberté et de

²⁸⁸ J.-B. METZ et al., *Entretien entre les Pères Rahner et Metz*, p. 39.

²⁸⁹ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 151.

²⁹⁰ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 231.

²⁹¹ J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 167.

²⁹² Cf. J.-B. METZ, *Esprit de l'Europe, Esprit du christianisme*, p. 286-287.

²⁹³ J.-B. METZ, *Unité et pluralité. Problèmes et perspectives de l'inculturation*, p. 91.

la justice sans partage, ainsi que dans une herméneutique du respect de l'autre dans son altérité »²⁹⁴.

Il s'agit de dépasser les visions réductionnistes du christianisme traditionnel dans son enveloppe européenne. Mais ses efforts d'inculturation sont vains, ses tentatives de mondialisation vouées à l'échec quand vient à manquer l'esprit de compassion²⁹⁵. Ceci renvoie à la place de l'autre dans la foi judéo-chrétienne et à sa visée universelle. Le Dieu de la Bible « n'est "mon" Dieu que s'il peut aussi être "ton" Dieu, et il n'est "notre" Dieu que s'il peut aussi être le Dieu de tous les autres humains »²⁹⁶. Dire le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de Jésus, c'est finalement dire un Dieu sensible à la souffrance. D'après Metz un tel discours ne peut prétendre à l'universel et être significatif pour tous les hommes que dans la mesure où il est sensible à la souffrance d'autrui, voire à celle de l'ennemi²⁹⁷. Il en résulte que le christianisme en vertu de sa mission est appelé non seulement à collaborer à la « naissance d'une société mondiale », mais aussi à lutter contre la haine et la violence²⁹⁸.

2.4 L'impact d'une éthique de la compassion à l'heure de la mondialisation

2.4.1 Pour une nouvelle politique de la paix

Metz est convaincu que l'esprit de compassion peut servir d'inspiration et de motivation à une nouvelle politique de la paix, fondée sur la sensibilité à la souffrance d'autrui²⁹⁹. Dès lors il prend parti pour une « violence révolutionnaire », celle qui consiste à dénoncer et à s'engager pour les droits des victimes innocentes. Bien que l'amour des ennemis soit le propre de la morale chrétienne, il ne signifie pas pour autant une résignation face aux souffrances injustement subies³⁰⁰. Fidèle à son principe théologique de la déprivatisation, Metz ne traite pas d'une paix privée, intérieure et spirituelle de l'âme ni de la paix interne de l'Église. Dans le sillage de *Gaudium et Spes*, il est bien question de la paix terrestre telle qu'elle peut être réalisée en ce monde entre les hommes³⁰¹. Travailler à la paix du monde est une œuvre à la fois politique et ecclésiale, c'est anticiper le Royaume dans le temps, car la paix et la justice sont des promesses eschatologiques. En conséquence, une théologie politique se doit « d'éveiller, dans la théologie et l'Église, la conscience d'une

²⁹⁴ J.-B. METZ, *Unité et pluralité. Problèmes et perspectives de l'inculturation*, p. 93.

²⁹⁵ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 182.

²⁹⁶ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 153.

²⁹⁷ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 155.

²⁹⁸ Cf. J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 264.

²⁹⁹ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 161.

³⁰⁰ Cf. J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 264.

³⁰¹ Cf. CONCILE VATICAN II, *Gaudium et Spes*, n° 78.

responsabilité pour donner sens à la violence, sous certaines conditions historiques déterminées »³⁰².

Metz prône une certaine violence au sens où la charité chrétienne dans certaines situations de misère et d'injustice oblige à une intervention révolutionnaire contre le règne des structures violentes établies. À ce propos il pointe l'ambiguïté dans la tradition de l'Église qui, dans sa théologie morale, autorise la « juste guerre » d'une part et hésite et refuse même la violence révolutionnaire d'autre part³⁰³. Si la théologie et la tradition de l'Église ont légitimé le recours à la violence quand il s'agit « de protéger et de justifier le pouvoir établi, considéré comme légitime et voulu par Dieu », se demande Metz, pourquoi n'ont-elles pas pris en compte le cas des situations d'injustice et de violence qui font appel à une intervention contre les structures oppressantes en faveur d'autrui ?³⁰⁴ Trois raisons majeures sont à relever, à savoir la tendance à réduire les vertus chrétiennes, en particulier la charité, à des vertus privées, l'identification de l'ordre social à l'ordre religieux, donc interchangeable, et la conception passive de l'attente du Royaume³⁰⁵. Par rapport au règne de structures injustes, Metz refuse une interprétation trop pacifiste de Lc 6,29 : « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui aussi la joue gauche ». Si ce passage peut s'appliquer littéralement à propos de la violence dont on est soi-même victime, il ne doit pas l'être lorsqu'un autre que soi subit la même violence. Dans ce cas la compassion et la responsabilité pour autrui interdisent de rester un spectateur passif et d'accepter que l'autre soit frappé sur la joue gauche. Elles suscitent au contraire une intervention qui revendique la justice et la liberté en faveur d'autrui. C'est ce que Metz appelle la « violence révolutionnaire ». Elle est une protestation contre toute forme d'injustice, « contre les coups portés à la joue droite et la joue gauche d'autrui, “des plus petits entre les frères” »³⁰⁶.

Dans un contexte de structures sociales de violence et d'injustice avérées, cette attitude rime aussi bien avec la loi de la charité chrétienne qu'avec la responsabilité morale de l'assistance à une personne en danger. À l'heure de la mondialisation, l'attention à la souffrance d'autrui, même à celle de celui avec qui on a le moins d'affinité, et la capacité d'y prendre part « sont les conditions préalables de toute politique prometteuse de paix »³⁰⁷. Comme l'amour du chrétien s'adresse aussi aux ennemis, la compassion a, elle aussi, une portée universelle, elle ne souffre d'aucune limite. Elle fait sauter les barrières de l'égoïsme et

³⁰² J.-B. METZ et al., *Entretien entre les Pères Rahner et Metz*, p. 54.

³⁰³ Cf. J.-B. METZ et al., *Entretien entre les Pères Rahner et Metz*, p. 55.

³⁰⁴ Cf. J.-B. METZ et al., *Entretien entre les Pères Rahner et Metz*, p. 55.

³⁰⁵ Cf. J.-B. METZ et al., *Entretien entre les Pères Rahner et Metz*, p. 56-57.

³⁰⁶ J.-B. METZ et al., *Entretien entre les Pères Rahner et Metz*, p. 55.

³⁰⁷ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 161.

reculer les frontières de l'indifférence en vue de faire de toute l'humanité un seul peuple et du monde entier une seule nation³⁰⁸. Pour Metz la paix et la non-violence ne sont possibles dans le monde que dans mesure où l'on peut instaurer une politique inspirée par une éthique de la compassion. Celle-ci peut refreiner le terrorisme et la pulsion agressive dans la mesure où elle se fonde sur la sensibilité à la souffrance d'autrui et sur la capacité de souffrir de la souffrance de l'autre³⁰⁹. À l'heure de la mondialisation où les plus forts écrasent les plus faibles, la violence révolutionnaire qui mobilise la charité chrétienne et vise à libérer des groupes sociaux, et même des peuples, des conditions de vie insupportables et inhumaines, cette violence révolutionnaire n'est pas contraire à la morale évangélique. Elle découle d'une herméneutique de la foi selon laquelle la liberté, la justice et la paix sont des promesses eschatologiques dont la vie chrétienne est une anticipation dans l'aujourd'hui de l'histoire.

2.4.2 *Pour une politique de la reconnaissance et du respect de l'altérité*

La réalisation de soi, la formation de l'identité individuelle et collective sont tributaires des relations de reconnaissance, tandis que la non-reconnaissance, le mépris et l'oubli de l'autre diminuent la confiance en soi et paralysent la croissance et le développement³¹⁰. L'éthique de la compassion permet de promouvoir une anthropologie de la reconnaissance et du respect de l'altérité contre une anthropologie du mépris et de la domination des plus petits³¹¹. La civilisation technologique qui caractérise la rationalité européenne fait le tour de la planète à la manière d'un bulldozer. Grâce à ses techniques d'information et de communication, elle ne fait pas assez attention à la différence. Ce savoir qui s'impose à travers la modernisation technique, Metz le qualifie de savoir de domination et de non-reconnaissance. Car sa logique n'est pas celle de l'altérité, mais celle de l'adaptation et de l'assimilation³¹².

Outre les traits de domination caractéristiques des processus d'eupéanisation qui imposent le silence aux autres cultures et les marginalisent, Metz rappelle aussi que l'universalisme des Droits de l'homme qui habite l'esprit européen ne peut être mis en valeur que s'il est anti-eurocentrique, c'est-à-dire s'il n'est pas l'expression d'une volonté de puissance et s'il s'effectue dans la reconnaissance des autres cultures dans leur altérité³¹³. À

³⁰⁸ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 161.

³⁰⁹ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 162.

³¹⁰ Voir : Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance* (Passages), Paris, Cerf, 2010.

³¹¹ Cf. J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 22.

³¹² Cf. Johann-Baptist METZ, *Une liberté solidaire. Crise et mission de l'esprit européen*, dans *Concilium*, 240 (1992), p. 122.

³¹³ Cf. J.-B. METZ, *Une liberté solidaire*, p. 122.

ce propos Metz pense que l'esprit chrétien peut être de quelque secours dans la crise de l'esprit européen et de sa visée morale de l'universel, car, « le prochain, dans le commandement central de l'amour du prochain, ne désigne pas d'abord les proches, mais les autres, les autres non proches »³¹⁴. L'esprit de compassion peut aussi éveiller une politique de la reconnaissance de la dignité d'une culture étrangère, une politique favorable à l'écoute de l'autre et aux rapports de réciprocité entre les différents partenaires du débat³¹⁵. Pour Metz une culture politique qui se préoccupe de la justice et de la liberté pour tous ne peut atteindre sa finalité qu'en lien avec

« une culture de la reconnaissance des Autres dans leur différence, avec leurs particularités sociales et culturelles, avec leur propre mémoire et leurs propres images d'espérance. [...] Seul l'avènement d'une telle culture de reconnaissance permet un échange respectueux et salvateur entre l'Europe et les autres pays. Car l'esprit européen est lui aussi, en fin de compte, menacé par le processus d'industrialisation qu'il a lui-même mis en œuvre »³¹⁶.

Une culture de la reconnaissance de l'autre n'est pas celle d'« une reconnaissance du même par le même, mais une reconnaissance d'être dissemblables »³¹⁷.

Metz s'en prend à l'hégémonie de la rationalité technique occidentale qui ravage et domine le monde, rendant les autres peuples étrangers à eux-mêmes et incapables d'une contribution spécifique au niveau mondial : « Avec sa technique, son industrie de la culture et de l'information, la rationalité occidentale s'étend progressivement au monde entier, bouleversant non seulement les pratiques, mais aussi, manifestement, les mentalités. Tout se passe comme si les peuples non européens étaient aspirés par le "vertige de l'eurocentrisme" »³¹⁸. Sous les effets de ce vertige et de cette pression les peuples de culture non occidentale sont non seulement réduits au silence et à la passivité, mais aussi et surtout voués à disparaître du marché mondial. Metz se demande « comment sauvegarder la diversité ethno-culturelle, dans un monde où nous vivons, c'est-à-dire maintenir son polycentrisme culturel, face à l'uniformisation généralisée d'une civilisation privée de substance ? »³¹⁹. Face à un monde global dont l'unité se constitue sur le fond de l'oubli et de l'oppression de l'étranger et du faible, une politique d'inspiration judéo-chrétienne du respect de l'autre dans sa différence peut promouvoir la justice et l'égalité entre les hommes.

Reconnaître l'autre dans son être autre et le respecter dans son altérité, c'est professer en même temps la différence et l'égalité entre les hommes. L'égalité fondamentale entre les

³¹⁴ J.-B. METZ, *Une liberté solidaire*, p. 128.

³¹⁵ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p.163.

³¹⁶ J.-B. METZ, *Le regard d'un théologien européen*, p. 140.

³¹⁷ J.-B. METZ, *Le regard d'un théologien européen*, p. 140.

³¹⁸ J.-B. METZ, *Unité et pluralité. Problèmes et perspectives de l'inculturation*, p. 88.

³¹⁹ J.-B. METZ, *Unité et pluralité. Problèmes et perspectives de l'inculturation*, p. 89.

hommes en dépit de leur statut social est l'un des fondements des démocraties modernes de droit, qui résulte de l'éthique biblique de compassion dans sa formule : « Il n'existe pas de souffrance dans le monde qui ne vous concerne »³²⁰. Dans le contexte de la mondialisation, la conscience d'une solidarité universelle repose sur la reconnaissance de l'égalité de tous les hommes. Celle-ci n'est pas à confondre avec les idéologies et les discours sur l'égalité de tous qui, au fond, voilent et imposent des intérêts particuliers. Une véritable reconnaissance requiert l'intérêt et la participation de tous à la promotion du bien commun, l'interdépendance et l'attention aux besoins et aux souffrances réels de chacun³²¹.

2.4.3 *Pour une politique du souvenir et de la résistance*

La perte de la mémoire est l'une des conséquences d'un monde envahi par la rationalité technique et la modernisation, et l'un des dangers d'un monde globalisé. Elle est, semble-t-il, l'une des causes de ce qu'il convient d'appeler aujourd'hui la crise d'identité tant individuelle que collective. Une politique du souvenir est une politique de résistance à l'aliénation et à l'amnésie culturelle. Elle est une politique de résistance à une rationalité technique qui coupe l'homme de sa mémoire et le réduit à sa seule expérience. Contre ce type de rationalité Metz met en évidence la nécessité de développer une rationalité mémorielle : « Ignorer combien celle-ci fait défaut, c'est finalement laisser dans le vide non seulement la conscience religieuse authentique (c'est-à-dire axée sur Dieu), mais aussi la conscience de la liberté et le sens de la justice »³²². À la différence de la raison transcendantale et abstraite, la raison mémorielle est guidée par le souvenir de la souffrance des hommes comme un souvenir dangereux et provocant. Dans un monde pétri de rationalité technique qui génère une culture de l'amnésie et de l'oubli, une politique du souvenir inspirée du message biblique permet à chacun de vivre son identité dans la reconnaissance de celle de l'autre. Mais avec la modernisation cela ne va pas de soi. Les moyens d'informations et de communications sociales utilisés comme moyens d'enrichissement sont devenus des moyens d'appauvrissement culturel et social pour les pauvres. C'est le danger d'une nouvelle immaturité, d'un analphabétisme de second degré, comme dit Metz, produit et favorisé par les mass medias.

³²⁰ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 163.

³²¹ Cf. J.-B. METZ, *La foi dans l'histoire et dans la société*, p. 262.

³²² J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 202.

Aujourd'hui,

« l'opium des pauvres n'est absolument pas d'abord la religion ; c'est plutôt, semble-t-il, la culture des mass medias qui a pénétré dans les habitations les plus misérables. Elle attire les malheureux dans un monde imaginaire de consommation et de succès. Elle sépare les pauvres de leur propre langue, avant même qu'ils n'aient été culturellement alphabétisés. Elle leur dérobe leur mémoire, avant qu'ils ne soient conscients de leur histoire de souffrances. Elle en fait des fatigués avant qu'ils ne soient devenus sujets d'un monde libre »³²³.

Cette modernisation des esprits et de la mentalité par des moyens électroniques cause plus de malheur aux pauvres qu'elle ne leur procure de bonheur. Par une vague d'informations, elle les dépossède de leur propre mémoire et leur fait perdre la conscience de la réalité quotidienne. Dans ce contexte la modernisation « est un supermarché qui distribue aux pauvres des biens imaginaires »³²⁴. Les mass medias créent un traumatisme et un malaise, elles affaiblissent la mémoire et paralysent l'effort d'imagination personnelle, elles causent la fatigue du sujet et maintiennent l'esprit dans une sorte de réceptivité passive³²⁵.

Une politique du souvenir peut briser la dictature de la télévision et restituer à l'homme moderne, et en particulier au pauvre, son autonomie de pensée et d'expression, mais surtout la possibilité d'habiter le quotidien à partir de sa propre mémoire et de son imagination. C'est sous cet angle de la résistance et de la protestation contre l'amnésie culturelle que Metz met en évidence la force du christianisme et sa capacité de pénétrer et de transformer le monde quand il se rattache à la Bible comme à sa racine, et au témoignage de la compassion comme à sa manière d'être et à sa seconde nature³²⁶. Pour Metz, l'impact et l'efficacité d'une éthique de la compassion, dans un monde mondialisé, passent par la constitution d'un « réseau » de la compassion et finalement par un « œcuménisme de la compassion » pouvant projeter une nouvelle lumière sur le monde de la mondialisation³²⁷.

2.5 L'œcuménisme religieux de la compassion et l'autorité de ceux qui souffrent

Face à l'incontournable diversité culturelle et religieuse devenue comme « la marque indélébile »³²⁸ du monde d'aujourd'hui, une éthique de la compassion fondée sur l'autorité de ceux qui souffrent peut fournir un critère fiable pour le dialogue interculturel et

³²³ J.-B. METZ, *Le piège électronique*, p. 77.

³²⁴ J.-B. METZ, *Le piège électronique*, p. 77.

³²⁵ Cf. J.-B. METZ, *Esprit de l'Europe, Esprit du christianisme*, p. 280.

³²⁶ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 164.

³²⁷ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 165.

³²⁸ Michel YOUNÈS, *Pour une théologie chrétienne des religions* (Théologie), Paris, Desclée de Brouwer, 2012, p. 9.

interreligieux³²⁹. Soucieux de projeter une nouvelle lumière sur la souffrance du monde dans ce contexte de la mondialisation, Metz propose un œcuménisme de la compassion qui concerne toutes les religions : « Un œcuménisme fondé sur la pratique d'une responsabilité commune vis-à-vis du monde, sur la résistance contre tout ce qui est à l'origine des souffrances injustes, le racisme, le rejet de l'étranger, la religiosité nationaliste ou ethnique, contre toutes les ambitions qui sont à la source des guerres civiles »³³⁰. Il s'agit pour le théologien allemand de former des réseaux religieux engagés dans le monde pour la promotion de la compassion tant au niveau social qu'au niveau politique.

Dans un monde multiculturel et multireligieux, l'esprit de compassion s'avère l'unique point de convergence à partir duquel l'œcuménisme et le dialogue interreligieux peuvent être amorcés³³¹. Metz propose que soit intensifiée et mise en évidence une éthique de la compassion telle qu'elle est enseignée et vécue dans les religions de l'humanité, si du moins on ne veut pas voir la mondialisation déboucher sur la « culture universelle du plus petit commun dénominateur ». Parce que ces religions ont pour « noyau dur » une mystique de la souffrance, celle-ci peut-être la base d'une entente entre les religions

« tendues vers le salut et vers la compassion sociale et politique à promouvoir dans le monde, en unissant leurs forces pour s'opposer aux causes de la souffrance injuste et innocente dans le monde, mais aussi en agissant contre l'alternative glaciale d'une société mondiale dans laquelle l'homme est toujours plus englouti dans des systèmes déshumanisants »³³².

Un tel œcuménisme de la compassion à la fois religieux et politique pourrait rendre possible et promouvoir une politique universelle à l'heure de la mondialisation³³³.

Pour Metz l'unité des juifs, chrétiens et musulmans à partir de leur racine biblique est on ne peut plus importante pour le monde parce que

« le monothéisme biblique est essentiellement marqué par la sensibilité pour la douleur d'autrui. À travers la catégorie d'une mystique politique de la compassion, il offre une perspective dans le processus dominant de globalisation et se propose comme garant d'une nouvelle politique de reconnaissance [...] guidée par l'attention envers l'autre, celui qui est menacé et outragé »³³⁴.

³²⁹ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 182-183.

³³⁰ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 167.

³³¹ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 167.

³³² J.-B. METZ, *L'œcuménisme de la compassion*, p. 143.

³³³ Cf. J.-B. METZ, *L'œcuménisme de la compassion*, p. 144.

³³⁴ J.-B. METZ, *L'œcuménisme de la compassion*, p. 144-145.

Les religions ouvertes au monde sont condamnées à l'ouverture mutuelle et à reconnaître par le fait même l'autorité reconnue dans toutes les religions, celle de « l'Autre souffrant. »³³⁵. Malgré les désaccords sur le contenu des valeurs religieuses, les expériences négatives de violence, d'injustice et d'oppression subies sont, elles, porteuses d'un dynamisme qui prédispose les croyants à l'unité en raison de leur foi. En conséquence, Metz souligne l'urgence « d'envisager et de mobiliser toutes les chances de solidarité et toutes les possibilités de constituer un front commun de protestation [...]. Le danger permanent qui plane sur la paix, la liberté et la justice est trop important pour que toute indifférence à cet égard ne devienne pas criminelle »³³⁶. S'il est admis que l'amour est le fondement de la morale, Metz est convaincu que cet amour ne pourra triompher que dans la mesure où, au-delà d'une sympathique gentillesse facile, on recourt à la tradition religieuse et à des témoignages de foi. Au-delà du sentimentalisme, il s'agit, à l'instar Jésus-Christ, de regarder le monde dans la perspective du « respect absolu de l'autorité de ceux qui souffrent », en percevant la souffrance d'autrui comme une provocation qui sollicite notre responsabilité de concert avec d'autres religions et cultures³³⁷.

Pour Metz, l'axiome fondamental du monothéisme biblique réside dans le rapport entre le souvenir de Dieu et la sensibilité à l'égard de la souffrance d'autrui³³⁸. C'est de l'attention et de la responsabilité à l'égard de la souffrance d'autrui que tient la crédibilité de la foi au Dieu de la Bible et que le témoignage de l'unité entre les croyants est rendu visible dans le contexte d'aujourd'hui³³⁹. Qu'en est-il au juste de cette autorité de ceux qui souffrent comme préalable à une éthique mondiale de la compassion ?

Rappelons que Metz déclare ne pas connaître d'autre catégorie universelle que la *memoria passionis* et ne pas admettre d'autre autorité irrévocable que celle de ceux qui souffrent telle qu'elle a été instituée par le témoignage de Jésus³⁴⁰. C'est ainsi qu'il n'hésite pas à affirmer que

« le christianisme renvoie si manifestement à une autorité accessible à tous et dont tous peuvent se réclamer, à celle de ceux qui souffrent injustement. Cette autorité est celle d'une morale, d'une éthique mondiale qui engage tous les hommes préalablement à tout vote, à

³³⁵ Johann-Baptist METZ, *Questions sur Dieu adressées aux chrétiens d'aujourd'hui*, dans *Istina*, 42 (1997), p. 10.

³³⁶ J.-B. METZ, *Théologie politique et liberté critico-sociale*, p. 24-25.

³³⁷ Cf. J.-B. METZ, *Questions sur Dieu adressées aux chrétiens d'aujourd'hui*, p. 10.

³³⁸ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 155-156.

³³⁹ Cf. J.-B. METZ, *Notre Église a-t-elle besoin d'une nouvelle réforme ?*, p. 82.

³⁴⁰ Cf. J.-B. METZ et E. WIESEL, *Espérer envers et contre tout*, p. 50.

tout contrat, et qu'en conséquence nulle culture, nulle religion, nulle Église non plus, ne saurait récuser ni relativiser »³⁴¹.

Cette autorité est universelle et irrévocable. Car il est impossible de fonder une éthique globale sur un « consensus minimal », sur « un accord de base entre les religions et les cultures ». Pour lui une éthique globale ne peut être la résultante d'un vote ou d'un accord : « La raison qui entend fournir ses critères de vérité de sa procédure d'accord ne peut pas s'orienter uniquement sur le sens conciliateur du langage, car l'« accord » est non pas le fondement de la capacité de la raison à la vérité, mais sa conséquence »³⁴².

Metz redoute un universalisme qui résulte d'une rationalité procédurale et formaliste dans la mesure où celle-ci adopte de façon idéaliste une anthropologie où l'on détache de tout son contexte un noyau de l'être humain qu'on soustrait à l'histoire et à la culture³⁴³. Pour Metz, l'autorité d'une éthique mondiale immanente à la rationalité mémorielle « est intérieurement préalable à la morale qu'elle la rend possible [...] c'est elle qui fonde le consensus universel [...] c'est elle qui appelle l'accord de tous »³⁴⁴. L'autorité d'une telle éthique est « celle de ceux qui souffrent, des innocents qui souffrent injustement »³⁴⁵. Bien que prétendue « faible » d'après les critères modernes en ceci qu'elle requiert une obéissance préalable à toute discussion et accord, l'autorité de ceux qui souffrent est d'après Metz

« la seule autorité universelle qui subsiste encore dans nos relations mondialisées. Elle est pourtant “forte” dans la mesure où ni la culture ni la religion ne peuvent la contourner. C'est pourquoi on peut dire que sa reconnaissance constitue le critère qu'on peut apposer à tous, quelle que soit leur religion ou leur culture, celui qui doit orienter toutes les discussions entre ces religions et ces cultures [...] elle est reconnaissance du caractère inattaquable de la “dignité de l'homme” »³⁴⁶.

La reconnaissance de cette autorité hausse le discours et fonde la reconnaissance de la dignité de la personne au-delà de la seule histoire de l'espèce³⁴⁷. Pour Metz, l'autorité de ceux qui souffrent échappe à la discussion ; elle s'impose aussi bien à l'éthique de la raison qu'à celle de foi³⁴⁸. Par elle la souffrance d'autrui est perçue comme un « état d'exception » et une rupture avec une « normalité » édifiée sur l'oubli, devant lesquels personne ne peut résister³⁴⁹.

³⁴¹ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 163.

³⁴² J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 205.

³⁴³ Metz est plus proche de Hegel que de Kant. Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 206.

³⁴⁴ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 165.

³⁴⁵ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 165.

³⁴⁶ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 166.

³⁴⁷ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 166.

³⁴⁸ Voir : « L'a priori de la souffrance », J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 208, note de bas de page 1.

³⁴⁹ Cf. J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 208.

Devant l'autorité de ceux qui souffrent, « toutes les religions et toutes les cultures de l'humanité sont toutes nues »³⁵⁰. Il s'ensuit qu'une éthique de la compassion du fait qu'elle rend possible l'articulation entre la foi et l'humanité permet en même temps la lisibilité de la foi au Dieu de la Bible dans un contexte de mondialisation et de sécularisation. Son autorité n'a rien à voir avec les pressions extérieures. Ne pas abandonner l'autre au désespoir, à l'absurdité que provoque la souffrance est un impératif qui s'impose préalablement à la conscience.

CONCLUSION

Tout au long de ce chapitre notre préoccupation était de comprendre ce que Metz entend par compassion et comment la mémoire de la passion constitue le fondement d'une éthique de la compassion dans sa pensée. Nous avons tout d'abord passé en revue quelques conceptions de la compassion dans la littérature philosophique afin d'identifier le rapport que ce concept entretient avec d'autres qui lui sont proches, notamment la sympathie et la pitié, avant d'en préciser la compréhension biblique dont Metz est héritier.

Pour ce dernier, la compassion n'est pas une attitude passive, elle est une action, un engagement à la fois mystique et politique. Si Metz part de la foi et de la tradition chrétienne, il admet cependant que l'éthique de la compassion est une éthique accessible à tout homme en vertu de son humanité et de sa sensibilité à la souffrance d'autrui. Elle déloge l'être humain de son indifférence et de son égoïsme pour l'ouvrir à l'autre dans sa vulnérabilité. Voilà pourquoi cette éthique peut être le point de départ d'une nouvelle politique qui prend en compte la souffrance d'autrui, et le point nodal à partir duquel peut s'articuler un œcuménisme des religions. Elle peut inspirer une nouvelle politique fondée sur l'égalité de tous les hommes et favorisant la reconnaissance des victimes sociales et culturelles de la mondialisation. Cette éthique peut constituer une protestation contre l'amnésie moderne et promouvoir une nouvelle politique de la mémoire.

Dans le contexte de la sécularisation, l'éthique de la compassion est ce par quoi le christianisme peut se renouveler et atteindre les hommes et les femmes d'aujourd'hui. Le chapitre suivant sera consacré à une évaluation de la pensée de Metz et à un approfondissement de cette démarche.

³⁵⁰ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 208.

3. ÉVALUATION ET APPROFONDISSEMENT DE LA PENSÉE DE JOHANN-BAPTIST METZ

INTRODUCTION

Après l'exposé de la pensée de Metz dans les deux chapitres précédents, ce troisième chapitre constitue une reprise critique qui permettra d'approfondir certaines idées de l'auteur. Il comporte deux grandes parties. La première sera consacrée à une évaluation de la pensée de Metz en indiquant ses points forts et ses points faibles. Dans la deuxième il s'agira d'approfondir le thème de la compassion en indiquant sa pertinence dans le contexte d'aujourd'hui et ensuite de développer quelques thèmes par lesquels l'éthique de la compassion peut être déployée, notamment ceux de la reconnaissance, de la responsabilité et de la libération. Ceci dans une perspective plus anthropologique que politique étant donné que la crise des institutions est souvent une crise anthropologique. Sera soulignée enfin l'importance des institutions comme médiations d'une éthique de la compassion.

Metz fait partie des théologiens parmi les plus cités, mais aussi les plus controversés. Reprendre toute la polémique et toutes les controverses suscitées par sa pensée relève d'une entreprise qui dépasse le cadre de notre étude. Néanmoins ces dernières nous serviront d'éclairage dans l'appréciation que nous donnons de l'auteur à partir de la thématique qui est la nôtre.

3.1 Évaluation de la pensée de Johann-Baptist Metz

3.1.1 De la déprivatisation et de la solidarité critique dans la modernité

Dans la préface de *L'Avent de Dieu*, Karl Rahner reconnaît à Metz le mérite d'avoir élaboré une pensée théologique décentrée qui tend à dépasser les strictes limites de l'Église et du christianisme. Dans la ligne du Concile Vatican II, Metz est préoccupé de se faire entendre même de ceux qui ne partagent pas la foi chrétienne et de ceux qui ne croient pas³⁵¹. À la différence de la théologie transcendantale de Rahner, Metz ramène la pensée sur le terrain éthique afin de délivrer la foi de la privatisation dans laquelle les sociétés modernes la confinaient³⁵². Dans cette entreprise théologique, il sollicite aussi bien la foi que la raison pour concevoir une existence à la fois humaine et chrétienne au cœur de la vie quotidienne. C'est du sujet inséré dans l'histoire et la société, de l'homme dans son contexte et surtout de l'homme souffrant que la théologie politique de Metz se préoccupe et non pas du sujet abstrait

³⁵¹ Cf. J.-B. METZ, *L'Avent de Dieu*, p. 14.

³⁵² Cf. Jean-Louis SOULETIE, *La crise, une chance pour la foi* (Interventions théologiques), Paris, Ed. de l'Atelier, 2002, p. 63.

du Siècle des Lumières et des théologies modernes. Cette démarche est pertinente pour la crédibilité du message chrétien dans un contexte de crise où la religion ne peut être acceptée si elle n'a pas de rapport avec la réalité vécue³⁵³.

Metz a le mérite d'avoir opté pour une troisième voie entre la politisation et la privatisation du message évangélique, l'une comme l'autre étant considérées comme des obstacles qui empêchent la théologie de remplir efficacement sa tâche concernant l'existence des individus auxquels elle entend s'adresser. À partir de son projet de déprivatisation de la foi, de la théologie et de l'Église, on peut sans risque d'erreur situer Metz parmi ceux qui proposent la visibilité de la foi, mais une visibilité non exclusive de l'altérité. Pour lui l'Église de Jésus Christ ne peut pas se fermer aux changements du monde moderne³⁵⁴. Dans ce dialogue avec le monde, les changements historiques ne sont pas perçus comme une déviation ni comme une menace dont la foi doit se protéger, mais comme une chance pour le renouvellement de la foi³⁵⁵. Dans sa théologie fondamentale, le problème de la foi qui cherche à se comprendre et à répondre d'elle-même s'articule autour du rapport entre la théorie et la pratique, le savoir et la morale, la réflexion et l'action éventuellement révolutionnaire³⁵⁶. Bien qu'il soit ouvert aux changements historiques et opposé à une mentalité de secte dans un monde qui se définit lui-même hors de l'influence de l'Église, Metz prend soin de préserver la conscience ecclésiale du danger de s'adapter passivement au monde en s'y assimilant³⁵⁷. Il est pour ainsi dire le tenant d'une solidarité critique dans la modernité.

3.1.2 *Du primat de la pratique*

Metz est réticent à tout ce qui n'est que théorique et abstrait. Il y a chez lui une primauté de l'« orthopraxie » sur l'« orthodoxie ». Cette option n'est pas sans être en relation avec l'esprit et la pensée modernes qui privilégient l'expérience et l'action par rapport à la contemplation, la pratique par rapport à la théorie. Metz connaît l'importance de la « raison pratique » chez Kant et la valeur de la « praxis » chez Karl Marx³⁵⁸. Il s'appuie dès lors sur les implications éthiques du message biblique pour affirmer que l'éthique chrétienne est essentiellement une éthique de transformation libératrice. La pratique chrétienne ne peut être

³⁵³ Cf. J.-L. SOULETIE, *La crise, une chance pour la foi*, p. 62-64.

³⁵⁴ Cf. Henri DE LAVALETTE, *La « théologie politique » de Jean-Baptiste Metz*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 58 (1970), p. 324-325.

³⁵⁵ Cf. J.-B. METZ, *Pour une théologie du monde*, p. 21.

³⁵⁶ Cf. J.-B. METZ, *Les rapports entre l'Église et le monde*, p. 36.

³⁵⁷ Cf. J.-B. METZ, *La présence de l'Église dans la société*, p. 100.

³⁵⁸ Cf. M. XHAUFFLAIRE, *La mémoire subversive du Christ*, p. 254-255.

qu'une pratique de renouvellement, de mutation, de conversion³⁵⁹. Bien sûr Metz ne délaisse pas la connaissance théorique de Dieu, mais il entend que celle-ci soit liée à la réalité et ordonnée à la vie de manière à les transformer. La pertinence de l'acte de foi est évaluée « en fonction de ce qu'humainement il rend possible »³⁶⁰. Metz s'oppose à l'intellectualisation de la foi. Celle-ci n'est pas une adhésion intellectuelle à des vérités révélées, mais une vie et un engagement pour autrui. Pour dire le Dieu de la foi chrétienne, mieux vaut la référence au récit que le recours aux concepts abstraits et transcendants qui éloigne de la réalité concrète. Mais le développement de cette théologie concrète demeure l'objet d'une longue attente dans la pensée de Metz. Il en est resté au niveau purement programmatique³⁶¹.

3.1.3 *Du récit et de la mémoire de la souffrance*

La thèse selon laquelle la foi est mémoire de la souffrance de l'humanité constitue le fil rouge et l'argument central de la théologie politique de Metz en ceci que la souffrance humaine met en cause l'idéologie de l'histoire selon laquelle le progrès arriverait automatiquement sans la liberté de l'homme et sa responsabilité historique. Définir la foi comme mémoire de la souffrance et fonder la théologie sur ce qui est négatif, est-ce avoir de l'histoire une perception pessimiste ? Un penseur comme Metz pour qui les changements dans le monde ne sont pas une menace, mais une chance pour le renouvellement de la foi, peut-il être considéré comme ayant une vision pessimiste du monde ? Il n'en est rien parce que pour Metz la mémoire de la souffrance est une mémoire subversive, créatrice d'un avenir et particulièrement parce que la Passion est inséparable de la Résurrection. Son insistance sur la mémoire de la souffrance peut être interprétée comme une manière de prendre le contre-pied et de dénoncer la vision unidimensionnelle de l'histoire qui est celle des vainqueurs, c'est-à-dire cette perception de l'histoire marquée par l'idéologie du progrès et l'indifférence à l'égard des souffrances d'autrui.

La *memoria passionis* a une portée critique et libératrice par rapport à la rationalité technique qui écrase l'homme, réduisant sa mémoire historique et l'éloignant des possibilités d'une action concrète³⁶². Metz a le mérite d'avoir mis en évidence « la fonction critique de la narration comme "dangereuse mémoire" et inversement, la nécessité d'interrompre le récit

³⁵⁹ Cf. M. XHAUFFLAIRE, *La mémoire subversive du Christ*, p. 255.

³⁶⁰ J.-L. SOULETIE, *La crise, une chance pour la foi*, p. 64.

³⁶¹ Cf. Benoît-Marie ROQUE, *Après Auschwitz, quelles possibilités pour la christologie et la théologie trinitaire, selon Jean-Baptiste Metz ?* dans Emmanuel DURAND et Vincent HOLZER (éd.), *Les réalisations du nouveau trinitaire au XXe siècle* (Cogitatio fidei, 273), Paris, Cerf, 2010, p. 298.

³⁶² Cf. J.-B. METZ, *Une liberté solidaire*, p. 124.

idéologique »³⁶³. Sans doute l'insistance unilatérale sur la mémoire et le récit de la souffrance porte le risque d'enfermer les sujets dans une attitude de résistance, les rendant moins créatifs pour l'avenir. Ce n'est pas cependant le cas pour notre auteur. Pour lui comme pour Emmanuel Kattan, la mémoire n'est pas une simple commémoration des événements du passé, elle a une fonction libératrice et préventive³⁶⁴.

Pour Metz, l'Église n'est pas d'abord une communauté qui argumente et qui interprète. Elle est une communauté qui se souvient et qui raconte de manière dangereuse la vie de Jésus-Christ. Y a-t-il chez notre théologien une sorte d'opposition entre la communauté qui argumente et celle qui raconte ? Comment une théologie qui entend être une apologétique de la foi pourrait-elle se méfier de l'argumentation ? Dans sa prédication Jésus n'a-t-il fait que raconter ? Il a aussi argumenté. Il suffit de se reporter aux grands discours dans l'Évangile de Jean par exemple. Saint Paul dans ses Épîtres n'en fait pas moins. Et l'Épître aux Hébreux est fondamentalement une argumentation en faveur du grand prêtre de la Nouvelle Alliance. Si Metz s'acharne contre la théologie catholique qui a perdu sa dimension narrative en se greffant sur la rationalité grecque, il ne veut cependant pas opposer ni séparer la narration de l'argumentation. Il veut souligner la prééminence de l'une par rapport à l'autre et ainsi mettre en évidence la capacité critique et libératrice du récit. Metz reconnaît la pertinence de l'argumentation, il milite pour que la théologie argumentative assure la protection de la mémoire et du récit contre le ravage de la rationalité scientifique qui risque de réduire au silence l'expérience du salut³⁶⁵.

Dans une période d'éclipse de la mémoire, le recours au récit est salutaire parce qu'aucun discours spéculatif et argumentatif ne peut construire notre identité humaine et chrétienne. Il n'y a pas de compréhension de soi, des autres et de leur situation sans le récit et la mémoire qui donnent sens à l'existence et aux expériences vécues, et qui permettent d'habiter la réalité. L'identité individuelle et collective en dépend. On ne peut pas mieux s'approcher de l'autre qu'en s'approchant de son histoire et de sa situation. Le récit permet de garder vivante la mémoire du passé. Les images et les récits d'expériences malheureuses peuvent rapprocher les hommes les uns des autres. Mais la nécessité de prendre au sérieux les récits et les histoires de la souffrance n'exclut pas la pertinence d'une herméneutique critique. De plus l'excès dans la mémoire de la souffrance et dans la familiarité avec les expériences

³⁶³ Dietmar MIETH, *Narrative (Théologie)*, dans Jean-Yves LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de théologie* (Quadrige. Dicos poche), Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 943-944.

³⁶⁴ Cf. Emmanuel KATTAN, *Penser le devoir de mémoire* (Questions d'éthique), Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 73-76.

³⁶⁵ Cf. J.-B. METZ, *Petite apologie du récit*, p. 67.

malheureuses peut créer l'indifférence et émousser la sensibilité. C'est le cas du spectacle des douleurs et des souffrances télévisées qui les banalise et qui n'éduque pas à la compassion dans la mesure où l'on est débordé par ce spectacle et rendu incapable d'une action concrète. Il serait donc idéaliste de croire que toute mémoire de la souffrance suscite automatiquement la compassion au sens d'une action et d'un engagement pour les malheureux.

3.1.4 *De l'Église et de son ouverture au monde*

Metz développe une ecclésiologie décentrée où l'Église est tournée non pas sur elle-même, mais vers le monde. Le christianisme étant défini comme religion de la libération, Metz reconnaît que cette responsabilité est tellement grande et exigeante qu'elle ne peut pas être assumée individuellement par les croyants. C'est à l'Église comme communauté publique de l'assumer : « Sans l'Église une espérance millénaire serait déjà tombée dans l'oubli, une espérance si grande d'ailleurs, et si invraisemblable que personne ne peut la maintenir vivante seul »³⁶⁶. Alors qu'elle a été souvent perçue dans le passé comme une « institution de répression », l'Église est appelée à devenir une « une institution de liberté » pour la libération des hommes. Metz parle de l'Église comme d'une institution de la liberté critique, mais bien qu'il affirme que la véritable crise est la crise des sujets et des institutions, il omet de développer une réflexion sur la structure de gouvernement de l'Église catholique. Il parle d'une Église de la compassion et développe un plaidoyer en faveur des Églises pauvres. Mais Metz ne développe pas de critique sur l'incompatibilité entre l'esprit de compassion et l'intransigeance ou la rigueur morale de l'Église qui parfois interprète les exigences morales du message chrétien comme des lois au sens juridique sans tenir compte de la vulnérabilité des certains baptisés en situation d'exception. À ce propos une critique pourrait être adressée à une Église qui vient à oublier que Jésus n'a pas eu l'intention de promulguer une loi au sens juridique du mot et que les exigences évangéliques sont des exigences morales qui, quelle que soit leur radicalité, s'adressent à la conscience des chrétiens. En faire des lois c'est confondre ce qui relève de la morale avec ce qui est d'ordre juridique et ainsi occulter l'amour du prochain et l'esprit de compassion qui en constituent la substance. Une Église de compassion se révélera sensible non seulement à la misère matérielle des pauvres, mais aussi à la souffrance psychologique, morale et spirituelle de tout homme.

³⁶⁶ J.-B. METZ et E. WIESEL, *Espérer envers et contre tout*, p. 18.

3.1.5 De l'éthique de la compassion

Sans être un moraliste, Metz développe une éthique de la compassion modelée sur la suite du Christ avec une large ouverture pour les non-chrétiens et les non-croyants en vertu de l'universalité du fait de la souffrance. L'intuition d'une éthique de la compassion qui découle de la *memoria passionis* est la grande contribution de Metz à la christologie, celle du Vendredi et du Samedi saints, souvent escamotée en faveur de la christologie de Pâques. De cette manière, Metz dénonce une attitude théologique qui favoriserait l'idéologie des vainqueurs et laisserait dans l'ombre l'histoire de ceux qui souffrent. Metz veut aussi réhabiliter une christologie du Samedi saint afin que le silence de Dieu face à la souffrance tout comme son repos après le récit de la création de l'homme soient perçus par l'homme comme un appel à l'action et à la responsabilité pour autrui. L'éthique de la compassion est une éthique de la responsabilité envers Dieu et envers le prochain.

À partir de la foi et de la sensibilité chrétienne à la souffrance d'autrui Metz s'en prend au règne de l'apathie et de l'indifférence d'une religion devenue, selon lui, bourgeoise. Bien plus, il qualifie la mystique bouddhiste de « mystique des yeux fermés ». Selon lui, elle se désintéresse du prochain et se désengage vis-à-vis du monde. N'y a-t-il pas là une projection³⁶⁷ de nature à susciter polémiques et méfiances dans un contexte où les religions cherchent à avancer dans le dialogue interreligieux ? Sans doute au nom de la cohérence et de l'humilité, Metz nuancerait sa critique surtout lorsqu'il s'agit de l'engagement auprès de ceux qui souffrent. À part le contact qu'il a eu avec les Églises du Tiers-Monde, rien dans sa biographie n'est dit de son engagement effectif auprès de ceux qui souffrent. À ce propos Metz peut paraître moins crédible à l'époque où les témoins sont plus écoutés que les docteurs. Sa théologie peut paraître plus réactionnaire que révolutionnaire dans la mesure où elle est restée une théorie de la sensibilité à la souffrance d'autrui au sein d'un milieu universitaire, loin de la souffrance concrète de ceux qui souffrent. Cependant minimiser, pour ces raisons, l'apport du théologien à la théologie fondamentale sur le plan de l'articulation de la dogmatique et de la vie, de la réflexion et de l'expérience, c'est perdre de vue l'impossibilité pour un être humain d'être en acte partout et en même temps. Metz reste un professeur et non un homme de terrain.

Dans sa théorie de la compassion Metz développe une anthropologie décentrée qui semble minimiser la référence de l'homme à ses propres expériences de souffrance dans la pratique de la compassion. Or la réalité révèle que celui qui a souffert connaît ce que souffrir

³⁶⁷ Cf. Jean-Claude BASSET, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir* (Cogitatio Fidei, 197), Paris, Cerf, 1996, p. 437.

signifie et que la compassion pour autrui suppose une « auto-compassion » comme le rapport à autrui reste marqué par le rapport à soi. Metz accorde peu de place aux souffrances du sujet de la compassion. La mémoire de ses propres souffrances est presque occultée au profit de celle de la souffrance d'autrui. Le grand prêtre compatissant de l'Épître aux Hébreux n'a-t-il pas appris à compatir à ses propres souffrances (cf. He 4,15) ? Il y a une difficulté de comprendre la souffrance de l'autre dans une altérité absolue sans référence à soi. Aristote a exprimé avec beaucoup de pertinence qu'« en règle générale, on a de la compassion quand on est dans la disposition à se rappeler que tel mal est déjà arrivé, à soi ou à l'un des siens, ou à s'attendre à ce qu'il arrive à soi ou à l'un des siens »³⁶⁸. C'est en référence à ses propres expériences de souffrance et à celles du silence du Dieu du Vendredi saint qu'on parvient à comprendre la souffrance de l'autre. C'est ainsi que la Loi invite Israël à faire mémoire de sa propre souffrance en Égypte afin d'être compatissant et juste envers l'étranger (Ex 23,9). Cette dimension, si elle n'est pas absente de la pensée de Metz, y est relativisée. Toujours est-il que dans la perspective chrétienne, l'éthique de la compassion se fonde non seulement dans la mémoire de ses propres souffrances, mais aussi et surtout dans la mémoire de la Passion du Christ. Ainsi la source, la motivation et la visée de l'agir chrétien en faveur d'autrui excèdent la simple référence à soi-même.

Dans le cadre d'une théologie politique, il serait pertinent d'articuler l'éthique de la compassion à la notion de justice dans la mesure où celle-ci repose sur l'égalité universelle entre les hommes. La pertinence de cette articulation est mise en évidence par Walter Lesch quand il affirme qu'« il n'y a pas de société juste sans le sentiment de la justice et sans une sensibilité à l'égard de l'inégalité des chances. La quête de la justice resterait vide sans le sentiment de la compassion. La compassion serait aveugle sans la référer à quelques critères de la justice »³⁶⁹. C'est aussi le point de vue du théologien et politologue Jacques Rollet³⁷⁰. À elle seule la compassion risque de réduire les victimes de l'injustice aux malheureux qu'il suffit d'assister sans la juste reconnaissance de leurs droits ; sans la compassion la justice devient inhumaine.

³⁶⁸ ARISTOTE, *Rhétorique*, p. 157.

³⁶⁹ Walter LESCH, *De la compassion à la justice*, dans *Louvain* 136 (2003), p. 26.

³⁷⁰ « La compassion quand elle veut prendre forme politique, demande un grand investissement de la raison et une volonté de justice », Jacques ROLLET, *Mal et compassion : approche éthico-politique*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale, le Supplément, Mal et compassion*, 172 (1990), p. 106.

3.1.6 *De l'œcuménisme de compassion*

Metz est persuadé que les expériences négatives portent en elles-mêmes la chance d'une union. En effet, loin d'être objet de refoulement, elles doivent être remémorées comme possibilité d'un front commun pour une résistance critique et une protestation contre les injustices³⁷¹. Il s'agit de l'œcuménisme de la compassion qui concerne les religions et les cultures et est de nature à projeter une nouvelle lumière sur le monde. La compassion dans ce qu'elle a d'universelle est envisagée comme le point nodal de toutes les religions et la fibre sensible à partir de laquelle les religions peuvent s'ouvrir à la mondialisation. Encore une fois Metz est resté au niveau du projet de cet œcuménisme sans indiquer les moyens et les médiations pour sa réalisation. En outre les injustices sociales peuvent certes susciter un front commun de la part des religions, elles peuvent être un questionnement et un détonateur pour une rencontre entre les religions, mais elles ne constituent pas le fondement du dialogue interreligieux dans la mesure où ne sont pas directement visées les relations réciproques entre les religions,³⁷² mais leur implication sociale. Il s'agit d'un dialogue qui met l'homme au centre dans la perspective du combat pour la promotion des valeurs communes afin de faire avancer la société. Le manque de rigueur dans l'usage des mots est un indice que Metz ne prétend pas élaborer une théologie des religions, encore moins une théorie du dialogue interreligieux. Sa préoccupation fondamentale se situe dans la responsabilité de la foi envers l'homme et envers le monde.

3.1.7 *De l'autorité de ceux qui souffrent*

Metz a eu le mérite d'avoir fondé l'éthique de la compassion sur l'autorité de ceux qui souffrent en référence au message chrétien de l'amour de Dieu et du prochain. Cependant il n'explique pas comment s'exerce cette autorité ni comment on est porté à lui obéir. À ce propos Metz reste idéaliste. Il sait par expérience qu'il a fallu du temps pour comprendre le génocide des juifs et que l'autorité des victimes de catastrophe humaine ne s'était pas automatiquement imposée à la conscience humaine, pas même à la conscience des théologiens après Auschwitz. Si l'autorité de ceux qui souffrent ne s'impose pas d'elle-même, c'est que sa reconnaissance suppose une certaine éducation et un engagement. Metz ne définit pas le cadre de cette éducation à l'esprit de compassion. Il parle de l'Église comme d'une communauté de

³⁷¹ Cf. J.-B. METZ, *Les rapports entre l'Église et le monde*, p. 47.

³⁷² « Le dialogue interreligieux est fondamentalement un échange des paroles et une écoute réciproque qui engage sur un pied d'égalité des croyants des différentes traditions religieuses », J.-C. BASSET, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, p. 411.

la mémoire et du récit, mais il ne développe rien concernant la liturgie par exemple, pas même concernant l'Eucharistie, ce mémorial de l'acte libérateur du Christ. Peut-être y a-t-il une méfiance du théologien à l'égard de certaines liturgies de l'Église composée de communautés pieuses, peu soucieuses des préoccupations du monde, liturgies confortant le style de vie d'une foi privatisée et moins sensible à la souffrance des hommes. Ces liturgies des Églises « bourgeoises » n'avaient pas de crédit au regard de la théologie politique dans la mesure où elles se limitaient à la dimension culturelle sans déboucher sur la réalité. Toujours est-il que Metz se plaint sans proposer une alternative.

3.1.8 De la théologie politique

La théologie politique de Metz déçoit les attentes de ceux qui y cherchent une légitimation immédiate d'un engagement politique des croyants. Les politologues lui reprochent des erreurs et une ignorance quant à l'adjectif « politique » et à son contenu qui n'intègre pas la complexité du politique et ne donne pas la clé de résolution des questions politiques³⁷³. Metz reconnaît l'ambiguïté et le malentendu de l'expression « théologie politique »³⁷⁴ qui n'a pas d'autre tâche particulière que celle d'une théologie fondamentale. Elle ne prétend pas offrir un nouveau champ d'occupation politique, elle ne rappelle que « la tâche ancienne et toujours la même de la théologie chrétienne »³⁷⁵. Par son projet d'une nouvelle théologie politique, Metz tente de rendre compte de la dimension publique et pratique de la foi chrétienne. Il se limite à une mise en évidence de la responsabilité chrétienne envers autrui, mais qui n'a rien à voir avec un engagement politique effectif. Il le fait plutôt de façon critique et non engagée de peur que la théologie ne devienne une idéologie.

Selon Jean-Louis Souletie la théologie de Metz est politique et l'essentiel de son apport est d'avoir démontré qu'aucune théologie n'est politiquement neutre et innocente par rapport à l'histoire et à la société³⁷⁶. Même si elle est restée au niveau abstrait fondamental sans intégrer la complexité du politique ni offrir aucune clé de résolution des questions spécifiquement politiques, l'intuition de Metz a eu une large diffusion et un impact pratique

³⁷³ Cf. M. XHAUFFLAIRE, *La 'Théologie politique'*, p. 119. A ce propos on lira aussi Jean-Louis SOULETIE, *Le destin de la pensée d'Erick Peterson et la « Nouvelle théologie politique » de J. B. Metz, et chez ses critiques*, dans Philippe CAPELLE (éd.), *Dieu et la cité. Le statut contemporain du théologico-politique* (Philosophie et théologie), Paris, Cerf, 2008, p. 171-184.

³⁷⁴ J.-B. METZ, *Les rapports entre l'Église et le monde*, p. 33. ; Voir aussi : H. DE LAVALETTE, *La « théologie politique » de Jean-Baptiste Metz*, p. 322.

³⁷⁵ J.-B. METZ, *La présence de l'Église dans la société*, p. 92.

³⁷⁶ Cf. Jean-Louis SOULETIE, *Le statut contemporain du théologico-politique. Une permanence petersonienne de J. B. METZ à J. MILBANK ?*, dans *Laval théologique et philosophique*, 63, 2 (2007), p. 217.

sur les théologies latino-américaines de la libération. Il est vrai que le projet d'une nouvelle théologie politique, à peine esquissé par lui, a suscité un débat passionnant à travers le monde³⁷⁷ à tel point que les réponses aux objections ne lui ont pas permis de la développer. Il convient cependant d'affirmer, en toute rigueur de termes, que Metz présente non pas une théologie politique, mais « une éthique chrétienne de l'engagement »³⁷⁸. En somme la pensée de Metz est évocatrice et provocatrice, mais elle reste assez générale et insuffisamment argumentée. À partir de la sensibilité à la souffrance, la théologie de Metz provoque aussi bien les croyants que les non-croyants, elle invite à vivre la foi en pleine l'humanité.

3.2 La pertinence d'une éthique de la compassion dans le contexte d'aujourd'hui

La pertinence d'une éthique de la compassion est ce qu'il convient en somme d'approfondir dans la pensée du théologien allemand :

« Tout comme on peut voir dans la curiosité intellectuelle un don typique de la Grèce à l'Europe, ou l'État républicain et la pensée du droit un don typique de Rome, on peut aussi, à mon avis, voir dans l'esprit de compassion le don typique de la Bible pour une époque de mondialisation et de pluralisme culturel et religieux. C'est dans cet esprit que se manifeste la force d'un christianisme capable de toucher le monde et de le pénétrer »³⁷⁹.

Comme programme mondial du christianisme la compassion est le message fondamental de la foi chrétienne à partir duquel elle peut se ressaisir à la racine et articuler son action et son discours de manière à rejoindre l'homme et lui être audible dans une société sécularisée et plurielle.

3.2.1 La crise et la pertinence d'une éthique de la compassion

Si la compassion n'est pas absente de nos sociétés, on peut affirmer non sans nuance qu'elle est une valeur en crise et parfois déformée. Parler de la pertinence d'une éthique de la compassion suppose un regard sur le quotidien et une évaluation qui met en évidence la valeur de cette vertu, son efficacité pour la foi chrétienne et pour le monde d'aujourd'hui. Le fait de la souffrance et de ses conséquences au niveau mondial a été mise en évidence par le Pape Paul VI en même temps que l'appel à l'assistance :

« Aujourd'hui, personne ne peut plus l'ignorer, sur des continents entiers, innombrables sont les hommes et les femmes torturés par la faim, innombrables les enfants sous-alimentés, au point que bon nombre d'entre eux meurent en bas âge, que la croissance

³⁷⁷ Cf. M. XHAUFFLAIRE, *La 'Théologie politique'*, p. 9.

³⁷⁸ J.-L. SOULETIE, *Le statut contemporain du théologico-politique*, p. 217-220.

³⁷⁹ J.-B. METZ, *Memoria passionis*, p. 160.

physique et le développement mental de beaucoup d'autres en sont compromis, que des régions entières sont condamnées au plus morne découragement »³⁸⁰.

Ce constat mérite une analyse approfondie.

Dans des sociétés pauvres d'Afrique notamment, tous aspirent au bonheur, mais beaucoup sont encore enracinés dans l'égoïsme, les pratiques occultes, la violence et les sentiments de nuisance³⁸¹. Les trésors publics et les richesses des pays sont gérés comme des biens personnels profitant à quelques-uns et non au bien-être commun. Cette injustice qui génère la misère est, dirions-nous, la cause de ce qu'il convient d'appeler aujourd'hui « la fuite des cerveaux » qui vide l'Afrique de ses fils et filles et déstabilise le développement de certaines nations africaines³⁸². Au niveau social la discrimination sexuelle accompagnée d'actes de violence est observée depuis les plus petites institutions sociales jusqu'aux plus grandes. Les personnes âgées qui étaient dans les structures traditionnelles objets d'une grande considération sont parfois abandonnées, accusées de sorcellerie et victimes de violence.

Dans ce contexte caractérisé par le silence, l'indifférence et la complicité et où sont soutenues des structures oppressantes engendrant des injustices criantes faites aux innocents, une éthique de la compassion peut inspirer une action pour la libération des structures inhumaines. Elle peut éveiller une attention soutenue et un engagement résolu pour le droit et la justice de l'opprimé et pour l'amélioration des conditions d'existence du plus grand nombre, en particulier des plus pauvres. Une éthique de la compassion peut être une thérapie de la mondialisation qui réduit au silence et plonge le petit peuple dans l'anonymat d'un monde global. Elle peut susciter de l'intérêt pour les pauvres et les déshérités de ce monde et ainsi faire naître une forme de mondialisation à visage humain, fondée sur une véritable civilisation de la complémentarité, de l'égalité entre les hommes et du respect des différences, et soucieuse du bonheur et de l'épanouissement de tous sans aucune discrimination. Elle fait sauter les barrières de l'égoïsme et reculer les frontières de l'indifférence en vue de faire de toute l'humanité un seul peuple et du monde entier une seule nation. Cependant pour des raisons ci-haut évoquées au sujet de l'Afrique par exemple il ne suffit pas de penser « la compassion pour l'Afrique » comme on le croit souvent, mais de penser « la compassion en

³⁸⁰ PAUL VI, *Evangelii nuntiandi*, n° 45.

³⁸¹ Voir : Jean-Marie MATUTU, *Dieu, le bonheur et la sorcellerie en Afrique. Perspectives psychologiques et religieuses de libération* (Églises d'Afrique), Paris, L'Harmattan, 2011. Lire aussi Roland Ahouélé Yaovi HOLOU, *Pourquoi l'Afrique pleure et s'enfoncé ? Les vraies causes et solutions de la misère africaine*, Victoria, Trafford Publishing, 2007.

³⁸² Voir : Gaston-Jonas KOUVIBIDILA, *La fuite des cerveaux africains. Le drame d'un continent réservoir* (Études africaines), Paris, L'Harmattan, 2010.

Afrique » comme engagement d'en sortir, dans la mesure où la véritable amélioration des conditions d'existence résulte de la volonté de s'en sortir.

Dans les sociétés développées, la compassion est souvent considérée comme une perte de temps – quand on n'y trouve pas sa propre part – et comme un dérangement dans une civilisation marquée par la rapidité et dans laquelle rien ne se fait pour rien. Dans un monde imprégné de violence et d'agressivité, et dans lequel beaucoup mettent leur énergie à se détruire et à se faire la guerre, la sécurité et la paix sont menacées. On se fait des ennemis et on dépense des grosses sommes d'argent pour s'équiper en armement. Même les pays pauvres sont acculés à gaspiller des richesses fabuleuses pour se procurer les armes comme moyen de protection contre les voisins. L'éthique de la compassion peut libérer les peuples de la peur et des préjugés qui génèrent la violence, elle peut faire advenir une culture de la paix et de la non-violence fondée sur la conviction que la guerre n'est pas un moyen incontournable pour faire la paix. Selon cette culture, l'autre qui souffre n'est pas un ennemi à éliminer, mais un autre soi-même ayant droit à la vie et à l'épanouissement.

Aujourd'hui si la joie et le bonheur de l'autre peuvent être partagés sans difficulté, la souffrance et le malheur d'autrui répugnent, ils font honte et isolent celui-ci. Le refus d'entrer dans le monde de l'autre conduit à adopter des attitudes et des langages qui font écran à sa souffrance. Aujourd'hui par exemple, dans les villes on parle des SDF (des sans domicile fixe) au lieu des sans domicile tout court. N'est-ce pas là une expression tortueuse de nature à occulter que ces gens n'ont pas de domicile ? N'est-ce pas le refus de regarder objectivement leur situation et de la laisser retentir dans nos propres vies ? Cette crise du langage semble le reflet d'une crise plus profonde, celle de la relation et de l'humanité. Quand on ne vit pas comme on pense, dit-on, on finit par penser comme on vit et on trouve les expressions adaptées à ce qu'on vit. Une éthique de la compassion fait de la souffrance de l'autre le chemin d'exode par lequel on sort de son égoïsme et de son indifférence pour entrer, désencombré de méfiances et de préjugés, en relation avec l'autre. Au niveau sociopolitique une éthique de la compassion peut réduire la distance entre les hommes – allant du proche au lointain – entre les classes sociales, entre dirigeants et dirigés, plus encore entre les « normaux » et les « anormaux ».

Dans une société qui se définit par la recherche effrénée du bonheur, il s'est développé dans l'imaginaire social une sorte de phobie et une incapacité à voir souffrir dans la mesure où la souffrance d'autrui, comme un miroir, reflète la nôtre. D'où l'attitude empressée pour évacuer l'insupportable pour soi ou pour autrui. Cela peut expliquer une certaine confusion entretenue dans le langage et dans les actions quand par exemple on en vient à mettre sur le

compte de la compassion une euthanasie « active », ce qui est en réalité un homicide. Un concept à connotations altruistes et évangéliques sert à couvrir l'acte de tuer et à faire oublier sa nature³⁸³. Une éthique de la compassion peut aider les hommes et les femmes d'aujourd'hui à habiter la fragilité de leur humanité et à prendre soin les uns des autres. Face au savoir moderne sous la forme des sciences de la nature qui sape les fondements des normes et des valeurs humaines et laisse l'humanité dans le nihilisme³⁸⁴, une éthique de la compassion peut rétablir l'homme dans sa dimension transcendante et témoigner de son irréductibilité à la souffrance et au déterminisme historique. En ce sens une éthique de la compassion devient une éthique de l'espérance.

Pour utiliser l'expression de Zygmunt Bauman, l'homme contemporain est devenu « sans liens ». Cette « dé-liaison » peut être vue comme une libération, mais elle porte en elle le danger de la solitude et la peur constante d'être « jeté »³⁸⁵. Avec les mutations des sociétés modernes et la montée en puissance de l'individualisme, l'homme contemporain n'est pas seulement replié sur lui-même et soumis à la tyrannie de l'intimité, il est aussi un individu « désaffilié », exposé à des processus de déliaison, de désappartenance, de désencadrement du collectif ; il vit l'instabilité, l'insécurité, le sentiment d'inutilité et d'indignité³⁸⁶. À cela s'ajoutent la montée du rationalisme et de l'industrialisation technologique du monde moderne où l'homme est souvent remplacé par la machine et où les relations humaines deviennent de plus en plus mécaniques et artificielles. C'est ainsi qu'on en arrive à affectionner les animaux (chiens, chats, etc.) non seulement dans le cadre de la solidarité cosmique entre les créatures, mais pour combler un manque affectif, le manque de compagnie humaine. Il arrive même que les animaux soient le moyen de rencontre et de dialogue entre les humains. Il est donc pertinent de promouvoir une éthique fondée sur le plus noble des sentiments humains et susceptible de réanimer la chaleur des relations entre les hommes, en particulier pour les personnes seules et les plus défavorisées de la société.

D'après Charles Taylor, l'un des malaises de la modernité est la culture contemporaine de l'authenticité qui va à l'encontre de tout engagement envers la communauté en encourageant une compréhension exclusivement individuelle de l'épanouissement. La conséquence est qu'aucune relation, si elle existe, n'a *a priori* de garantie ni de prétention

³⁸³ Cf. Michel DEMAISON, *Compatir, une alliance pour vivre*, dans *La vie spirituelle*, 728 (1998), p. 445-447.

³⁸⁴ Cf. Hans JONAS, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (Passages), Paris, Cerf, 1990, p. 44-45.

³⁸⁵ Cf. Zygmunt BAUMAN, *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes* (Pluriel), Paris, Pluriel, 2010, p. 5-9.

³⁸⁶ Cf. M. REVAULT D'ALLONNES, *L'homme compassionnel*, p. 24.

d'être durable³⁸⁷. Une éthique de la compassion peut aider les hommes et les femmes d'aujourd'hui à comprendre paradoxalement que l'on ne devient réellement soi-même que là où l'on s'ouvre et l'on se donne sans calcul et sans condition pour le bien-être commun.

Dans la société de la toute-puissance et de la performance qui est la nôtre, l'impératif catégorique est celui d'« être au top ». Les rapports sociaux se structurent selon le mode de la compétition et de la concurrence, et ce dès le plus jeune âge. Le mode d'évaluation scolaire est organisé de manière à favoriser non la collaboration, mais la compétition entre collègues. Selon cette mentalité, l'autre est souvent considéré non comme un compagnon de route avec qui l'on peut collaborer, mais comme un rival, un remplaçant potentiel qu'il faut dominer ou écraser pour maintenir et défendre sa place. La vie quotidienne devient en conséquence une course au succès et à la célébrité, dans laquelle il s'agit de profiter du retard de l'autre pour avancer, de son échec pour réussir et de son malheur pour être heureux. Une éthique de la compassion peut faire advenir une culture d'entraide et de solidarité entre individus et nations où les plus forts soutiennent les plus faibles.

Si elle est riche de moyens de communication et de techniques, notre société est pauvre de sentiments humains, notamment de chaleur dans les relations. Les gestes d'échange et de partage naturels tendent à disparaître : « Dans nos villes modernes, nous sommes tous étrangers les uns aux autres »³⁸⁸. La crise des relations humaines résulte aussi de la minimisation des sentiments dans le champ de l'agir éthique. Pour Emmanuel Housset,

« la crise spirituelle du monde contemporain est aussi la crise d'un certain rationalisme qui a cru possible de produire la vérité éthique à partir de la seule réflexion du sujet sur lui-même. Il y a là un échec de la raison qui n'a pas su être attentive au sens d'être de la personne [...]. Il est donc impératif de dépasser l'opposition entre une morale rationnelle et une morale du sentiment [...]. Les thèmes chrétiens de la compassion et de la miséricorde permettent à la réflexion philosophique de penser d'une façon nouvelle la communauté »³⁸⁹.

Exalter la raison en évacuant le sentiment (compassion) du champ de l'agir moral parce qu'il est spontané et incontrôlable par la raison, c'est engendrer l'apathie et l'insensibilité à la souffrance d'autrui. Certes, la compassion comme sentiment ne se suffit pas à elle seule pour fonder une éthique, néanmoins l'agir qui la prend en considération dépasse l'abstraction et l'inhumanité des principes et des lois moraux rationnels qui s'intéressent moins à la singularité et à l'humanité de l'autre. Malgré ses ambiguïtés quand on n'y associe pas le

³⁸⁷ Cf. Charles TAYLOR, *Le malaise de la modernité* (Humanités), Paris, Cerf, 2005, p. 51-52.

³⁸⁸ Xavier EMMANUELLI, *Permanence de la fragilité*, dans Marie BALMARY et al., Bernard UGEUX (éd.), *La fragilité, faiblesse ou richesse ?* (Rencontres), Paris, Albin Michel, 2009, p. 125.

³⁸⁹ E. HOUSSET, *L'intelligence de la pitié*, p. 9.

discernement, la compassion suppose le décentrement de soi, une attitude indispensable pour penser une éthique de la solidarité dans le contexte d'aujourd'hui³⁹⁰.

La pertinence d'une éthique de la compassion tient à la reconnaissance d'un dialogue entre le sentiment et la raison : « Le sentiment avertit et la raison cherche la vérité »³⁹¹. Le ressenti met le sujet dans l'urgence qui sollicite une action immédiate. Tandis que la pensée spéculative cherche à connaître l'origine du mal et de la souffrance, l'action, elle, cherche ce qu'il y a à faire contre le mal³⁹². La sensibilité à la souffrance d'autrui ne peut pas être évacuée du champ de l'éthique. Elle serait à juste titre condamnable si elle était passive et inefficace, mais non parce qu'elle est un sentiment. Selon une certaine philosophie des Lumières,

« “le lien social” noué par la compassion apparaît comme le seul à pouvoir transcender les clivages identitaires, ethniques, politiques, nationaux, législatifs, culturels, etc., à surmonter donc tout ce qui peut encore tenir les hommes sinon en conflit les uns avec les autres – du moins à l'écart les uns des autres –, dans la mesure même où cette “étrange relation” qu'est la compassion *procède à l'intériorisation de ces liens extérieurs et plus ou moins objectifs que sont par définition la fraternité et l'égalité* »³⁹³.

Dans un contexte de déchristianisation et de sécularisation, la sensibilité à la souffrance d'autrui peut devenir un lieu de la rencontre d'une humanité qui dit Dieu dans sa fragilité. Cette attitude peut dépasser les strictes limites des religions pour s'ouvrir également aux non-croyants, car selon l'enseignement chrétien, l'attitude et les actes d'humanité pour les souffrants restent l'unique critère du jugement dernier aussi bien pour les croyants que pour les non-croyants (cf. Mt 25,31-46). Ainsi l'affirmation identitaire et confessionnelle apparaîtra plus dans la « manière d'être-avec » les souffrants que dans des rites ostentatoires et distinctifs. Puisqu'il s'agit plus d'une « manière d'être-avec » que d'actions à poser, on ne peut rien entreprendre qui peut soulager la souffrance sans avoir créé au préalable un cadre porteur d'humanité, c'est-à-dire une relation de reconnaissance qui respecte la dignité de celui qui souffre. Comme le fait remarquer Lambros Couloubaritis, il ne s'agit pas seulement de la proximité spatio-temporelle et fonctionnelle, mais surtout de la proximité relationnelle³⁹⁴. La proximité physique peut devenir une sorte de violence s'il n'y a pas une véritable compassion qui se traduit dans la solidarité du regard, de la parole et des gestes humanisants.

³⁹⁰ Cf. W. LESCH, *De la compassion à la justice*, p. 24.

³⁹¹ E. HOUSSET, *L'intelligence de la pitié*, p. 60.

³⁹² Cf. Paul RICŒUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 39.

³⁹³ P. AUDI, *L'empire de la compassion*, p. 67.

³⁹⁴ Voir : Lambros COULOUBARITIS, *La proximité et la question de la souffrance humaine. En quête de nouveaux rapports de l'homme avec soi-même, les autres, les choses et le monde* (Ebauches, 11), Bruxelles, OUSIA, 2005.

C'est une évidence aujourd'hui que la création d'une société juste et fraternelle passe par la promotion des valeurs humaines et spirituelles. Mais pour être cohérent et crédible, il faut reconnaître ces valeurs et les partager avec les personnes les plus vulnérables.

3.2.2 *Quelques thèmes pour une éthique de la compassion*

3.2.2.1 L'éthique de la compassion comme éthique de la reconnaissance

La souffrance est une des situations dans laquelle est davantage ressenti le besoin d'être reconnu pour se reconnaître soi-même. La compassion est un sentiment et un geste ou mieux une attitude d'humanité qui dispose l'homme à reconnaître l'autre comme son semblable, celui avec lequel on partage un monde commun³⁹⁵. La reconnaissance dont il s'agit ici est une attitude pratique concernant le nouement du lien social qui permet à autrui de retrouver l'estime de soi et cela dans les relations entre les individus ou les groupes d'individus³⁹⁶. Reconnaître l'autre c'est l'estimer toujours plus que ce que sa réalité donne à voir. Il n'y a pas de reconnaissance sans la relation. L'homme est essentiellement un être relationnel, un « être-avec-les-autres ». Il vit dans un réseau de relations avec le monde, avec les autres et avec lui-même. Il a naturellement besoin d'une autre présence pour ne pas courir le risque de se replier sur lui-même et de réduire son univers à un monde centré sur lui-même. La relation au monde et à soi-même dépend en grande partie de la relation que l'individu entretient avec les autres. La relation suppose la capacité d'être affecté. Pour Hans Jonas, « les hommes sont ponctuellement déjà des “êtres moraux” parce qu'ils possèdent cette capacité d'être affectés, et que seulement ainsi qu'ils peuvent également être immoraux (celui qui y est sourd par nature ne peut ni être moral ni être immoral) »³⁹⁷. C'est à partir de l'humanité de l'autre que l'on découvre sa propre humanité. Dès lors, la présence de l'autre devient le garant d'une ouverture nécessaire pour que l'autre puisse réellement se révéler à lui-même et trouver un sens à ce qu'il vit. La compassion est un affect de relation. Elle est une relation de reconnaissance et de « fidélité » au sens d'être-avec non seulement dans la joie, mais aussi et surtout dans la souffrance.

« L'ami vrai, écrit Henri Nouwen, celui qui reconforte, qui console [...] est celui qui dit : “Je ne sais que faire pour d'aider, mais tu peux être sûr d'une chose : je resterai avec toi. Je serai toujours là quand tu auras besoin de quelqu'un, n'importe où et n'importe quand”.

³⁹⁵ Cf. M. REVAULT D'ALLONNES, *L'homme compassionnel*, p. 23.

³⁹⁶ Cf. Guy JOBIN, *Reconnaissance*, dans Laurent LEMOINE, Eric GAZIAUX et Denis MÜLLER (éd.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 1713.

³⁹⁷ H. JONAS, *Le Principe responsabilité*, p. 124.

L'ami vrai n'est pas celui qui a la solution, mais celui qui reste avec nous, même quand il n'y a pas de solution »³⁹⁸.

La compassion est la fidélité inconditionnée à une humanité souffrante. « Compatir, éprouver avec autrui la souffrance qui est la sienne, cela veut dire : se lier avec cet autre de façon immédiate, non réfléchie, sans même qu'on le sache ni qu'on le veuille ; c'est se rapporter à lui ou, plus précisément, à son être avant même qu'il ne laisse apparaître son visage particulier, son identité spécifique, ses propriétés singulières »³⁹⁹.

Aujourd'hui la grande question de l'éthique semble n'être plus celle du mal en tant que tel, mais celle de la non-reconnaissance au sens de l'indifférence aux autres et en particulier aux plus vulnérables. C'est ce qu'exprime Thévenot : « Être persécuté c'est encore exister aux yeux de l'autre. Le paroxysme du mal c'est ce qui met vraiment hors-jeu, c'est l'indifférence, c'est l'abandon par ceux mêmes qui normalement ont charge de contribuer à faire vivre et faire donner sens à la vie »⁴⁰⁰. Si le partage de la souffrance est à l'origine de toute existence éthique, alors exister pour un sujet éthique c'est rencontrer autrui là où il surgit dans sa fragilité⁴⁰¹. Le regard est le premier mouvement du corps par lequel se crée la relation avec autrui. Sans l'information qu'il fournit au contact avec l'autre souffrant, la communauté autour de la souffrance partagée ne saurait se constituer. La compassion est de l'ordre du délogement, on est en quelque sorte « jeté-hors-de-soi » en face d'une humanité dans la nudité de sa vulnérabilité dont la seule présence crie « le besoin de l'autre pour vivre, pour être reconnu et promu en sa dignité »⁴⁰². La reconnaissance dans le mouvement de la compassion est un refus d'« enfermer » l'autre dans l'identité du souffrant le réduisant au poids de l'insupportable. Il s'agit d'une relation qui atteste de la dignité de l'être humain toujours inaltérable en dépit des circonstances et des événements. La reconnaissance ouvre au dialogue comme échange de regards, de paroles et de gestes qui font exister : « Une émotion de peine ou de pitié qui ne nous tourne pas vers la personne, qui ne conduit pas à une parole, un regard ou un geste échangé n'est pas de la compassion : le sujet reste alors extérieur à autrui et centré sur soi-même, gardons pour cela le terme de pitié »⁴⁰³. C'est cette relation de reconnaissance réciproque qui révèle l'humanité partagée. Le témoignage d'un autre aide à

³⁹⁸ Henri Jozef Machiel NOUWEN, *La compassion* (Vie spirituelle), Namur, Fidélité, 2004, p. 11-12.

³⁹⁹ Paul AUDI, *D'une compassion l'autre*, dans *Revue du MAUSS*, 32 (2008), p. 200.

⁴⁰⁰ Xavier THÉVENOT, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale* (Recherches morales. Positions), Paris, Cerf, 1992, p. 133.

⁴⁰¹ Cf. E. HOUSSET, *L'intelligence de la pitié*, p. 16.

⁴⁰² Bruno CADORÉ, *De la compassion à l'action : une éthique pour l'alliance*, dans *La vie spirituelle*, 728 (1998), p. 454.

⁴⁰³ Agata ZIELINSKI, *La compassion, de l'affection à l'action*, dans *Études Revue de Culture Contemporaine* 1 (2009), p. 64.

écouter ce qu'on est devenu incapable de se dire à soi-même. Il permet d'habiter le temps de son existence et de comprendre que même si la souffrance introduit une rupture dans la normalité de la vie, elle ne démolit pas pour autant tout ce qui a été vécu et construit dans le passé, elle n'hypothèque pas non plus l'avenir⁴⁰⁴. « Distinguer sans cesse l'autre et l'insupportable est une ascèse qui fait partie de la compassion »⁴⁰⁵. La reconnaissance permet de distinguer l'« autre-sujet » de sa situation et d'entretenir une relation entre sujets. Dès lors il est considéré non seulement comme objet d'attention dont on doit discerner les besoins, mais aussi, et surtout comme sujet dont on doit reconnaître les capacités latentes et les éveiller.

La compassion est le mouvement d'ouverture et de reconnaissance d'autrui : « Se reconnaître comme semblables est le préalable d'une rencontre. Le degré initial de la reconnaissance dans la compassion est ce qui me porte à voir en l'autre souffrant mon semblable »⁴⁰⁶. C'est la reconnaissance d'une humanité partagée entre tous et la communauté de destin qui éveillent naturellement la compassion et suscitent un engagement qui soulage la souffrance d'autrui, dans la conviction que l'autre comme moi aspire lui aussi à être heureux. La situation tragique de l'autre devient une invitation à la solidarité pour l'arracher à la solitude provoquée par sa souffrance. Être humain pour autrui c'est finalement laisser retentir en soi la souffrance et la douleur portées par autrui. Si la compassion a été qualifiée de faiblesse et tenue pour humiliante c'est justement parce qu'elle surgit sur le fond de sa propre vulnérabilité et de sa fragilité face à autrui aux prises avec l'insupportable, vulnérabilité et fragilité à partir desquelles on se sent sollicité de répondre à autrui. De la sorte l'on pourrait dire qu'elle est une faiblesse parce qu'il est impossible de compatir sans éprouver le sentiment d'impuissance et de vulnérabilité. Mais l'éthique de la compassion fait de la faiblesse ressentie et de la participation à la souffrance d'autrui qu'elle suscite, une force dans la mesure où elle pousse à porter secours et à relever l'autre de sa faiblesse. La compassion est alors la capacité de transformer la faiblesse en force pour la prise en charge des plus faibles. C'est ce que souligne Housset : « La faiblesse de l'homme, sa fragilité essentielle, est le lieu où il peut sortir de lui-même pour être à l'écoute d'autrui »⁴⁰⁷. Du moment que la souffrance de l'autre me renvoie à ma propre souffrance et m'engage en faveur de l'autre, il y a une sorte de reconnaissance de moi dans l'autre et par lui. L'autre est perçu comme une partie de moi-

⁴⁰⁴ Cf. Dominique JACQUEMIN, *Quand l'autre souffre. Éthique et spiritualité* (Donner raison, 29), Bruxelles, Lessius, 2010, p. 168.

⁴⁰⁵ A. ZIELINSKI, *La compassion, de l'affection à l'action*, p. 59.

⁴⁰⁶ A. ZIELINSKI, *La compassion, de l'affection à l'action*, p. 58.

⁴⁰⁷ E. HOUSSET, *L'intelligence de la pitié*, p. 41.

même ou un autre moi-même, un *alter ego* de qui je ne peux pas m'évader. Si la reconnaissance de l'autre permet de se reconnaître soi-même au travers de lui, « la visée intentionnelle de la compassion se laisse orienter par autrui »⁴⁰⁸ de peur que l'acte de compatir ne soit une simple projection où on se sert de la situation de l'autre pour s'occuper de soi-même.

La notion de la reconnaissance telle que nous l'avons ici définie en lien avec l'expérience de sa propre souffrance permet de nuancer et de relativiser certaines affirmations au sujet du caractère naturel de la compassion et de la proximité physique. Affirmer que la compassion – au sens de porter secours – est naturelle et spontanée ne veut pas dire qu'elle est automatique, car naturellement l'être humain a horreur de la souffrance. Mais elle n'est pas tout autant non réfléchie, car la mémoire et l'imagination (représentation) qu'elle éveille et présuppose sont des activités rationnelles. L'expérience montre que l'être humain n'est pas condamné à compatir. La vue et la représentation de la souffrance d'autrui peuvent déboucher soit sur la répulsion soit sur la solidarité avec celui qui souffre. Aux prises avec la souffrance d'autrui comme insupportable, deux attitudes sont possibles : ou bien se détourner de la souffrance de l'autre par indifférence ou par stratégie pour ne pas souffrir soi-même, ce qui est une attitude d'insensibilité, de peur ou de révolte ; ou bien venir en aide au malheureux, une attitude courageuse et révolutionnaire face à l'insupportable. Cette dernière attitude perçoit la souffrance de l'autre comme un appel au secours. Dès lors la distance spatiale ne peut plus être un vrai obstacle à la compassion, tout comme la proximité physique ne peut pas en être une garantie. Ce qui peut garantir la compassion c'est le « concerne-ment » ou l'« inter-essement », l'attitude d'« être-concerné » et « inter-essé » par l'autre. Le « concerne-ment » prédispose à la reconnaissance dans la mesure où il permet d'ouvrir les yeux et les oreilles sur le monde des autres. Sans le « concerne-ment » on est aveugle. C'est aussi le point de vue de Luc Boltanski quand il note que

« les gens heureux et les malheureux peuvent habiter la même terre sans que les premiers ne voient les seconds, soit en raison d'une cécité en quelque sorte physique suscitée par la séparation subtile des espaces de déplacement – c'est-à-dire des réseaux –, soit encore – et les deux phénomènes sont habituellement mêlés – du fait d'une cécité morale, l'écart des conditions créant un fossé qui empêche la formation, dans la classe de "ceux qui ne souffrent pas", d'une représentation de la souffrance des malheureux »⁴⁰⁹.

Le sentiment d'être fondamentalement concerné, touché par l'autre et par ce qui lui arrive est ce qu'il convient d'appeler autrement la responsabilité pour autrui. Il n'y a pas de

⁴⁰⁸ A. ZIELINSKI, *La compassion, de l'affection à l'action*, p. 62.

⁴⁰⁹ Luc BOLTANSKI, *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique* (Folio. Essais), Paris, Gallimard, 2007, p. 25.

compassion sans cette attitude qui rend proche de celui qui souffre quand bien même il reste impossible de vivre et d'éprouver dans son être propre la souffrance ressentie par autrui. L'éthique de la compassion est une éthique du concerne-ment, l'homme est un être concerné par autrui, par son existence, par son bonheur et par son malheur. Exister devient alors répondre du sort d'autrui.

3.2.2.2 L'éthique de la compassion comme éthique de la responsabilité

Au niveau intersubjectif comme dans les rapports institutionnels, l'éthique est d'abord fondamentalement une relation de responsabilité à l'égard d'autrui, une réponse à un appel de l'autre avant d'être un ensemble d'impératifs⁴¹⁰. L'éthique de la compassion s'inscrit dans la même visée, la souffrance d'autrui étant perçue comme un appel au secours auquel la compassion est la réponse. Compatir c'est donc être responsable. Il ne s'agit pas d'une responsabilité juridique dans laquelle chacun répond de ses actes, mais d'une responsabilité pour autrui, celle qui naît de la prise de conscience de sa vulnérabilité. Il revient à Emmanuel Levinas d'avoir abordé ce sujet dans le cadre de la thématique du visage de l'Autre, mais Hans Jonas, lui aussi, a développé ce thème quand il parle de la responsabilité d'imputation. Celui-ci distingue l'imputabilité qu'il met en rapport avec le passé, et la responsabilité prospective qui constitue le socle de toute son éthique. La première consiste à répondre du passé vulnérable d'un autre, de ce qui lui est advenu. Tandis que la deuxième, elle, consiste à user positivement du pouvoir d'agir pour l'avenir des personnes et du monde vulnérables. Ici, l'avenir des personnes vulnérables dépend de ceux qui ont le pouvoir d'agir sur elles, comme celui de l'enfant dépend de ses parents. Cette attitude de dépendance est ce qui permet de comprendre que l'avenir des plus faibles, y compris du monde vulnérable, dépend de la compassion et de la responsabilité des plus forts⁴¹¹.

Dans cette perspective, si tout le monde est responsable l'un de l'autre, il y a cependant pour Hans Jonas, une asymétrie dans la mesure où tous n'ont pas le même pouvoir d'agir les uns sur les autres. Autrement dit, s'il y a une égalité fondamentale entre les humains, il n'y a cependant pas d'égalité de pouvoir ni de réciprocité entre les hommes parce que le sort des uns a été déposé entre les mains des autres soit du fait de la nature soit par conviction ou du fait des circonstances, notamment la souffrance. Dès lors, avoir un pouvoir particulier c'est être responsable des autres⁴¹². C'est le pouvoir, la capacité d'agir qui crée la

⁴¹⁰ Voir : René SIMON, *Éthique de la responsabilité* (Recherches morales. Synthèses), Paris, Cerf, 1993.

⁴¹¹ Cf. H. JONAS, *Le Principe responsabilité*, p. 130.

⁴¹² Cf. H. JONAS, *Le Principe responsabilité*, p. 130-139.

responsabilité. Pour ce philosophe ce pouvoir est déjà un devoir : « Être capable de responsabilité signifie déjà être placé sous le commandement de celle-ci : le pouvoir même entraîne avec lui le devoir »⁴¹³. L'éthique de la compassion est un rappel sans cesse renouvelé que la vie humaine nous est donnée et que nous sommes responsables de la rendre heureuse les uns pour autres. Celui qui a quelque chose est responsable de celui qui n'a rien, celui qui connaît est responsable de celui qui ne connaît pas, celui qui est fort est responsable de celui qui est faible, le riche est responsable du pauvre, l'aîné est responsable du cadet... En conséquence, « avoir plus » ou « être plus » n'est plus vécu comme un privilège qui fait s'enfler d'orgueil, mais une responsabilité pour les autres.

Selon cette vision la notion de compassion peut bien s'articuler avec celle de la justice comme capacité de répondre du manque et de la souffrance d'autrui. Selon cette perceptive l'éthique de la compassion peut être pensée comme une éthique de la responsabilité en tant que la compassion est un agir responsable qui répond du passé et qui se préoccupe de l'avenir de l'autre souffrant. L'une comme l'autre répond à l'impératif catégorique : « Agis de façon que les effets de ton action soit compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre »⁴¹⁴. Compatir c'est prendre un risque en faveur de la vie, c'est faire face à l'inattendu, à l'imprévu et à l'urgence. La compassion va au-delà de l'interdit sans évaluer d'avance le danger, les énergies à dépenser et la possibilité de l'échec. La compassion est un affect qui déloge l'homme de son divertissement afin qu'il assume sa responsabilité : « Rendre autrui à la vérité de son être »⁴¹⁵.

Dans la perspective de Hans Jonas, l'éthique de la compassion est une éthique de la responsabilité dans la mesure où elle refuse d'abandonner l'humain au pouvoir destructeur de la souffrance des forces manipulatrices et destructrices de la technique moderne. Si la compassion est une réponse à la souffrance qui la suscite, alors le fait de souffrir constitue un lien fondamental entre les humains à telle enseigne que l'on peut affirmer que « la souffrance est la chose la mieux partagée ». Tout homme est capable de souffrir et de souffrir de voir souffrir, mais plus encore la souffrance et la fragilité lui donnent de se définir et de se réaliser comme un être répondant d'autrui, y compris de Dieu s'il le professe. Dans tous les cas cette

⁴¹³ Hans JONAS, *Pour une éthique du futur* (Rivages poche / Petite Bibliothèque, 235), Paris, Rivages, 1998, p. 76.

⁴¹⁴ H. JONAS, *Le Principe responsabilité*, cité par René HEYER, *Responsabilité*, dans Laurent LEMOINE, Eric GAZIAUX et Denis MÜLLER (éd.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 1776.

⁴¹⁵ E. HOUSSET, *L'intelligence de la pitié*, p. 104.

responsabilité est constitutive de l'être humain, elle existe avec ou sans Dieu, avec ou sans tribunal terrestre. C'est la conscience qui l'oblige⁴¹⁶.

Dans le cadre de la foi, la compassion est un don reçu de Dieu, et en tant que telle inappropriable. Dans cette perspective religieuse et théologique, la compassion est vécue comme un ministère qui consiste « à vivre de telle manière que la compassion de Dieu se manifeste dans nos vies et dans celle des autres. Que notre vie révèle, rende visible, fasse découvrir la compassion de Dieu »⁴¹⁷. Dans ce sens, la compassion réalise la responsabilité envers Dieu et envers le prochain. En effet, c'est en restant ouvert à Dieu comme à sa source que l'on peut continuer de la recevoir et sans cesse la donner à autrui. Ici s'éclaire alors le paradoxe selon lequel « la personne n'est rien qu'elle n'est reçu et elle n'ait rien qu'elle n'ait donné » et s'entrouvrent l'idée de la gratuité et celle de l'humilité comme caractéristiques de tout acte de compassion. C'est dans un mouvement à la fois réceptif et actif où l'être humain se reçoit lui-même de Dieu et des autres qu'il peut se donner à autrui. Concevoir l'existence comme don prédispose à la relation, à l'ouverture et au partage avec les autres.

Dans le sillage de Jonas et de Thévenot, l'éthique de la compassion comme éthique de la responsabilité se doit de rester à l'écoute de l'homme et de partir de la connaissance de l'homme afin de discerner ce qui est bien en termes humains et d'y répondre. Pour Jonas la violence et l'indifférence résultent d'une méconnaissance radicale de l'homme, de sa valeur et du fondement de l'humain au sens véritable. D'où l'importance de la métaphysique comme discipline capable de nous informer sur le « pourquoi » de l'homme et de l'existence afin de ne pas nous limiter à une connaissance exclusivement phénoménale de l'homme⁴¹⁸. Dans cette optique l'éthique de la compassion devient une éthique de la libération dans laquelle l'on se libère soi-même en même temps que l'autre d'une vision réductrice de la réalité afin de libérer la vie de ce qui la menace.

3.2.2.3 L'éthique de la compassion comme éthique de la libération

Dans sa dimension active, la compassion est un engagement, une réponse au mal et un combat pour la libération. Elle est un refus d'abandonner l'humain captif au pouvoir du mal et de la souffrance. C'est en ce sens que Thévenot la définit comme « la conduite qui rend solidaire de l'autre et qui se fait inventive dans la mise en œuvre des moyens pour tenter de diminuer sa souffrance. La compassion n'est donc plus ici passivité sensée, mais activité

⁴¹⁶ Cf. H. JONAS, *Pour une éthique du futur*, p. 77.

⁴¹⁷ H. J. M. NOUWEN, *La compassion*, p. 17.

⁴¹⁸ Cf. H. JONAS, *Pour une éthique du futur*, p. 91.

régénératrice et créatrice. Plus encore, elle est combat. Elle est co-belligérance contre le mal et ses diverses ramifications »⁴¹⁹. La plus grande souffrance de ceux qui souffrent est la perte de l'estime de soi. L'humain en situation de souffrance éprouve non seulement l'incapacité de s'« auto-suffire » dans la satisfaction des besoins les plus élémentaires, mais aussi et surtout la honte et l'incapacité de prendre part à la vie publique.

L'éthique de la compassion permet justement d'être à la fois un associé qui brise la solitude et une aide qui porte secours, et même un témoin de la capacité de l'autre souffrant au cœur de son incapacité. Dès lors compatir à la souffrance de l'autre ne veut plus dire souffrir à sa place, mais l'aider à retrouver ses capacités d'habiter la souffrance et à en sortir. Autrement dit, soulager la souffrance est aussi aider l'autre à se reconnaître dans sa dignité comme sujet, capable d'agir. Compatir, c'est, dirions-nous, « re-capaciter », laisser l'autre prendre l'initiative, ne pas l'« enfermer » dans une sorte de fatalité de son impuissance. « La vérité de la compassion est de vouloir que la misère d'autrui disparaisse et non pas qu'elle demeure pour éprouver la joie de lui manifester notre miséricorde »⁴²⁰. Tandis que le paternalisme étouffe et infantilise en créant une dépendance, la vraie compassion, elle, libère et laisse advenir l'autre. Elle aide l'autre à développer ses propres capacités et à découvrir ce qu'il vaut.

La portée libératrice de la compassion est ce qui permet d'éviter des attitudes ambigües ou ce que Saint Augustin appelle « un alliage de malveillance et de bienveillance » par lequel on souhaite qu'il y ait des misérables pour exercer sa compassion⁴²¹. « L'authenticité du compatir est sa capacité à faire avancer les partenaires vers la vérité de leur propre vie et de leur relation, en refusant de s'installer dans la morosité, dans la complicité avec le morbide, tout comme d'entretenir des espoirs illusoires par dissimulation »⁴²². L'acte authentique de compassion réalise une double libération. En libérant ses propres capacités d'agir, il vise à libérer l'autre, non sans lui bien sûr, de l'insupportable. Cet acte devient alors le moment d'une libération mutuelle, de la solitude, de la peur, de l'angoisse, de la honte et de l'indifférence dans l'interaction entre celui qui souffre et celui qui compatit à la souffrance.

Donner sens à la vie, en connaître l'origine et la direction en se situant dans le temps de son existence sont les préoccupations fondamentales de tout être humain. La souffrance étant de l'ordre de l'inattendu, elle provoque naturellement un dysfonctionnement où celui qui

⁴¹⁹ X. THÉVENOT, *Compter sur Dieu*, p. 125.

⁴²⁰ E. HOUSSET, *L'intelligence de la pitié*, p. 24.

⁴²¹ Cf. SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, III, 2, 3, (p. 71).

⁴²² M. DEMAISON, *Compatir, une alliance pour vivre*, p. 444.

en fait l'expérience perd la cohérence du temps de l'existence dans la mesure où il ne sait plus relier le passé, le présent et l'avenir, c'est la perturbation du sens, la perte de signification. C'est ce qu'il convient d'appeler la perte d'identité. L'expérience de l'insupportable remet en question le passé, obscurcit l'avenir ; elle porte atteinte à la construction de l'identité personnelle⁴²³. Une éthique de la compassion est celle qui peut contribuer à restaurer la cohérence du temps de celui qui souffre en le délivrant de l'absurdité du temps et de la situation tragique⁴²⁴. Dans la mesure où la compassion vise à redonner de l'avenir à celui qui croit le perdre, elle est étroitement liée à l'espérance en tant qu'ouverture au possible.

Compatir c'est espérer avec l'autre que la souffrance n'est pas une fatalité et que la vie peut avoir du sens malgré les incertitudes. Dans la foi, la compassion devient alors une expérience qui dit Dieu et qui témoigne de la résurrection auprès des hommes et des femmes que la souffrance « enfer-me » dans les ténèbres du désespoir. Dans cette perspective pascalienne, compatir devient une attestation que « là où l'excès du mal a abîmé l'humanité comme sans retour, il y a encore de l'homme, [...] l'homme nu par-delà ses qualités et ses défauts »⁴²⁵ qu'il convient de restaurer. Créé à l'image d'un Dieu libérateur des captifs, c'est par l'expérience de la compassion que l'homme peut dévoiler sa ressemblance à Dieu, partager la vie de Dieu et le rendre accessible à l'humanité souffrante. À l'instar du Samaritain de l'Évangile, la compassion se fait transgression de toutes les contraintes sociales et religieuses ; elle dépasse les « enfer-mements » dans les impératifs inhumains et dans les cercles d'appartenance réduits afin de libérer l'autre, d'où qu'il soit, de ce qui le retient captif et le déshumanise. La compassion brise les barrières des conventions sociales et dénonce l'insupportable. Elle va au-delà d'une loi injuste dans une société établie. La compassion libère pour ainsi dire d'une morale purement rationnelle et d'un moralisme stérile et déshumanisant. En somme une éthique de la compassion est une éthique de la résurrection dans le sens où elle vise à relever l'autre de sa situation.

Le développement de ces quelques éléments, à savoir la reconnaissance, la responsabilité et la libération, aura révélé la complexité et la pertinence de ce que l'on peut avoir à l'esprit quand on parle d'une éthique de la compassion. Il ne s'agit pas d'une simple émotion ni d'une intervention ponctuelle, mais d'un engagement qui s'inscrit dans la durée.

⁴²³ Cf. Paul RICŒUR, *La souffrance n'est pas la douleur*, dans Claire MARIN et Nathalie ZACCAÏ-REYNERS (éd.), *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur* (Questions de soin), Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 21-22.

⁴²⁴ Cf. Xavier THÉVENOT, *La compassion : une réponse au mal ?*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale, le Supplément, Mal et compassion*, 172 (1990), p. 86-87.

⁴²⁵ Emile GRANGER, *Face au mal, pour une éthique de la compassion. Approche pragmatique*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale, le Supplément, Mal et compassion*, 172 (1990), p. 120.

D'où la pertinence des institutions comme médiations en tant que structures collectives, durables et publiques.

3.2.2.4 Les institutions comme médiations d'une éthique de la compassion

L'être humain est traversé dans son être par le désir d'éternité. Il ne se contente pas de la saisie immédiate de l'actualité présente. Par la mémoire il résiste à l'irréversibilité du temps passé et par l'imagination ou la pensée de l'avenir il se projette vers l'inconnu. Dans son esprit, il fait revivre ce qui n'est plus et anticipe ce qui n'est pas encore. Ce désir d'éternité se révèle dans le souci d'inscrire ses réalisations dans la durée et dans sa capacité de conserver ce qu'il a réalisé. Il en va de même pour ses émotions et sentiments d'humanité. Si la compassion est naturelle et spontanée, elle ne se réduit pas aux interventions spontanées et occasionnelles. Elle a besoin d'un cadre où elle peut s'exercer de façon permanente et avec efficacité pour un impact durable au niveau social. Pour que la compassion passe du sentiment pur à une habitude et ainsi qu'elle apparaisse avec des effets qui perdurent dans l'espace public, elle doit s'incarner dans des institutions.

Selon la sociologie les institutions sont comme des manières collectives d'agir et de penser qui existent indépendamment des individus et exercent une influence coercitive sur les personnes⁴²⁶. Une institution comme organisation sociale qui dépasse les volontés individuelles de ses membres assure une solidité qui perdure dans le temps, elle est un « service public qui dure »⁴²⁷. Pour Ricœur la visée d'une vie bonne ne se limite pas aux relations interpersonnelles, mais elle s'étend à la vie des institutions. Une institution est d'après lui une « structure du vivre-ensemble d'une communauté historique – peuple, nation, région, etc. –, structure irréductible aux relations interpersonnelles et pourtant reliée à elles en un sens remarquable »⁴²⁸. Les institutions sont des médiations d'une éthique de la compassion parce qu'elles font le relais entre le privé et le public, entre le ponctuel et le durable, entre l'individu et le collectif. C'est l'institution qui introduit un tiers dans la relation, qui fait médiation et introduit la distance qui déborde l'instant de l'émotion pour inscrire l'action dans la durée et lui donner sens. C'est elle qui opère le passage d'une intervention émotionnelle à une action responsable et durable⁴²⁹. Aussi comprend-on pourquoi le Samaritain de l'Évangile

⁴²⁶ Cf. Stéphane BAUZON, *Institution*, dans Laurent LEMOINE, Eric GAZIAUX et Denis MÜLLER (éd.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 1138.

⁴²⁷ S. BAUZON, *Institution*, p. 1138.

⁴²⁸ P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 227.

⁴²⁹ Cf. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 226.

ne s'est pas limité aux soins primaires et à une intervention ponctuelle. Pour inscrire sa compassion dans la durée, il a amené le blessé dans une institution de soin et de compassion.

Dans un monde instable et provisoire où tout se fait rapidement et change à un rythme effréné, les institutions fonctionnent comme « âmes » ou « noyaux durs » de la société qui conservent et transmettent les valeurs aux générations à venir. Elles sont comme des cadres qui donnent aux actions et témoignages individuels et spontanés d'apparaître dans un espace public et de s'étaler dans la durée. C'est par elles que la compassion peut prendre sa dimension sociale. Tous les services publics qui visent au maintien et à la restauration de l'humain (organisations internationales pour la justice et la paix, l'Église avec ses différents mouvements et organisations à visée caritative, hôpitaux, maisons de soin et de repos, *Caritas*, toutes les relations d'aide dans les différentes institutions...) peuvent être à des degrés divers considérés comme des institutions de compassion dans la mesure où ils sont au service de la vie dans sa fragilité.

Inscrite dans la durée, la compassion se conserve, se réactualise et se perpétue dans la mesure où l'institution est à la fois fixe et en mouvement. Parce qu'elle suppose la formation et l'interaction des personnes autour d'une visée commune, l'institution se révèle plus efficace et mieux organisée qu'une initiative individuelle. Celle-ci peut produire aussi des actions exemplaires qui s'inscrivent dans la mémoire humaine et dans la durée publique, mais elle reste dans un temps et un espace bien limités et rien ne garantit sa continuité. En vertu de leur pouvoir organisationnel et plus encore dans le contexte de la mondialisation, les institutions de compassion peuvent, autant que faire se peut, atteindre l'homme souffrant là où il se trouve, ce qui reste bien difficile pour une personne individuelle. Les institutions religieuses ont été de par leur caractère missionnaire des médiations d'une éthique de la compassion pour le monde. C'est à travers les institutions, les associations, les organisations non gouvernementales que la compassion peut pénétrer dans le monde et inspirer la politique. Les données historiques ne révèlent-elles pas que la naissance de la démocratie et des droits de l'homme en occident est un effet de la pénétration de l'esprit chrétien dans l'espace public ?⁴³⁰

L'engagement public à partir des associations d'assistance sociale est ce que l'Église de Vatican II encourage à travers l'apostolat des laïcs. Depuis ses origines l'Église a associé les œuvres de la compassion à l'évangélisation. Après Vatican II, dans le contexte mondial d'injustice et de violence, l'Église a bien compris que nourrir les affamés, soigner les blessés

⁴³⁰ Cf. Frédéric LENOIR, *Le Christ philosophe*, Paris, Plon, 2007, p. 261-263.

de la vie ne suffit pas, il faut aussi s'engager dans un combat contre les causes sociales, économiques et politiques de cette faim et de ces blessures. La création de la commission Justice et Paix à la suite du Concile Vatican II peut être perçue comme un engagement pastoral et une concrétisation de la volonté de l'Église de partager les joies et les souffrances des hommes et des femmes d'aujourd'hui par la promotion de la justice, de la paix et de l'intégrité de la Création.

Ceci étant, n'ayons cependant pas l'illusion que les institutions fonctionnent d'une façon automatique. Si la vérité d'une institution et sa raison d'être sont un témoignage de compassion, quand elle vient à oublier cette visée, l'institution perd sa raison d'être et s'étiole⁴³¹. D'où la pertinence de la mémoire et de l'attention au réel, attitudes sans lesquelles l'institution dévie de sa visée, devient inutile et se voue à disparaître. Promouvoir une éthique de la compassion c'est créer et renouveler les institutions publiques avec cette visée, mais surtout former des agents pour l'incarner. À ce propos nous pouvons prendre comme illustration la plainte de Marie de Hennezel qui constate qu'aujourd'hui les personnes soignantes donnent parfois l'impression d'être comme des sortes de robots, télécommandées et formatées, insensibles à la souffrance humaine, ne sachant ni sourire ni caresser les patients oubliant qu'elles ont fait choix de ce métier afin de « prendre soin » des patients⁴³². Dans les institutions l'esprit de compassion est vécu à partir du dévouement et du sacrifice pour ceux dont on a la charge.

L'avenir, l'efficacité et la crédibilité des institutions dépendent en grande partie de la manière dont leurs membres témoignent de la fidélité à l'idéal et de la manière dont elles restent attentives aux besoins des hommes et des femmes, et de leur capacité d'y répondre. Selon Avishaï Margalit, « les institutions qui ne remplissent pas leurs obligations de garantir le respect approprié sont perçues comme humiliantes, la société à laquelle elles appartiennent se trouve donc exclue du rang des sociétés décentes »⁴³³. C'est dans les institutions justes que la poursuite du bien est possible. C'est à travers les institutions non indifférentes aux personnes placées sous leur autorité, mais respectueuses de la dignité des personnes et surtout des plus fragiles que l'on peut construire une société de compassion et de justice.

⁴³¹ Cf. S. BAUZON, *Institution*, p. 1139.

⁴³² Cf. Marie DE HENNEZEL, *Nous ne nous sommes pas dit au revoir. La dimension humaine du débat sur l'euthanasie* (Aimer la vie), Paris, Robert Laffont, 2000, p. 206.

⁴³³ A. MARGALIT, *La société décente*, p. 38.

CONCLUSION

Tout au long de ce chapitre, l'évaluation de la pensée de Johann-Baptist Metz nous a permis d'apprécier l'intuition de l'auteur, sa préoccupation de faire résonner la foi dans la vie aux prises avec la réalité souvent tragique. La foi authentiquement chrétienne est celle qui reste à l'écoute du monde de la souffrance. Mais comme pour toute œuvre humaine, située dans le temps et dans l'espace, nous avons identifié certaines zones d'ombres et d'imprécisions dans la pensée du théologien. Metz est un penseur audacieux, mais il reste marqué par son époque et son histoire. Ceci apparaît bien dans sa manière d'aborder les questions, notamment celle de l'Église.

Cependant, les questions que Metz soulève dans sa théologie, notamment celle de la mémoire et de la compassion, restent d'une brûlante actualité pour l'humanité, pour le monde et pour la foi. Dans la deuxième partie de ce chapitre, nous avons mis en évidence la pertinence d'une éthique de la compassion. Nous avons analysé un certain nombre de situations pour montrer combien la compassion peut être en crise dans le contexte d'aujourd'hui, situations ayant généralement partie liée avec certaines déviations de la modernité. Mais il serait évidemment unilatéral de ne voir dans la modernité que ce qu'elle a de déviant. Elle apporte aussi des valeurs d'émancipation de l'individu, d'autonomie, d'égalité, de dignité de tous qui permettent un développement possible de la compassion telle que nous l'envisageons.

Nous avons choisi les thèmes de la reconnaissance, de la responsabilité et de la libération pour montrer un approfondissement possible de l'éthique de la compassion. Compatir c'est témoigner en faveur du sens de la vie et de la dignité de l'être humain. La compassion est donc un témoignage rendu à la valeur de la vie, vie reconnue comme digne d'être vécue, elle est une manière d'exprimer sa responsabilité par rapport à elle et un refus de l'abandonner au pouvoir de la destruction et de la déshumanisation. Ce témoignage en faveur du sens de la vie est particulièrement pertinent quand la souffrance fournit des raisons d'en douter. Il est le résultat de la reconnaissance et de l'amour d'autrui qui se ressource dans sa propre expérience de fragilité et dans la compassion divine pour ceux et celles qui le confessent. Dans la perspective éthique, une authentique compassion tiendra compte des trois dimensions mises en évidence par Paul Ricœur, de la vie bonne : pour soi, pour les autres, dans les institutions. Ces dernières sont des médiations qui permettent à une éthique de la compassion de se développer dans l'espace public et de s'inscrire dans la durée.

CONCLUSION

Au terme de ce parcours, on aura bien compris que la souffrance est une réalité complexe dans laquelle croyants et incroyants se trouvent confrontés à la question du sens et à l'insondable énigme de l'existence. Tout discours spéculatif, y compris celui de la foi, est en panne d'explications et d'arguments face à l'énigme du mal et de la souffrance. La foi au Christ invite néanmoins les croyants ainsi que les hommes et les femmes de bonne volonté à avoir des attitudes de compassion, de solidarité, de responsabilité, de justice et de proximité humaine non pas pour expliquer la souffrance, mais pour répondre à l'humanité souffrante.

Dans le premier chapitre de ce travail, nous avons étudié la notion de la mémoire de la passion dans la théologie de Metz. Nous avons rappelé les grandes lignes de sa pensée pour situer dans son contexte la compréhension qu'il a de la mémoire et de la mémoire de la passion. Sa conception de la mémoire s'enracine dans l'anamnèse chrétienne et dans la philosophie de l'histoire. Le récit, la mémoire, la solidarité et plus tard la compassion sont des catégories de base de sa théologie. Johann-Baptist Metz a eu le mérite de rappeler que vivre sa foi à partir de la mémoire du Dieu de la Bible, c'est faire de son existence une réponse à la souffrance d'autrui. Ce faisant il développe une pensée qui se veut à la fois fidèle à la tradition chrétienne et attentive au réel. Sa théologie est marquée par les évolutions importantes de son temps, à savoir la modernité, la prise de conscience de la catastrophe d'Auschwitz et la mondialisation. Dans ce contexte la théologie politique de Metz se veut une apologétique de la foi chrétienne comme mémoire de la souffrance. Par cette catégorie, il veut prendre le contrepied d'une culture de l'oubli et de l'insensibilité à la souffrance d'autrui. Pour le théologien allemand, la mémoire chrétienne est dangereuse et libératrice. Elle vise, à l'instar du Christ, à se solidariser avec les plus petits et à les libérer du poids de la souffrance. Il est en effet inconcevable de faire mémoire de la passion du Christ et de rester indifférent à la souffrance des hommes et des femmes d'aujourd'hui. Dans cette perspective, les pratiques et les formules de foi chrétienne n'ont de sens que comme un dynamisme à partir duquel l'espérance est anticipée dans le quotidien.

En vertu de son caractère collectif et politique, la mémoire de la passion ne peut pas être portée seulement par des individus. Il revient aux institutions de l'incarner et de la transmettre. L'Église est née de la mémoire du Christ, et elle vit d'elle. En tant qu'institution publique, constitutivement mémorielle, l'Église se doit non seulement de témoigner de l'esprit du Christ auprès des hommes et des femmes en situation de souffrance, mais aussi d'être une institution critique de la société. Dans une société de progrès et de bien-être, la mémoire

chrétienne peut encourager et approfondir la mémoire humaine et inspirer une politique de rationalité mémorielle capable de libérer l'humanité des contraintes abusives de la technique, elle peut rappeler la souveraineté divine par rapport à toute tentative de totalitarisme politique. La mémoire chrétienne de la souffrance peut éveiller la sensibilité à la souffrance d'autrui et susciter un engagement en faveur de ceux dont la souffrance menace l'existence.

La mémoire de la souffrance chez Metz est une catégorie de libération. Elle libère de l'égoïsme et rend attentif à la souffrance d'autrui. Elle libère du déterminisme et de la monotonie qui donnent à la souffrance un caractère fatal et résigné. Elle libère la souffrance de l'oubli et de l'indifférence et permet de transformer les conditions d'existence. Dans ce qu'elle a d'anticipatrice cette mémoire chrétienne a partie liée avec l'espérance. Le rappel de la promesse ravive l'espérance et engage le présent. Dans cette perspective la mémoire du passé se présente comme une possibilité d'éclairer le présent et d'anticiper l'avenir. C'est ce mouvement mémoriel qui peut justifier l'engagement pour la paix, la justice et la libération en faveur des victimes de l'injustice et de la violence sociales et fonder une éthique de la compassion.

Le deuxième chapitre aborde le thème de la compassion comme une herméneutique pratique de la foi chrétienne. Un parcours de la littérature extrabiblique et une étude des concepts apparentés nous ont permis de cerner et d'élucider le sens de la compassion dans la théologie de Metz. La compassion comme sensibilité à la souffrance d'autrui est à comprendre à partir du projet metzien de la déprivatisation de la foi et de la théologie chrétienne. Selon cette optique, la compassion ne se limite pas aux rapports interpersonnels, elle a une dimension politique. Metz est parti de la catégorie de la tradition chrétienne de la mémoire de la passion pour penser une éthique sociale de la compassion. Cette démarche n'est pas réservée seulement aux chrétiens, elle a une portée apologétique non seulement parce que la *memoria passionis* désigne chez le théologien à la fois la mémoire de la souffrance de Jésus-Christ et celle de la souffrance humaine, mais aussi parce que la sensibilité à la souffrance est le propre de l'être humain. Metz se sert de sa tradition de foi comme de sa langue maternelle et comme d'un tremplin afin de s'adresser à tout être humain dans ce qui le rend humain pour autrui, à savoir la sensibilité à la souffrance.

L'éthique de la compassion est pensée ici comme une mystique de la suite de Jésus-Christ dont le premier regard sur le monde fut une prise de responsabilité non pas d'abord par rapport au péché de l'humanité, mais par rapport à sa souffrance. Selon cette mystique, il n'y a pas d'amour et d'intimité avec le Christ qui ne soient amour et intimité avec les plus petits qui sont ses frères. Voir la misère, écouter les cris des opprimés et descendre du ciel pour leur

délivrance sont des mouvements du Dieu de Jésus-Christ et les attitudes d'une éthique de la compassion. Avoir des yeux et des oreilles ouverts sur le monde et sur la souffrance des hommes et des femmes c'est suivre le Christ en percevant la souffrance d'autrui comme un appel à la compassion et ainsi prendre en charge la question toujours non résolue du mal et de la souffrance. Il s'agit d'une éthique de décentrement par laquelle on est mis hors de soi, délogé de son indifférence et du seul souci de soi afin de porter secours à autrui. La parabole du Samaritain (cf. Mt 25,31-46) sert d'illustration à cette attitude et permet de rendre compte de l'universalité de la compassion.

Dans la mesure où l'éthique de la compassion se fonde sur la *memoria passionis* entendue comme mémoire à la fois de la souffrance de Jésus et de la souffrance humaine, Metz estime que cette éthique est possible et accessible à tout homme en vertu de son humanité et de sa sensibilité à la souffrance. Elle est pour tout homme un témoignage d'humanité et pour le croyant une praxis apologétique de la foi dans un monde sécularisé. C'est par elle que l'humanité et la foi s'appellent et s'interpellent. Grâce à elle, croyants et incroyants peuvent dialoguer et entreprendre des actions communes en faveur de ceux que la souffrance déshumanise et dont l'existence est menacée. Metz rappelle que l'Église, de par son origine et sa mission dans le monde, est une institution de compassion accréditée. Cependant elle ne peut réaliser avec crédibilité cette mission *ad extra* que dans la mesure où elle l'entreprend *ad intra*. Autrement dit, la compassion entre les disciples du Christ est le point de départ du témoignage ecclésial pour le monde, sans laquelle tout engagement *ad extra* perdrait son sens. C'est à partir de la compassion vécue à l'intérieur de l'Église et de son débordement dans le monde que la foi chrétienne peut, à l'heure de la mondialisation, inspirer une politique d'égalité et de reconnaissance entre les hommes, et de respect de l'altérité. Elle peut promouvoir une politique de la mémoire pour les vaincus et les oubliés de l'histoire. D'après Metz, l'esprit de compassion qui traverse toutes les religions, bibliques et aux autres, peut être le point nodal d'un œcuménisme et d'un dialogue interreligieux basés sur la reconnaissance et l'obéissance à l'autorité de ceux qui souffrent.

Dans le dernier chapitre, nous avons évalué et approfondi la pensée de Metz. Dans un premier temps, nous avons reconnu les mérites de Metz, l'importance de sa théologie et aussi identifié les zones d'ombres de sa pensée. Metz a élaboré une théologie attentive aux signes des temps, mais les questions qu'il soulève dans sa réflexion restent souvent peu développées. Il suscite la réflexion chez ses lecteurs sans leur donner les prolongements attendus. Néanmoins la relecture de sa pensée montre que le projet de sa nouvelle théologie, à peine esquissé, a suscité beaucoup de controverses. Le théologien a dès lors apporté des précisions à

sa pensée plus qu'il ne l'a développée. Cependant Metz reste un théologien original, préoccupé de la situation concrète de l'homme et de l'homme souffrant en particulier. Cette option nourrie par la foi chrétienne et par la sensibilité humaine à la souffrance constitue la base d'une éthique de la compassion.

Dans le deuxième temps, nous avons mis en évidence l'actualité et la pertinence d'une éthique de la compassion dans le contexte d'aujourd'hui. L'analyse d'un certain nombre d'attitudes et de situations sociopolitiques nous a révélé combien la compassion peut être une valeur en crise dans le contexte d'aujourd'hui. Nous avons pointé la mauvaise gestion et les pillages du bien commun dus à l'égoïsme des dirigeants des pays pauvres surtout, le manque de respect et de reconnaissance pour les personnes invalides, les violences et les agressivités au niveau mondial, la fragilité et le manque de chaleur humaine dans les relations interpersonnelles, l'indifférence et l'individualisme, la recherche du gain dans les relations et les entreprises, l'esprit de compétition et de concurrence, le rationalisme qui évacue le sentiment du champ de l'agir rationnel... Toutes ces attitudes avilissent l'humanité et contredisent la foi en un Dieu qui s'est fait homme. Dans ce contexte, l'éthique de la compassion peut promouvoir la reconnaissance, la responsabilité et la libération en faveur d'une humanité fragile non seulement parce que celle-ci reflète la condition commune de toute l'humanité, mais aussi parce qu'elle le lieu de la manifestation de la présence de Dieu.

Dans nos sociétés où la religion chrétienne dans sa visibilité semble disparaître et où toute tentative de réaffirmation sous forme confessante est devenue insupportable pour les uns et incompréhensible pour les autres, l'éthique de la compassion est ce qui peut permettre à la foi chrétienne de se ressaisir, de se renouveler et d'atteindre les hommes et les femmes d'aujourd'hui. Et inversement la foi peut donner à cette éthique une motivation qui excède la simple référence à l'humain. Dans cette optique la véritable compassion suppose la conversion du cœur pour qu'elle ne soit pas seulement le voile des intérêts égoïstes des institutions et de leurs membres. C'est en repartant du Christ que les chrétiens apprennent à reconnaître et à obéir à l'autorité de ceux qui souffrent. C'est ainsi qu'ils peuvent fonder une humanité sur le roc dans un contexte où les valeurs humaines d'inspiration chrétiennes sont vécues sans référence à la foi qui les a fait naître.

Si au regard de l'humanité la compassion est ce qu'il y a de plus humain dans l'homme, au regard de la foi chrétienne elle est le *summum* de l'amour du prochain enseigné par le Christ. L'esprit de compassion est ainsi l'héritage le plus humain et le plus chrétien qu'il convient de garder, d'actualiser et de transmettre à l'humanité et à la communauté chrétienne à venir. La compassion est, dirions-nous, ce qui peut maintenir l'homme dans son

humanité et lui faire reconnaître celle d'autrui. Si elle est le signe d'appartenance au Christ, elle est aussi le critère d'accès à la vie divine pour tous. C'est la compassion qui peut rendre la terre habitable et fonder l'espérance d'une vie à venir. L'éthique de la compassion est une éthique de la vie. En conséquence, promouvoir l'esprit de compassion devient une responsabilité urgente qui incombe à tout être humain en vertu de son humanité : ne pas abandonner la vie humaine au pouvoir de la souffrance et aux forces destructrices. Dans le contexte actuel où la crise des valeurs humaines a partie liée avec la crise des repères, promouvoir et transmettre un esprit de compassion aux hommes et aux femmes d'aujourd'hui c'est permettre à la compassion de s'incarner dans les relations interpersonnelles et dans les institutions. Les institutions sociales de compassion sont des lieux d'exercices de celle-ci. C'est par elles que la compassion peut passer d'un sentiment à une vertu, s'incarnant dans l'espace public et s'inscrivant dans la durée. Si dans le passé l'Église a eu le monopole des œuvres de compassion, aujourd'hui nombreuses sont les associations et les institutions qui se mettent au service de l'humain sans référence explicite à la foi. L'Église se doit de collaborer avec celles-ci car rien de ce qui est « vraiment humain » n'est étranger à la foi chrétienne.

Nous ne prétendons pas ici avoir épuisé notre sujet. Metz reste un théologien suggestif dont la pensée peut prendre beaucoup de ramifications et se développer de diverses manières. À partir de la théologie de Metz un travail d'analyse approfondie d'une situation particulière peut être entrepris afin évaluer l'effectivité d'une éthique de la compassion dans un contexte déterminé. Si l'intérêt se porte sur l'articulation de la pensée théologique à la pensée philosophique, une étude comparée pourrait être réalisée dans une perspective éthique entre la notion de compassion chez Johann-Baptist Metz et celle de la responsabilité chez Hans Jonas. Et ainsi de suite, la pensée de Johann-Baptist Metz étant une pensée féconde et la compassion une attitude foncièrement à la fois humaine et chrétienne.

BIBLIOGRAPHIE

1. Œuvres de Johann-Baptist Metz

A. Livres

- METZ Johann-Baptist, *L'Avent de Dieu*, Paris, Éditions de l'Epi, 1967.
- METZ Johann-Baptist, *L'homme. L'anthropocentrique chrétien. Pour une interprétation ouverte de la philosophie de saint Thomas*, Tours, Mame, 1968.
- METZ Johann-Baptist, *Pour une théologie du monde* (Cogitatio Fidei, 57), Paris, Cerf, 1971.
- METZ Johann-Baptist, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique* (Cogitatio Fidei, 99), Paris, Cerf, 1979.
- METZ Johann-Baptist, *Un temps pour les ordres religieux ? Mystique et politique de la suite de Jésus* (Problèmes de vie religieuse, 43), Paris, Cerf, 1981.
- METZ Johann-Baptist, *Memoria passionis. Un souvenir provocant dans une société pluraliste* (Cogitatio Fidei, 269), Paris, Cerf, 2009.
- METZ Johann-Baptist et WIESEL Elie, *Espérer envers et contre tout. Un juif et un chrétien après Auschwitz* (Controverses), Paris, Salvator, 2012.

B. Articles

- METZ Johann-Baptist, *Les rapports entre l'Église et le monde à la lumière d'une théologie politique* dans SHOOK Laurence Kennedy et BERTRAND Guy-M (éd.), *La théologie du renouveau* (Cogitatio fidei, 35), Paris, Cerf, 1968, p. 33-48.
- METZ Johann-Baptist, *Théologie politique et liberté critico-sociale*, dans *Concilium*, 36 (1968), p. 9-25.
- METZ Johann-Baptist et al., *Entretien entre les Pères Rahner et Metz*, dans CONGAR Yves, DANÉLOU Jean, METZ Johann-Baptist et al., *Sept problèmes capitaux de l'Église* (Points chaud), Paris, Fayard, 1969, p. 36-57.
- METZ Johann-Baptist, *Notre Église a-t-elle besoin d'une nouvelle réforme ? 4. La réponse d'un catholique romain*, dans *Concilium* 54 (1970), p. 75-85.
- METZ Johann-Baptist, *La présence de l'Église dans la société*, dans *Concilium*, 60 (1970), p. 91-101.
- METZ Johann-Baptist, *La mémoire de la souffrance, facteur de l'avenir. Une forme actuelle de la responsabilité chrétienne*, dans *Concilium*, 76 (1972), p. 9-25.
- METZ Johann-Baptist, *Petite apologie du récit*, dans *Concilium*, 85 (1973), p. 57-69.
- METZ Johann-Baptist, *La théologie à l'âge de la critique*, dans PHILIPS Gerrit, DUPREY P., CHENU Marie-Dominique et al., *Le service théologique dans l'Église. Mélanges offerts au père Yves Congar* (Cogitatio Fidei, 76), Paris, Cerf, 1974, p. 131-148.
- METZ Johann-Baptist, *Pour une théologie à partir de la vie chrétienne. Une thèse et un paradigme*, dans *Concilium*, 115 (1976), p. 55-66.

- METZ Johann-Baptist, *Religion messianique ou religion bourgeoise ? La crise de l'Église en République Fédérale d'Allemagne*, dans *Concilium*, 145 (1979), p. 87-100.
- METZ Johann-Baptist, *En face d'un monde déchiré. Aperçu sur la section de la théologie fondamentale*, dans *Concilium*, 189 (1983), p. 51-56.
- METZ Johann-Baptist, *En face des juifs. La théologie chrétienne après Auschwitz*, dans *Concilium*, 195 (1984), p. 45-56.
- METZ Johann-Baptist, *La théologie face à l'époque moderne et avant sa fin*, dans *Concilium*, 191 (1984), p. 31-38.
- METZ Johann-Baptist, *Apprendre à croire. Merci à Karl Rahner*, dans RAHNER Karl, *Le Courage du théologien* (Théologies), Paris, Cerf, 1985, p. 13-19.
- METZ Johann-Baptist, *Unité et pluralité. Problèmes et perspectives de l'inculturation*, dans *Concilium*, 224 (1989), p. 87-96.
- METZ Johann-Baptist, *Le Christ dangereux. La conscience apocalyptique comme racine de la liberté chrétienne*, dans *La vie spirituelle*, 688 (1990), p. 5-10.
- METZ Johann-Baptist, *Le regard d'un théologien européen*, dans *Concilium*, 232 (1990), p. 135-142.
- METZ Johann-Baptist, *Esprit de l'Europe, Esprit du christianisme*, dans JOSSUA Jean-Pierre et SÉD Nicolas-Jean (éd.), *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, Paris, Cerf, 1992, p. 277-287.
- METZ Johann-Baptist, *Le christianisme et l'esprit européen*, dans KOSLOWSKI Peter (éd.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique* (Passages), Paris, Cerf, 1992, p. 291-302.
- METZ Johann-Baptist, *Une liberté solidaire. Crise et mission de l'esprit européen*, dans *Concilium*, 240 (1992), p. 121-128.
- METZ Johann-Baptist, *Le piège électronique. Réflexions théologiques sur le culte religieux à la télévision*, dans *Concilium*, 250 (1993), p. 75-80.
- METZ Johann-Baptist, *Le temps une durée sans fin ? A l'horizon du débat sur le thème 'réincarnation ou résurrection'*, dans *Concilium*, 249 (1993), p. 145-153.
- METZ Johann-Baptist, *Le Dieu qui ne convient pas. Réflexions sur les demandes des chrétiens*, dans *Istina*, 41 (1996), p. 339-341.
- METZ Johann-Baptist, *Dieu et le mal dans ce monde. Une théodicée oubliée, mais inoubliable*, dans *Concilium*, 273 (1997), p. 11-17.
- METZ Johann-Baptist, *Questions sur Dieu adressées aux chrétiens d'aujourd'hui*, dans *Istina*, 42 (1997), p. 7-10.
- METZ Johann-Baptist, *L'oecuménisme de la compassion*, dans STRAZZARI Francesco (éd.), *Les défis de l'Église au XXI^e siècle*, Saint Maurice, Saint Augustin, 2001, p. 143-145.

2. Travaux sur la théologie de Johann-Baptist Metz

- DE LAVALETTE Henri, *La « théologie politique » de Jean-Baptiste Metz*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 58 (1970), p. 321-350.
- HAKER Hille, *La compassion comme programme universel du christianisme*, dans *Concilium* 292 (2001), p. 61-77.
- MOREIRA Alberto, *La dangereuse mémoire de Jésus dans le cadre de la société posttraditionnelle*, dans *Concilium*, 282 (1999), p. 51-60.
- ROQUE Benoît-Marie, *Réception et interprétation de la théologie politique de J.B. Metz*, dans *Laval théologique et philosophique*, 63, 2 (2007), p. 259-274.
- SOULETIE Jean-Louis, *La crise, une chance pour la foi* (Interventions théologiques), Paris, Ed. de l'Atelier, 2002.
- SOULETIE Jean-Louis, *Le statut contemporain du théologico-politique. Une permanence petersonienne de J. B. METZ à J. MILBANK ?*, dans *Laval théologique et philosophique*, 63, 2 (2007), p. 205-223.
- SOULETIE Jean-Louis, *Le destin de la pensée d'Erick Peterson et la « Nouvelle théologie politique » de J. B. Metz, et chez ses critiques*, dans CAPELLE Philippe (éd.), *Dieu et la cité. Le statut contemporain du théologico-politique* (Philosophie et théologie), Paris, Cerf, 2008, p. 171-184.
- XHAUFFLAIRE Marcel, *La 'Théologie politique'. Introduction à la théologie politique de J. B. Metz* (Cogitatio fidei, 69), Paris, Cerf, 1972.
- XHAUFFLAIRE Marcel, *La mémoire subversive du Christ. Introduction à la pensée de Johann-Baptist Metz*, dans *Études théologiques et religieuses*, 49 (1974), p. 249-269.

3. Autres travaux

- ARENDT Hannah, *Essai sur la révolution* (Tel, 93), Paris, Gallimard, 1985.
- ARISTOTE, *Rhétorique. Nouvelle traduction du grec* (Agora), Paris, Pocket, 2007.
- AUDI Paul, *D'une compassion l'autre*, dans *Revue du MAUSS*, 32 (2008), p. 185-202.
- AUDI Paul, *L'empire de la compassion* (Encre Marine), Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- AUSTIN John Langshaw, *Quand dire c'est faire* (Points. Essais, 235), Paris, Seuil, 1991.
- BASSET Jean-Claude, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir* (Cogitatio Fidei, 197), Paris, Cerf, 1996.
- BASSET Lytta, *Une joie insolite : l'ouverture des entrailles*, dans BASSET Lytta (éd.), *S'ouvrir à la compassion* (Espaces libres, 212), Paris, Albin Michel, 2009. p. 59-83.
- BAUMAN Zygmunt, *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes* (Pluriel), Paris, Pluriel, 2010.
- BAUZON Stéphane, *Institution*, dans LEMOINE Laurent, GAZIAUX Eric et MÜLLER Denis (éd.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 1137-1141.

- BERGSON Henri, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (Bibliothèque de philosophie contemporaine), Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- BOLTANSKI Luc, *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique* (Folio. Essais), Paris, Gallimard, 2007.
- BORD André, *Mémoire*, dans *Dictionnaire de la spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, t. 10, Paris, Beauchesne, 1980, c. 991-1008.
- CADORÉ Bruno, *De la compassion à l'action : une éthique pour l'alliance*, dans *La vie spirituelle*, 728 (1998), p. 449-462.
- COMTE-SPONVILLE André, *Petit traité des grandes vertus* (Perspectives critiques), Paris, Presses Universitaires de France, 1998.
- CONCILE VATICAN II, *Constitution pastorale « Gaudium et Spes »*, dans MARTIN Paul-Aimé (éd.), *Vatican II. Les seize documents conciliaires. Texte intégral* (La pensée chrétienne), 2^{ème} éd. revue et corrigée, Montréal, Fides, 1966.
- CORBON Jean, *Mémoire*, dans LÉON-DUFOUR Xavier et al., (éd.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1971, 3^{ème} éd., c. 734-737.
- COULOUBARITSIS Lambros, *La proximité et la question de la souffrance humaine. En quête de nouveaux rapports de l'homme avec soi-même, les autres, les choses et le monde* (Ebauches, 11), Bruxelles, OUSIA, 2005.
- DE HENNEZEL Marie, *Nous ne nous sommes pas dit au revoir. La dimension humaine du débat sur l'euthanasie* (Aimer la vie), Paris, Robert Laffont, 2000.
- DELVILLE Jean-Pierre, *L'émergence de la compassion dans le regard sur la Passion au Moyen Âge. Franciscanisme et mentalité populaire*, dans MAZOUR-MATUSEVICH Yelena et KORROS Alexandra S. (éd.), *Saluting Aron Gurevich. Essays in History, Literature and Other Related Subjects* (Later Mediaval Europe, 5), Leiden, Brill, 2010, p. 191-226.
- DEMAISON Michel, *Compatir, une alliance pour vivre*, dans *La vie spirituelle*, 728 (1998), p. 439-448.
- DE SAINT CHERON Michaël, *De la mémoire à la responsabilité* (A vive voix), Paris, Dervy, 2000.
- DUQUOC Christian, *Le mystère de la compassion*, dans *La vie spirituelle*, 728 (1998), p. 433-438.
- EMMANUELLI Xavier, *Permanence de la fragilité*, dans BALMARY Marie et al., UGEUX Bernard (éd.), *La fragilité, faiblesse ou richesse ?* (Rencontres), Paris, Albin Michel, 2009, p. 123-148.
- FILLOUX Jean-Claude, *La mémoire* (Que sais-je 350), Paris, Presses Universitaires de France, 1967.
- GAZIAUX Éric, *Morale et culpabilité : un couple infernal ?*, dans *Revue théologique de Louvain*, 36 (2005), p. 289-309.

- GRANGER Emile, *Face au mal, pour une éthique de la compassion. Approche pragmatique*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale, le Supplément, Mal et compassion*, 172 (1990), p. 109-121.
- GRELOT Pierre, *Le vocabulaire biblique de la compassion*, dans *La vie spirituelle*, 728 (1998), p. 421-432.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, Presses de l'imprimerie Bussière, 1965.
- HEYER René, *Responsabilité*, dans LEMOINE Laurent, GAZIAUX Eric et MÜLLER Denis (éd.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 1771-1784.
- HLOU Roland Ahouélé Yaovi, *Pourquoi l'Afrique pleure et s'enfoncé ? Les vraies causes et solutions de la misère africaine*, Victoria, Trafford Publishing, 2007.
- HONNETH Axel, *La lutte pour la reconnaissance* (Passages), Paris, Cerf, 2010.
- HOUSSET Emmanuel, *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté* (La nuit surveillée), Paris, Cerf, 2003.
- HUSSERL Edmund, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (Épiméthée), Paris, Presses Universitaires de France, 1964.
- JACQUEMIN Dominique, *Quand l'autre souffre. Éthique et spiritualité* (Donner raison, 29), Bruxelles, Lessius, 2010.
- JANKÉLEVITCH Vladimir, *Traité des vertus*, t. 2 : *Les vertus et l'amour* (Champs, 163), Paris, Flammarion, 1986.
- JOBIN Guy, *Reconnaissance*, dans LEMOINE Laurent, GAZIAUX Eric et MÜLLER Denis (éd.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 1713-1722.
- JONAS Hans, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (Passages), Paris, Cerf, 1990.
- JONAS Hans, *Pour une éthique du futur* (Rivages poche / Petite Bibliothèque, 235), Paris, Rivages, 1998.
- KATTAN Emmanuel, *Penser le devoir de mémoire* (Questions d'éthique), Paris, Presses Universitaires de France, 2002.
- KIERKEGAARD Søren, *Œuvres complètes*, t. 7 : *Le concept d'angoisse*, Paris, Éditions de l'Orante, 1975.
- KOUVIBIDILA Gaston-Jonas, *La fuite des cerveaux africains. Le drame d'un continent réservoir* (Études africaines), Paris, L'Harmattan, 2010.
- LENOIR Frédéric, *Le Christ philosophe*, Paris, Plon, 2007.
- LESCH Walter, *De la compassion à la justice*, dans *Louvain* 136 (2003), p. 24-26.
- LEVIEILS Xavier, *Contra Christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée (45-325)* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 146), Berlin, de Gruyter, 2007.

- LUCRÈCE, *De la nature des choses*, t. 1, Paris, Delongchamps, Libraire, 1823.
- MARCUSE Herbert, *L'homme unidimensionnel, Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée* (Arguments, 34), Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.
- MARCUSE Herbert, *Eros et civilisation. Contribution à Freud* (Arguments, 18), Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.
- MARGALIT Avishaï, *L'éthique du souvenir*, Paris, Climats, 2006.
- MARGALIT Avishaï, *La société décente* (Champs, 755), Paris, Flammarion, 2007.
- MATUTU Jean-Marie, *Dieu, le bonheur et la sorcellerie en Afrique. Perspectives psychologiques et religieuses de libération* (Églises d'Afrique), Paris, L'Harmattan, 2011.
- MIETH Dietmar, *Narrative (Théologie)*, dans LACOSTE Jean-Yves (éd.), *Dictionnaire critique de théologie* (Quadrige. Dicos poche), Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 943-944.
- MOLTMANN Jürgen, *L'espérance en action. Traduction historique et politique de l'Évangile*, Paris, Editions du Seuil, 1973.
- NIETZSCHE Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne* (Le livre de poche. Classiques de poche), Paris, Librairie générale française, 2003.
- NOUWEN Henri Jozef Machiel, *La compassion* (Vie spirituelle), Namur, Fidélité, 2004.
- PAUL VI, *Exhortation apostolique Evangelii nuntiandi de Sa Sainteté le pape Paul VI à l'épiscopat, au clergé et aux fidèles de toute l'église sur l'évangélisation dans le monde moderne* (Discours du pape, 315), Saint Cénére, Saint Michel, 1976.
- REVAULT D'ALLONNES Myriam, *L'homme compassionnel*, Paris, Seuil, 2008.
- RICŒUR Paul, *Temps et récit*, t. 3 (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1985.
- RICŒUR Paul, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986.
- RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre* (L'ordre philosophique), Paris, Seuil, 1990.
- RICŒUR Paul, *La souffrance n'est pas la douleur*, dans MARIN Claire et ZACCAÏ-REYNERS Nathalie (éd.), *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur* (Questions de soin), Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 13-33.
- ROLLET Jacques, *Mal et compassion : approche éthico-politique*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale, le Supplément, Mal et compassion*, 172 (1990), p. 97-107.
- ROQUE Benoît-Marie, *Après Auschwitz, quelles possibilités pour la christologie et la théologie trinitaire, selon Jean-Baptiste Metz ?* dans DURAND Emmanuel et HOLZER Vincent (éd.), *Les réalisations du renouveau trinitaire au XXe siècle* (Cogitatio fidei, 273), Paris, Cerf, 2010, p. 291-299.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (Garnier Flammarion Philosophie), Paris, Flammarion, 2008.

- SAINT AUGUSTIN, *Confessions* (Points. Sagesses, 31), Paris, Editions du Seuil, 1982.
- SCHOLER Max, *Nature et formes de la sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle* (Petite bibliothèque Payot, 173), Paris, Payot, 1971.
- SCHILLEBEECKX Edward, *L'Église et les souffrances de l'humanité*, dans STRAZZARI Francesco (éd.), *Les défis de l'Église au XXI^e siècle*, Saint Maurice, Saint Augustin, 2001, p. 150-153.
- SCHOPENHAUER Arthur, *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique* (Folio. Essais), Paris, Gallimard, 2009.
- SIMON René, *Éthique de la responsabilité* (Recherches morales. Synthèses), Paris, Cerf, 1993.
- SPINOZA Baruch, *Éthique* (Philosophie imaginaire), Paris, Éditions de l'Éclat, 2005.
- TAYLOR Charles, *Le malaise de la modernité* (Humanités), Paris, Cerf, 2005.
- THÉVENOT Xavier, *La compassion : une réponse au mal ?*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale, le Supplément, Mal et compassion*, 172 (1990), p. 79-96.
- THÉVENOT Xavier, *Compter sur Dieu. Études de théologie morale* (Recherches morales. Positions), Paris, Cerf, 1992.
- YOUNÈS Michel, *Pour une théologie chrétienne des religions* (Théologie), Paris, Desclée de Brouwer, 2012.
- ZIELINSKI Agata, *La compassion, de l'affection à l'action*, dans *Études Revue de Culture Contemporaine* 1 (2009), p. 55-65.

TABLE DE MATIÈRES

INTRODUCTION	1
1. LA MÉMOIRE DE LA PASSION DANS LA THÉOLOGIE DE JOHANN-BAPTIST METZ	4
Introduction	4
1.1 La théologie de Johann-Baptist Metz	4
1.2 La catégorie de la mémoire	8
1.3 La mémoire de la passion comme mémoire dangereuse	12
1.4 La foi comme mémoire de la souffrance	15
1.5 Auschwitz et la mémoire de la souffrance	19
1.6 L'Église, gardienne de la mémoire et du récit	23
1.7 L'Église, une institution de la liberté critique de la société	26
1.8 L'impact de la mémoire de la passion dans la sphère politique	30
1.9 La mémoire de la passion, germe de la libération et facteur de l'avenir	32
Conclusion	35
2. LA MÉMOIRE DE LA PASSION, FONDAMENT D'UNE ÉTHIQUE DE LA COMPASSION	37
Introduction	37
2.1 Autour du concept de « compassion » et de sa pratique	37
2.1.1 La compassion et la sympathie	39
2.1.2 La compassion et la pitié	41
2.1.3 Le vocabulaire biblique de la compassion	44
2.1.4 La compassion selon Johann-Baptist Metz	45
2.2 Johann-Baptist Metz et la mystique de la compassion	46
2.2.1 La mystique de la compassion, une mystique de la suite de Jésus-Christ	46
2.2.2 La mystique de la compassion, une mystique des yeux ouverts	49
2.3 La compassion, programme mondial du christianisme	51
2.3.1 La compassion, une praxis apologétique de la foi chrétienne	51
2.3.2 L'Église signe de compassion pour le monde	54
2.3.3 Le christianisme, une religion tournée vers le monde	58
2.4 L'impact d'une éthique de la compassion à l'heure de la mondialisation	61
2.4.1 Pour une nouvelle politique de la paix	61
2.4.2 Pour une politique de la reconnaissance et du respect de l'altérité	63
2.4.3 Pour une politique du souvenir et de la résistance	65
2.5 L'œcuménisme religieux de la compassion et l'autorité de ceux qui souffrent...66	
Conclusion	70
3. ÉVALUATION ET APPROFONDISSEMENT DE LA PENSÉE DE JOHANN-BAPTIST METZ	71
Introduction	71
3.1 Évaluation de la pensée de Johann-Baptist Metz	71
3.1.1 De la déprivatisation et de la solidarité critique dans la modernité	71
3.1.2 Du primat de la pratique	72

3.1.3 <i>Du récit et de la mémoire de la souffrance</i>	73
3.1.4 <i>De l'Église et de son ouverture au monde</i>	75
3.1.5 <i>De l'éthique de la compassion</i>	76
3.1.6 <i>De l'œcuménisme de compassion</i>	78
3.1.7 <i>De l'autorité de ceux qui souffrent</i>	78
3.1.8 <i>De la théologie politique</i>	79
3.2 La pertinence d'une éthique de la compassion dans le contexte d'aujourd'hui	80
3.2.1 <i>La crise et la pertinence d'une éthique de la compassion</i>	80
3.2.2 <i>Quelques thèmes pour une éthique de la compassion</i>	86
3.2.2.1 L'éthique de la compassion comme éthique de la reconnaissance	86
3.2.2.2 L'éthique de la compassion comme éthique de la responsabilité	90
3.2.2.3 L'éthique de la compassion comme éthique de la libération	92
3.2.2.4 Les institutions comme médiations d'une éthique de la compassion ...	95
Conclusion	98
CONCLUSION	99
BIBLIOGRAPHIE	104
TABLE DE MATIÈRES	111