

Zeitschrift:	Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber:	Revue de Théologie et de Philosophie
Band:	61 (2011)
Heft:	3
Artikel:	La philosophie de la reconnaissance et la question de la religion : à propos de Pierre Paroz, La reconnaissance. Une quête infinie?
Autor:	Stucki, Pierre-André
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-381836

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 31.01.2026

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

LA PHILOSOPHIE DE LA RECONNAISSANCE ET LA QUESTION DE LA RELIGION

À propos de Pierre Paroz, *La reconnaissance. Une quête infinie ?*

PIERRE-ANDRÉ STUCKI

Résumé

L'auteur présente le dernier livre de Pierre Paroz, consacré au thème de la quête de reconnaissance, en proposant une relecture selon quatre points de vue : l'étude comparée des religions, la reprise de la philosophie de la reconnaissance, la mise en œuvre d'une nouvelle forme de théologie systématique et l'effort d'affronter les difficultés de la théologie protestante dans le contexte actuel. Cette quadruple relecture lui permet de mettre en valeur l'originalité et la force argumentative des réflexions mises en place dans l'ouvrage.

Le livre de Paroz¹ peut se lire schématiquement de plusieurs points de vue, chacun d'eux donnant lieu à un aperçu. Considérons-le d'abord sous l'angle de l'étude comparée des religions.

1. *En tant que manuel d'étude comparée des religions*

Le chapitre 2 s'interroge sur «la déchirure de l'ordre primordial» (p. 72) à l'aide de la comparaison entre l'épopée de Gilgamesh et le début de la Genèse : la leçon, d'un côté, incline à la résignation, par suite de l'épreuve des limites (la mort, notamment) ; dans le texte biblique, en revanche, le retour à l'ordre primordial est hors de propos. Expulsé du jardin, l'homme est voué à l'agitation malheureuse que Paroz nomme le «fomes» de peur d'endosser les complexités habituellement associées au terme de «péché». On peut ainsi

¹ P. PAROZ, *La reconnaissance. Une quête infinie ?,* Genève, Labor et Fides, 2011, 251 p. Pasteur de l'Église réformée bernoise, il s'est fait connaître dans le milieu académique par sa thèse *Foi et raison*, Genève, Labor et Fides, 1985. Il a enseigné la philosophie et l'histoire des religions au lycée et à la haute école pédagogique.

commencer par un schéma de bifurcation : «la religion» nous assigne-t-elle à un ordre primordial, ou bien nous en déclare-t-elle expulsés ?²

Sur le chemin du «fomes» se trouve ensuite une deuxième bifurcation, manifestée par l'opposition entre deux manières d'évaluer l'orgueil du guerrier : pour le bouddhisme, il conviendrait d'en découvrir l'inconsistance et plus généralement l'inconsistance de l'*ego* ; pour la tradition biblique («David et Abigaïl»), la violence dictée par l'orgueil du guerrier est suspendue par la considération de la manière dont Dieu conduit l'histoire. La deuxième bifurcation prend ainsi schématiquement la forme suivante : ou bien l'agitation de l'homme dans le monde est complètement erronée, ou bien elle peut s'intégrer au projet de l'action de Dieu dans le monde.

Si tout ne se réduit pas à néant, vient alors la troisième bifurcation, dictée par la question de la justice de Dieu : si l'on en croit telle légende musulmane (*cf.* p. 118), Dieu rétribue les mérites et les fautes des humains par ce qui leur arrive, bien que l'insuffisance de notre intelligence nous pousse à admettre le contraire. Il nous faut croire à la justice immanente cachée. À la troisième bifurcation, tel est le premier chemin : il propose d'admettre que la justice de Dieu est rétributive, en dépit de ce qui se peut constater. L'Évangile de la croix, à l'opposé, pose que la justice de Dieu n'est pas du tout rétributive : au dire de Paul, les efforts humains pour se rendre juste par l'observance des œuvres de la Loi ne sont que des «balayures» ; ces efforts sont évidemment fondés sur le présupposé de la rétribution.

Le chapitre 3, du point de vue qui est ici adopté, se lit comme le développement de cette dernière bifurcation : dans la filière du thème de la justice de Dieu, qu'en est-il de la Providence, de l'action de Dieu dans le monde ? Et qu'en est-il de la propension de l'homme à s'abandonner à la fatalité de la violence quand il est victime d'injustice ? L'histoire de Caïn et Abel est ici paradigmatische (p. 156) : son interprétation coranique admet que la défaveur qui frappe Caïn est la juste sanction d'une infidélité antérieure et rejoint ainsi le préjugé de la justice rétributive. Le texte de Genèse 4, en revanche, s'interprète correctement en admettant que la défaveur de Caïn ne correspond à rien d'autre qu'à la malchance d'un cultivateur, placé ainsi devant le choix entre surmonter l'épreuve et tuer son frère. S'il en est ainsi, la malchance, ou l'adversité, ne devrait pas être imputée à Dieu, mais admise comme une donnée première (dont l'origine est occulte) à laquelle l'homme est appelé à réagir. On ne rejoindrait donc pas, ainsi, l'idée de la Providence universelle. Il serait par suite également erroné de céder au préjugé du caractère originaire de la haine et de la violence meurtrière : elles sont réactionnelles et contingentes.

² Le livre de Paroz peut aussi être lu «en tant que contribution à la théologie systématique», nous y viendrons tantôt. De ce point de vue, la présente bifurcation prend la forme de l'opposition entre une systématique qui commence par le dogme de la création et une systématique qui commence par l'événement de l'Évangile. Si, par ailleurs, on s'intéresse à la mise en parallèle de la tradition biblique avec la philosophie grecque, on peut évoquer, comme analogue du renvoi à l'ordre primordial, l'intention stoïcienne et épicienne de se mettre en accord avec la nature.

En présence du meurtre de Caïn, il est bien difficile de résister à la suggestion du schéma rétributif. Il s'agit là d'un attracteur sémantique extrêmement puissant : quand, au niveau des données observables, le juste n'est pas récompensé, ou quand le méchant n'est pas puni, l'obstination du schéma se manifeste par la mythologie du Jugement dernier ou par celle du cycle des réincarnations. Paroz distingue ainsi quatre «modèles de la rétribution» (p. 159-161). La parabole des ouvriers de la onzième heure leur donne la réplique, et, par son rattachement à l'Évangile de la grâce, conduit à définir deux «modèles de la gratuité» (p. 177-178). Il en résulte que la relation entre l'homme et Dieu ne passe plus par le canal de la relation de l'homme au monde : l'homme est «devant Dieu», d'une part, engagé envers autrui dans le monde, d'autre part. S'il adopte ce modèle, l'homme est impliqué dans le monde *comme si* («osmè») il n'y était pas impliqué. Paroz propose de substantiver cet «osmè» paulinien et d'en faire une catégorie (qui se révélera ne pas être spécifiquement chrétienne). Le schéma de la dualité des relations est instable et possible de deux dérives opposées : dans le sens d'un repli sur une intérieurité inactive dans le monde comme il va, d'une part, dans le sens d'une jonction suspecte entre le thème de la grâce et celui de la prospérité, d'autre part.

Le chapitre 1, parlons-en enfin, pose les principes de la problématique de la religion et en définit la méthode. Au niveau de la pensée floue, on assimile volontiers «la religion» à «la spiritualité» et celle-ci au «sens de la transcendance». On ne sait guère de quoi on parle, mais on signifie tout de même qu'il s'agit de «quelque chose» dont il serait déplacé de se moquer. Ce que l'on attend donc de celui qui annonce un discours sur la religion, c'est qu'il nous dévoile ce «quelque chose», que l'on en soit désormais informé, le cas échéant, que l'on y soit initié. Le «quelque chose» serait ainsi une donnée positive, qui prendrait place aux côtés d'autres données déjà connues. Ce préjugé de la positivité doit être rejeté d'entrée de jeu : «la religion» ne peut se comprendre que si l'on se rend attentif à son statut réactionnel (p. 31 *sq.*), si on prend acte de ce qu'elle refuse, de ce à quoi elle dit non. Les attentes de la pensée floue seront déçues, tel est le principe de base, qu'il conviendrait de nommer le principe de la négativité, ce qui n'empêchera pas tel ou tel orateur en quête de gloriole de chercher à les satisfaire. Il découle de ce principe que l'interprétation d'un phénomène religieux commence par l'énoncé de ce qui est refusé, au sein de l'expérience de l'homme dans le monde, et ne dit qu'ensuite le fondement de ce refus³. Si donc d'entrée de jeu on pourrait se fourvoyer en se mettant en quête de contenus positifs, il faut se méfier de ce que l'on dit, notamment de ce que brament les chantres de la religiosité à succès. Il faut se mettre en quête du phénomène original, c'est-à-dire des données scripturaires. Soit, mais comment s'y prendre en présence de représentations mythologiques ? La

³ Le principe de corrélation de Tillich posait que la théologie répond aux questions que l'homme se pose. Le principe de négativité est moins irénique : en contexte de sociabilité cultivée, on peut bien transposer le refus en question intéressante ouverte, il n'en demeure pas moins que l'on a d'abord refusé.

méthode proposée et mise en œuvre par Paroz est la méthode comparative, qui met en regard deux textes de provenance différente et qui s'interroge sur leurs ressemblances et leurs différences. On obtiendra ainsi une série de perspectives locales clarifiées, en quelque sorte une série de phénomènes, qui se trouveraient dispersés dans le désordre s'il ne s'ensuivait pas la manifestation de la colonne vertébrale que constitue le schéma des trois bifurcations du chapitre 2.

2. En tant que reprise de la philosophie de la reconnaissance

On doit à Hegel, en histoire de la philosophie, la mise à jour du thème de la reconnaissance, dans le contexte de la célèbre dialectique du maître et de l'esclave. Dans la trame de la *Phénoménologie*, condensée notamment dans la *Propédeutique*⁴, la conscience se développe de «la conscience sensible» à la perception, et de celle-ci à l'entendement, et elle dépasse cette intention de la connaissance objective en cherchant à devenir conscience de soi, d'abord par le désir, axé sur l'appropriation de la réalité environnante. Dans le rapport à ce qu'elle «a», la conscience ne trouve pas un reflet satisfaisant de ce qu'elle «est», et c'est pourquoi elle se tourne vers une autre conscience dans l'espoir d'y trouver le miroir attendu, dans l'attente de s'en faire reconnaître. Ce qu'elle cherche à faire reconnaître, c'est sa liberté dans la réalité environnante, c'est-à-dire sa maîtrise de la réalité environnante, au sein de laquelle se trouve aussi, malheureusement, la conscience d'autrui dont on attend la reconnaissance. En d'autres termes, le maître cherche à se faire reconnaître de l'esclave, mais s'il y parvient, il ne sera reconnu que de son esclave et il n'aura donc pas du tout accédé à la conscience de soi dont il est en quête : l'échec est inévitable, inscrit dans la «logique» de la situation. L'échec ne serait évité que s'il pouvait y avoir reconnaissance mutuelle, en contemporanéité ; en d'autres termes, si l'on pouvait devenir soi-même dans et par l'événement d'une relation d'amour ; mais c'est là ce qui ne se manifeste pas à titre de phénomène marquant, de sorte que la description, par Hegel, de la suite du devenir de la conscience montre comment l'intention de la conscience de soi se dépasse elle-même vers la conscience universelle de soi, c'est-à-dire vers la conscience d'être comme tous les autres, membre de la société ou de l'humanité. Ce qui importe, dès lors et ensuite, c'est l'histoire de l'humanité, où la religion de l'amour prend place, à la fin, tout près de la fin.

On sait comment Marx a repris, en même temps qu'inversé, cette phénoménologie. Au dire des manuscrits de 1844, ce dont souffre le prolétariat, l'inacceptable par excellence à la racine de la dynamique révolutionnaire, c'est de n'être pas reconnu en tant que classe sociale dans le contexte de la complémentarité entre les différentes classes, c'est que le travail ouvrier n'est pas reconnu. Il faut que cela change, il faut qu'autre chose soit possible. Et

⁴ G. W. F. HEGEL, *Propédeutique philosophique*, trad. fr., Paris, Minuit, 1963.

tant pis si la préoccupation de la conscience de soi sombre dans l'oubli avec la prolifération de la conscience de classe.

L'École de Franfort, on le sait, a très tôt dissocié le noyau sémantique du marxisme de son déploiement en Union Soviétique et c'est dans cette filière qu'Axel Honneth s'est récemment intéressé aux écrits du jeune Hegel (*Hegel à Iéna*) pour y mettre en évidence l'origine de la réflexion sur la reconnaissance⁵. Le débat de Hegel avec la philosophie politique de Hobbes, tout d'abord : Hobbes concevait la «nature humaine» comme animée essentiellement par l'égoïsme et par l'orgueil, et c'était principalement celui-ci, à son avis, qui était source de l'animosité et de l'agressivité parmi les hommes. C'est lui qui est source de «l'état de nature» comme «état de guerre de tous contre tous», état auquel «la raison» répondra par l'instauration du Souverain, dont la puissance canalisera les velléités violentes des individus. La réaction de Hegel à cette philosophie consistera en une réinterprétation de l'orgueil, qui y montrera une lutte parfaitement légitime pour se faire reconnaître, une manifestation parfaitement légitime de la quête de la conscience de soi.

À la suite du «jeune Hegel», Honneth propose de distinguer trois axes de la lutte pour la reconnaissance : (i) l'axe de la reconnaissance dans le contexte de la proximité interpersonnelle (dans le contexte de l'amour et de l'amitié); (ii) l'axe de la reconnaissance du droit et du statut social, enfin, (iii) l'axe de la reconnaissance dans le cadre du droit ou du statut social, l'axe de la solidarité, la quête de l'estime sociale. C'est évidemment à ce troisième niveau ou sur ce troisième axe que se fait le plus aisément la jonction avec le thème de l'orgueil. La pertinence de la philosophie de Honneth apparaît en toute clarté quand on prête attention à la vague de la rationalisation sociale, qui incline partout à ignorer ou à tenir pour rien aussi bien la présence des personnes que la valeur de leur travail. Il y a bien à lutter pour la reconnaissance, dans le monde humain, contre l'idéologie de l'indifférence et du mépris.

C'est à ce point et dans ce contexte qu'il faut situer l'apport de Paroz à la problématique de la reconnaissance. Il met en lumière, à le dire d'un trait, une sorte d'impossibilité structurelle qui n'est pas sans rappeler la destinée malheureuse de la dialectique du maître et de l'esclave : tant que l'on en est à la lutte, tant que l'on cherche à contraindre l'autre, on ne peut obtenir son estime, car, portant atteinte à sa liberté de jugement en lui administrant la preuve de la valeur de ce que l'on fait ou de ce que l'on est, on fait obstacle à la rencontre face-à-face. Il fallait bien s'y attendre de la part d'un pasteur pourvu d'une certaine agilité d'esprit, la jonction se fait avec la tradition de la critique, depuis Paul, de la justification par les œuvres de la Loi : on cherche à prouver sa propre valeur au Partenaire quand on montre comme on a bien fait et on fait obstacle par là même à la rencontre. Tu ne seras pas reconnu aussi longtemps que tu chercheras à te faire valoir. C'est donc dès lors de plein droit que la question de la religion prend place dans la problématique de la reconnaissance, ce qui,

⁵ A. HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. fr., Paris, Cerf, 2002.

par un effet en retour qui n'a rien d'anodin, ridiculise la propension à faire de la religion une protubérance baroque de la réalité.

C'est dès lors le concept même de reconnaissance que Paroz entreprend de restructurer et de reformuler. Tant que l'on est dans l'optique de la lutte, on se dit que l'on sera reconnu quand l'autre dira de soi l'équivalent de ce que l'on aimerait soi-même en penser. Je serai reconnu, en ce sens, si je me considère comme très gentil et si l'autre me dit, en langage digital ou en langage analogique, que je suis très gentil. On voit bien, sur ce petit exemple, que les choses risquent bien de tourner de manière assez bizarre si je lutte pour me faire reconnaître comme très gentil ou si je m'échine à prouver que je le suis. L'apport de Paroz au concept consiste à y inclure le moment de l'échec de la lutte; la reconnaissance se définit dès lors comme le mouvement typique qui (i) part de la quête de la conscience de soi, qu, ensuite, (ii) prend acte de l'échec ou du piège où aboutit cette quête, qui, par suite, (iii) retourne au point de départ ou à l'origine, dans l'espoir d'y trouver (iv) la possibilité de recommencer la quête, mais avec l'évidence que la reconnaissance mutuelle de la valeur personnelle est indissociable de la reconnaissance de la liberté de part et d'autre.

Le concept ainsi reformulé résulte d'une réflexion sur la destinée de la lutte pour la reconnaissance, et c'est pourquoi il vise un champ plus large : non seulement la lutte, mais aussi son arrivée en impasse, le retour à l'origine et le recommencement. Par ces deux dernières caractéristiques, il donne la réplique au «dépassemement» de Hegel et il rejoint le mouvement de la «répétition» défini par Kierkegaard. Le concept devient alors compliqué, objectera-t-on : que nenni ! C'est le sens du mot dans le langage courant quand on dit que l'on reconnaît s'être trompé.

3. *En tant que mise en œuvre d'une nouvelle forme de la théologie systématique*

Notamment par sa thèse *Foi et raison*, Paroz s'est fait connaître comme spécialiste dans le domaine de la théologie systématique, de ce que l'on appelait la dogmatique aux temps de Karl Barth. Ce qui gênait passablement l'intelligence, dans l'œuvre de ce dernier, c'était la pesanteur de l'insistance sur l'objectivité de la révélation. Il s'agissait intentionnellement d'une doctrine d'Église, soit, mais qui dressait un obstacle redoutable sur le chemin de ceux qui cherchaient à comprendre dans l'attente d'en arriver à se convaincre. Pour contourner ou supprimer cet ennui, Ebeling a entrepris de réinterpréter les dogmes traditionnels comme des corrélats intentionnels de la foi chrétienne. Il redevenait possible alors de les comprendre, au sens que l'on peut donner à ce terme dans l'école de la phénoménologie husserlienne. Mais demeurait alors en suspens la connexion de cette réinterprétation avec la situation dialectique, en d'autres termes, avec la discussion critique. À l'époque, Hans Albert, dans la zone d'influence de Popper, a soupçonné la dogmatique d'Ebeling de

«s’immuniser» contre la critique, de négliger de répondre, «sans distorsion ni faux-fuyants», aux questions et objections qui peuvent lui être adressées. C’est dans le contexte de ce débat que s’est inscrite la thèse de Paroz : les assertions dogmatiques traditionnelles doivent être abandonnées ou retravaillées si elles ne satisfont pas aux exigences de la droiture intellectuelle. À suivre Paroz, le noyau dur de l’œuvre de Kierkegaard permet de répondre de manière satisfaisante au rationalisme critique.

On trouve dans *La reconnaissance* la poursuite de cette exigence : le premier chapitre commence par l’évocation de l’athéisme de Nietzsche ; on ne se donne pas, au point de départ, le préjugé de l’honorabilité de «la religion», mais, à l’opposé, l’évidence de son ébranlement. Le deuxième chapitre commence par l’évocation du biologiste réducteur de Laborit, et c’est sur cet arrière-fond qu’il s’agira d’en arriver à mettre en lumière la portée du principe de «la foi seule»⁶. Le troisième chapitre commence par l’évocation de la protestation des travailleurs de «la Boillat», et c’est dans le contexte de ce conflit social et économique que Paroz situera l’éclairage que «la religion» est susceptible de proposer. Au-delà de la construction des chapitres, c’est la manière d’y procéder qui porte la trace de la leçon de *Foi et raison* : il faut se méfier de la complaisance à contempler tranquillement une situation théorique agréable. Dans l’*Introduction*, par exemple, quand le lecteur s’attend à bien «voir» ce qu’il en est de la reconnaissance selon Paroz par rapport à la reconnaissance selon Honneth, il se fait renvoyer à la lecture de l’étrange légende de *Hreidar le fou* : à lui donc de faire l’effort de la réflexion à partir de la légende et de rejoindre ensuite le contexte de la discussion entre Honneth et Paroz. À lui, dans le troisième chapitre, d’accepter de partir de l’affaire de «la Boillat» pour y revenir à la fin seulement, mais en se laissant renvoyer à des documents textuels de provenances diverses et éloignées, voire à la considération historico-sociologique des dérives du luthéranisme et du calvinisme. Nul risque, au cours de cette pérégrination dans les broussailles, que l’on s’arrête à la contemplation d’un dogme et que l’on s’y immunise à la discussion critique.

Si l’on cherche à commenter la démarche que Paroz impose à son lecteur, on peut dire que ce qu’il montre, c’est que la situation originale de la pensée est le fouillis de l’univers sémantique, où voisinent et se rencontrent au hasard, comme en un fleuve ou en un chaudron, des débris de textes et d’idées de n’importe quand et de n’importe où. La thèse du caractère originale du désordre dans «le monde des idées» ne devrait pas nous paraître étrange : elle est constitutive du point de départ de la modernité, tant chez Descartes que chez Locke. Il faut commencer par reconnaître que cela ne va pas et que c’est difficile : premier apport décisif du concept de reconnaissance en théologie systématique. On dira que c’est trivial, que c’est ce que chacun sait, et que l’on peut laisser cela de côté quand on se donne la peine d’aller écouter le pasteur.

⁶ L’œuvre de Laborit citée par Paroz est assez étrange, puisque paradoxalement elle fait entendre, elle aussi, à sa manière, le principe de «la foi seule».

Ce que l'on en attend, c'est qu'il rafistole à nos yeux les lézardes de la cathédrale dogmatique. S'il veut commencer par quelques prolégomènes à titre de coup de chapeau à la modernité, libre à lui, mais alors on l'attendra au contour pour voir s'il arrivera bien comme il faut à nous refaire le coup du Symbole des apôtres, c'est-à-dire à nous faire d'abord un bon chapitre sur la création, puis un deuxième, sans se brouter, sur l'incarnation, et enfin un bon gros troisième pour bien montrer comment le Saint-Esprit est à l'œuvre dans l'Église, et en elle exclusivement. Ce que l'on a enseigné au laïc à attendre du pasteur, depuis fort longtemps, c'est le spectacle du déroulement historique de la Trinité, avec, si possible, un petit nombre seulement de couacs logiques, mais à l'impossible nul n'est tenu.

On voit bien qu'il ne faut pas attendre de Paroz le dogmaticien qu'il nous repeigne la fresque du Symbole des apôtres. On est en plein dans le fouillis de l'univers sémantique, il faut le reconnaître, et par suite abandonner résolument la nostalgie de la cathédrale. Le désordre est originaire et on n'en sortira pas, mais il nous est possible, il nous est donné, d'y trouver la liberté, de nous y mouvoir dans la liberté, d'accueillir dans la joie, comme autant d'os intéressants à ronger, les objections et les étrangetés qui se proposent ou s'imposent à la rencontre. On en vient ainsi au deuxième moment du mouvement typique de la reconnaissance. Au sein du fouillis, quand on a cessé de se désoler d'y séjourner, s'imposent à la pensée, de temps à autre, des principes, des points de repère ou des points d'ancre qui se révèlent parfaitement fiables. Ainsi d'abord du principe du «*sola scriptura*», caractéristique de la Réforme, mais qui trouve une pertinence nouvelle quand on le pose, avec Paroz, en antithèse au flou ineffable des aspirations contemporaines à la «spiritualité».

Tel sera le retour à l'origine du point de vue de la démarche. Descartes enseignait à suspendre son jugement tant que l'on ne se trouve pas en présence d'évidences : Paroz propose de ne pas entrer en matière tant que l'on ne se trouve pas en présence d'écrits et, au surplus, tant que l'on n'est pas en mesure de procéder à la mise en opposition, ou en comparaison, de deux textes différents. Vient alors la question de l'apprehension de leur contenu, et l'on ne saurait assez souligner que l'on change alors de perspective, de celle qui exhibe la justification méthodique à celle qui explicite les contenus. C'est ici l'analogue de la dualité figure-fond, dont on sait qu'elle est constitutive de la perception. Par rapport au retable trinitaire que le laïc attend du pasteur, s'il en attend encore quelque chose, on change ici de paradigme : on laisse derrière soi le paradigme du tableau logique (bourré de couacs), et on adopte celui du perspectivisme, selon lequel il convient de s'ancrer dans une perspective (par le principe du «*sola scriptura*» par exemple) avant de chercher ancrage dans la suivante (le principe du «*sola fide*», notamment), de peur que l'on ne se trouve réduit à la confusion quand, parlant de l'importance de la foi, on sera dérangé par l'intrus qui demandera sur quelle base on en parle.

À partir du désordre originale de la pensée, il y a des chemins réfléchis qui conduisent à des ancrages, notamment aux trois principes de la Réforme

(*sola scriptura, sola fide, sola gratia*), et à partir de ces ancrages, il y a, dans l'univers sémantique, de multiples chemins qui permettent de vivre dans la liberté, dans la joie de la rencontre et de l'affrontement. C'est ce que montre le livre de Paroz.

Quand on en est à la nostalgie du retable trinitaire, on en est à la nostalgie de voir se dérouler à nos yeux une théorie positive, une série de contenus positifs : Dieu le Père, la destinée prénatale et *post mortem* de Dieu le Fils, et la grandeur de l'Église et de la communion des saints. Quand en revanche, on s'interroge sur les chemins à suivre dans le fouillis de l'univers sémantique, on est soucieux de ne pas se fourvoyer, de ne pas se trouver coupé des ancrages, on est dans une tout autre mentalité. On n'est pas en quête de contenus positifs, mais préoccupé d'éviter l'égarement, soucieux d'éviter le pire, celui-ci étant d'accorder bravement sa confiance à des idées fausses.

Le paradigme de la reconnaissance fait valoir le mouvement par lequel il est possible de repartir vers l'avenir, dans la joie, après avoir passé par la crise et en avoir été libéré par la possibilité du retour à l'origine. Il semble bien que ce paradigme formel soit adéquat quand on se demande si on peut comprendre l'Évangile, à moins que ce ne soit l'écoute de l'Évangile, de génération en génération, qui ait abouti à accréditer ce paradigme.

Quand on entend parler aujourd'hui de théologie systématique, si d'ailleurs on en entend encore parler, on s'attend à ce que soit proposée une conception claire du système dont il est ici question. C'est bien là ce que manifeste un des aspects majeurs du livre de Paroz : le système formel qui structure la théologie systématique (telle que l'entend Paroz) est un système dynamique, défini par le mouvement typique de la reconnaissance, appliqué en contexte de perspectivisme (par le passage d'une perspective à une autre) à différentes configurations sémantiques, c'est-à-dire à différentes situations intellectuelles générantes. La mentalité qui va de pair avec ce paradigme pourrait sembler assez sombre dans la mesure où elle parle de la crise et de la menace toujours renouvelée de l'erreur, mais en un autre sens, elle est constamment ironique, sinon humoristique, par la joie de trouver un chemin dans les broussailles où il n'y en avait pas.

Renvoyant à l'horizon cette réflexion sur la forme de la systématique, demandons-nous maintenant s'il y a un intérêt immédiat à faire valoir le concept de reconnaissance dans le contexte de la praxis de l'Église : y a-t-il une différence entre «croire à l'Évangile» et «reconnaître l'Évangile» ? Y a-t-il une différence entre «croire en Christ» et «reconnaître le Christ» ? Et s'il y a une différence, entraîne-t-elle quelque conséquence pour le souci de transmettre l'Évangile ? Le fouillis sémantique qui nous sollicite constamment charrie les innombrables débris de la tradition chrétienne. Nous sommes bien en peine de les rattacher les uns aux autres par une cohérence - par une systématique - au point qu'il ne nous paraît plus tellement scandaleux de penser que toutes les grandes religions se valent et qu'elles disent toutes au fond la même chose. Dans ce contexte, reconnaître l'Évangile, c'est d'abord en retrouver la spéci-

ficité, par un effort de la pensée et de la lecture. Ce travail redéfinit les chemins de la foi, c'est ce que fait le livre de Paroz de manière exemplaire, et c'est ce que l'on peut imaginer de mieux quand, d'homme à homme, on se soucie de transmettre l'Évangile.

2. *En tant que théologie protestante aggravée*

Du point de vue des structures de l'intelligence, la théologie protestante est d'une redoutable difficulté, raison pour laquelle, selon toute vraisemblance, les uns font croire qu'il n'y a pas de problèmes, que tout y est simple et clair, cependant que les autres, les croyant sur parole, admettent qu'il est temps de refermer le dossier⁷. La difficulté tient d'abord à la dualité de l'exégèse et de la systématique. C'est déjà une tâche d'une ampleur considérable que de parvenir à concevoir ce que voulaient dire Paul, Luc ou Jean, et c'en est une plus redoutable encore que d'affronter la question de l'unité de signification du Nouveau Testament. Qu'il soit nécessaire ensuite de passer la parole à la systématique, c'est ce dont on peut se convaincre à moindres frais par retour à la considération du fouillis sémantique, mais alors on n'échappe pas à un constat de carence. Dans la plupart des régions spatio-sémantiques où nous habitons, ici et maintenant, la systématique protestante est ou absente, ou effondrée, et on peut désigner comme un privilège qu'elle soit absente plutôt qu'effondrée : au moins est-il alors manifeste qu'il y a une attente sans réponse, tandis qu'en cas de présence effondrée, c'est l'attente elle-même qui se voit affectée d'un effet négatif en retour. À la louange du livre de Paroz, on peut dire que s'y trouve constamment à l'œuvre la dialectique de l'exégèse et de la systématique : la citation et le commentaire approprié de multiples textes bibliques se trouvent intégrés à la trame de la systématique de la reconnaissance.

Du côté de la systématique, on le sait, la bifurcation de départ consiste, pour le théologien, à reconnaître la philosophie, ou non, la désignant alors, ainsi que faisaient les barthiens, comme l'affaire de vilains merles qui visent à escalader le ciel par leurs propres forces. À la suite de Bultmann et d'Ebeling, Paroz est du côté de ceux qui la reconnaissent – le contraire serait bien étonnant avec le sujet qu'il s'est donné. Mais par rapport à ces maîtres, Paroz propose une avancée notable avec le thème de la reconnaissance, puisque alors l'homme est conçu comme étant d'emblée en relation avec autrui dans le monde humain, indissociable du monde des personnes et du système de la communication. Tant qu'à évoquer la difficulté de la théologie protestante, disons que l'invocation d'une philosophie pertinente et sa restructuration ne se font pas du revers de la main, surtout quand il faut les intégrer à la dialectique de l'exégèse et de la dogmatique.

⁷ J'évoque ainsi la vague de fermeture des Facultés de théologie protestante en Suisse romande, du Nord-Est en Sud-Ouest.

Mais Paroz aggrave encore singulièrement les difficultés en entreprenant d'affronter le champ de la religion et de son histoire. Avant de m'adonner à cette lecture, je n'avais jamais entendu parler, je l'avoue, de la «légende de Hreidar le fou», je n'avais pas songé à prendre connaissance de «l'épopée de Gilgamesh», non plus qu'à m'interroger sur la signification de tel ou tel «conte des mille et une nuits». Faut-il accepter maintenant de s'y intéresser ? L'accélération des déplacements, dans la société contemporaine, amplifie l'importance des rencontres et des conflits interreligieux. Le pire, dans ce contexte, serait d'aller se réfugier dans la nostalgie du passé de la chrétienté. Ce serait oublier le dernier moment, décisif, du mouvement typique de la reconnaissance : l'ouverture de l'avenir, la répétition de la liberté. Aux difficultés en quelque sorte classiques de la théologie protestante s'ajoutent maintenant celles-ci, que la problématique de la reconnaissance permet de traiter bravement. Telle est la dette de reconnaissance que nous avons désormais à l'égard de Paroz.

