



Théologie, science et action : les enjeux du discours pastoral

Raymond Lemieux

Volume 43, Number 3, octobre 1987

Statut épistémologique des sciences pastorales

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400324ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400324ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Lemieux, R. (1987). Théologie, science et action : les enjeux du discours pastoral. *Laval théologique et philosophique*, 43(3), 321–338.
<https://doi.org/10.7202/400324ar>

THÉOLOGIE, SCIENCE ET ACTION : LES ENJEUX DU DISCOURS PASTORAL

Raymond LEMIEUX

« C'est parce que le discours est toujours un discours de l'action que le langage ne peut pas être un tableau du monde ».

RÉSUMÉ. — Là où l'action révèle un éclatement structurel, la notion de discours permet la construction d'une unité représentationnelle. L'analyse du discours pastoral dégage ainsi l'articulation de trois niveaux d'arbitrage en interaction constante : le théologique, le technologique et le scientifique. L'enjeu de cette interaction, en dernière analyse, paraît être celui-là même du risque pris dans la parole prophétique : l'enjeu de l'autorité.

... et c'est pourquoi, continue Jean-François Malherbe (1985, 124), « le discours, en tant précisément qu'il est l'auto-interprétation de l'action qui dessine ses propres figures, est soumis à la tentation de l'amnésie ».

Dans le débat qui agite les pratiques théologiques quand elles se posent la question de leurs rapports contemporains à la science, il existe un *tiers* : l'action. Derrière les militants que chacune des deux formations, théologie et science, aligne pour défendre ses couleurs, et peut-être plus souvent encore dans le *no man's land* de leurs batailles, il existe un autre : le pasteur. N'est-ce pas lui qui, en dernière instance, souffre tant de la rigidité du discours théologique que de la naïveté du discours scientifique, quand le premier se réfugie dans la littéralité de ses textes fondateurs et quand le second se donne à consommer comme vérité du monde ? N'est-ce pas lui, aussi, qui est appelé à payer les pots cassés de leurs amours tumultueuses ?

Si la pastorale inscrit dans la pratique théologique quelque chose d'inédit, c'est bien cet enracinement dans l'action dont elle se constitue comme *discipline*. Quels en sont les effets ? Quelle en est la consistance propre ? Quels en sont les défis ?

Nous ne discuterons pas ici des noms qu'il faudrait lui donner pour l'instituer dans l'ordre symbolique d'un discours autonome : théologie pastorale, théologie pratique, praxéologie pastorale, etc. La pertinence de ces noms dépend souvent

davantage d'alignements universitaires que d'impératifs logiques. Nous chercherons plutôt à saisir ce que représente la dimension trop souvent oubliée de l'*action* dans la mise en place du discours pastoral. Ceci nous permettra, en un deuxième temps, d'appréhender la cohérence propre de ce discours comme discours théologique pour dégager, enfin, ce qui paraît s'y donner comme enjeu fondamental.

I. LE DISCOURS PASTORAL OU L'IMPOSSIBLE PURETÉ

Quand nous parlons de *discours* pastoral, nous entendons le terme de la façon la plus simple, à la mode de Michel Foucault : « un ensemble fini d'énoncés » (1971). Nous ne préjugeons évidemment pas des sources d'où sont puisés ces énoncés ni des normes scripturaires, philosophiques, analytiques, idéologiques ou autres qui président à leur explicitation. Nous ne préjugeons pas non plus de leur légitimité, ni de leur fonctionnalité par rapport à une institution donnée, en situation de chrétienté comme en situation missionnaire, à partir de l'Église universelle jusqu'au croyant isolé. Nous observons simplement qu'ils s'inscrivent quelque part dans l'opération pastorale, soit pour en rendre compte, soit pour l'orienter. Ils s'y rapportent selon des modes multiples. Notre travail consiste précisément à identifier ces énoncés, à en établir la cohérence et à reconstruire la structure qui leur permet de faire discours. En quoi représentent-ils un ensemble *fini*? Pourquoi incluent-ils certaines propositions et pourquoi en excluent-ils d'autres? Quelle est la consistance qui les fait *tenir ensemble*?

En bref, un discours pastoral se constitue chaque fois qu'un ensemble d'énoncés concerne les actes pastoraux posés dans une situation historique donnée (comme un discours médical se constitue des énoncés qui se rapportent aux actes médicaux posés dans une culture donnée). Ceci dit, il nous reste évidemment à définir ce qu'est un acte *pastoral*... Mais justement, *c'est toujours à travers un discours qu'un acte se définit*. La notion de discours pourra donc nous indiquer des voies, non seulement institutionnelles et normatives mais *empiriques*, dans cette direction.

A. Nature et portée du discours pastoral

Une telle notion de *discours*, si simple soit-elle, nous permet d'affronter un premier problème méthodologique. L'action n'est pas un processus univoque. Elle est faite d'une myriade d'initiatives plus ou moins éclatées, dont les liens sont plus ou moins lâches, qui sont à la fois l'expression de la volonté d'un agent, individuel ou collectif, et l'adaptation de cette volonté aux conditions de son environnement. L'action laisse une place considérable à l'imprévu, à l'obligation de répondre de façon immédiate, indépendamment des médiations institutionnelles, normatives et idéologiques, à des questions qui se renouvellent sans cesse. Comment, dès lors, penser l'unité de l'action?

Agir, intervenir, c'est inscrire quelque chose de neuf dans l'institution de l'expérience humaine. Il est de la nature de l'agir de travailler à *changer* les conditions mêmes dans lesquelles l'action prend place. Le concept d'action nous renvoie donc, d'emblée, à un éclatement structurel. Cet éclatement est désormais évident et poussé à

des dimensions encore jamais atteintes quand on considère les sous-cultures chrétiennes contemporaines. La distance rencontrée par le pasteur entre d'une part ses principes, son idéal formulé dans une tradition donnée et selon les normes d'action accréditées par une institution, et d'autre part les contraintes du terrain, les possibilités concrètes de l'action, y est souvent vécue de façon dramatique. Non seulement doit-il, dans le concret, adapter certaines normes aux *circonstances atténuantes* pour exercer la vieille vertu de prudence, tutélaire des hommes de terrain, mais encore doit-il de plus en plus souvent affronter des conditions culturelles telles que ses présupposés normatifs et idéaux semblent venir, littéralement, d'une culture étrangère.

Mais si la pratique se donne ainsi à lire dans la pluralité, les codes normatifs et représentationnels, eux, ont tendance à se manifester dans l'unité. Ils ont précisément pour fonction de construire l'unité imaginaire de la société là où cette dernière explose dans la dynamique de l'inédit, c'est-à-dire dans l'action.

Le terrain, le champ de l'action, est donc structurellement le lieu de confrontation de l'institution. Et dans cette confrontation l'identité institutionnelle finit toujours par être mise en cause. Certaines actions pastorales, par exemple, sont entreprises dans un cadre normatif et institutionnel rigoureux, celui des Églises. Mais déjà là, il faut parler non plus de l'*Église* mais bien *des* Églises, et cela non seulement pour rendre compte de leur fractionnement séculaire, mais parce que la conscience de leur identité a de plus en plus tendance à se déplacer. Elle se décentre, par exemple, pour épouser des conditions d'implantation régionale particulières : dans une même confession, l'Église d'Amérique latine n'est pas celle d'Europe, ni celle du Canada ou des États-Unis. En plus des spécificités régionales et ethniques, d'autres sont liées aux conditions de vie politiques, économiques, démographiques et culturelles. En même temps que ce mouvement de décentration des identités et des projets, les divisions confessionnelles issues de l'histoire paraissent de plus en plus obsolètes : sur un même terrain d'action, les problèmes rencontrés sont communs. Un chrétien *engagé* de tradition réformée, par exemple, est souvent beaucoup plus proche d'un chrétien engagé de tradition catholique qu'ils ne le sont tous les deux de leurs coreligionnaires indifférents. Et comme l'ont remarqué Peter Berger et Thomas Luckmann depuis déjà longtemps (1967), il est logique de faire front commun devant la marginalisation que fait subir à l'un et à l'autre la sécularité de son environnement.

Mais il y a davantage que ce premier éclatement. Qui est le *sujet* de l'action pastorale ? Qui en sont les agents ? Ici encore on trouve toute la gamme des pensables. À la limite, tout *sujet religieux*, c'est-à-dire quiconque est habité par ce qu'il considère être une conviction religieuse, est naturellement celui d'une action pastorale. Qui, en effet, ne désire pas partager une vérité qu'il juge fondamentale ? Qui, dès lors qu'il devient conscient d'une *expérience* religieuse qui lui est propre, dès lors qu'il est porteur d'un *sentiment* religieux, ne désire pas le déployer, le partager avec d'autres, le donner en principe de renouvellement de la communauté humaine avec laquelle il est appelé à négocier sa vie. L'expérience religieuse, en ce sens, est *principielle* : elle prétend toujours répondre à des questionnements quant aux orientations fondamentales de l'existence. Organisant l'imaginaire du sens, il est dans sa nature d'être *apostolique*. Le sens de la vie, en effet, n'aurait pas de sens s'il n'était partagé avec d'autres.

Ceci n'est pas un petit problème. Ainsi trouve-t-on, à côté des pasteurs qui se présentent comme les agents officiels d'institutions reconnues, toutes sortes d'autres agents. Certains, quoique non mandatés par une autorité reconnue, tiennent des discours extrêmement proches de ceux des institutions. D'autres, quoique officiellement liés à ces dernières, cherchent tout autant leur légitimité dans leur expérience propre, pour inscrire dans le monde de l'agir pastoral toutes sortes de nuances qui sont autant de contributions et de ruptures par rapport aux codes institutionnels. On est en présence d'une dialectique remarquable de l'*instituant* et de l'*institué*, ou, autrement dite, de l'expérience et de l'autorité.

Or c'est précisément là, du lieu de cette dialectique, qu'on trouve la pertinence la plus aiguë du concept de *discours* : il permet d'en *traiter* en tant qu'elle est *constitutive de la pratique sociale*.

Là, en effet, où la pratique est tension de forces contradictoires, constamment en instance de rupture, le discours représente le travail de mise en forme qui permet à ces tensions de co-exister. Là où la pratique est tiraillement des principes et des adaptations, de l'autorité et de l'expérience, de l'institué et du vécu, le discours *donne un cadre à l'effervescence*. Il lui permet, d'une part, de s'auto-appréhender et de s'auto-interpréter pour former la conscience de ses sujets dans une certaine conception de leur identité. D'autre part, il la donne à lire (en hétéro-interprétation) comme un corpus déterminé et limité de pratiques prenant place parmi d'autres, en complément ou en concurrence, en harmonie ou en rupture, mais toujours susceptibles de présenter une certaine *objectivité*. Il représente un espace spécifique d'interaction entre des sujets différents et institue, dès lors, la pratique pastorale comme une pratique sociale, contribution à l'histoire humaine qui prend place au cœur du monde.

Le discours, bien sûr, est lui aussi une pratique sociale. À son niveau le plus élémentaire, il est en effet une pratique du langage consistant à traiter des énoncés linguistiques (syntagmes, phrases, propositions), selon une logique qui renvoie à des impératifs socio-culturels. C'est pourquoi sa complexité échappe déjà, selon Benveniste (1964), à l'objet propre de la linguistique pour être objet d'une mise en forme sociétale. Mais justement parce qu'il est une certaine pratique du langage, tant que ce dernier, selon le mot de Saussure (1972, 33), est une des manifestations de « la vie des signes dans la vie sociale », il suppose la reconnaissance d'un certain *code*, d'un certain nombre de *valeurs* héritées de la vie sociale. Déjà complexe à son niveau le plus élémentaire, celui de la langue, ce « trésor déposé par la pratique de la parole dans les sujets appartenant à une même communauté », « produit social déposé dans le cerveau de chacun » (Saussure, 1972, 30 ; 44), la pratique du langage dont se constitue un discours signifie avant tout une *appartenance* ; elle suppose une solidarité qui n'est pas seulement mécanique mais organique : elle fait appel à des référents et met en place des enjeux extérieurs aux sujets qui s'y adonnent.

Bref, elle suppose des *objets* constitutifs et signes d'une certaine *culture*. La pratique du langage n'est rien d'autre, en ce sens, que l'appropriation de cette culture par un sujet. La constitution d'un discours est la mise en forme, par la pratique d'un nombre théoriquement illimité mais empiriquement limité et déterminé de sujets, d'un certain type de rapport à cette culture. Dans le discours qui en rend compte et la porte

au monde, l'action trouve sa cohérence empirique, logiquement antérieure à toutes les autres cohérences (institutionnelle, morale, théorique, théologique, etc.) qui peuvent aussi lui être données.

La notion de discours présuppose donc une certaine conception de l'action. Elle implique que cette dernière, quoique manifestation d'un éclatement structurel, n'est pas le fruit du hasard mais qu'elle dépend, comme le dit Guy Rocher (1969, 13), « *d'une structure de la connaissance d'autrui* [qui] *se prolonge en une structure de l'action avec autrui*. En d'autres termes, *elle obéit elle aussi à des modes d'organisation ou de structuration, elle recherche elle aussi une "meilleure forme"* ».

La notion de discours ne nous permet certes pas de régler *a priori* la question de la légitimité ni celle de l'autorité, pas plus que celles de l'auto- et de l'hétéro-interprétation, toutes questions relatives à l'institution normative de la société et qui supposent un régime de rapports *entre discours différemment fondés*. Elle nous en permet cependant un traitement *a posteriori*, pour saisir quelque chose de la cohérence d'une pratique sociale malgré les tensions qu'elle peut manifester. Elle nous donne la possibilité de concevoir la mise en scène du jeu où circulent sujets et objets, avec les intérêts et désirs des premiers de même que la détermination sociale des seconds. Elle nous permet de cerner les modes d'appropriation d'une pratique par des sujets, dans la mesure où cette appropriation est rendue possible dans une culture donnée.

Tel deviendra donc, pour nous, l'enjeu de la notion de *discours pastoral*, dialectique de l'expérience et de l'autorité, mais aussi et en même temps de l'appropriation et du code, c'est-à-dire du sujet et de l'histoire.

B. La « découverte » du sujet

Dans l'action, il n'y a pas d'objets purs ; il y a des objets circulant entre des sujets. Aussi, le premier effet de la prise en charge de l'action par la pensée est-il d'obliger cette dernière à récuser toute prétention à la pureté.

On peut certes tenter de saisir l'action selon un mode objectif. Elle nous renvoie alors à l'objectivité de la culture, selon la définition classique de Durkheim : « des manières d'agir, de penser et de sentir extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel elles s'imposent à lui » (1904, B). L'action, bien sûr, se repère indépendamment des sujets qui l'accomplissent. C'est même là une *règle de méthode* : dans la mesure où l'action a une existence *manifeste*, susceptible d'être appréhendée pour elle-même, objective, elle peut être mise en discours, que ce dernier soit scientifique (et c'est bien le projet de Durkheim), polémique ou axiologique. Cette objectivité, de plus, peut toujours être reconstruite en fonction d'un autre système de valeurs et d'une autre cohérence que celui et celle qui ont présidé à sa mise au monde initiale.

On peut justement dégager de l'énoncé de Durkheim deux critères pour déterminer l'objectivité de l'action : l'*extériorité* par rapport aux individus et la *contrainte*. Mais si le premier de ces critères peut être appréhendé comme une rupture entre le sujet et l'objet, dans une sorte d'indépendance de leurs instances respectives, il ne peut en être

de même du second. La contrainte est bien quelque chose qui s'exerce *sur* les subjectivités. La culture, « l'ensemble des manières d'agir, de penser et de sentir qui composent l'héritage commun d'une société donnée » (Rocher, 20) est impensable si elle n'est pas *intériorisée*, au moins partiellement, par ceux à qui elle donne un « type psychique » commun, et cela parfois à leur insu puisque, antérieure et postérieure à leur passage dans ce monde, elle fournit le cadre nécessaire de leur identité.

De la définition « objective » de Durkheim à celle, souvent lue comme plus « subjective », de Weber, il n'y aura donc pas tant une rupture de perspective qu'une insistance différente : l'un met en lumière une exigence de méthode, l'autre une condition du fonctionnement social. Pour Weber en effet l'action est « sociale dans la mesure où, du fait de la signification subjective que l'individu ou les individus qui agissent y attachent, elle tient compte du comportement des autres et en est affectée dans son cours » (1947, 88). De cette définition aussi on peut dégager des critères d'objectivité : l'existence des autres (les partenaires), la capacité de *faire signe*, l'influence sur les conduites : la « signification subjective », en effet, s'attache à quelque chose, se manifeste quelque part et comporte des conséquences. À ces trois niveaux on la trouve marquée d'objectivité.

Bref, à partir de ces deux définitions classiques elles-mêmes, on peut dire que l'objectivité de l'action, son repérage sous forme de « manières d'agir, de penser, de sentir extérieures aux individus », suppose un système de relations entre des sujets : elle est l'enjeu d'une *intersubjectivité*.

La reconnaissance d'une action sociale suppose la mise en cause des subjectivités et cette « découverte du sujet » (Touraine, 1965) est sans doute un des principaux apports des théories de l'action esquissées par la pensée contemporaine. Elle renverse en effet le mythe de l'objectivité : à partir du moment où la connaissance elle-même est une pratique sociale, à partir du moment où la science est la « production d'objets dans un langage » (Granger, 1967), le totalitarisme positiviste devient aberrant. Dans le champ de l'action, il n'y a pas de « pureté » conceptuelle, c'est-à-dire d'outils qui puissent être pensés indépendamment des sujets qui les utilisent. La recherche de l'objectivité, idéal de la connaissance, n'est pas pour autant rejetée à la poubelle de l'histoire : elle s'inscrit dans une *procédure* où elle trouve, enfin, ses limites historiques. Elle n'en devient que plus efficace.

Ajoutons, au cas où subsisterait quelque ambiguïté, que cette réappropriation du sujet comme préoccupation de la connaissance qui *prend conscience d'elle-même*, cette redécouverte de son importance épistémologique, n'a rien à voir avec quelque forme que ce soit du subjectivisme. Elle ne change en rien la nécessité de la *décentration*, prônée par Piaget, par rapport aux « deux tendances les plus naturelles de la pensée spontanée et même de la réflexion en ses stades initiaux [qui] sont de se croire au centre du monde, du monde spirituel comme matériel, et d'ériger en normes universelles les règles ou même les habitudes de sa conduite » (1970, 29). Elle ne change rien non plus à l'impératif de « psychanalyser » l'expérience première des choses qui, selon Bachelard (1970), est le premier obstacle à la connaissance scientifique. Il ne s'agit pas de faire du sujet l'étalon d'une vérité qui aurait ainsi transité de l'impérialisme positiviste à la tyrannie des sentiments et des pulsions. Il s'agit au contraire d'apprendre

à *mesurer* jusqu'à quel point ces derniers exercent une influence concrète dans la mise en place des procédures méthodologiques, et jusqu'à quel point, toujours enjeux de ces procédures qui pourtant les mettent entre parenthèses, sentiments et pulsions les travaillent pour donner à l'objectivité ses limites historiques.

C. *Sujet, projet, objet*

Weber lui-même place au centre de son analyse l'« orientation de l'acteur » qui, conjuguée à celle de l'observateur, forme un « double filtre » rendant possible la connaissance de la réalité empirique (Touraine, 1965, 30). Cette notion d'*orientation* reste cependant difficile à manier puisqu'elle semble supposer une rationalité de l'acteur, ou tout au moins une cohérence de ses points de vue qui, dans l'empirie, est parfois loin d'être explicite.

Pour notre part, nous tenterons de cerner ici l'interdépendance du sujet et de l'objet par une autre notion, celle de *projet*. Nous choisissons justement ce terme à cause de sa parenté étymologique avec les deux autres et de sa capacité de faire système avec eux, capacité qui lui vient de son appartenance au même « système sublogique » (Hjelmslev, 1968), celui des prépositions latines importées par la pratique de la langue française. Alors que le préfixe *ob*, en effet, suppose une rupture, une séparation (*ob-jicere*, jeter devant soi) et nous renvoie à son parent *ab* (absence), le préfixe *pro*, tout en évoquant lui aussi une disposition de l'altérité devant soi (*pro-jicere*: placer devant soi), ne suppose pas cette séparation, mais bien plutôt une sorte de continuité. Il nous renvoie lui aussi à son proche parent, *prae* (présence), il y a là deux modes complémentaires de signifier la réalité : d'une part celle qui est en rupture, d'autre part celle qui est en continuité. Et ces deux modes sont, pour le sujet (*sub-jicere*, jeter sous, mettre sous contrôle ou autorité), deux façons de concevoir ce qui se présente pour lui comme altérité.

L'action, en ce sens, suppose un projet, c'est-à-dire un rapport de continuité entre le sujet, celui qui s'autorise à agir du lieu de son désir ou d'une accréditation donnée par d'autres, et la réalité qu'il entend travailler, transformer du fait de cette action. Bref, elle suppose que les objets cessent d'avoir valeur indépendante, *in se* ou, plus communément, d'être fonction du système social conçu comme une machine indépendante, pour s'incorporer de quelque façon au régime de la subjectivité.

Au lieu du binôme *sujet – objet* dont, à l'instar de tous les couples, la résolution ne peut se faire qu'au coût de la disparition d'un des deux termes, soit par affrontement, soit par fusion spéculaire, nous sommes désormais en présence d'un trinôme : *sujet – projet – objet*. Celui-ci représente l'instauration d'un *système de relativité* où chacun des termes prend sa valeur *du fait de la médiation du troisième*. Bref, chacun peut « exister », mais aucun n'est concevable en dehors de sa relation aux deux autres. On ne peut penser le sujet que dans sa relation à l'objet sous forme de projet ; on ne peut penser le projet que comme lien du sujet et de l'objet ; on ne peut penser l'objet que comme terme de la subjectivité qui s'exprime à travers un projet.

Sujet, projet, objet, sont les éléments du système formel de ce qui pourrait être une théorie de l'action. Mais antérieurement à la mise en place de celle-ci, c'est bien de

leur réalité que prend charge le discours, sans nécessairement appréhender les relations logiques qui les unissent mais en impliquant structurellement les sujets dans l'appréhension des objets, ou mieux, en compromettant la pensée dans l'ordre de la subjectivité par sa disposition sous forme projective. Le discours, ainsi considéré, rend compte de l'action dans la mesure où il dispose de projets humains : il organise une instance relationnelle entre d'une part l'objectivité du monde, son existence en tant que séparé, en soi, et d'autre part la subjectivité, l'ordre du désir et du manque.

L'enjeu de l'action, ainsi considérée, c'est la possibilité pour des sujets de s'inscrire dans l'ordre symbolique, objectal, de l'histoire. C'est de cette inscription que nous sommes appelés à traiter comme d'un projet. Penser l'action, c'est dès lors chercher en quoi la production d'un discours a pour enjeu l'intersubjectivité, c'est-à-dire *la possibilité d'un espace de coexistence entre des sujets*. Nous rejoignons ainsi un des grands axes de l'épistémologie contemporaine : « ce que la science et, dans son sillage la technologie proposent à la culture, c'est l'exigence d'une conscience critique qui, loin d'être arbitraire, représente l'effort réfléchi par lequel une démarche tente, tout en se poursuivant, de saisir et de thématiser ses intentionnalités immanentes » (Malherbe, 1985, 14). C'est pourquoi, d'une part, l'appréhension d'un discours comme le discours pastoral, à l'instar de n'importe quel autre, nous révèle quelque chose de l'impossible pureté de la pensée. Mais en même temps, elle nous permet de dépasser le manichéisme d'une position où l'absolutisme scientiste ne pourrait être contesté que du lieu d'un sujet sans rapport à l'histoire, c'est-à-dire délirant.

II. LA CONSTRUCTION DE LA COHÉRENCE DU DISCOURS PASTORAL

Nous sommes à la recherche d'un discours qui rende compte de l'action dans sa réalité concrète. Cela suppose de ne pas prendre partie, *a priori*, en faveur de l'un ou l'autre de ses modes de cohérence possibles, ni pour les différentes orientations normatives qui peuvent l'habiter : le discours de l'action est un lieu de tensions et d'articulations entre plusieurs types de cohérence. On trouve ainsi dans le discours pastoral, d'une part, une *théologie*, c'est-à-dire l'essai de rendre compte d'un projet à l'intérieur des cadres conceptuels élaborés par les disciplines théologiques telles qu'elles se sont historiquement constituées et telles qu'elles existent, académiquement, dans le monde contemporain. Ensuite on y trouve des déterminations techniques qui représentent la capacité actuelle d'un individu ou d'un groupe à mener un projet à terme. Enfin, on y trouve un ensemble de lectures de situation, d'interprétations et d'analyses qui relèvent parfois du sens commun mais souvent aussi de ce qui se donne comme *sciences de l'homme*, essais de rendre compte des projets humains avec l'aide de théories portant sur l'agir de l'homme en général.

Nous ne nions pas qu'il existe un lourd contentieux entre certaines de ces formations disciplinaires, selon par exemple ce qu'on entend par théologie et ce qu'on entend par science. L'appréhension de l'action implique, structurellement, la prise en compte de situations humaines sans cesse en mouvement. Historiquement, les sciences dites de l'homme se sont donné des outils pour rendre possible une certaine lecture de

ces situations. Le discours théologique, par ailleurs, a été pensé davantage dans ce qu'il conviendrait d'appeler une *épistémologie du texte* que dans une épistémologie de l'outil. Il fournit des visions du monde et un sens de l'histoire qui parfois manquent radicalement à son vis-à-vis « scientifique », mais il n'arrive que difficilement — pour ne pas dire artificiellement, par exemple, dans la recherche d'analogies entre des situations bibliques et des événements contemporains — à fournir des outils efficaces.

Le débat entre théologie et sciences de l'homme, dans la structuration du discours pastoral, est un débat fondamental. Il reproduit cependant trop souvent, et cela aux dépens de l'un comme de l'autre, une dialectique imaginaire du sens et de l'outil, comme si ces deux termes étaient opposés. Il oublie alors que les concepts théologiques sont aussi des outils pour penser le monde et que les sciences humaines, bien qu'utiles à qui veut bien s'en servir, sont aussi des systèmes d'interprétation du monde, producteurs de sens.

Il faut donc tenter de dépasser la méconnaissance des uns comme des autres.

A. *L'arbitrage théologique*

Pour cela, il nous faut préciser ce qu'implique le qualificatif de *pastoral* accolé au substantif *discours* ? On peut certes entendre le terme, nous l'avons indiqué plus haut, comme désignant toute action inspirée d'une expérience ou d'un sentiment religieux. Mais on peut aussi l'entendre, plus spécifiquement, comme une action d'Église. Il y a entre les deux conceptions une distance pour le moins appréciable. Nous n'avons d'autres justifications, en opérant cette réduction de l'extension du concept (et non pas de sa compréhension, bien au contraire), que de viser une meilleure opérationnalité : si la pastorale représente une action tributaire, de quelque façon, d'une Église, elle devient par le fait même susceptible d'être mise en lumière à travers un discours théologique, c'est-à-dire dans un discours capable de rendre compte de la foi d'une communauté historiquement constituée.

Nous sommes bien conscients cependant, en limitant le concept de *pastoral* aux actions ecclésiales, de ne pas lever les ambiguïtés qui se rattachent au concept d'Église lui-même. Qui est l'Église ? Cependant nous nous donnons la possibilité, pour peu que nous envisagions une réponse à cette question, de constituer un corpus empirique d'actions observables, parce que socialement manifestes dans leur extériorité.

Or la question, telle que posée, concerne moins les limites objectives de l'Église, si tant est que de l'extérieur on puisse assigner des limites au concept d'Église, que son identité, c'est-à-dire l'auto-appréhension que ses membres, à divers degrés, produisent de leur affiliation et de leur participation au projet que propose l'Église. La réponse à la question, posée dans ces termes, est strictement parlant une réponse théologique. Elle implique l'intelligence de la foi (*fides quaerens intellectum*), c'est-à-dire des outils conceptuels et une quête, *quaerens intellectum*, mais aussi et surtout *fides*. L'Église n'est ni une communauté de sentiments, ni une communauté d'expérience religieuse, mais une *communauté de foi*. Il appartient bien sûr au discours théologique de distinguer en quoi ce dont il propose la formulation intelligente, la foi, n'est réductible ni au

sentiment ni à l'expérience religieuse. Il lui appartient aussi de dire la spécificité de l'expérience historique qu'il représente, en ce sens. Ce faisant, il *dé-finit* l'Église, il lui donne sa finitude historique, certes en fonction d'une Histoire dont il se fait le représentant, mais aussi en fonction de l'histoire relative des hommes et des femmes qu'il constitue en solidarité, sur le terrain des actions humaines, à travers le projet ecclésial.

Dans la mesure où on considère la pastorale comme une action d'Église, et pour les raisons mêmes qui président à cette reconnaissance, il faut attribuer au discours pastoral une valence théologique nécessaire. Cette valence possède un caractère normatif : elle définit l'identité et sert à exclure tout autant qu'à inclure. Elle implique une auto-appréhension des actions entreprises en son nom. Cependant, il faut aussi le dire, cette valence théologique ne se réduit pas à appliquer, sur le terrain, des principes ou des valeurs qui seraient définis ailleurs (du lieu, par exemple, d'une doctrine), ni à concrétiser ce qui autrement n'aurait qu'une consistance abstraite et conceptuelle. Elle consiste essentiellement à *arbitrer le discours pastoral du lieu de l'expérience de foi partagée* et elle lui donne, du fait de cet arbitrage, une cohérence qui lui est propre. Le discours théologique ainsi considéré est d'abord le discours d'une expérience de foi partagée et, par là même, confrontée au risque de l'intersubjectivité. Ce faisant, sa fonction épistémique consiste à mettre en place des concepts qui permettent de rendre compte de cette expérience, *dans son historicité*.

Rendre compte de l'historicité d'une expérience intersubjective, n'est-ce pas l'enjeu de tout appareil conceptuel, de toute opération de connaissance, bref, de tout discours ? Ce qui distingue l'acte théologique ici n'est pas son enjeu, l'appropriation de leur histoire par des sujets, mais bien le lieu d'où il s'arbitre, c'est-à-dire ses règles du jeu. Dans la mesure où on considère le discours pastoral comme un discours d'Église, il ne peut être arbitré que du lieu de l'Église, c'est-à-dire dans l'*expérience historique de la foi partagée*. Certes, les formes de cette expérience historique changent et les théologies qui en rendent compte sont tributaires des outils conceptuels que des cultures particulières mettent à leur disposition. Elles ne se posent pas les mêmes problèmes d'une civilisation à une autre. La question de l'identité chrétienne, telle qu'elle se pose dans un monde séculier et pluraliste, est fort différente de la question de la cité de Dieu entendue comme épanouissement de la chrétienté. Reste également entier le débat toujours à tenir sur les structures accréditives actuelles de cet arbitrage, sur le caractère plus ou moins impérialiste de ses modes institutionnels, sur les ségrégations qu'il entérine (hommes/femmes, clercs/laïcs), sur la qualité des compétences et les autorités qui y sont à l'œuvre. Un arbitre n'exerce véritablement son rôle que dans la mesure où il est au-dessus des soupçons mais il n'est jamais, on le sait d'expérience, au-dessus de tout soupçon. Il tient en main un certain nombre de règles, mais au profit de qui les interprète-t-il ? Là aussi, bien sûr, il y a de la subjectivité à l'œuvre.

B. L'arbitrage technique

Pour jouer son rôle, le discours théologique peut utiliser n'importe quel outil parmi ceux que met à sa disposition la culture. Son choix quant à ces outils dépend de

la conjoncture ; on peut penser qu'il sera dicté avant tout par des raisons d'opportunité et d'utilité. Qui lui reprocherait par exemple d'avoir utilisé au Moyen Âge les outils de la philosophie grecque ? Parmi ceux qui peuvent aujourd'hui lui servir, il y a évidemment les acquis des sciences humaines : tout d'abord les lectures du monde effectuées par ces dernières et livrées à la consommation sous forme de corpus de savoirs ; ensuite les méthodes et les techniques qu'elles mettent au point pour l'observer, l'interpréter ou le manipuler. La théologie, sous prétexte qu'elle suppose un projet ecclésial, n'a pas à boudier ce qui vient d'ailleurs. C'est son droit le plus strict de l'incorporer à son propre discours si cela lui est de quelque utilité. Et il n'y a certes pas plus d'inconvénients, du point des techno-sciences ainsi utilisés, d'être mises au service du discours théologique qu'il peut y en avoir d'être incorporées à d'autres types d'instances : idéologiques, politiques, industrielles, etc.

L'action, qu'elle soit ecclésiale ou autre, ne s'épuise jamais d'un seul arbitrage. Sur le terrain, les problèmes rencontrés par le pasteur ne sont pas seulement des problèmes théologiques. Ils sont bien loin aussi d'être exclusivement des problèmes d'application de normes institutionnelles. Celui qui agit doit savoir lire des situations et les interpréter avec les outils les plus adéquats à sa disposition, ne serait-ce que pour exercer à leur égard le jugement prudentiel le plus juste. Or ces situations n'ont que très peu à voir avec les découpages institutionnels et académiques des disciplines intellectuelles. Elles sont à la fois sociales, économiques, géographiques, biologiques, psychiques, génétiques et, sans doute, bien d'autres choses encore. Elles sont également à la fois religieuses et séculières. Elles interpellent certes l'homme de foi, mais tout aussi bien l'homme tout court, celui qui, simplement, cherche à comprendre.

L'action suppose donc un ensemble de techniques, c'est-à-dire la disposition d'une logique instrumentale qui établit la cohérence des moyens en fonction des fins recherchées, et cela à l'aide de plusieurs disciplines. Le discours pastoral contemporain, de ce point de vue, est de plus en plus chargé de technologies complexes, empruntées parfois aux arts de la santé (pensons aux disciplines du *pastoral care* mises au point dans le sillage de la psychologie humaniste¹), parfois aux arts de la communication (où les traditions vont de la rhétorique classique jusqu'aux technologies mass-médiatiques lourdes²), sans compter les arts pédagogiques et les beaux-arts qui doivent encore aux Églises certains des espaces les plus riches de leur développement.

Il existe donc un arbitrage technique du discours pastoral, à la fois indépendant et soumis par rapport à l'axiologie ecclésiale : indépendant parce qu'il dispose d'instruments et de critères d'efficacité qui lui sont propres, soumis parce qu'il ne peut avoir pour elle de valeur que dans la mesure où il est à son service et surtout dans la mesure où l'œuvre produite, quelle qu'elle soit (production de santé et d'équilibre humain, fête collective, communion émotionnelle ou œuvre d'art), garde sa valeur purement instrumentale

1. On trouvera un certain nombre d'exposés critiques concernant cette dimension du discours pastoral dans Viau et Brodeur (1987).

2. Dans le catholicisme, les voyages pontificaux nous font désormais mieux saisir la capacité d'adaptation de l'institution aux techniques médiatiques, mais aussi les effets en retour de ces techniques sur les messages transmis et sur l'identité religieuse. Voir à ce propos Lemieux (1987a), Lemieux et Montminy (1987).

par rapport au travail ineffable de la grâce. Or on sait le débat profond et souvent violent qui a marqué l'histoire de l'art dans le christianisme, notamment dans son rapport à l'image, de ce point de vue³.

C. *L'arbitrage scientifique*

Si l'instance théologique n'épuise pas les arbitrages possibles du discours pastoral, l'aspect utilitaire des sciences n'épuise pas non plus leurs possibilités. Le discours pastoral n'est pas seulement susceptible d'un arbitrage technique. Au-delà de ce dernier, en effet, les sciences proposent d'autres modes de cohérence du discours, modes diversifiés et spécifiques dont l'arbitrage ne relève plus de l'expérience historique de foi partagée mais bien de leur caractère propre en tant que démarches scientifiques. Parce qu'il est un discours de connaissance, parce qu'il cherche non seulement à organiser mais aussi à rendre compte de l'action, et dans la mesure où cette action, quelles qu'en soient les inspirations profondes, possède un caractère objectif et prend place parmi d'autres actions sociales, le discours pastoral est aussi redevable d'une dimension *scientifique*.

Nous ne reprendrons pas ici le débat concernant la scientificité de la théologie. D'autres l'ont fait avant nous dans cette revue et y ont apporté un certain nombre de nuances et de références, en confrontant précisément les disciplines théologiques et celles des sciences de l'homme (Pagé, 1982). Nous avons pour notre part traité ailleurs des rapports entre les sciences contemporaines et la théologie dans leur cadre universitaire (Lemieux, 1987b). Disons simplement qu'il nous apparaît de plus en plus que la reconnaissance d'un caractère plus ou moins *scientifique* à la théologie provient moins de la spécificité des disciplines théologiques, telle que nous avons tenté de la saisir ci-haut, que de ce qu'on entend par *science*. Or s'il est un concept dont la compréhension est fluctuante, depuis la Renaissance, c'est bien celui de *science*.

Pour saisir la dimension scientifique possible du discours pastoral, nous utiliserons ici le concept de *science* dans son sens le plus restreint, qui est aussi le moins ambigu. La connaissance scientifique, avons-nous avancé plus haut, est « production d'objets dans un langage ». Ceci bien sûr ne la spécifie pas encore des autres modes de connaissance mais nous renvoie à la nature même de l'acte de conceptualisation. Produisant ses objets dans un langage, la connaissance scientifique se spécifie de *rendre compte du langage qui est son mode de production*. Autrement dit, le discours scientifique s'arbitre du lieu de sa méthode. Il consiste, non pas dans la lourdeur ou la sophistication de ses appareils techniques, non plus que dans la certitude de ses énoncés (autrement, la physique qui connaît des sautes d'humeurs théoriques à

3. Ce débat rejoint profondément les préoccupations contemporaines concernant la « représentation » et, à travers celle-ci, la nature de la connaissance. Rappelons que ce n'est qu'après bien des phases iconoclastes, répondant à la tentation récurrente de l'idolâtrie (prendre l'image de l'Autre pour l'Autre) que la doctrine a fini par être mise au point. Pour le catholicisme la dernière phase en a été le débat autour de la mystique et religieuse souabe Crescence de Kaufbeuren qui représentait le Saint-Esprit sous les traits d'un séduisant jeune homme. Benoît XIV a tranché dans la bulle *Sollicitudini Nostrae*, en 1745 (Boespflug, 1984).

chaque génération ne serait pas scientifique), non plus que dans sa rigueur (exigence éthique de *tout* discours), non plus que dans son supposé non-engagement par rapport aux désirs humains (ce qui est davantage tributaire de la mythologie scientifique que de la pratique) mais dans sa capacité actuelle de rendre compte de sa méthode.

Ainsi considérée la scientificité, la question devient : jusqu'à quel point le discours pastoral (c'est-à-dire ce discours qui donne forme à l'action ecclésiale), est-il capable de rendre compte de sa méthode ? Travailler le langage, c'est mettre en lumière la *relativité* d'un énoncé, non pas sa certitude mais la marge d'incertitude et de doute (ce qui précisément a provoqué la recherche, la *quête* de vérité) dont il se constitue. Le langage de la foi n'échappe pas à cette règle de la relativité : il est situé (Pagé, 1982, 145). Et même quand on reconnaît le caractère ineffable de ses sources, il faut en même temps admettre le caractère tout relatif de la compréhension qu'on en a. L'homme pense à travers les images que lui donne sa culture, et il travaille ces images en les pensant.

C'est donc *dans la mesure* où un énoncé, quel qu'il soit, porte en même temps que l'exposition d'un *objet* celle du *mode de production* de cet objet qu'il devient scientifique. On pourrait penser exactement dans ce sens la scientificité possible du discours théologique et du discours pastoral. Certes ils n'ont pas besoin de la supposée légitimité, universitaire ou savante, que leur apporterait le mimétisme d'un appareil de prestige scientifique. Ils doivent cependant rendre compte de l'arbitraire qui les habite.

Or cet arbitraire, ou si on préfère cette *aire de l'arbitre*, comprend, dans le cas du discours pastoral, une double dimension. D'une part il porte la dimension de la foi partagée comme projet ecclésial, non pas *nécessité* mais effet de gratuité dans l'amour divin, effet de cet amour par lequel un sens du monde devient *possible* ; et il comprend aussi, d'autre part, la dimension de sa réalisation à travers des projets humains mettant en cause des objets et des sujets, situés dans une conjoncture historique et sociale précise. Il consiste en ce sens à produire des lectures de situations, des techniques et des visions du monde, qui l'inscrivent au cœur d'une axiologie et d'une logique qui lui sont propres, c'est-à-dire dans la *contingence* des traditions culturelles et des outils à sa disposition. Bref, le discours pastoral est appelé à rendre compte de son historicité, au risque de passer, sans cela, du côté de la magie.

C'est là précisément l'enjeu de la science : rendre compte des limites de la connaissance. Le caractère scientifique d'un discours axiologique réside essentiellement dans sa capacité d'intégrer les *limites* de l'action. Cela est vrai du discours pastoral comme, par ailleurs, du discours clinique ou du discours politique, quels qu'en soient les appareillages techniques. Quelles qu'en soient les disciplines, la science est appelée à *instituer* (c'est-à-dire donner forme et cohérence) le rapport, souvent marqué de ruptures et de vides, entre la théorie et la pratique (c'est-à-dire *une* théorie et *une* pratique).

Parce qu'elle se déroule sur un terrain mouvant, parce qu'elle est travail, transformation du monde, la pratique apporte sans cesse au discours *qui cherche à en rendre compte* (sa théorie) des questions nouvelles, des observations inédites, des problèmes à résoudre. Parce qu'il est effort de cohérence, production d'image, ce

discours ne cesse en retour de questionner la pratique sur ses raisons et ses incongruités. La théorie, qu'il met ainsi en scène, consiste à donner à lire la pratique de façon à ce que tous puissent en savoir quelque chose. Bref, elle la fait passer de l'ordre de la magie, de l'occulte, à l'ordre de la culture, c'est-à-dire du relatif.

Le caractère théologique du discours pastoral, son arbitrage du lieu de la foi partagée, n'épuise donc pas son caractère scientifique possible, son arbitrage du lieu de la méthode. Il n'y a certes pas d'antinomie entre l'un et l'autre ; il n'y a que des répugnances conjoncturelles quand l'un ou l'autre prend prétexte de ce dont il s'autorise pour tenter d'exercer des pouvoirs impériaux. Cependant, il n'y a pas non plus de concordisme possible entre eux. L'arbitrage du discours exercé du lieu de la méthode n'est pas l'arbitrage exercé du lieu de la foi. Si l'un peut quelquefois utiliser l'autre, chacun reste radicalement autonome, *et non autrement fondé* que dans l'autorité qu'il se donne.

Dans ce sens, si la foi partagée propose aux hommes des voies de salut, ces dernières ne peuvent aucunement être fondées dans la soi-disant nécessité d'une lecture scientifique du monde. Par ailleurs, si la science effectue une lecture disjonctive et analytique des actions humaines, elle n'a strictement aucune voie de salut à proposer. Loin d'imposer un sens, elle *dé-montre*, elle *dé-crit* (*de-scribere : de-écrire*) tout ce qui peut se donner comme inscription nécessaire du sens.

Bref, si on entend par *gnose* un lien nécessaire entre connaissance et salut, tant la foi que la science sont *a-gnostiques* : elles ne comportent pas de liens opérationnels entre la connaissance et le salut. L'une n'a pas de savoir quant au salut dont elle assume l'espérance ; l'autre n'a pas de salut à proposer en conséquence des savoirs qu'elle véhicule⁴.

III. PROPHÉTISME ET AUTORITÉ

Interroger l'action, c'est interroger la *position de l'acteur*, tout autant sinon davantage que le produit de son travail. C'est pourquoi le discours pastoral, à l'instar du discours axé sur une intervention sociale, ne peut être scientifique que dans la mesure où il *rend compte* de la relativité de son produit : or celui-ci représente à la fois le rapport à un mode de production, code ou langage, et le rapport à une subjectivité, engagement personnel dans la foi partagée. Cette dernière dimension elle-même n'est pas univoque : elle implique le sujet personnel et son intégration à une collectivité, l'Église. Le complexe d'expérience et d'autorité d'où se forge l'action n'est réductible ni à l'une ni à l'autre de ces dimensions. Rendre compte de l'action implique de les considérer toutes.

Il y a là une exigence de rigueur incontournable. Les conséquences en sont nombreuses. Il est impensable, par exemple, que les agents du discours pastoral, à l'instar de tous ceux qui pratiquent une intervention sociale dans le monde contemporain,

4. Et sans doute est-ce en cela que l'une et l'autre, foi et science, font question dans les mouvements gnostiques qui agitent le monde contemporain et ont marqué, à diverses époques, la dynamique historique du christianisme. On lira avec intérêt, de ce point de vue, le dossier collectif publié par les *Cahiers de recherche en sciences de la religion* (Lemieux et Richard, 1986).

puisse se passer de *formation permanente*. Mais ce n'est là qu'une conséquence pratique de ce qui a été avancé ici, conséquence dont il faudrait développer ailleurs les attendus. Nous concluons plutôt en nous attardant encore un peu sur les problèmes rencontrés dans la pratique de ce discours.

On aime souvent comparer le pasteur au prophète. Comme ce dernier, le pasteur est en effet celui qui *devant une situation donnée, prend le risque d'une parole (action)*. Ce court énoncé implique trois réalités aussi importantes l'une que l'autre.

Il implique tout d'abord une *situation donnée*, ce qui suppose de la part du pasteur la *capacité d'en faire la lecture*. Tout homme possède une grille de lecture des réalités de son environnement : cela s'appelle la culture. Mais cette grille de lecture est bien souvent faite de points de vues non critiqués : lieux communs, préjugés, idéologies, expérience *naturelle* ou première des choses, savoirs parcellaires plus ou moins intégrés. La première exigence de l'action, si elle est prise au sérieux, est évidemment d'utiliser les grilles de lecture les plus pertinentes et les plus efficaces parmi celles qu'offre la culture. Or toute *grille* de lecture, même quand elle utilise les outils les plus complexes et les techniques les plus en pointe, est l'instauration d'une limite dans l'appréhension du réel. Son utilisateur ne sort jamais de la relativité d'une perspective, construite ou donnée et ses choix, même les plus simples, sont partiellement dictés par quelque chose de son désir et de sa subjectivité. Le premier apprentissage de lecture qui doit être fait consiste évidemment à prendre conscience de cette relativité et de la critiquer, c'est-à-dire d'en établir les limites *actuelles*. Autrement dit, il s'agit d'intégrer au discours l'histoire, instrumentale et subjectale, qui lui est propre. C'est là la première exigence épistémologique qui ouvre l'accès à la scientificité.

Ensuite, l'action suppose un *risque*. Très précisément, celui-ci consiste à accepter cette relativité tant instrumentale que subjectale et à en assumer les conséquences. Le prophète, qu'il crie dans le désert ou harangue la foule, prend un risque : il confronte sa parole à la résistance du réel. Il est fondamentalement un étranger. Il représente, par rapport aux opinions acquises et aux habitudes régnantes, l'inscription d'une altérité. Il s'autorise d'ailleurs que des lieux communs à tous : autrement dit, il *prend le risque de son propre désir*.

Ce risque est extrêmement important. Il peut conduire à la mort, tant celui qui parle que ceux qui l'écoutent — ou le rejettent —, si est occulté le lieu de la parole, c'est-à-dire l'autorité qui l'habite. La question de l'autorité, ainsi posée, est centrale dans tout discours axiologique : d'où s'autorise ce risque d'inscrire dans l'ordre des choses quelque chose de neuf, l'inédit, l'autre. La question ne se réduit évidemment pas au rapport à l'institution, encore moins à un quelconque appareil de pouvoir. Elle implique, fondamentalement, la réalité du désir.

Mais l'autorité implique aussi l'institution, ou, pour être plus précis, la constante *dialectique de l'expérience subjectale et de l'institution*. Le sujet, celui qui s'autorise, est aussi celui qui s'inscrit dans l'histoire par la prise de parole ou l'action. Ce faisant il confronte irrémédiablement son histoire personnelle à l'histoire des autres, son *expérience* (le terme étant entendu ici comme désignant le *capital de vécu* accumulé par chacun) à l'expérience des autres, sa grille de lecture du monde (érigée du lieu de ce capital) au capital de culture accumulé autour de lui et qui *fait loi d'un langage*

commun. Bref, ce qui est en cause dans le risque de l'action c'est à la fois la capacité de respecter et de transgresser, c'est-à-dire de *traverser* (au sens étymologique du mot *trans-gresser*) l'institution.

Le risque du sujet nous amène directement au troisième élément de définition de l'acte prophétique : la parole. Celle-ci suppose certes un *dire*, la performance de l'énonciation, mais aussi *quelque chose à dire*, la réalité *objective* de l'énoncé. L'action comprend un *agir* mais aussi la production de quelque chose : un *objet*. Nous n'avons pas fini là-dessus d'approfondir l'enseignement saussurien concernant la dialectique de la parole et de la langue. La parole est un travail sur la langue : elle en exige la meilleure connaissance possible, le plus grand *respect*, mais elle en suppose aussi toujours la transgression. Sinon elle ne consisterait jamais qu'à répéter ce qui a déjà été dit. Cependant si nous inventons notre parole, nous n'inventons pas la plupart de nos énoncés, les « mots pour le dire ». La parole que nous tenons suppose une autre parole, prise avant nous, sans nous et vraisemblablement après nous, dont la tradition, l'inculturation, bref l'institution font loi pour toutes les paroles que nous tenons.

On peut, bien sûr, ne parler ou n'agir que du lieu de l'institution. Cela s'appelle tenir un discours de fonction. Nous en avons traité, ailleurs, comme d'un discours de *clerc* (Lemieux, 1987c). À la limite, on sait qu'un tel discours peut être parfaitement « dépersonnalisant », c'est-à-dire provoquer la négation du sujet pour ne valoriser que sa parfaite fusion à l'institution. Il n'y a évidemment pas que dans l'Église que s'observe une telle situation. Bien au contraire, il s'agit du risque même de la culture : faire de la loi commune la matrice d'une parfaite sécurité, totalitaire et exclusive. Il arrive que des sociétés entières en deviennent *folles*, comme ce fut le cas dans le nazisme : névrose collective où la satisfaction du « moi » se prétend fondée d'une parfaite adéquation à l'histoire.

On peut aussi tenter de parler du lieu exclusif de son désir, c'est-à-dire dans la désarticulation du sujet et de l'histoire sociale. En termes cliniques, cela s'appelle le délire : un désir sans loi, qui se donne sans que d'autres aient la possibilité d'en reconnaître la cohérence et les limites. La logique d'une telle parole ne peut être que celle de la rupture : impossibilité de la coexistence et désappropriation du sens.

La prise de parole suppose donc la reconnaissance et l'appropriation d'une institution du sens — quelle qu'en soit la relativité ou l'arbitraire —. Elle dépend d'un code par lequel la loi commune devient *condition de possibilité* du sujet. Elle suppose une histoire qui échappe à ce sujet du fait même qu'il ne vient à existence que de tenter de la faire sienne en s'y inscrivant à son tour. C'est le rôle de l'institution que de représenter, signifier et actualiser cette autorité de la loi, lieu d'où des sujets s'autorisent à prendre la p(P)arole.

L'action, si on la considère dans ces trois dimensions structurantes, ne peut faire l'économie de la confrontation. Elle n'est ni la pure application d'un code institutionnel, dans l'assujettissement névrotique à une histoire fermée, ni la pure spontanéité d'un supposé sujet qui serait, de fait, un sujet délirant. Elle suppose comme condition structurelle le questionnement de l'autorité dont se pare celui qui agit.

Or tel est, nous semble-t-il, l'enjeu le plus fondamental du discours pastoral : gérer, dans l'Église, le jeu des autorités. Cette gestion ne peut évidemment faire l'économie de la tension : elle est la mise en scène où l'*instituant* se confronte à l'*institué*. Bref, le théâtre même de la vie.

RÉFÉRENCES

- BACHELARD, Gaston
1970 *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- BENVENISTE, Émile
1949 « Le système sublogique des prépositions en latin », in *Travaux du Cercle linguistique de Copenhague*, vol. V, *Recherches structurales*. Également in *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, 1966, 132-139.
1964 « Les niveaux de l'analyse linguistique », in *Proceedings of the 19th International Congress of Linguistics*, Cambridge, Mass., (1962), Mouton & Co. Également in *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, 1966, 119-132.
- BERGER, Peter et LUCKMANN, Thomas
1967 « Aspects sociologiques du pluralisme », *Archives de sociologie des religions*, n° 23, janvier-juin, 117-127.
- BOESPFUG, François
1984 *Dieu dans l'art : Sollicitudini Nostrae de Benoît XIV (1745) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren*, Paris, Cerf.
- DURKHEIM, Émile
1904 *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Félix Alcan.
- FOUCAULT, Michel
1971 *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard.
- GRANGER, Gilles-Gaston
1967 *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, Aubier.
- HJELMSLEV, Louis
1968 *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Éditions de Minuit.
- LEMIEUX, Raymond
1987a « Charisme, mass-média et religion populaire. La visite du Pape au Canada », *Social Compass*, XXXIV/1, Louvain-la-Neuve.
1987b « Pastorale, science et université », in Marcel Viau et Raymond Brodeur, *Les études pastorales : une discipline scientifique ?*, Québec, Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 8, 27-63.
1987c « Clercs et laïcs : un défi institutionnel », in *Le laïc*, Montréal, Fides, 1987.
- LEMIEUX, Raymond et MONTMINY, Jean-Paul
1987 « Message et médium : le voyage de Jean-Paul II au Canada », in R. Luneau et P. Ladrière, éd., *Retrouver les certitudes. Événements et orthodoxie après Vatican II*, Paris, Éditions du Centurion, 1987.
- LEMIEUX, Raymond et RICHARD, Réginald (éd)
1986 *Gnoses d'hier et d'aujourd'hui*, Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 7, Québec.
- MALHERBE, Jean-François
1985 *Le langage théologique à l'âge de la science*, Paris, Les éditions du Cerf.

PAGÉ, Jean-Guy

- 1982 « Le caractère scientifique de la démarche théologique », *Laval théologique et philosophique*, XXXVIII, juin, 137-151.

PIAGET, Jean

- 1970 *Épistémologie des sciences de l'homme*, Paris, UNESCO, Gallimard, coll. « Idées », n° 260.

ROCHER, Guy

- 1969 *Introduction à la sociologie générale*, tome 1, *L'action sociale*, Montréal, Éditions HMH.

SAUSSURE, Ferdinand de

- 1972 *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot [1915].

TOURAINE, Alain

- 1965 *Sociologie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil.

WEBER, Max

- 1947 *Theory of Social and Economic Organization*, New York, Oxford University Press, [Free Press Paperback, 1964].

- 1963 *Le savant et le politique*, Paris, Plon.