

Voici un article de Jean-Marie MARTIN paru dans *Recherche et débat* n°79, DDB 1973. "*Église infaillible ou intemporelle ?*" Son article était précédé de trois comptes-rendus d'interventions faites lors d'un colloque sur le thème de L' "*Église infaillible ou intemporelle ?*", colloque où J-M Martin n'était pas présent.

En raison de la densité et de la difficulté de cet article, nous l'avons mis dans la colonne de gauche d'un tableau, et nous proposons dans la colonne de droite des extraits de cours de Jean-Marie Martin à l'Institut catholique de Paris en 1973-74 et 1975-76 qui sont comme des commentaires de ce qui est dit dans la colonne de gauche. Nous avons rajouté trois très courtes notes en colonne de droite, elles se distinguent du reste par des numéros. Et nous avons mis à la fin de la page 12 l'énoncé du dogme de l'infailibilité. Les titres des sections, les introductions qui suivent ces titres proviennent des mêmes cours.

Deux textes complémentaires ("Un lieu propre à la foi" ; "Le statut de l'obligation dans l'évangile de la liberté") se trouvent après l'article (p. 13-15). Ils proviennent des mêmes cours, le premier prolonge un commentaire donné p. 7, le second est indépendant de l'article mais ouvre d'autres perspectives sur la même question.

Christiane Marmèche et Colette Netzer.

Écoute de la Parole et compréhension du magistère

La parole en Église : le dogme de l'infailibilité

LA NOTION D'AUTORITÉ EN DIFFÉRENTS LANGAGES

Lorsqu'un mot est soumis à l'examen de disciplines diverses, il en résulte une grande richesse de suggestions, mais difficile à ramasser. Bien que dernières, ces pages ne prétendent pas à conclure ; elles se borneront, en quatrième partie, à dire leur propre mot sur l'infailibilité. Menées à partir des difficultés même de l'interdisciplinaire, les trois premières parties nous auront conduit à ce point où, pensons-nous, s'examine théologiquement la question de l'infailibilité.

On voudrait décrire la topographie des questions, les lieux réciproquement délimités à partir desquels chacun interroge. Mais cette subordination architectonique est rendue pratiquement impossible, car les mots ne se tiennent pas topographiquement stables. Soit le mot de certitude, qui touche de près à nos questions sur l'infailibilité. Dans un certain ensemble, la notion psychologique de **certitude**

▪ Une certaine notion d'autorité se trouve dans les différentes formes religieuses et aux différents âges du christianisme même. Mais notre question est plus précise : il s'agit d'expliquer comment elle prend la forme de l'infailibilité dans l'Occident chrétien des derniers siècles, comment elle prend la forme qui sera définie au concile de Vatican I en 1870.

▪ Il s'agit de la **certitude** du sujet qui pense, donc du cogito de Descartes

tenait son lieu par rapport à la notion métaphysique de vérité entendue comme **adéquation**. Mais quand la vérité elle-même vient à se penser comme **certitude**, le langage naguère psychologique occupe le lieu même de la métaphysique, ou plus exactement un lieu nouveau qui ne se laisse plus décrire ni comme psychologique ni comme métaphysique.

La terre ferme du Moyen Âge.

Quand le vrai s'entend précisément comme indubitable, la première affaire de la pensée est l'investissement de cette « **terre ferme** » où elle établit sa demeure familière et le lieu de sa sécurité. Certes, toute pensée possède ce trait, mais la sécurité devient, dans notre cas, le trait décisif. La terre ferme des temps antérieurs (le Moyen Âge) ne se nommait pas certitude, mais « ratio », et une distinction s'était élaborée de là, celle de la vérité rationnelle et de l'autorité de la foi. L'autorité contredistinguée ainsi, essorée de la rationalité, dénommée précisément de façon négative ou relative au concept privilégié de ratio, n'égalait plus la notion originelle d'autorité.

Le nouveau terrain de la sécurité.

Or cette distinction scolastique, lorsque la théologie vient à parler psychologiquement, se voit substituer celle de la **liberté** et du magistère, qui s'opposent sur le terrain désormais commun de la **sécurité**. C'est ainsi que, dans un premier temps, l'autorité certifiante ou sécurisante sera appelée à se privilégier comme notion et à se fixer dans un magistère. C'est sur un fond historial de ce genre qu'il convient de lire les processus historiques qui conduiront à la définition de 1870. Certes, la notion d'autorité se trouve dans différentes formes religieuses et aux différents âges du christianisme, mais il s'agit d'expliquer précisément comment elle prend la forme de l'infailibilité dans l'Occident chrétien des derniers siècles.

Les théologiens et les évêques de Vatican I participent à cette **question** ouverte par le temps sous cette forme. En ce sens, la **question** n'est pas soupçonnée. Cependant, simultanément ils

▪ C'est la définition médiévale : la vérité est **adéquation** entre l'esprit et la chose.

▪ Ici **certitude** ne désigne plus l'accompagnement psychologique de la vérité, mais certitude devient le nom de la vérité

▪ Quand le mot de vérité désigne la certitude du sujet qui pense, le mot de vérité a changé de sens ; et c'est cela que Hegel appelait "**la terre ferme**" sur laquelle nous nous trouvons encore, c'est-à-dire le cogito de Descartes.

▪ **Liberté et sécurité**, ce sont des premières choses de nos jours : ou liberté ou sécurité. Or cela s'annonce dès le 19^e siècle et joue un très grand rôle dans la notion d'infailibilité. On peut nous objecter que nous exprimons là les conditions psychologiques qui accompagnent la notion d'infailibilité qui, elle, ressortit à la notion de vérité. Parler ainsi, c'est parler conformément au Moyen-Âge – ce qui peut être une région de l'esprit du reste. En réalité, c'est la notion même de vérité qui a changé de lieu au cours des siècles. Ce qui existait lorsque se distinguaient une métaphysique et une psychologie ne peut plus être visé lorsque celui qui parle le langage de la philosophie parle cependant de ce qui était en cause dans la métaphysique.

▪ Ils répondent à la **question** sans poser la question de la question, sans se demander si la question est valide ou valable.

conservent une topographie des questions **issue de la scolastique**, comme en témoignent leurs emprunts vocabulaires. Dans l'ensemble scolastique référentiel, l'infailibilité magistériel ne tient qu'une place relativement modeste et subordonnée, qui laisse intact le lieu du théologal qui, lui, s'exprime en langage métaphysique. Il importait de marquer que la définition de Vatican ne se lit pas de la même manière dans le contexte du discours conciliaire et dans celui de l'historialité qui l'entendra. Il n'est pas vain de rappeler cette disproportion entre, d'une part, ce qui est défini par le Concile et attentivement glosé par les théologiens et, d'autre part, ce qui sera vécu dans la conduite des **papes et des fidèles** à ce sujet. Il n'est pas vain de le rappeler, car, de nos jours, les théologiens se distribueront différemment suivant qu'ils seront plus attentifs à l'une ou à l'autre de ces situations.

Les écoles de théologiens aujourd'hui.

En effet, le théologien qui porte, en historien ou en sociologue, son attention sur les conduites effectives et le fonctionnement de l'autorité dans l'Église, par la place même qu'il reconnaît à la question, se situe dans le champ ouvert par les promoteurs de l'infailibilité. Il sera conduit à s'opposer à une situation diffuse qui couvre désormais bien plus que la définition strictement située de Vatican I. Et il le fera avec « humeur », c'est-à-dire en fonction de son sentiment de la situation. Ce mot ne dit ici rien de péjoratif, car l'humeur pourrait aussi désigner un don du Saint Esprit. En revanche, d'autres théologiens seront conduits à restituer le concept d'infailibilité par une étude minutieuse de ce que les Pères du concile ont voulu définir, cherchant à dégonfler ce que le sentiment chrétien aurait naguère indûment majoré. Nous ne pensons pas que la théologie puisse se contenter de cette tâche, mais il serait peut-être opportun d'énoncer quelques rappels élémentaires à ce sujet, tels qu'ils se lisent dans la théologie moyenne issue de Vatican I.

▪ Tous ces textes sont construits à partir **d'emprunts de saint Thomas d'Aquin** mais désormais tirés dans un autre lieu

▪ Notamment il y a une certaine conception de **l'autorité pontificale** qui a été majorée dans le vécu catholique du 19^e et du 20^e débutant, qui sans doute a été exercée de façon majorée du même coup par l'autorité pontificale. Mais tout cela ne résulte pas de la stricte définition de Vatican I sur l'infailibilité.

LA NOTION VATICANE DE DOGME

Nous allons maintenant préciser ce qui est strictement défini par Vatican I et comment cela est glosé par les théologiens contemporains du Concile et par la théologie catholique moyenne. Il faut se rappeler que la question de la rationalité ou de l'autorité est devenue entre-temps de façon prioritaire la question de la liberté ou de la sécurité. Ce passage n'est pas une simple nuance ou l'addition d'un accompagnement psychologique, mais il recrée la question de l'infaillibilité. Voyons maintenant quelle est cette notion vaticane de dogme.

La notion vaticane de dogme, qu'il ne faut pas confondre avec toutes les acceptions du mot *dogma*, entérine une distinction radicale entre la **Parole de Dieu** (ou Révélation) et le discours du magistère (ou **proposition**). L'infaillibilité essentielle de la première ne se confond pas avec l'assistance extrinsèque de non-errance qui fait que la seconde est infaillible sans qu'elle soit pour autant **révélation**.

Conformément à la pensée scolastique, la Révélation dans cette perspective est conçue comme un ensemble de **jugements** vrais, éventuellement proposables. Ces jugements sont structurellement pensés sur le mode de la pensée logique, mais **affirmés** « propter auctoritatem Dei revelantis »

De même, la proposition que fait **l'Église** est vraie en vertu de l'assistance extrinsèque accordée à l'instance qui parle, **sans qu'on examine les processus** qui, pour cette instance, conduisent à proposer. La définition se tient dans un jugement, à l'exclusion des motifs, preuves ou textes allégués, et des mots qui, comme tels, ne sont pas définis. Seul est **défini**¹, dans l'ensemble du texte, ce qui se présente clairement comme tel. Les **instances** sont le pontife romain parlant « **ex cathedra**² » et l'ensemble des évêques, ou réunis en concile œcuménique (cf Vatican II) ou dispersés. La notion de magistère ordinaire du pontife romain ou de l'ensemble épiscopal est retenue en principe, mais donne lieu à de difficiles interprétations sur les cas d'application. Notons aussi, pour le pontife romain, l'existence, revendiquée par les théologiens d'après Vatican I, d'une autorité doctrinale non infaillible mais impliquant une « obligation d'adhérer » et qui ne relève pas proprement de la question de l'infaillibilité pour cette raison.

▪ En d'autres termes, pour qu'une vérité soit dogme, il faut 1° qu'elle ait été **dite par Dieu**, et 2° qu'elle soit **proposée** comme telle par le magistère.

▪ Dans ce langage les papes, les conciles ne **révèlent** pas ; leurs paroles ne sont pas Parole de Dieu. Ils attestent – éventuellement avec la promesse purement extérieure de ne pas se tromper, sans que cela change la nature de leur acte – ils attestent que cela est **révélé**.

▪ Le fait même de percevoir le discours de Dieu comme un ensemble de **jugements** est déjà une attitude de logicien.

▪ **Affirmés** non pas à cause de l'intelligibilité de la proposition mais à cause de l'autorité de Dieu qui dévoile, de Dieu qui révèle.

▪ **L'Église** est le lieu de l'infaillibilité magistériel.

▪ Autrement dit le jugement est apparemment intact. Il n'est rien dit de son cheminement par exemple.

¹ Selon Vatican I, repris et prolongé par Vatican II

² C'est-à-dire sur une question qui relève de la foi ou des mœurs, précisément pour l'Église universelle, en tant que pasteur de l'Église universelle et avec la volonté de définir, ce qui explique l'expression *ex cathedra*

La question de l'infailibilité.

Voilà donc réduit à ses justes proportions le concept d'infailibilité. Même ainsi précisé, le concept proprement dit ne laisse pas de poser des questions difficiles. Tout théologien s'y trouve affronté à une notion de vérité, qui ne répond pas à nos acceptions. Après Vatican II où l'on s'est borné à affirmer plus fortement l'instance épiscopale, mais sans mettre en examen la notion même d'infailibilité, la question reste intacte. Depuis lors, on cherche à situer l'infailibilité dans un ensemble ecclésiologique renouvelé ; on privilégie la notion d'indéfectibilité ecclésiale ; ou on examine les processus de "réception", où la **parole considérée comme entendue** se substitue à la conception classique du discours et déplace la problématique d'une définition suffisante avant toute « approbation ». Pour nous, nous chercherons aussi à situer l'idée d'infailibilité, mais il se peut que notre seconde partie, reprenant d'autres aspects de l'interdisciplinaire, nous conduise à poser la question plus radicalement.

▪ Toute parole n'est **parole qu'en tant qu'entendue**. Le père Congar a essayé d'instituer cette notion de réception, déplaçant ainsi la problématique ancienne d'après laquelle les jugements de l'autorité doctrinale étaient infailibles de par eux-mêmes et non de par l'approbation subséquente du peuple. Or la notion de réception n'est pas une simple reprise de la notion d'approbation, elle tente de renouveler la question.

LA NOTION CONTEMPORAINE D'INFAILLIBILITÉ

Nous rappelons ce que nous avons fait : dans un premier temps nous avons marqué comment la question résonnait dans différents langages ; dans un deuxième temps nous avons rappelé le contenu du discours de Vatican I sur l'infailibilité. Nous aimerions maintenant, puisque nous sommes toujours à la recherche de la question, voir comment les contemporains traitent ou peuvent traiter de cette question.

Nos disciplines examinent l'infailibilité sous des questions diverses, qui se rencontrent mal entre elles : comme trait d'un pouvoir effectivement exercé (ne pas confondre avec juridiquement valide), ou d'un discours linguistiquement structuré ou phénoménologiquement sensé (ne pas confondre avec logiquement rationnel. Pour simplifier grossièrement, disons que les questions tendent à traduire pour nous une distinction du **fait et du sens**, qui, sous bien des nuances, remonte loin dans l'histoire de notre pensée, ainsi que des distinctions « évidentes » comme entre pratique et théorie, sujet et objet, événement et parole, etc.

▪ L'historien traite de l'**effectivité** et le linguiste traite de la possibilité de **sens**.

Nous n'ignorons pas ce que notre propos comporte de simplificateur, mais il nous permettra de dégager le lieu sommaire de deux questions, qui émergent séparément à propos de l'infaillibilité, celle de l'histoire qui l'atteint comme prérogative d'une instance, et celle de la linguistique qui l'entend comme trait d'un discours. Une question sur une instance ayant pouvoir de certification et une question sur la possibilité permanente pour un discours d'être vrai ou sensé.

Le mot "**in-failli-bilité**" comporte ces nuances de pouvoir ou de possibilité permanente. La dernière question rejoint celle du développement du discours chrétien, de la cohérence structurelle des dogmes successifs, et prendra un sens aigu quand le dogme défini sera précisément celui de l'infaillibilité.

▪ Le mot in-failli-bilité indique, comporte cette nuance de pouvoir, de possibilité permanente. Si infaillible signifie « discours perpétuellement sensé », comment entendre la succession des dogmes, quelle est donc l'histoire de la dogmatique introduite dans cette perspective ?

Mise en question de l'histoire, de la linguistique

Ces sciences intervenantes s'en tiennent à la région de leur compétence propre, ou tentent de s'ordonner dialectiquement, ou interviennent sournoisement dans le champ voisin, mais leur spécificité en cela n'est pas mise en péril. En revanche, lorsque ces questions sont reprises dans le champ d'une philosophie première du langage (là où un Lévinas, par exemple, discute avec Heidegger), les évidences qui avaient permis le partage des questions ne restent plus paisibles. Les champs spontanément ouverts à l'exploitation des sciences humaines peuvent voir leur cadastre mis en cause et leurs évidences contestées dans un remembrement de la question.

Notre propos ne va pas ici à examiner le statut de cette philosophie première pour elle-même, mais à faire apercevoir analogiquement le rôle d'une théologie de la Parole. La Parole de Dieu, loin de se laisser appréhender par les questionnements surgis, les met en cause.

Mais qui s'arrogera le gardiennage du lieu où se soupçonnent nos évidences ? L'Écriture ? mais l'exégète emprunte la démarche et les présupposés de l'historien et du linguiste, voire du philosophe. Le Magistère ? mais cela, le Magistère ne l'a jamais fait, qui a parlé au cours des siècles des langages qu'il estimait opportuns, celui de

la *ratio*, celui de l'histoire, etc. Y a-t-il un lieu d'où s'entende la Parole à partir d'où elle parle ? C'est ce que l'origine appelait *Pistis*, qu'il ne faut pas confondre avec nos **acceptions de la foi, doctrinales ou fiduciales**. Mais quelle théologie première aurait l'outrecuidance de prétendre à parler ou à entendre à partir de là ?

Or il ne s'agit pas de se prévaloir, mais justement de se mettre en cause pour entendre. Pour entendre une parole où l'on n'aura pas préjugé de distinctions familières, que l'on n'aura pas importunée de bavardages sur le contenu et la forme, le fait et le genre littéraire, la part divine et la part culturelle, le mystère et la raison ; d'où l'on attendra qu'elle délivre d'elle-même ses propres structures, son dit dans son dire ; et cela dans une constante mise en péril de ce que nous pensons y entendre.

Dans la topographie des discours, **postuler un lieu propre à la foi**, irréductible aux questions que les sciences humaines lui adressent, est pour nous entendre la nouveauté de l'Évangile. En effet, le mot de Parole, ainsi que tout le vocabulaire noétique, ne s'y entend qu'à partir de la Résurrection.

Or cela provoque à un sens de la Parole où le **discours** et l'**effectivité** ne se distinguent pas. C'est-à-dire que la profession de la Résurrection est déjà la mise en œuvre (*énergeia*) de celle-ci, de telle sorte que la parole professante ne disserte pas sur le salut, mais soit le salut, la sécurité (entendue ici dans un sens bien éloigné de l'infaillibilité comme trait d'une proposition). Ainsi la **vérité** ne s'y dit pas en opposition à notre proposition ou opinion inadéquate ou erronée, mais en rapport inouï au « Caché » (*mustêrion*) dont elle est le dévoilement (*apocalupsis*). Chez Jean, elle se dit aussi par rapport au mensonge, le second siècle l'entendra par rapport à l'errance (*plané*) ; puis, face au docétisme, à l'apparence illusoire ou frauduleuse, l'idée de vérité poursuivra son long chemin.

Mais en tout cela il ne s'agit pas d'en appeler de la vérité logique à la prétendue véracité éthique du langage biblique. Une telle lecture orientée en arrière à partir d'un concept logique n'affirme que notre propre concept corrélatif éthique, mais ne s'ouvre pas au lieu originel à partir duquel les textes parlent bien

▪ Le verbe croire ou le substantif foi ont pris deux sens dans notre Occident : croire désigne avoir une série d'opinions, éventuellement un **corpus dogmatique** ; ou bien croire désigne une intensité de sentiment, de confiance, de crédit. Ces deux sens ont été conflictuels explicitement au 16^e siècle lorsque le protestantisme, conformément à l'air du temps, a entendu la foi comme persuasion subjective, comme confiance : "**fides fiducialis**" c'est-à-dire foi-confiance. Ceci correspond à une des caractéristiques de l'époque où la vérité est pensée comme certitude. La contre-réforme s'est crue obligée de garder au terme de foi son autre sens, celui de connaissance dogmatique. Il y a là un balancement significatif. Le terme de *pistis* (foi) chez Jean ne parle pas à partir de cette histoire de l'Occident. C'est pourquoi je propose de lui substituer le verbe entendre (entendre la Parole à partir d'où elle parle).

▪ Il s'agit de **postuler ce lieu propre** qui n'est réductible à aucune autre chose mais qui n'est jamais "notre" lieu, qui n'est jamais un de nos lieux. L'Évangile n'a pas "lieu". En effet, dans la Parole, ce n'est ni à partir de l'histoire, ni à partir de la grammaire ou de la linguistique que quelque chose s'entend ; c'est à partir de la Résurrection. (*Voir la suite dans le 1^{er} texte complémentaire p.13*)

▪ Les deux questions que nous avons recensées, la question de l'historien qui traite de l'**effectivité** et la question du linguiste qui traite de la possibilité de **sens** s'ajoutent pour constituer notre façon de questionner. Or dans l'Évangile apparaît un sens de la parole où le discours (ou le sens) d'une part, et l'effectivité d'autre part, ne se distinguent pas.

▪ Dans l'Évangile la **vérité** ne se dit pas en opposition à une proposition inadéquate ou à une proposition erronée, la vérité se dit dans le rapport de découverte de ce qui était caché, dans le rapport du *mustêrion* à l'*apocalupsis*. C'est là que se situe la notion de vérité dans le Nouveau Testament.

avant que ces distinctions (la distinction de la logique et de l'éthique) n'aient surgi sous la forme qui nous est familière. Cette remarque capitale critique les tentatives de substituer l'indéfectibilité à l'infaillibilité, ou **une orthopraxie à une orthodoxie**, attitudes réactives qui s'enchaînent à ce qu'elles veulent nier, et qui ne relèvent pas d'une écoute radicale.

On pourrait étudier de même les rapports étroits de l'« *akoê* », l'**audition** de la foi et de l'« *hup-akoê* », l'**obéissance** christique louée en Ph. 2 (« *Lui qui a été fait obéissant (hup-akoê) jusqu'à ...* »), et comparer notre opposition entre l'intelligence et l'obligation. Mais toutes ces articulations entre logique et éthique posent une nouvelle question quand l'éthique se structure en instance obligeante ou sécurisante.

Statut de l'instance dans le discours originel ?

Prenons, à titre de repère, un mot de saint Thomas : « *Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei, quantum ad regimen ecclesiae constitutae per fidem et fidei sacramenta* », l'Église est constituée par la Parole et les sacrements de la Parole ; de cela les successeurs des apôtres exercent le « régime ». La distinction se dessine ici entre l'Église, pensée dans la région du théologal et du sacramentaire d'une part, et, d'autre part, l'instance de gouvernement. **Distinction** bien supérieure au ternaire rebattu de « *Lumen Gentium* », qui estompe au profit du gouvernement le spécifique de la structure sacramentaire et ne distingue plus la Parole entendue et le discours régi. L'historien traite de l'effectivité et le linguiste traite de la possibilité de sens. Mais ce que nous voulons montrer, c'est que la distinction thomiste se situe entre un moment où la structure binaire est aplatie et le moment de l'origine où elle n'existe pas encore. Dans l'origine, l'*apocalupsis* et l'*énergeia* disent la même chose, qui sera traduite dans le concept médiéval de sacrement par l'adjonction du signe et de l'efficacité, dans une appréhension déjà duelle du sens et du fait, ou plutôt de l'intelligible et de l'efficace. À l'origine, la Parole est sacrement, mais dans une acception qui ne laisse paisible ni notre acception de la parole ni notre acception du sacrement. De même, l'instance est le Christ lui-

- Quand vous entendrez qu'il faut substituer **la notion d'orthopraxie à l'ancienne notion d'orthodoxie**, dites-vous qu'en cela vous ne faites rien d'autre que de voyager à l'intérieur de votre propre terrain et que vous vous rendez inaptes à entendre la nouveauté. Car celle-ci met en cause la banalité qui suppose cette alternance, ce ou bien ou bien : ou théorique ou pratique (ou orthodoxie ou orthopraxie).

- Le découvrément de vérité qui est impliqué dans le terme **entendre** est exactement la même chose que ce qui se traduit comme **obéissance** christique. Mais attention, cela ne veut pas dire qu'il faut moraliser notre conception logique en conception éthique d'obéissance ; cela veut dire qu'il faut redécouvrir un lieu dans lequel intelligence et obligation ne disent pas deux choses.

- Saint Thomas fait une distinction entre, d'une part, la Parole originelle qui est l'Écriture (ce qui correspond à prophète) et la sacramentalité fondamentale (ce qui correspond au prêtre), et d'autre part les réalités de régime (de gouvernement) de l'Église (ce qui correspond au pasteur). Mais du fait que l'exercice du sacrement et l'exercice du droit sont généralement confondus dans la même personne il y a risque d'une sacralisation indue de choses qui relèvent du droit.

- D'une certaine façon dans *Lumen Gentium* on ne distingue plus Parole entendue et discours régi à la mesure où l'on sent confusément que parole du pape et parole de Dieu, c'est la même chose. Saint Thomas distinguait le sacré (prêtre et prophète) et le régime (pasteur) alors que Vatican II met tout sur le même niveau avec la division ternaire prêtre-prophète-pasteur.

même, la Parole parlant dans le discours apostolique. « *Qui vous écoute m'écoute* » (Lc 10, 16) est-il dit aux apôtres ; mais le tout de l'apostolat constitutif ne sera pas hérité par les successeurs. En particulier, les rapports premiers entre la vérité et l'instance ne survivront pas à l'âge de la plantation. Comprendre le temps sub-apostolique par rapport à l'origine doit nous occuper maintenant, avant que nous revenions à l'instance chrétienne et à l'infailibilité.

REPRISE DE LA QUESTION

S'il faut dire notre sentiment, la question de l'infailibilité dans l'Église ne s'éclairera qu'à partir d'une lecture plus « écoutante » de l'Écriture. Non pas en ce sens que nous y chercherions l'apologie ou la réfutation des **modèles institutionnels** pratiqués par les siècles chrétiens, mais en ce sens qu'une façon vraie de se tenir devant l'Écriture fait accéder au lieu d'où se discerne **le sens de l'infailibilité** définie.

Se tenir devant l'Écriture.

La critique, nécessaire en son ordre, qui s'est exercée sur les Livres pour dégager le message de ses expressions variées et culturellement caduques, ou pour en entendre l'interpellation herméneutiquement démythologisée, a donné lieu à un sentiment de libération par rapport à une lecture fondamentaliste et à la théologie de l'inerrance scripturaire qui tentait de fonder cette lecture. D'où l'insolite des prétentions magistérielles à être plus fermes qu'une parole de Dieu ainsi relativisée, d'où aussi l'argument "a fortiori" que l'on entend formuler à propos de l'infailibilité ecclésiale. Or nous pensons que le fondamentalisme et l'exégèse dominante ne sont pas les seules façons possibles de se tenir devant l'Écriture, où une écoute plus originelle permet d'apprécier dans son mouvement et son autorité la pensée des siècles chrétiens.

Les questions que l'exégèse pose à l'Écriture sont suscitées de notre terre historique. Mais la mort du Christ fissure cette terre ferme. Elle libère Jésus comme Parole et l'intronise dans les « lieux célestes », région non recensée dans la topographie de notre

■ Nous voulons dire que l'historien, qui se réfère à l'Église charismatique corinthienne pour en dégager **le modèle obligé** de toute l'Église, ne fait pas ce que nous disons. Pas plus que celui qui réfute le premier en prétendant que dès l'origine il y a des ministères ordonnés.

■ C'est l'Écriture qui juge **la question de l'infailibilité** et non pas le contraire. Et cependant nous verrons que l'infailibilité est la judicature (le discernement) du sens de l'Écriture.

première naissance. Le retour de Jésus au Père est le « retour » de la Résurrection qui nous vient, la condition de l'Esprit, en langage johannique. Et l'Esprit est le discours de Dieu. Ce discours qui dévoile et accueille la Résurrection comme *Pistis*, qui le nomme dans tous ses termes, ce discours n'est pas historial, mais eschatologique. Rien d'étonnant si un Heidegger ne l'a pas rencontré dans l'historialité de l'Occident (ce qu'il appelle « chrétien », c'est l'ontothéologie médiévale, autre chose). L'idée d'une nécessaire pré-compréhension ne dit rien là contre : par hypothèse, je ne sais pas ce dont j'ai précompréhension, et cette dernière vient à connaissance précisément comme don, provoquant la mise en cause de ma suffisance et de mon avoir congénital. Ce discours n'est audible que pour autant qu'il libère en nous une écoute que nous ne connaissions pas, pour autant qu'il ne répond pas aux questions qui constituaient et constituent avec insistance notre humanité. L'écoute ainsi libérée est l'homme nouveau que nous sommes et que nous ne sommes pas, nous qui sommes ressuscités et qui ressusciterons. La proximité de la Parousie était vraie pour Jésus et pour ses témoins : c'est nous qui nous éloignons des derniers Temps, et cet éloignement constitue l'histoire de l'Église sub-apostolique, là où se situe le discours ecclésial, dont il nous faut maintenant apprécier la nature et le mouvement.

Le temps de l'Église. Nous avons désigné le lieu d'où s'interprète l'histoire de la pensée chrétienne. Or cela ne nous délivre pas de la tâche difficile et minutieuse de la suivre dans ses discours et dans ses instances.

Les discours.

L'ensemble des discours chrétiens disséminés au long des siècles se tient-il dans une homogénéité structurelle ? Si l'on entend par là une homogénéité additionnelle, telle que les membres épars de ces discours puissent être tenus simultanément en cohérence, il faut répondre négativement. En revanche, **l'ensemble néotestamentaire**, où l'on se plaît parfois à détecter des « théologies » différentes, est intégralement structuré par la délicate organisation du discours mystérique ou symbolique. Mais

▪ **L'ensemble néo-testamentaire**, déjà d'une façon empirique, peut suggérer une structure commune à certains niveaux, et à plus forte raison s'entendre comme parlant d'une seule bouche – et le mot "Parole de Dieu" a un sens.

coudre ensemble une phrase de saint Paul, une phrase de saint Thomas, une phrase de Vatican II revient à ne pas penser.

Si l'on pense à une homogénéité de développement dans le temps, à l'image de la croissance végétale (*crescit*)³ ou de la maturation, image chère naguère aux défenseurs d'une certaine tradition, ou si on l'entend en ce sens qu'un langage « immédiat » des origines devait donner lieu à un langage spéculatif, ou selon une logique au sens ancien ou au sens hégélien, ou selon une téléologie, il faut encore répondre négativement. Des ruptures, des défaillances s'observent dans la suite des discours chrétiens, et lorsqu'un enchaînement historique se décèle, on n'y perçoit que la continuité de l'historialité occidentale et non la maturation progressive du discours originel.

L'instance du discours chrétien.

Quelle est l'instance effective de ces discours ? Il faut noter d'abord le peuple chrétien, en tant qu'il pense sa foi et qu'il la dit dans une communauté toujours déjà sacramentaire et porteuse d'Écriture. Justin, Thomas, Pascal ne sont pas le magistère, mais ce sont eux qui parlent et structurent des discours à grande audience. Cependant, sur ces discours, s'est exercé de toujours un discernement ou une judicature, soit pour les assumer dans le discours de la communauté, soit pour les condamner. Cette **fonction judiciaire** a pris des formes très diverses : le jugement personnalisé de l'hérétique, l'usage liturgique, la définition du « dogma » en rapport à une situation et une problématique **concrètes**, jusqu'à ce que le jugement judiciaire se pense comme « jugement » **logique**. Il faut se garder de confondre ces deux derniers types de jugement : la pratique accrescitive des premières professions, par exemple, ne doit pas se prendre pour l'universellement valide au sens du logique.

De même, l'attention à la rectitude de la parole – *orthos*, rectitude – n'exerce pas la même fonction dans des ensembles où elle s'exerce de façon quasi sacramentelle, ou vise au système, ou se déclare **comme opinion**. Le dit n'est pas seul à varier dans sa forme, le dire même ne garde pas une fonction constante.

³ *Crescit* du verbe croître est un mot de Vatican I

▪ Une réflexion de ce genre est très neuve par rapport à certaines valorisations de la tradition, surtout du 19^e siècle et du début du 20^e. Pour autant ce discours ne nous est pas propre, il est plus ou moins accentué chez tel ou tel théologien, mais c'est une chose qui aujourd'hui se reconnaît. Il y a une multiplicité de discours chrétiens dans le temps. Nous avons nous-mêmes essayé d'être extrêmement attentif au fait qu'un texte de Paul et un texte de saint Thomas d'Aquin ne sont pas structurés à partir des mêmes présupposés.

▪ Nous retrouvons ici la notion **d'obligation, de droit**, de par le langage même que nous employons.

▪ Car c'est toujours une situation ou une problématique **concrète** qui, pour les premiers conciles, ont suscité la formulation d'un *dogma*.

▪ Quand nous disons "**logique**" ici, nous n'entendons pas "affirmé en vertu de la logique" mais impliquant les caractéristiques de ce qu'est un jugement en logique. Il y a un jeu de mot intéressant sur les deux sens du mot français "jugement" : le jugement judiciaire chez le juge, et la seconde opération du jugement logique.

▪ Si c'est dans un ensemble où la parole se déclare "**comme opinion**" alors l'orthodoxie c'est d'être le pensant droit, le bien-pensant. Le souci de rectitude peut être motivé par des choses extrêmement

Du caractère décisif de la judicature il suit que la sentence est valide pour autant que la question se pose. Or nous savons aujourd'hui la fluidité des questionnements et comment les mots, sous leur apparente lenteur à évoluer, recouvrent des questions habiles à se déplacer. Le magistère du passé ne parle qu'à l'historien sagace, la collection de ses décisions ne reconstruit ni ne remplace l'Écriture, nos questions n'y trouvent leur que par l'analogie qu'elles peuvent retenir avec celles de jadis ou de naguère.

Le dogme de l'infaillibilité s'est exprimé dans un langage qui disait déjà, par sa structure même, une universalité **de type logique**, car le langage parle et « veut » dire quelque chose. Les Pères n'ont pas défini ce langage, mais ils ont parlé dans ce langage et en lui ont « voulu » dire quelque chose, une dimension de la judicature que nous ne savons pas dire autrement, et qui répond sous cette forme pour autant que la question persiste en nous. Or il ne faut pas croire qu'elle nous ait quittés ; cette question logico-éthique marque de façon persistante notre éloignement effectif de la liberté et de l'eschatologie évangélique. Le surgissement ou l'existence du Magistère et sa différence d'avec la Parole exprime notre distance d'avec l'Origine, la succession de nos ententes témoigne de notre éloignement insuperable, dans le temps même que l'Esprit des Écritures nous approche et nous ouvre l'oreille.

diverses. Et en particulier, le fait que l'on voit poindre dès les premiers temps du christianisme un certain souci de rectitude dans la parole chrétienne n'implique pas que cela justifie tous les sens ou toutes les motivations pour lesquelles on cherche la rectitude de la parole.

▪ En effet c'est un langage emprunté à une pensée où l'on présuppose qu'il y a une universalité **de type logique**.

Jean-Marie MARTIN.

ÉNONCÉ DU DOGME DE L'INFAILLIBILITÉ :

[...] Nous enseignons et proclamons comme un dogme révélé de Dieu :

Le pontife romain, lorsqu'il parle *ex cathedra* , c'est-à-dire lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'une doctrine, *en matière de foi ou de morale*, doit être admise par toute l'Église, jouit par l'assistance divine à lui promise en la personne de saint Pierre, de cette *infaillibilité* dont le divin Rédempteur a voulu que fût pourvue l'Église, lorsqu'elle définit la doctrine sur la foi ou la morale. Par conséquent, ces définitions du Pontife romain sont irréformables de par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église.

Si quelqu'un, ce qu'à Dieu ne plaise, avait la présomption de contredire notre définition qu'il soit anathème.

(Conclusion du quatrième chapitre de la Constitution Dogmatique sur l'Église *Pastor Aeternus*, promulguée solennellement par le Pape Pie IX, au concile Vatican I en 1870).

DEUX TEXTES COMPLÉMENTAIRES

Premier texte : Un lieu propre à la foi.

Ce texte est la suite de ce qui est dit p.7 en face du paragraphe qui commence par "Dans la topographie des discours". C'est un extrait du cours 1975-1976.

Nous tenons la position paradoxale de "**postuler un lieu propre à la foi**", irréductible aux questions que les sciences humaines lui adressent. Mais nous avons dit aussi que l'Évangile n'a pas de pierre où reposer, n'a pas de lieu. Autrement dit, il s'agit de postuler ce lieu propre qui n'est réductible à aucune autre chose mais qui n'est jamais "notre" lieu, qui n'est jamais un de nos lieux. L'Évangile n'a pas "lieu".

L'écoute de la Parole met en cause l'histoire et la linguistique.

En effet, dans la Parole, ce n'est ni à partir de l'histoire, ni à partir de la grammaire ou de la linguistique que quelque chose s'entend ; c'est à partir de la Résurrection, et la Résurrection met en cause la notion de "fait". Et ce n'est pas parce que la Résurrection n'atteindrait pas tout à fait au statut de fait que nous serions contraints de dire : ce n'est pas tout à fait un fait. Pas du tout. C'est que la Résurrection a pour fonction de mettre en cause ce que nous croyons être un fait ; c'est de l'intérieur qu'elle critique notre notion de fait. De la même manière le discours d'Évangile entendu dans la foi à partir de la Résurrection met en cause la grammaire même. Autrement dit nous ne pouvons pas nous satisfaire du fonctionnement recensé dans notre expérience du génitif, du vocatif, du temps des verbes ; ce qui est en cause dans le texte nous oblige à repenser le vocatif inouï, le génitif inouï, etc.

Les deux questions que nous avons recensées dans notre article, à savoir la question de l'historien qui traite de l'effectivité et la question du linguiste qui traite de la possibilité de sens, n'ont pas été recensées par hasard. En effet elles s'ajoutent pour constituer notre façon de questionner. Or dans l'Évangile apparaît un sens de la Parole où d'une part le discours et le sens, et d'autre part l'effectivité, ne se distinguent pas.

L'Évangile est découverte de ce qui était caché, par lui la résurrection est à l'œuvre.

La profession de la résurrection n'est pas seulement un discours sensé sur la résurrection, elle est déjà la mise en œuvre, l'*énergeia* de celle-ci. De telle sorte que la parole professante ne disserte pas sur le salut mais soit le salut.

Ainsi la vérité ne se dit pas en opposition à une proposition inadéquate ou à une opinion erronée, la vérité s'y dit dans son rapport de découverte à ce qui était caché, dans le rapport du *mustêrion* à l'*apocalupsis*. C'est là que se situe la notion de vérité dans le Nouveau Testament.

Le statut de l'obligation dans l'évangile de la liberté

Ce texte peut se lire indépendamment de l'article de J-M Martin, il provient du cours donné en 1973-1974

Ce que nous examinons aujourd'hui est l'obligation de croire, et ce n'est qu'un secteur d'une question plus grande : celle du statut de l'obligation dans l'évangile de la liberté, singulièrement de l'obligation en tant qu'elle s'institue et s'exprime dans le langage du droit canonique. [---]

Liberté évangélique et obligation sont d'une certaine façon incompatibles. Il importe de toute façon de ne pas confondre l'audition de la Parole et le gouvernement magistériel du discours. Il importe de se rapprocher en vérité et autant que nous le pouvons de la liberté évangélique. Cependant la pire erreur probablement – la pire parce qu'on touche à ce qu'il y a de plus précieux, errer à ce sujet est le pire – la pire erreur serait pour chacun individuellement pris de se targuer de cette liberté évangélique, qui reste toujours quelque chose en avant de nous. Nous disons que c'est la façon même de confesser que nous ne sommes pas le Christ puisque nous disons : « “Il” est ressuscité » et que nous ne sommes pas intégralement morts en lui ; c'est donc confesser notre péché que de découvrir cet aspect ou cette apparence de non-liberté qui est la soumission à certaines obligations.

Deux degrés dans ce que nous voulons énoncer à ce sujet :

– le premier, c'est la prise de sens du principe de l'obligation qui s'est exercée dans l'histoire de l'Église :

– mais secondement les langages dans lesquels ceux du Christ sont amenés à exprimer et à instituer leurs obligations ne sont pas issus, eux, du discours chrétien originel. Nous voulons dire par là que s'il est énoncé le principe qu'il y aura toujours dans l'Église des temps à venir quelque chose qui ressemble à certaine obligation en dépit de la liberté évangélique, de la liberté qui est essentielle à l'Évangile, cependant il n'est pas également nécessaire que cela se fasse partout et toujours dans le langage déterminé du droit, et singulièrement du droit qui est à la base de la culture occidentale.

Nous faisons-nous bien entendre ?

– Le premier principe tend à chercher le fondement de ce qui se vit comme droit et comme obligation dans l'Église. Ce fondement est la confession de Jésus-Christ ; la confession de Jésus-Christ n'est pas le fondement positif, elle est le fondement négatif de cela ; autrement dit cela est l'attestation de notre "n'être pas" (ou n'être pas encore pleinement) à la liberté évangélique ; et cela toujours, jusqu'à, si l'on veut parler un langage du temps, jusqu'à l'Église eschatologique. La première chose énoncée n'est donc pas occasionnelle.

– La seconde chose, elle, peut être considérée comme occasionnelle, comme n'étant pas liée de la même manière ou indissolublement à l'annonce évangélique. La seconde chose, c'est que cette prise de conscience de la distance s'est exprimée occasionnellement dans un langage qui est le langage dans lequel l'Occident a pensé l'obligation, le langage du droit romain ; nous disons que cela n'est pas de même nécessité.

Mais une fois encore, nous voudrions que ce type de discours ne soit pas pris comme astucieusement récupérateur, c'est-à-dire qu'au terme, bien que l'on ait dit beaucoup de mal de l'obligation, cependant le résultat est le même : il faut quand même se soumettre ! Eh bien non. Les différentes étapes de notre discours sont à prendre en compte, et en vérité. Et ce n'est

pas une petite chose, ou une chose que l'on pourrait aisément franchir pour dire : bon, ça va, il faut que j'en vienne à l'obligation. Il y a cette part, ce moment qui est impliqué dans toute écoute de l'Évangile, qui est un moment d'authentique liberté. Il peut se faire du reste que l'exigence de liberté, ce par quoi s'annonce la liberté évangélique, soit parfois différent ou conflictuel par rapport à ce que la sagesse de l'obligation conseillerait. Nous disons que notre discours ne permet pas de supprimer hâtivement le premier élément et qu'il faut que cette recherche de liberté effectivement s'exprime et se joue. C'est une question qui ne peut pas se dire mais qui se vit ; autrement dit à partir de ce que nous avons dit ou bien on se hâte à la conclusion apparemment récupératrice, ou bien alors on essaye effectivement de prendre en compte la liberté, avec le soupçon que notre liberté n'est jamais tout à fait liberté bien sûr ; mais il y a le temps de chercher aussi cette liberté.

Il nous semble que ces questions qui ont une importance générale à propos de tout ce qui est la façon de régir, de conduire, prennent une importance plus décisive et plus importante encore lorsqu'il s'agit précisément de penser. Et penser ne peut se faire que librement. Seulement la liberté de la pensée, ce n'est pas rompre des chaînes vaticanes pour s'attacher à des chaînes de la banalité, c'est-à-dire aux choses qui toujours déjà d'une certaine façon nous lient.