Influences du P. Nicolas Afanassieff sur le catholicisme

Ma contribution sera modeste et un peu impressionniste. Je souhaiterais seulement indiquer quelques points sur lesquels le P. Nicolas Afanassieff a eu ou a pu avoir une influence théologique directe ou indirecte sur le catholicisme[1], pour laquelle il faut le remercier ; cette influence a parfois rencontré aussi des résistances, obligeant les théologiens catholiques à creuser les points de désaccord : c'est encore une influence, certes indirecte. Ici, je ne serai généralement pas en mesure de préciser de manière détaillée l'influence exercée par Afanassieff, par exemple sur tel ou tel théologien catholique, mais il y a différents points où manifestement une influence globale d'Afanassieff a joué, parfois de nombreuses années après sa mort, où des théologiens catholiques peuvent constater leur quasi-plein accord avec lui.

I. Ecclésiologie eucharistique

Commençons par son influence la plus évidente : **l'ecclésiologie eucharistique, qui est une ecclésiologie de l'Église locale**. Afanassieff, théologien ou théoricien par excellence de cette ecclésiologie, a ici stimulé et exercé une influence sur toutes les confessions chrétiennes, à commencer par l'Église orthodoxe elle-même. Comment l'a-t-il exercée sur l'Église catholique plus particulièrement ? Par son enseignement à Saint-Serge, ses publications, en langu es ouest-européennes du moins, et surtout peut-être par sa participation au dialogue œcuménique au sein du Conseil œcuménique des Églises et à certains dialogues comme ceux du Monastère de Chevetogne, sans oublier qu'il fut observateur orthodoxe au concile Vatican II, donc présent aux débats *in aula* des Pères conciliaires et pouvant interagir avec eux et avec les experts catholiques en dehors des sessions conciliaires.

Son écrit le plus influent sans doute est sa contribution « L'Église qui préside à l'amour » dans un ouvrage collectif orthodoxe de 1960 sur le ministère de Pierre[2]. Il y déploie sa conception (radicale) de l'Église en un lieu fondée sur la célébration de l'Eucharistie.

La théologie exprimée dans cet ouvrage est si marquante pour le catholicisme qu'au cours de la rédaction de la Constitution dogmatique sur l'Église du Concile Vatican II, à l'endroit où il est question de l'Église locale et de l'évêque, référence en note infrapaginale sera faite à l'article de N. Afanassieff : un théologien orthodoxe contemporain dans un schéma

[1] Cette influence, effectivement, n'est pas toujours facile à mesurer.

[2] N. Afanassieff, « L'Église qui préside dans l'Amour », in N. Afanassieff, *et alii*, *La primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchatel, Delachaux & Niestlé, 1960, p. 7-64.

préparatoire d'un concile catholique[3] ! N'est-ce pas le sommet d'une influence, et d'une influence reconnue, sur une autre Église ?

Précisons la nature et la pointe de cette référence. Nous sommes au n°20 du schéma de mai-juillet 1963 envoyé aux Pères pour examen (le schéma final sera promulgué le 21 novembre 1964). Ce n° 20 (futur 26) porte sur la charge ou fonction (*munere*) de sanctification de l'évêque (après sa fonction d'enseignement et avant celle de gouvernement). Qu'y lit-on (et le texte final ne sera pas très différent) ? « L'évêque est le suprême prêtre (*summus sacerdos*) », et « le dispensateur (l'économe) de la grâce du suprême sacerdoce », surtout dans l'Eucharistie, qu'il offre lui-même ou fait offrir, et par laquelle l'Église vit et croît sans cesse ». C'est précisément à propos de cette ecclésiologie eucharistique (l'Église vit et croît grâce à l'Eucharistie, celle-ci est source de l'Église), que la référence à Afanassieff apparaît à la suite de références aux Pères de l'Église (Ignace d'Antioche, Augustin, le Sacramentaire grégorien, une Oraison mozarabe, Jérôme, Léon le Grand), à la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin et aux thèses du Cardinal Franzelin (XIX[e] siècle) sur l'Église du Christ ; comme objet ou raison de la référence à la contribution d'Afanassieff, la note indique explicitement « le nœud (lien) entre Ecclésiologie et Eucharistie ». C'est donc bien son ecclésiologie eucharistique, qui est aussi une théologie de l'Église locale (épiscopale) qui est visée, et donc considérée par les rédacteurs catholiques de *Lumen gentium* comme la grande référence contemporaine.

Il faut cependant noter que cette riche note bibliographique (de travail) sur l'ecclésiologie eucharistique a disparu dans le texte final de *Lumen gentium*. Ce qui est à la fois dommage et compréhensible : dans un texte conciliaire, on limite les notes à celles qui semblent vraiment indispensables et sont relativement brèves. Plusieurs des références littéraires anciennes de la note disparue sont rattachées à différentes lignes suivantes[4].

---

[3] N. Afanassieff sera le seul auteur contemporain (non catholique romain de surcroît), en dehors du Magistère catholique, à être cité en note du schéma (version de 1963) de la Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium* du Concile Vatican II. Il s'agit de la note 57 du n° 20 (futur n° 26) de *Lumen gentium* (LG) sur la fonction de sanctification de l'évêque (où il est indiqué que l'Église vit et croît en permanence grâce à l'eucharistie offerte par l'évêque) ; c'est concernant ce lien entre ecclésiologie et eucharistie que la note 57 cite Afanassieff (« L'Église qui préside dans l'amour », in *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe*, Neuchâtel, 1960, p. 8-14). Voir G. ALBERIGO – F. MAGISTRETTI (a cura di), *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis Historica*, Bologna, Istituto per le Scienze Religiose, 1975, p. 138. Rappelons que le rédacteur principal de la Constitution sur l'Église est Mgr Gerard Philips, de l'Université Catholique de Louvain.

[4] On pourrait ajouter que le P. Afanassieff est encore cité sur la même question dans le rapport de la Commission doctrinale conciliaire, chargée de la rédaction de *Lumen gentium*, en juillet 1964, donc peu avant le vote final de novembre 1964. Nicolas Afanassieff était déjà cité aussi dans un des schémas préparatoires du décret sur l'œcuménisme (novembre 1962) sur la question des liens entre chrétiens, notamment entre catholiques et orientaux, et l'unité voulue par le Christ (futur n° 3 d'*Unitatis redintagratio*).

La contribution d'Afanassieff à laquelle il était fait référence dans le schéma de 1963 n'est pas cependant sans poser certains problèmes même au théologien catholique acquis à l'ecclésiologie eucharistique.

Cette théologie de l'Église locale y est appliquée, dans la ligne d'Ignace d'Antioche, à l'Église locale de Rome, « qui préside à l'amour ». Ceci contribuera à faire redécouvrir aux catholiques que « Rome » est d'abord une Église locale, et le pape son évêque. Le théologien de Saint-Serge oppose cependant Église locale et Église universelle. Pour lui, l'ecclésiologie qu'il appelle « universelle » est opposée à l'ecclésiologie eucharistique (locale). Afanassieff comprend en fait l'ecclésiologie « universelle » dans le sens péjoratif d'« universaliste » et la rejette, or l'Église universelle ou entière, si elle est comprise comme communion de toutes les Églises locales (eucharistiques), n'est en rien opposée à l'ecclésiologie eucharistique (locale). Autant Afanassieff promeut l'Église locale (eucharistique), autant il peut avoir du mal avec l'Église universelle ou entière à cause de ce problème de conceptualité et de vocabulaire. Pour lui, selon l'ecclésiologie qu'il qualifie d'universelle, l'Église est un organisme unique, composé d'unités ecclésiales, quelles qu'elles soient considérées comme des parties de l'Église universelle, même le diocèse (partie de l'Église orthodoxe de Russie, par exemple, dirigée par un évêque selon les canons).

En outre, il attribue à tort, me semble-t-il, la paternité de cette ecclésiologie universaliste à Cyprien de Carthage. Celui-ci aurait conçu sa doctrine de l'unité de l'Église en s'inspirant, plutôt inconsciemment, de l'idée impériale. Où lit-il que, pour Cyprien, seule l'Église entière est « catholique », et non chaque Église locale ? L'Église universelle ou Église entière peut être comprise positivement comme la communion de toutes les Églises locales diocésaines (épiscopales)], au sein de laquelle, ajoutera le catholique, l'Église locale de Rome (« qui préside à l'amour ») exerce un rôle historique de service de la communion (attesté par Ignace d'Antioche, Irénée de Lyon, Tertullien, Nicée I, Sardique…), un rôle historique lié au transfert de la fonction ecclésiale de Jérusalem à Rome, sans doute aussi à l'importance de la Capitale de l'Empire, mais encore et surtout au martyre romain de Pierre et Paul, les deux colonnes du christianisme primitif (*potentior principalitas*, écrira Irénée).

D'autres éléments de cette contribution créative interrogent le catholique romain.

Selon Afanassieff, Cyprien ne pouvait pas nier que l'Église de Rome occupait une place prépondérante (elle est par excellence la chaire de Pierre), mais son sens de l'Église, note encore le théologien russe, ne lui permit pas de faire de l'évêque de Rome le chef de l'épiscopat. L'évêque de Rome lui-même s'en est chargé, ajoute-t-il malicieusement. Et le principe

fondamental de cette unité, c'est le **droit**, introduit, selon notre canoniste, par Cyprien dans l'idée du pouvoir à l'intérieur de l'Église, mais l'évêque de Carthage ne l'a pas étendu aux relations des évêques entre eux. Les évêques ne sont pas soumis les uns aux autres, mais unis entre eux sur la base de la concorde. Selon Afanassieff, cependant, ce système cyprianique de la *concors numerositas* épiscopale est empiriquement irréalisable sans un chef. Dans une ecclésiologie « universelle », la doctrine de la **primauté** est une sorte de nécessité.

S'il n'y a pas de primauté dans l'Église universelle, pourquoi admettons-nous une primauté partielle à la tête d'une Église autocéphale ? Et qu'est-ce qui fait alors empiriquement l'unité de toute l'Église orthodoxe ? Les conciles œcuméniques (c'est partiellement la doctrine de Cyprien à propos des conciles, également inachevée, selon Afanassieff, sans le fondement juridique). Les conciles, en tant que manifestation de l'unité de l'épiscopat, présupposent la primauté à l'intérieur de l'épiscopat. Sans cette primauté, qui convoquerait les conciles et qui ferait appliquer les décisions de ceux-ci ? Le concile des évêques est devenu le concile de l'Empire. Ce sont les métropolitains, instaurés par Nicée I, qui ont pu convoquer les conciles locaux/régionaux. Les conciles œcuméniques ne se considéraient pas comme un organe dirigeant l'Église. L'institution conciliaire présuppose un chef permanent de l'Église.

Le patriarche, en tant que membre de l'épiscopat de l'Église autocéphale, ne lui est pas supérieur, mais, en tant que son chef, il est quand même le premier au milieu de l'épiscopat.

Le déclin du principe conciliaire aboutit à l'ecclésiologie universelle pontificale (dominante à partir du concile de Trente). Placé au-dessus du concile, le pape devient un « super-évêque ». La doctrine de la primauté romaine découle de l'ecclésiologie « universelle », même si la teneur de cette idée peut être très variable. Cette ecclésiologie « universelle » a remplacé l'ecclésiologie eucharistique primitive, également dans l'Orthodoxie.

Le canoniste russe semble avoir une vraie « phobie » du droit, comme si le droit ne pouvait avoir aucune place dans une Église-communion (cette phobie me semble liée à l'héritage de l'ecclésiologie russe de la *sobornost'*, une vision profonde, mais peut-être idéaliste et abstraite, spiritualiste en tout cas, de l'Église comme communion). Je pense que certaines prérogatives (juridiques), si elles sont reconnues à telle ou telle Église (locale) par toutes les autres (comme dans les conciles œcuméniques), peuvent être (et sont même nécessaires) au service d'une communion ecclésiale ordonnée, organisée. Le droit, s'il est pratiqué dans la synodalité et la communion, est un élément objectif de communion (le contraire de l'anarchie, que rejette saint Paul) ; il est même une condition pour ne pas tomber dans l'arbitraire.

Afanassieff reconnaît lui-même la nécessité d'une hiérarchie entre Églises, mais fondée sur la qualité du témoignage de chaque Église (l'évaluation de la qualité et de l'autorité de ce témoignage peut être très subjective s'il n'y a aucun critère juridique objectif).

De même, le théologien russe a une phobie de la notion de pouvoir. Or un certain pouvoir est toujours lié aux prérogatives de telle Église ou de tel évêque métropolitain. L'essentiel est que ce pouvoir soit reconnu et régulé par l'ensemble des autres Églises, à travers notamment les canons des conciles œcuméniques, et pratiqué dans la synodalité et la communion ecclésiales : par exemple, un pouvoir d'initiative pour convoquer un concile, un pouvoir de recevoir et de juger des recours comme cour d'appel ou de cassation (Sardique)… pour organiser la communion du sein de celle-ci. Il ne s'agit pas d'un pouvoir sur l'Église entière ou sur une Église locale, mais d'un pouvoir exercé au sein de l'Église, au service de sa communion.

Dans la même ligne, je n'ai pas de prévention vis-à-vis du concept de primauté, dans la mesure où celle-ci est conçue au sein de la communion ecclésiale et est une primauté acceptée et reconnue au service de la *communio Ecclesiarum*. Je ne vois ni l'intérêt ni la nécessité de remplacer primauté par priorité (il faut simplement bien préciser ce que l'on entend par le concept de primauté), d'autant moins que la justification de la priorité (de témoignage) de l'Église qui préside à l'amour me paraît discutable : l'Église locale de Rome a été élue par Dieu (selon Afanassieff, il n'y a pas d'autre explication possible que cette explication surnaturelle, suprarationnelle) pour exercer légitimement la priorité de témoignage, à condition, certes, d'être l'Église qui préside à l'amour et d'être reconnue comme telle par les autres Églises locales, qui y reconnaissent le témoignage de l'Église de Dieu. Cette affirmation d'une élection par Dieu de l'Église locale de Rome n'a pas, comme telle, de fondement scripturaire. Par ailleurs, je pense qu'il y a des éléments objectifs et historiques (avec une dimension théologique) qui expliquent pourquoi l'Église locale de Rome s'est vu reconnaître une primauté (d'honneur) au service de la communion des Églises. Outre le fait que l'Église de Rome soit l'Église de la capitale de l'Empire romain, l'élément le plus important et théologique est, à mes yeux, le double martyre-témoignage suprême des saints apôtres Pierre et Paul, les deux colonnes du christianisme primitif, sur le territoire de l'Église locale de Rome. Ce double martyre de l'Apôtre des Juifs et de l'Apôtre des Gentils confère à l'Église locale de Rome, selon Irénée de Lyon, une *potentior principalitas*, une plus puissante fondation et apostolicité (origine apostolique), un double fondement apostolique. Non pas que l'Église de Rome soit plus Église qu'une autre Église

locale, mais elle est historiquement reliée d'une manière toute particulière à Pierre, non seulement à Pierre, mais aussi à Paul[5].

II. Infaillibilité de l'Église

Pour le traitement de cette question, d'une certaine façon plus séparatrice encore que celle de la primauté papale, le P. Nicolas Afanassieff développe une position originale jusqu'à un certain point même au sein de l'Église orthodoxe byzantine[6].

Tout d'abord, la conscience orthodoxe ne se meut pas dans la catégorie de l'infaillibilité, mais dans celle de la **Vérité**, l'infaillibilité étant le résultat de cette dernière. L'Église a en soi la vérité, car l'Esprit de Vérité l'habite et agit en elle. La révélation (Écriture Sainte et Tradition) est confiée à l'Église, qui en est la gardienne et est, par conséquent, « la colonne et le soutien de la vérité ». Le don de garder la vérité révélée implique aussi celui de juger les doctrines qui prétendent à la vérité. L'Église les juge en se basant sur la doctrine ou la vérité que détient l'Église elle-même dans l'Esprit de Vérité. C'est pourquoi, Vérité et Église sont identiques, **l'Église étant infaillible** parce qu'elle est Vérité. Le dogme de Vatican I apparaît ainsi comme n'étant pas une doctrine de l'infaillibilité de l'Église, mais de *l'infaillibilité du pouvoir doctrinal de l'organe ecclésial par lequel l'infaillibilité se manifeste, cette infaillibilité du magistère se réduisant à celle du pape*. La théologie orthodoxe ne voit pas de rapport entre la doctrine de l'infaillibilité et celle de la primauté, qui existait déjà sans cette doctrine ; elle n'estime pas possible de tirer de Mt 16, 18 la doctrine de l'infaillibilité, ni du pape, ni même de l'apôtre Pierre (cf. Mt 16, 22-23). Pour l'Orthodoxie, même les conciles œcuméniques ne sont pas par eux-mêmes ou de soi (*ex sese*) infaillibles ; ils ne peuvent l'être dits qu'après coup, s'ils sont acceptés ou reçus comme tels par l'ensemble de l'Église, c.-à-d. si leurs décisions sont reçues ou reconnues comme vraies par celle-ci. L'infaillibilité comme telle n'appartient ni au concile

[5] À propos de Rome, Orient et Occident diffèrent, depuis les origines, quant à la manière de légitimer la primauté (universelle) de cette Église et de son évêque. Cette différence a éclaté, en 451, au concile de Chalcédoine, dont les légats romains ont refusé de reconnaître le canon 28 ; celui-ci prolongeait le canon 3 de Constantinople I (381), inconnu de Rome avant Chalcédoine. Dans le canon 28, les Pères chalcédoniens semblaient lier exclusivement les prérogatives ecclésiastiques revendiquées par Constantinople aux prérogatives civiles de cette dernière (nouvelle Rome, nouvelle capitale impériale), en seconde place après l'ancienne Rome, dont ils reliaient aussi les prérogatives ecclésiastiques uniquement à sa position de capitale impériale. Cf. A. de Halleux, *Les deux Rome dans la définition de Chalcédoine sur les prérogatives du siège de Constantinople* et *Le décret chalcédonien sur les prérogatives de la Nouvelle Rome*, in Id., *Patrologie et œcuménisme. Recueil d'études* (Coll. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, 93), Louvain, Presses Universitaires de Louvain – Peeters, 1990, p. 504-519 et 520-555.

[6] Cf. N. Afanassieff, « L'Infaillibilité de l'Église du point de vue d'un théologien orthodoxe », in O. Rousseau, *et alii*, *L'Infaillibilité de l'Église. Journées œcuméniques de Chevetogne 25-29 Septembre 1961* (Coll. *Irénikon*), Éd. de Chevetogne, (1963), p. 183-201 ; voir aussi S. Boulgakoff, *L'Orthodoxie*, Paris, Éd. Énotikon (Balzon, D'Allonnes & Cie), 1958 [réimpression autorisée de l'édition de 1932 à la Librairie Félix Alcan], p. 75-121.

ni à un individu, elle appartient à la vérité que détient l'Église : l'infaillibilité des conciles ne peut que découler de la vérité de leurs enseignements dogmatiques, une vérité reconnue ecclésialement. Il n'y a pas d'organe au-dessus de l'Église ou extérieur à elle par lequel se manifesterait son infaillibilité.

Ici aussi, c'est sur la base d'une ecclésiologie eucharistique et de la communion des Églises locales (épiscopales) qu'il faut aborder le problème de l'infaillibilité. Dans chaque Église locale demeure la même Église de Dieu (« dans la plénitude de son unité et l'unité de sa plénitude »), « parce que dans son assemblée eucharistique le Christ demeure dans la plénitude de Son Corps » ; simultanément, l'Église locale n'est que la manifestation de l'Église de Dieu et, dans la réalité empirique de l'existence ecclésiale, l'Église de Dieu se manifeste « par une multitude de manifestations, ce qui conditionne la pluralité des Églises locales », sans pour autant détruire « la plénitude et l'unité de l'Église de Dieu »[7]. En tant qu'Église de Dieu, chaque Église locale est autonome : il ne peut y avoir de pouvoir au-dessus de l'Église locale, car un tel pouvoir serait un pouvoir sur l'Église de Dieu, sur l'assemblée eucharistique de l'Église locale, autrement dit, sur le Christ lui-même. En même temps, cette autonomie et cette pluralité des Églises locales ne détruisent pas leur unité, qui est l'unité de l'Église une et unique se manifestant à travers elles. Par l'acceptation de ce qui se passe dans les autres Églises locales, « une Église ou toute la multitude des Églises témoigne que ce qui est accompli dans une Église locale, s'accomplit aussi dans l'Église de Dieu. (…) c'est le témoignage de l'Église de Dieu sur elle-même ou le témoignage de l'Esprit qui demeure dans l'Église de Dieu sur l'Esprit lui-même. »[8] En raison de cette réception mutuelle, les Églises locales ne sont pas isolées l'une de l'autre, mais forment une entente ou *concors numerositas* des Églises locales : pluralité dans l'unité ou unité dans la pluralité. C'est pourquoi, « dans la réalité empirique, l'infaillibilité appartient à chaque Église locale non pas dans l'isolement, mais dans la concorde avec les autres »[9].

Ceci dit, le rôle historique particulier de l'Église de Rome dans le domaine de la réception ecclésiale (dès l'épître de Clément de Rome) n'est apparemment plus contesté aujourd'hui : le témoignage de cette Église avait « une importance énorme », estyime l'ecclésiologue de Saint-Serge[10]. En effet, l'égalité de valeur des Églises locales n'exclut pas une hiérarchie des Églises fondée sur la différence d'autorité entre elles. C'est l'Église locale

[7] N. AFANASSIEFF, *L'Infaillibilité de l'Église du point de vue d'un théologien orthodoxe*, *op. cit.*, p. 194.
[8] *Ibid.*, p. 195.
[9] *Ibid.*, p. 197.
[10] *Ibid.*

de Rome qui « occupe la place la plus haute dans la hiérarchie des Églises » et y détient « l'autorité suprême », une autorité qui « n'est pas fondée sur le droit », mais « repose sur un don spécial de Dieu », celui de « témoigner de l'autorité suprême, au nom de l'Église sur ce qui se passe dans l'Église »[11]. Ce témoignage n'exclut pas, mais au contraire présuppose celui des autres Églises, car il n'y a pas de différence de nature, mais seulement d'autorité entre l'un et l'autre.

Autorité suprême de témoignage, de soi, ne veut pas dire infaillibilité. Comme pour les autres Églises locales, l'infaillibilité n'appartient à l'Église locale de Rome qu'en accord avec toutes les autres Églises locales. La différence est que le témoignage romain, en raison de son autorité spéciale, présuppose dans une certaine mesure celui des autres Églises. **L'infaillibilité de Rome, comme celle de chaque Église locale, est fonctionnelle : elle manifeste celle de l'Église de Dieu.** Il n'est donc pas à exclure que les Églises locales puissent se trouver en désaccord avec celle de Rome, si cette dernière ne manifeste pas la volonté de Dieu dans son Église. « L'Église de Rome est infaillible, si son témoignage est celui de l'Église, et elle est faillible, si elle ne manifeste pas l'Église de Dieu. »[12]

Cette infaillibilité d'une Église locale **en accord avec toutes les autres Églises locales** peut-elle être transférée sur les évêques en tant que présidents de celles-ci, et plus particulièrement sur l'évêque de Rome ? L'évêque est le président de l'Église locale et, comme tel, président de son assemblée eucharistique ; l'Église locale contient en elle l'évêque, en tant que son président. Par conséquent, les actes de l'évêque sont aussi les actes de l'Église locale entière et inversement les actes de l'Église locale manifestent ceux de l'évêque. **Tout ce que l'évêque possède dans l'Église locale, il le possède dans l'Église de Dieu et le tient de celle-ci. Aussi les évêques ne peuvent-ils rien faire dans l'Église « ex sese ».** La situation spéciale de l'Église de Rome n'en crée pas moins pour son évêque une situation spéciale : l'autorité suprême de cette Église peut être transférée, dans le sens précisé ci-dessus, sur son président. C'est pourquoi, les décisions de celui-ci « peuvent être infaillibles, s'il manifeste ainsi l'Église de Rome qui agit en accord avec toutes les autres Églises locales ». En d'autres termes, l'évêque de Rome « est infaillible, **quand au nom de son Église il témoigne au sujet de la vérité que contient l'Église de Dieu »[13]. Le pape ne devrait donc pas engager l'autorité suprême de**

---

[11] *Ibid.*, p. 198.

[12] *Ibid.*, p. 199.

[13] *Ibid.*, p. 200. Précisément, la définition de Vatican I indique bien que *c'est* lorsque le pape 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 tenue par toute l'Église, *qu'*il jouit, en vertu de l'assistance divine qui lui a été promise en la personne de saint Pierre, de cette *infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que soit pourvue son Église* lorsqu'elle définit la doctrine sur la foi

son Église locale s'il n'est pas sûr de l'appui de celle-ci et s'il ne la sait pas en plein accord avec toutes les autres Églises.

Certes, le concile Vatican I s'exprime dans le cadre d'une ecclésiologie universelle, et même universaliste, non dans celui d'une ecclésiologie de la *communio Ecclesiarum localium*. L'interprétation de ce concile (*Pastor Æternus*) par la minorité conciliaire de l'époque (voir les études de Hermann-Josef Pottmeyer) n'est pas incompatible avec la réflexion d'Afanassieff sur l'infaillibilité de l'Église.

L'infaillibilité (le terme « indéfectibilité » est plus global : l'Esprit Saint ne peut faire défaut à l'Église) est d'abord celle de toute l'Église, qui s'exprime à travers l'unanimité du *sensus fidei fidelium*, celle de la *communio omnium Ecclesiarum*. En raison de l'autorité apostolique particulière de son témoignage, l'Église locale de Rome peut exprimer avec autorité la foi de toute l'Église au nom de toutes les Églises locales et en communion avec celles-ci. L'autorité de l'Église locale rejaillit sur son évêque et celui-ci au nom de son Église locale peut donc exprimer authentiquement la foi de l'Église. Il jouit alors de l'infaillibilité même de l'Église dans la mesure où il a vérifié qu'il était bien en communion avec l'ensemble de l'Église ou du Peuple de Dieu pour cet enseignement solennel. C'est de la même et unique infaillibilité que peut jouir l'Église entière, et ministériellement l'Église locale de Rome et son évêque.

Ex sese, non ex consensu Ecclesiae : l'enseignement de l'évêque de l'Église de Rome qui, à certaines conditions, est infaillible n'a pas besoin du consentement postérieur de l'Église, mais il serait hautement téméraire qu'il n'ait pas vérifié un consentement antérieur de l'Église.

CONCLUSION

Le P. Nicolas Afanassieff a exercé une influence marquante en ecclésiologie, tant orthodoxe que catholique, tant par ses apports théologiques positifs que par les réactions et réflexions qu'il a suscitées jusqu'aujourd'hui.

---

ou la morale. Ce n'est donc pas en tant que personne isolée que le pape peut jouir de l'infaillibilité, mais en tant que pasteur de tous les chrétiens, en lien avec l'Église du Rédempteur, en son nom ; et ce n'est pas une autre infaillibilité que celle de l'Église entière. La conceptualité et le langage ne sont cependant pas ceux de l'ecclésiologie de la *communio Ecclesiarum*. Aussi une réécriture œcuménique (avec les autres chrétiens) de ce texte serait-elle nécessaire. Ajoutons qu'en rigueur de termes, ce n'est pas la personne du pape comme telle qui est infaillible, mais son enseignement, son magistère à certaines conditions très restrictives (cf. LG 25).

Sa réflexion magistrale et créative sur l'ecclésiologie eucharistique a fait (re)découvrir au monde chrétien la plénitude ecclésiale de chaque Église locale épiscopale (diocésaine) célébrant l'Eucharistie. On doit lui en être très reconnaissant, le concile Vatican II le fut en son temps. On pourrait cependant lui demander : suffit-il de célébrer l'Eucharistie (en paroisse, voire, *horresco referens*, un prêtre seul) pour qu'il y ait Église locale au sens fort ? l'ecclésiologie eucharistique n'occulte-t-elle pas le sacrement initial du Baptême ?

Notre ecclésiologe a même, de manière originale, reconnu un service ecclésial spécial à l'Église locale de Rome, « l'Église qui préside dans l'amour » selon l'expression d'Ignace d'Antioche : cette Église a une priorité de témoignage et d'amour, elle offre un témoignage d'une autorité décisive sur la conformité des autres Églises à la volonté de Dieu, dans la mesure, certes, où elle est reconnue comme telle par les autres Églises et est en communion avec elles.

Il a cependant parfois une lecture historique discutable (concernant la pensée de Cyprien de Carthage, par exemple, ou le début de l'ecclésiologie universaliste, qu'il appelle malencontreusement universelle). Sa vision négative du droit, du pouvoir et de ce qu'il nomme « primauté », en raison d'une ecclésiologie « idéaliste », « spiritualiste », qui ne prend pas vraiment en compte les aspects institutionnels de l'Église, me pose question. Mais sa reconnaissance ou sa redécouverte de la plénitude ecclésiale en un lieu de chaque Église locale diocésaine dans l'Esprit doit être portée à jamais à son crédit. C'est l'immense service qu'il a rendu à l'Église, à toutes les Églises au XX^{e} siècle.

En ce qui concerne l'infaillibilité, c'est l'Église unanime qui tient la vérité. L'infaillibilité de Église de Rome, en fonction de son autorité de témoignage particulière, ne peut exprimer que l'infaillibilité de l'Église de Dieu, en communion avec les autres Églises locales. Elle peut aussi parfois être reconnue faillible. Cette vision de l'infaillibilité a certainement fait réfléchir bien des théologiens catholiques sur la nécessité de redécouvrir l'infaillibilité ou l'indéfectibilité du Peuple de Dieu dans son ensemble, son *sensus fidei fidelium*, avant de situer éventuellement celle de ses ministres.

Joseph FAMEREE
Faculté de théologie et d'étude des religions
de l'UCLouvain
Grand-Place, 45
B-1348 Louvain-la-Neuve