

## ***Adiaphora et status confessionis.***

### **Contours et usages**

1.

Rappel de la décision de l'Assemblée de l'Union :

« 2.1d [L]a décision de bénir des couples mariés de même sexe relève des *adiaphora* (éléments non essentiels de la foi chrétienne) et non du *status confessionis* (éléments essentiels de la foi chrétienne). Elle n'est donc pas une question fondamentale qui remet en cause notre confession de l'Évangile de Jésus-Christ. Cette affirmation est un défi pour la communion avec des frères et sœurs qui ne partagent pas cette compréhension. »

(UEPAL : *bénédiction d'un couple à l'occasion de son mariage*, document adopté par l'Assemblée de l'Union du 16 novembre 2019)

2.

Le présent document dépasse la question de la bénédiction des couples de même sexe, pour s'attarder sur l'argument avancé : la différence entre *adiaphora* et *status confessionis*, afin de replacer dans un cadre théologique plus vaste la décision de classer la bénédiction des couples de même sexe du côté des *adiaphora*.

3.

Le but n'est pas seulement de fournir des éléments d'éclaircissement sur le sens et l'usage de ces notions. Elles ont été utilisées dans le cadre d'un débat menaçant de diviser l'UEPAL. Elles ont été convoquées à titre d'outil devant permettre de construire l'Église (ici, l'UEPAL) en tant que communion définie comme unité dans la diversité. Il s'agit ici d'estimer si cet outil remplit bien sa fonction ou si d'autres outils pourraient être plus adéquats, le cas échéant, dans des débats à venir qui pourraient avoir les mêmes conséquences.

4.

Le mot grec *adiaphoron* signifie « indifférent, neutre ». La notion d'*adiaphoron* remonte à la philosophie stoïcienne. Elle est ancrée d'emblée dans le domaine des comportements et des pratiques. Elle désigne ce qui n'est ni bien en soi, ni mal en soi, ce qui en soi ne conduit ni au bonheur, ni au malheur, mais qui peut devenir bon ou mauvais selon l'*utilisation* que le sage en fait dans un cas particulier et un contexte spécifique.

Cette notion fait son entrée dans le langage de l'éthique chrétienne à l'époque médiévale : elle sert désormais à qualifier une action qui n'est ni interdite, ni exigée par Dieu.

5.

Dans l'histoire de la théologie héritée de la Réforme, la notion d'*adiaphoron* n'a pas été employée seule : elle s'est liée à celle de *status confessionis*. Cette expression désigne la position (*status*) dans laquelle un croyant se trouve mis en demeure de confesser sa foi (*confessionis*), comme ce serait le cas pour un témoin appelé à la barre. L'expression *status confessionis* recouvre avant tout la confession énoncée activement dans une situation de crise, dans un *casus confessionis* – un cas particulier qui exige le renouvellement du témoignage face à l'adversité, pour clarifier des positions.

Les deux notions d'*adiaphoron* et de *status confessionis* sont solidaires, dans la mesure où les contextes de crise se caractérisent par le fait que la distinction entre ce qui est indifférent et ce qu'il est nécessaire de confesser devient floue. Un débat – parfois très conflictuel ou même vital – s'engage alors pour déterminer si une pratique en particulier, dans un lieu ou un temps spécifique, constitue bel et bien un *adiaphoron* – c'est une pratique possible, mais facultative – ou si elle reflète une traduction erronée de la proclamation chrétienne – c'est une pratique à

récuser. En ce sens, déclarer, par la négative, qu'une pratique est *adiaphoron* implique qu'on se prononce aussi positivement sur le *status confessionis*, en expliquant comment cet *adiaphoron* n'engage pas la confession de foi.

Les deux catégories sont donc utilisées de manière corrélative, et ce, en contexte de crise.

6.

L'articulation des deux notions d'*adiaphoron* et de *status confessionis* n'est donc pas seulement un outil technique et formel. Quiconque y a recours met en jeu des questions de fond dans la *procédure* menant à distinguer ce qui relève des *adiaphora* et ce qui appartient au *status confessionis*. La ligne de démarcation entre les uns et l'autre est par ailleurs mouvante, selon les situations de crise particulières. C'est pourquoi on commence ici par énumérer, dans l'ordre de leur apparition dans l'histoire, des cas concrets où ces deux notions ont pu entrer (explicitement ou non) en ligne de compte pour décider de la recevabilité d'une pratique chrétienne ou ecclésiale. Il s'agit de montrer le rapport entre les deux notions à travers des « cas cliniques », en posant chaque fois la question suivante : qu'est-ce qui fait que telle pratique peut être considérée comme un *adiaphoron* ou, au contraire, qu'elle devient un *casus confessionis* ?

### Exemples d'application des deux notions

7.

Les écrits de Paul évoquent des pratiques qui ont été évaluées par l'apôtre dans deux sens différents :

- la pratique de la circoncision des chrétiens issus du monde païen est en contradiction, selon Paul, avec l'Évangile qu'il proclame ;
- la pratique consistant à manger des nourritures sacrifiées aux idoles païennes est considérée (dans les catégories ultérieurement employées) comme un *adiaphoron*, mais à certaines conditions.

Dans le premier cas (Galates), Paul proscriit la circoncision parce qu'elle signifierait, pour les nouveaux chrétiens venus du monde païen, une entrée dans la logique des œuvres de la Loi juive telle qu'elle est défendue par ses adversaires : dans ce cas, le message du salut gratuitement offert en Jésus-Christ est vidé de sa substance, puisque cet Évangile est considéré comme le préalable d'une forme de salut plus avancée et plus complète, caractérisée par les œuvres. De même, si les chrétiens issus du judaïsme continuent de s'asseoir à part au moment des repas, ils signifient par leur comportement que le régime des œuvres de la Loi n'est pas révolu. Ces pratiques constituent pour Paul un *casus confessionis*, une occasion impérative de reformuler sa théologie pour dénoncer des pratiques qui ne sont pas neutres : en les adoptant comme des parties intégrantes du salut, on annule l'Évangile du Christ.

Dans le second cas (1 Corinthiens 8-10), Paul fait la distinction entre les chrétiens qui mangent des nourritures sacrifiées en pensant qu'elles sont réellement offertes aux idoles, et les chrétiens qui ont déjà bien compris que ces nourritures n'ont aucun caractère sacré. À ces derniers, « tout est permis » : ils peuvent manger de ces nourritures sans que leur foi en soit perturbée. Mais ce qui est indifférent pour les uns ne l'est pas pour les autres : dans le cas où la pratique des chrétiens aguerris déstabilise la foi des plus faibles, elle met en péril leur salut et devient par là-même un péché – elle cesse d'être *adiaphoron*.

En définitive (Romains 14,1-20), Paul se garde même d'encourager ses destinataires à juger qui est un chrétien avancé et qui est retardé par ses scrupules. Il soumet les uns et les autres à un unique critère : un comportement, quel qu'il soit, sort de la zone du péché s'il procède « de la foi » et s'il est adopté « pour le Seigneur ». Ce n'est donc pas le contenu de la pratique incriminée qui fait l'objet d'une discussion, mais la connexion de cette pratique avec la foi, de part et d'autre : aucun chrétien ne devrait « se forcer » à manger des viandes sacrifiées sous

l'influence ou la contrainte d'une autre compréhension de foi que la sienne, sans quoi il renonce à la liberté qui est le signe distinctif de la foi.

Le statut des pratiques examinées par Paul n'est pas le même. La circoncision est présentée comme une pratique à introduire pour parvenir au salut dans sa plénitude, et l'apôtre la rejette à ce titre ; la consommation de viandes sacrifiées aux idoles est une pratique que certains brandissent pour prouver qu'elle n'a plus rien à voir avec le salut – mais cette démonstration de liberté chrétienne se heurte aux exigences de l'amour fraternel.

Pour Paul, aucune pratique n'est donc indifférente ou neutre en soi. Elle tombe soit du côté du péché, soit du côté de l'Évangile, selon que la liberté de la foi est ou non préservée – qu'il s'agisse de la foi propre du croyant ou de celle d'autrui.

Dans les trois passages évoqués, un argument revient : « Christ est mort pour (le faible aussi bien que pour) toi » (voir 1 Corinthiens 8,11 ; Galates 2,21 ; Romains 14,15). C'est là le message qui sert de critère pour décider comment se comporter : ne jamais agir comme si Christ était mort « pour rien » (Galates 2,21) – ne pas permettre qu'une pratique dégénère en forme obligée du salut, mais en faire une occasion d'exprimer la foi chrétienne attachée à la grâce, en l'adoptant ou en y renonçant en toute liberté, une liberté qui se lie à l'amour fraternel.

8.

La *Formule de Concorde* de 1577 (*Solida Declaratio*, article 10) met un terme à plusieurs décennies de querelles entre les héritiers de Martin Luther. Une partie du débat a porté sur le qualificatif d'*adiaphora* appliqué à des pratiques cultuelles héritées de la tradition catholique romaine, telles que le jeûne, les pèlerinages, le port de la chasuble par les officiants, la prière des heures, l'extrême-onction, etc. La querelle doctrinale a opposé le camp de Philipp Melanchthon à celui des « jeunes » luthériens regroupés autour de Matthias Flacius Illyricus.

La notion d'*adiaphoron* est admise de part et d'autre : on considère qu'il existe bel et bien des pratiques qui en elles-mêmes « ne sont ni prescrites ni interdites par la Parole de Dieu », un domaine de réalités intermédiaires ou « *Mitteldinge* ». Melanchthon, le premier, juge dès 1530 que les coutumes mentionnées relèvent de cette catégorie, pour peu qu'on éduque les fidèles à comprendre qu'ils ne commettent aucun péché s'ils ne les observent pas. Les pratiques peuvent varier, tant que la proclamation de l'Évangile demeure ferme.

Mais en 1548, le contexte a changé. Ces pratiques que les luthériens envisageaient librement d'adopter pour œuvrer en faveur de l'unité de l'Église sont désormais imposées par l'empereur Charles Quint. Melanchthon maintient le raisonnement ancien : les luthériens peuvent se soumettre aux décisions impériales et aider de la sorte à unifier les pratiques cultuelles pour construire la paix religieuse, à la condition que la *doctrina confessionis*, l'article doctrinal de la justification par la grâce seule soit préservé. Ce dernier sert de critère pour décider quelles coutumes sont véritablement des *adiaphora*, que les communautés ecclésiales peuvent rétablir parce qu'elles relèvent du bon ordre de l'Église et de l'aspect extérieur de la piété, et lesquelles il convient de récuser encore parce qu'elles mettent en jeu l'article principal de la foi (par exemple le canon de la messe, qui comporte une invocation des saints et trahit une conception de la Cène comme sacrifice offert par l'Église).

Pour Flacius, le fait même que ces pratiques soient à présent contraignantes, et soient déclarées telles par les autorités temporelles, modifie leur statut : elles cessent d'être *adiaphora* au moment précis où la liberté de ne pas les observer n'est plus sauve. Refuser de céder devient dès lors l'unique option valable. De toute manière, elles ne sont pas de pure forme : ainsi imposées, elles envahissent l'espace cultuel au point d'obscurcir et de rendre inaudible la prédication de l'Évangile, qui n'apparaît plus en toute clarté comme le seul moyen de salut. Elles constituent de ce fait un *casus confessionis*, l'occasion d'un témoignage à dimension polémique rendu à l'Évangile, au risque du martyre.

Melanchthon s'est concentré sur la *doctrine* de la justification. Flacius insiste sur la *prédication* de la justification durant le culte : même si la doctrine est irréprochable, elle est perdue si elle ne se manifeste pas avec évidence dans la vie cultuelle des fidèles. En définitive, pour Flacius et pour les auteurs de la *Formule de Concorde* après lui, le mot *adiaphoron* a un usage plus limité que chez Melanchthon. Il s'applique aux expressions variables de l'Évangile, adoptées ou écartées selon qu'elles contribuent ou non, à un moment donné, à l'édification de l'Église. Ce qui n'a rien à voir avec cette mission doit être laissé tout bonnement de côté, pour éviter d'obscurcir l'Évangile.

9.

Au XXe siècle, la notion de *status confessionis* a ressurgi, en deux occasions principalement : face à la « politique juive » du régime nazi et face à l'apartheid.

« En 1933, le pasteur et théologien allemand Dietrich Bonhoeffer a déclaré que le déni des droits des Juifs par le régime nazi et l'ingérence de l'État dans les questions de religion mettaient l'Église en situation de *status confessionis*, c'est-à-dire la mettaient en demeure de prendre position en raison de sa foi. En 1934, la déclaration de Barmen a réaffirmé l'obligation de l'Église de se dresser contre l'injustice et de s'opposer sans équivoque à des idéologies de tyrannie. En 1964, le premier secrétaire général du Conseil œcuménique des Églises (COE) Willem Visser 't Hooft, a déclaré que le racisme, tout comme l'apartheid, mettait les Églises devant un *status confessionis*. En 1969, le COE a traduit cette parole en acte en mettant en œuvre son [...] "Programme de lutte contre le racisme". En 1977, la Fédération luthérienne mondiale (FLM) a déclaré que "[la situation en Afrique du Sud constituait] un *status confessionis*", et a suspendu en 1984 les Églises luthériennes blanches d'Afrique australe qui pratiquaient l'apartheid. En 1982, l'Alliance Réformée Mondiale (ARM) déclarait l'apartheid incompatible avec la foi chrétienne et a suspendu les Églises membres qui pratiquaient la discrimination raciale<sup>1</sup>. » Plus précisément, l'ARM désignait l'apartheid comme « une question à propos de laquelle on ne peut pas être d'un avis différent, sans que l'essence de [la] foi commune [des] Églises réformées ne soit remise sérieusement en cause<sup>2</sup> » ; elle qualifiait en conséquence l'apartheid comme un péché, et sa légitimation théologique comme une hérésie. Ces faits sont régulièrement rappelés par des chrétiens qui estiment être eux-mêmes confrontés à un *status confessionis*. En 1986, le théologien Ulrich Duchrow se réclame de Bonhoeffer pour exhorter l'Église protestante allemande à dénoncer l'injustice de l'ordre économique mondial comme un *status confessionis*. En 2020, le mouvement « Kairos » s'appuie sur la présentation qui vient d'être citée pour faire du sort des Palestiniens dans l'État d'Israël un *status confessionis*.

L'articulation entre les notions de *status confessionis* et d'*adiaphoron* prend ici clairement la forme d'une alternative stricte et d'une exclusion réciproque : ce qui relève d'un *status confessionis* cesse d'être *adiaphoron*. Le mot *adiaphoron* n'est d'ailleurs guère utilisé : il semble insupportable d'envisager, même sur un mode purement théorique et hypothétique, que le traitement réservé aux juifs par le régime nazi ou l'apartheid soit abordé comme un *adiaphoron*. Ces deux situations sont qualifiées d'emblée de péché.

---

<sup>1</sup> Kairos Palestine et Global Kairos for Justice, *Un cri d'espérance : appel à une action décisive. Nous ne pouvons servir Dieu et l'oppression des Palestiniens*, 1<sup>er</sup> juillet 2020.

(<https://www.cryforhope.org/media/attachments/2020/06/27/20200701-cry-for-hope-french-final.pdf>)

<sup>2</sup> Henri Mottu et alii (éd.), *Confessions de foi réformées contemporaines*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 275, traduisant J. W. Hofmeyr et alii, *History of the Church in South Africa. A Document and Source Book*, Pretoria, University of South Africa, 1994, p. 335.

## Comment faire un bon usage de ces notions ?

10.

L'usage de la notion d'*adiaphoron* présuppose qu'il existe, parmi les pratiques et les comportements du chrétien, un ensemble qui, en tant que tel, n'est pas décisif : il est situé, pour ainsi dire, dans une zone grise et ne relève ni du péché, ni du salut. La question de l'existence même d'un tel ensemble ne reçoit pas la même réponse chez un théologien et chez un autre. Paul ne semble pas concevoir qu'il y ait un domaine de la vie chrétienne qui soit neutre : le slogan « tout est permis », justement, place « tout » du côté du salut, du moment que le chrétien s'empare de ce « tout » à partir de sa liberté, entendue comme liberté de la foi et de l'amour fraternel.

Au contraire, Melancthon et Flacius considèrent qu'un tel espace neutre existe, même s'ils n'y placent pas les mêmes pratiques. Il en va de même pour Jean Calvin. Dans le cadre d'un exposé sur la liberté du chrétien, il consacre un passage aux « choses externes qui par soi sont indifférentes », et défend l'idée que certaines pratiques, surtout les prescriptions alimentaires, doivent être tenues pour secondaires (*Institution de la religion chrétienne*, III, 19).

Deux siècles plus tard, sur fond de rigorisme moral, Philipp Jakob Spener et le mouvement piétiste se demandent s'il existe des actions indifférentes sur le plan moral. Ils répondent par la négative : dans l'accomplissement de la vie chrétienne, rien n'est secondaire.

Plus récemment, Karl Barth nie lui aussi qu'un domaine de la vie humaine puisse se situer « au-delà de la question du bien et du mal » : il n'y a pas de réalisations humaines qui échappent à la transgression et à la chute, pas de « réserve naturelle » qui serait épargnée. « À aucun moment, l'homme ne se trouve dégagé de sa responsabilité envers Dieu. » (*Dogmatique*, IV/1<sup>3</sup>).

11.

Les notions d'*adiaphoron* et de *status confessionis* surgissent dans des situations de crise où la controverse porte sur le statut d'une pratique particulière : tandis que certains chrétiens la présentent comme indifférente ou « grise » pour la foi, d'autres soulignent que dans un contexte spécifique, la même pratique fait concurrence à l'Évangile. Plus précisément, cette pratique doit être récusée quand elle se manifeste tout à coup comme une œuvre nécessaire : le *status confessionis* est requis lorsque l'Évangile est défiguré parce qu'un *adiaphoron* est présenté ou compris comme une condition du salut. Il s'agit alors de rejeter cet *adiaphoron* ou d'y renoncer, en renouvelant, par ce rejet, le témoignage rendu à l'Évangile du salut par la grâce seule au moyen de la foi seule.

Dans des cas extrêmes, la communauté ecclésiale n'envisage pas même en théorie qu'une pratique précise puisse être *adiaphoron* : quel que soit le contexte, l'apartheid, par exemple, n'est pas considéré comme une option possible. Plus que d'un *adiaphoron*, il s'agit d'une hérésie ou d'une hétéropraxie, d'un autre Évangile qui n'est pas un Évangile (voir Galates 1,6-7), d'une pratique opposée à la volonté du Dieu de Jésus-Christ et qui se situe donc du côté du péché.

12.

Dans les « cas cliniques » évoqués, une coutume ecclésiale déjà instaurée constitue pour une partie de la communauté un *casus confessionis* : elle suscite l'impératif de confesser l'Évangile. L'histoire montre donc que la notion d'*adiaphoron* n'a pas été utilisée positivement, pour accueillir et installer une pratique dans la zone grise de ce qui est indifférent au regard de l'Évangile. C'est au moment où une pratique est contestée que la notion d'*adiaphoron* surgit, pour être débattue. Elle n'est pas utilisée pour construire durablement l'unité de l'Église dans

---

<sup>3</sup> Cité dans la traduction de Fernand Ryser : Karl Barth, *Dogmatique*, volume 18, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 150.

la différence, mais dans des situations provisoires où les chrétiens prennent le risque de séparer et de démarquer l'Évangile par rapport à des pratiques qui sortent ainsi de l'indifférence, pour être révélées comme un contre-témoignage.

Il reste à déterminer si et à quelles conditions on peut procéder dans l'autre sens : dans un temps plus ordinaire, introduire, par décision communautaire, une pratique ecclésiale *nouvelle* en la présentant d'emblée comme un *adiaphoron*.

13.

Dans l'histoire de la théologie, la définition de ce qui est *adiaphoron* fait l'objet de controverse entre chrétiens. Ce fait oblige à émettre quelques mises en garde quant aux conditions de l'usage de cette notion, même en-dehors d'une situation de crise – et, *a fortiori*, du recours éventuel à cette notion pour *clorre* une controverse au sein de la communauté. Une communauté ecclésiale peut qualifier d'*adiaphoron* une pratique qui, dans un contexte donné, n'est pas ressentie comme contraire à l'Évangile, précisément parce qu'elle *n'est que* contextuelle. La restriction est ici importante : qualifier une pratique d'*adiaphoron* ne consiste pas seulement à la reconnaître comme facultative, mais aussi à expliquer pourquoi elle peut et doit le demeurer. Si la communauté adopte une pratique comme un *adiaphoron*, elle s'engage en même temps à veiller à ce que cette pratique ne soit jamais perçue comme une condition *sine qua non* de la prédication de l'Évangile, et à vérifier, à l'inverse, qu'elle ne fait pas obstacle à cette prédication. Il en va ainsi, par exemple, du placement de bougies sur l'autel : non seulement cet usage peut être différent d'un endroit à l'autre (au sein de l'UEPAL en tout cas), mais encore il faudrait s'engager, si nécessaire, pour qu'il continue d'en être ainsi.

14.

Dans une communauté donnée, est donc *adiaphoron* seulement une pratique qui ne représente un *casus confessionis* pour personne, au sens où elle n'est pas perçue comme un défi pour la foi de celui qui s'y trouve confronté. Si cette condition préalable n'est pas remplie, l'usage de la notion devient problématique.

Le classement d'une pratique parmi les *adiaphora*, en effet, peut apparaître comme la décision unilatérale d'une partie de la communauté, destinée à neutraliser ou « indifférentiser » une pratique controversée, alors que cette neutralité même est l'objet du débat.

Plus généralement, si les membres de la communauté ne sont pas en accord pour qualifier d'*adiaphoron* la pratique concernée, l'usage de la notion peut conduire les uns à faire la distinction entre « forts » et « faibles », dans une logique condescendante, et les autres à opposer « indifférentistes » et « vrais croyants » – le débat apparemment clos laissant place au jugement réciproque qui, selon Paul, limite la liberté de la foi parce qu'il blesse l'amour fraternel.

15.

Cela étant admis, on n'en déduira pas qu'un *adiaphoron* ne se définit que par la négative, comme ce qui n'est ni interdit, ni requis par la mission que Dieu confie à l'Église. L'*adiaphoron* ne désigne pas une pratique humaine non gênante, qu'il s'agirait simplement de tolérer. La *Formule de Concorde* lui donne des contours plus nets : une pratique qui fait partie intégrante du « vrai culte » (*Solida Declaratio*, article 10) n'est pas *adiaphoron* ; inversement, une pratique adoptée simplement pour favoriser le bon ordre dans l'Église se place parmi les « réalités intermédiaires » certes secondes, mais pas superflues pour autant. S'il en est ainsi, le critère qui permet de décider si une pratique non nécessaire doit être abandonnée ou instituée par décision communautaire est l'édification de l'Église et le bon accomplissement de sa mission.

Conformément à l'article 7 de la *Confession d'Augsbourg* et à l'article 28 de la *Confession de La Rochelle*, la prédication de l'Évangile et l'administration des sacrements conformément à cet Évangile suffisent à faire reconnaître l'Église pour ce qu'elle est : ils sont seuls nécessaires. Mais une pratique d'initiative humaine peut s'avérer utile, voire incontournable dans un contexte particulier pour que l'Église puisse y proclamer l'Évangile dans toute sa force et en transparence. Une communauté ecclésiale pourra l'adopter pour conforter sa prédication et la rendre crédible en un lieu et en un temps spécifiques, à condition qu'elle puisse montrer que cette pratique s'accorde sans ambiguïté avec la prédication de la Parole, le baptême et la Cène. Dans son sens le plus positif, un *adiaphoron* est donc une pratique instituée dans une communauté ecclésiale donnée à l'initiative d'êtres humains, non seulement compatible avec l'Évangile, mais encore utile à sa proclamation, qui est la raison d'être de l'Église.

16.

Cette définition conduit à se demander si tout type de coutume ecclésiale peut être classé parmi les *adiaphora* ou si certaines pratiques, par leur nature même, résistent à une telle appréciation. L'usage de la notion d'*adiaphoron* dans le cas particulier de la bénédiction des couples de même sexe soulève deux questions.

La première concerne l'acte de bénir en tant que tel. En faisant d'un tel acte un geste indifférent, on se prononce sur ce qu'est la bénédiction d'un point de vue théologique. En toute rigueur, considérer une bénédiction comme un *adiaphoron* revient à souligner que bénir est qualitativement autre chose que proclamer l'Évangile : bénir serait une pratique culturelle humainement instituée qui, en tant que telle, n'est ni interdite, ni exigée par Dieu et par l'annonce de son salut : elle serait du même ordre que le port de la robe pastorale ou le choix d'un cantique. Si, à l'inverse, on considère la bénédiction comme un acte de concrétisation de l'Évangile dans des situations variables et des domaines spécifiques de l'existence humaine, c'est-à-dire comme un mode d'annonce de l'Évangile au nom du Dieu de Jésus-Christ, le qualificatif d'*adiaphoron* n'est pas adapté : la bénédiction est alors du côté de la proclamation de l'Évangile qui est pour l'Église un impératif.

Une théologie de la bénédiction, établissant si la bénédiction est ou non une réalité théologique – au sens fort de ce terme –, constitue dès lors le préalable nécessaire à la décision de placer ou non une pratique de bénédiction (quel que soit son objet) dans le domaine des *adiaphora*.

17.

Dans le cas de la bénédiction des couples de même sexe, la pratique désignée comme *adiaphoron* s'applique à des personnes, à la différence d'autres pratiques culturelles indifférentes ou neutres. Le cas du traitement réservé aux juifs sous le régime nazi et celui de l'apartheid en Afrique du Sud tendent à montrer que lorsque la pratique instituée met en jeu des personnes, l'usage de la notion d'*adiaphoron* serait en soi inadapté, parce qu'il n'est pas de neutralité possible en cette matière. En effet, entre celui qui fait sienne cette pratique et celui qui l'écarte se tient ici un tiers pour lequel « le Christ est mort » également : l'Évangile n'est pas seulement pour les deux partis qui débattent, mais aussi pour ceux qui bénéficient de la pratique concernée ou la subissent. Il convient donc en tout cas de vérifier et de démontrer qu'en laissant le libre choix d'adopter ou de rejeter une pratique touchant des personnes, on ne permet pas pour autant aux communautés de se prononcer sur le lien entre ces personnes et l'Évangile – on n'ouvre pas un droit à la discrimination. Sinon, cette pratique n'entre pas dans le domaine des *adiaphora*.

## **Au-delà des notions d'*adiaphoron* et de *status confessionis*. De l'indifférence à la différence légitime**

18.

La notion d'*adiaphoron* fait surface dans un *casus confessionis*, à l'occasion d'une crise qui pousse à reformuler l'Évangile sous la forme d'un témoignage confessant. Le recours aux notions d'*adiaphoron* et de *status confessionis* ainsi comprises devrait être réservé à des situations d'exception : ce ne sont pas des outils du travail théologique ordinaire.

Si on les utilise comme tels, la tentation peut être grande d'abuser de la notion d'*adiaphoron* pour instaurer la liberté purement formelle d'adopter ou non une pratique. Mais en perspective théologique, c'est la *confessio* elle-même qui détermine l'exercice de la liberté de la foi. Décréter qu'une pratique n'engage pas l'Évangile inclut l'obligation de confesser ce qu'on entend par Évangile et de le faire sortir de l'indiscutable.

19.

C'est bien ainsi que l'entend, en définitive, le document adopté par l'UEPAL le 16 novembre 2019, lorsqu'il donne de la notion d'*adiaphoron* une définition par la négative, quelque peu différente de celle exposée plus haut : le mot ne qualifierait pas une zone grise, accueillant des initiatives humaines susceptibles de favoriser à un moment donné la proclamation de l'Évangile ; il désignerait plutôt une pratique ne soulevant « pas une question fondamentale qui remet en cause [la] confession de l'Évangile de Jésus-Christ ».

En posant ainsi les termes du débat, on admet *a contrario* qu'une pratique pourrait atteindre effectivement la confession de foi en son fondement – ainsi qu'en ont jugé, en leur temps, les chrétiens opposés à l'apartheid. On présuppose que les comportements et les pratiques puissent ou même doivent être articulés avec une compréhension de l'Évangile. On suppose plus généralement que des conceptions théologiques sont à l'arrière-plan des choix effectués concrètement en matière d'éthique et d'usages ecclésiaux.

20.

Cette articulation des pratiques et des comportements à la *confessio* (que ce soit pour les admettre ou pour les rejeter) permet d'éviter deux écueils.

Dans les Églises issues de la Réforme, les questions éthiques et pratiques sont considérées comme relevant d'un autre ordre que celui de la vérité ou de l'erreur doctrinales, dans la mesure où l'Évangile du salut par la grâce seule, en tant que tel, ne « commande » rien.

On pourrait en déduire que le domaine des comportements et des pratiques, dans sa globalité, serait neutre aux yeux de Dieu : la fidélité à l'Évangile n'exigerait rien, elle non plus, et, la doctrine étant sauve, tous les comportements et toutes les pratiques seraient possibles. On aboutirait ainsi à un indifférentisme ou à un « adiaphorisme » de principe en matière d'éthique. La tendance inverse serait de détacher encore autrement l'Évangile du salut et la vie chrétienne, en replaçant les comportements et les pratiques du justifié sous la Loi seule (*sub lege sola*, pour ainsi dire), si bien que l'usage de la Loi comme règle de vie de l'être humain sauvé (ou « troisième usage de la Loi » selon la tradition réformée) n'apparaîtrait plus assez nettement comme indifférent pour le salut.

Dans les deux cas, le domaine des pratiques et des comportements est saisi comme un ensemble séparé qui suit sa logique propre.

21.

S'il est admis, au contraire, que l'adoption ou le rejet d'une pratique doit être articulé(e) avec la « confession de l'Évangile de Jésus-Christ », on admet en même temps qu'un débat à son sujet est inséparable d'une explicitation du *mode* de cette articulation : il s'agit pour chaque



partenaire du débat d'expliquer *comment* son évaluation de cette pratique inclut une certaine compréhension théologique de l'Évangile du salut par la grâce seule au moyen de la foi seule.

22.

Dès lors, la notion d'*adiaphoron* (telle que l'entend le document du 16 novembre 2019) n'est pas un moyen de sortir du débat : elle permet plutôt de le reposer à un autre niveau, en renvoyant à la *confessio* de l'Évangile. Elle ouvre ainsi à une poursuite du dialogue, même si un tel dialogue s'inscrit dans un temps long dont la fin ne peut être fixée que d'un commun accord entre les partenaires.

L'histoire récente montre que ce type de dialogue a sa place dans les relations entre des Églises chrétiennes divisées. Mais puisque le but d'un tel dialogue est la communion conçue comme unité dans la diversité, rien n'empêche qu'il soit mis en œuvre aussi à l'intérieur de toute communauté ecclésiale qui s'envisage sur ce modèle.

23.

Dans le cadre du dialogue œcuménique, les outils méthodologiques qui permettraient de donner forme au dialogue sur les questions éthiques sont encore en cours d'élaboration. La méthode qui a fait l'objet d'une tentative d'application (notamment par le groupe de dialogue luthéro-catholique en Allemagne) demeure celle du consensus différencié.

La notion de *différence légitime* y occupe une place prépondérante et pourrait s'avérer opératoire aussi dans le débat interne sur des comportements et des pratiques, du moins si on considère que ce débat est lié à des questions théologiques et doctrinales et doit être circonscrit par elles. On parle de différence légitime lorsque des positions clairement distinctes ne sont toutefois plus séparatrices, parce qu'elles reposent toutes deux sur un consensus doctrinal formulé en commun et jugé suffisant pour que les différences ne divisent plus.

Cette notion permet d'aborder une situation de désaccord autrement : il s'agit moins de résoudre le désaccord en tant que tel que de mesurer ensemble si la différence est séparatrice ou si elle est portée par une *confessio* commune.

24.

Dans la démarche qui mènerait à déclarer une différence « légitime » en régime luthéro-réformé, c'est-à-dire sur la base de l'Évangile de la justification par la grâce seule au moyen de la foi seule, les étapes suivantes seraient à prendre en compte :

- les deux parties se rendent compte mutuellement de la manière dont leurs positions ne contredisent pas le consensus à propos de la justification ;
- elles décident *ensemble*, sur cette base, si les différences entre les deux positions peuvent être qualifiées de légitimes ;
- si tel est le cas, elles reformulent ensemble le consensus sur la justification, de la manière adaptée à la question débattue ;
- elles s'accordent aussi sur l'énoncé des différences qui demeurent sur la base du consensus.

Pour prendre l'exemple de la bénédiction des couples de même sexe, les deux parties seraient amenées à préciser leurs lectures de l'Écriture, à expliquer comment leurs positions évitent toute discrimination, mais aussi à connecter explicitement ces questions avec le fondement qu'est l'Évangile de la justification.

25.

Entretemps, et compte tenu de la place donnée, dans les communautés luthéro-réformées, à l'Évangile du salut par la grâce seule, qui exclut qu'une autre question occupe la même place et devienne centrale, il est sans doute possible de permettre certaines pratiques à titre

exploratoire, en les soumettant à un discernement pastoral, dans l'attente d'un consensus sur le mode exact de leur articulation avec la confession de l'Évangile de Jésus-Christ.

26.

De manière générale, le traitement des questions d'ordre éthique et pratique qui continuent de séparer les Églises ou menacent de provoquer de nouvelles divisions est un problème théologique majeur dans le mouvement œcuménique international d'aujourd'hui.

La mise en place d'une veille théologique, attentive aux développements récents et à venir en ce domaine, serait sans doute utile et pourrait être assurée pour l'UEPAL, le cas échéant, par sa Commission de théologie.