

LA PROMESSE EN PARTIE INACCOMPLIE DES DISCOURS D'ADIEU DE JÉSUS

LE PARACLET COMME ESPRIT DE PROPHÉTIE ET LA CONTINUATION DE LA RÉVÉLATION DU DIEU VIVANT

La promesse faite par le Christ johannique d'envoyer l'Esprit Saint, le Paraclet, est généralement considérée comme s'accomplissant à Pentecôte. En suggérant que cet accomplissement signifie la continuation de la révélation de Dieu et que l'Esprit Paraclet compris comme Esprit de prophétie en est le principe, c'est-à-dire le moteur ou la source d'inspiration, Gérard SIEGWALT soulève une double question. La théologie occidentale doit-elle réévaluer la place qu'elle accorde à la pneumatologie par rapport à la christologie ? Comment la théologie chrétienne se situe-t-elle par rapport à l'islam, et plus spécialement par rapport au Coran qui affirme être une prophétie post-judéo-chrétienne ?*

« Jésus a fait encore beaucoup d'autres choses : si on les écrivait une à une, le monde entier ne pourrait, je pense, contenir les livres qu'on écrirait » (Jn 21, 25). Cela est dit du Ressuscité qui, en tant que Vivant, ne peut être enfermé dans le passé, mais à qui s'applique, dans son unité avec le Père, l'affirmation d'Ap 1, 8 : « Je suis l'Alpha et l'Oméga, Celui qui est, qui était et qui vient. » Cela signifie-t-il que l'histoire de la révélation, entendue comme histoire de la création et de la rédemption, se poursuit, précisément parce que Dieu est le Vivant ? Nous nous limiterons ici aux discours d'adieu de l'Évangile de Jean, qui se terminent avec ce qu'on nomme la prière sacerdotale (cf. Jn 13, 31-17), et même à une seule affirmation de ces discours, à savoir celle concernant la venue du Paraclet, l'Esprit Saint.

* Gérard SIEGWALT est professeur honoraire de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg.

LES DISCOURS D'ADIEU : LE CHRIST JOHANNIQUE ANNONCIATEUR DE LA VENUE DU PARACLET

Remémorons-nous ce qui est dit dans Jean à ce sujet. Le contexte est celui du départ de Jésus, de celui qui est confessé comme le Christ et qui se désigne lui-même comme le Fils du Père. La venue du Paraclet est liée au départ de Jésus, à son retour vers le Père.

Nous lisons dans Jn 13, 33, concernant le départ de Jésus (verbe *hypagein* : s'en aller) : « Petits enfants, je suis seulement pour peu de temps encore avec vous. Vous me chercherez, et comme j'ai dit aux Juifs : "Là où je m'en vais, vous ne pouvez venir", à vous aussi je le dis maintenant. » Cette parole est suivie du commandement nouveau d'amour (v. 34 *sq.*).

Jésus s'en va. Pour les disciples (et pour les Juifs, cf. Jn 7, 33 *sqq.* et 8, 21), c'est un départ, pour Jésus un retour.

Le départ-retour de Jésus comporte la promesse d'une nouvelle venue : venue du Paraclet, donc de l'Avocat ou encore du Consolateur, de l'Esprit Saint (Jn 14, 15-21 et 26 [et aussi 28-31] ; 15, 26-27 ; 16, 7-15).

Du *nouveau* à venir deux choses sont dites. Premièrement, le nouveau, c'est l'amour, l'amour nouveau (l'amour, c'est le commandement nouveau, Jn 13, 34), c'est l'observation des commandements (Jn 14, 15 et 21) ; ils ont leur fondement et leur contenu dans l'amour. Deuxièmement, le nouveau, c'est le Paraclet.

Il est caractérisé comme « un *autre* Paraclet » (14, 16), par conséquent il n'est pas identifiable au Christ johannique lui-même. En même temps, c'est ce dernier qui vient avec le Paraclet : « Je ne vous laisserai pas orphelins, je viens à vous » (14, 18 ; cf. aussi 14, 28) ; l'Esprit témoigne de lui (14, 26 ; 15, 26 ; 16, 8-11 et 14). Il a la même origine que le Fils : il procède du Père (14, 16 et 26 ; 15, 26 ; 16, 13). Mais s'il est envoyé par le Père au nom de Jésus (14, 16.26 ; 15, 26), s'il vient même de la part de Jésus lui-même qui l'enverra (16, 7), il n'est pas pour autant une autre et nouvelle manière d'être du Fils et n'est donc pas accaparé par ce dernier ; sinon il n'y aurait qu'une christologie hypertrophiée (mais à vrai dire théologiquement – pour Dieu – un rétrécissement) et non une pneumatologie libératrice, c'est-à-dire libérant la christologie de son hypertrophie théologiquement réductrice. Le Père est plus grand que le Fils, dit le Christ johannique (14, 28) ; aussi le retour de Jésus au Père est-il source de joie (« Si vous m'aimiez, vous vous réjouiriez de ce que je m'en vais au Père, car le Père est plus grand que moi ») : en effet, ce retour ouvre à la nouvelle dimension de l'action de l'Esprit qui s'atteste dans la foi des disciples : « Celui qui croit en moi fera lui aussi les œuvres que je fais, parce que je m'en vais au Père » (14, 12). La différence entre le Fils qui s'en va et l'Esprit qui vient, c'est que « l'Esprit demeure auprès de vous et sera en vous » (14, 17 ; 16,7), et par l'Esprit « vous

êtes en moi et moi en vous » (14, 20), moyennant quoi « il vous est avantageux que je m'en aille » (16, 7). Car, s'il est vrai que l'Esprit ne parlera pas de lui-même (16, 13), s'il est vrai par conséquent qu'il est l'Esprit même du Fils, il est néanmoins l'Esprit, l'« autre » Paraclet, qui procède du Père tout comme le Fils : ce dernier est la vérité (14, 6), alors que lui, l'Esprit, est « l'Esprit de (la) vérité » (14, 17 ; 16, 13), celui qui « vous conduira dans toute la vérité » (16, 13). L'Esprit en continuité et discontinuité par rapport au Christ : en continuité, car Dieu est Un ; en discontinuité, car Dieu est le Vivant, irréductible à toute compréhension qu'on peut avoir de lui.

LE DÉFI DE LA PROMESSE DU PARACLET POUR LA THÉOLOGIE OCCIDENTALE

Avec la promesse du Paraclet par le Christ, les discours d'adieu soulèvent la problématique trinitaire de Dieu Père, Fils et Saint Esprit. Si le Père est l'origine éternelle du Fils (éternel) et du Saint Esprit (éternel), la question se pose du rapport entre le Fils et l'Esprit. À l'affirmation faite dans le Symbole de Nicée-Constantinople (325 et 381), disant que « le Saint Esprit procède du Père », la théologie occidentale, sous l'influence de saint Augustin, a ajouté depuis le IX^e siècle « et du Fils » (*filioque*). L'orthodoxie a rejeté avec véhémence cet ajout – et continue à le rejeter aujourd'hui –, d'une part pour une raison ecclésiologique : Rome l'a imposé de manière unilatérale, sans concertation avec Constantinople ; d'autre part pour des raisons plus profondes, proprement théologiques, qui ont aussi par ailleurs une portée pour la compréhension théologique – et vécue – de l'Église. Dans le dialogue œcuménique des dernières décennies du XX^e siècle, et particulièrement sous l'impulsion du pape Jean-Paul II, toute cette problématique a été reprise, ce qui a conduit à deux clarifications. (1) L'orthodoxie interprète, dans le sens même des discours d'adieu de Jésus, l'affirmation de la « procession » de l'Esprit hors du Père, en spécifiant que cette procession hors du Père se fait « par le Fils ». (2) Il est recommandé aux Églises occidentales de supprimer le *filioque* (ou de le mettre entre parenthèses). Cette recommandation a été suivie d'effet ici et là (mais rarement) ; à l'heure actuelle, la tendance conservatrice de Rome d'un côté, les préoccupations des Églises protestantes tournées vers des choses qui leur apparaissent comme plus urgentes de l'autre ne favorisent guère sa prise en considération effective.

Quel est l'enjeu de ce débat à première vue peu intelligible ? Il devient compréhensible et même évident dès lors que nous prenons conscience de la signification du *filioque* pour la théologie occidentale et pour son ecclésiologie. On sait que la pneumatologie, dans la théologie occidentale, a été jusqu'à une époque récente marginalisée par la christologie, voire largement absorbée par

elle. Cela tient sans doute à la méfiance traditionnelle de la théologie occidentale – une méfiance au demeurant explicable même si elle n'est pas légitime vis-à-vis de tous les renouveaux se réclamant de l'Esprit, à commencer par le montanisme au II^e siècle à travers la mystique, le spiritualisme et le joachimisme (théologie de Joachim de Flore, concernant le règne de l'Esprit Saint) au Moyen Âge, l'illuminisme au XVI^e siècle des Réformes protestantes, jusqu'au piétisme et aux mouvements de réveil des XVIII^e et XIX^e siècles, tant dans la vieille Europe que dans le Nouveau monde, au mouvement pentecôtiste (depuis la fin du XIX^e siècle) et, à partir des années 1960, au mouvement du nouveau charismatique. Ce dernier a indéniablement provoqué une nouvelle réflexion sur le Saint Esprit et a ainsi contribué à un renouvellement de la pneumatologie à l'intérieur même des Églises. La pneumatologie a retrouvé sa place dans la théologie trinitaire ; celle-ci, qui comprend les trois manières d'être de Dieu (comme Père, Fils et Saint Esprit) à la fois dans leur unanimité et dans leur différence, n'est pas réductible à la christologie. Que peut-on en conclure ? Une double réponse est possible.

1. De manière négative, le *filioque* renvoie à un *rétrécissement de la christologie* par suite de la *domestication ecclésiastique* de cette dernière.

Le rétrécissement de la christologie a lieu sous la forme de son hypertrophie. « Le Christ seul » (*solus Christus*), cette revendication, à la fois polémique et cependant bien justifiée faite par Luther contre la submersion – qui la guettait en son temps – de la christologie par la théologie des œuvres et tout simplement par l'Église de Rome, est certes aujourd'hui un sujet de controverse dépassé ; K. Barth en marque de manière saisissante l'aboutissement dans sa théologie trinitaire, même si celle-ci n'est pas comme telle pleinement honorée. Sa limite est sa délimitation par rapport à d'autres données spirituelles dans et hors de l'Église – et ainsi leur exclusion par elle. Luther exclut principalement l'illuminisme, Barth exclut en plus la théologie libérale du XIX^e siècle et les religions non chrétiennes. Théologie de la *délimitation*, non de la *récapitulation* (laquelle consiste, selon Ep 1, 10, à rassembler – critiquement – toutes choses en Christ). De fait, il y a rétrécissement, voire éviction de la pneumatologie par une christologie absolutisée et, partant, érigée en idéologie. Il y a idéologie là où, en l'occurrence au nom de la théologie, ici de la christologie, des phénomènes ne sont pas pris en considération ou sont déformés qui pourtant sont placés – critiquement – dans la lumière du Christ (ou du Dieu tri-un) qui récapitule toutes choses. Le revers du « Christ seul » – le Christ médiateur, en tant qu'il est absolutisé – divise la divinité et, de ce fait et donc à cause d'une compréhension unilatérale de Dieu, désagrège le réel.

La « domestication » ecclésiastique de la christologie est d'abord un effet de la doctrine de la succession apostolique. Compréhension historique, horizontale

de la succession apostolique par Rome, comme si le Christ était enfermé dans le passé, alors que pourtant on l'atteste et le célèbre comme celui qui est présent : cela fait éclater la compréhension horizontale, historique. Compréhension pneumatique, verticale, de la succession apostolique par la plupart des Églises protestantes, mais ici encore sous contrôle christologique : l'Esprit, c'est le Christ glorifié, présent comme Esprit. Mais l'Esprit Saint se résume-t-il au Christ ? Pourquoi ici et là ce rétrécissement christologique de la succession apostolique, alors que, selon le Nouveau Testament, celle-ci veut être comprise non seulement à partir du Christ historique, non plus seulement à partir de Pâques mais également à partir de Pentecôte ! Domestication par l'Église de la christologie, ici et là ? Et cela au détriment de la christologie elle-même, laquelle ne se laisse accaparer ni théologiquement, ni ecclésiologiquement, ni tout simplement ecclésiastiquement ! Et au détriment de la pneumatologie, ou même, peut-être, par peur du Saint Esprit et ainsi par peur d'une christologie libérée, et donc d'une christologie trinitaire, renvoyée à une pneumatologie trinitaire (et réciproquement).

2. De manière positive, l'affirmation johannique de la procession de l'Esprit hors du Père (15, 26) donne de l'espace à l'Esprit, même si celui-ci renvoie au Père autant qu'au Fils. C'est précisément cela, à savoir cet espace de liberté de l'Esprit, que conteste le christianisme traditionnel occidental dans ses expressions « institutionnelles » dominantes, et telle est précisément la signification positive du rejet du *filioque* par l'orthodoxie. C'est bien pour cette raison que la promesse du Paraclet donnée dans les discours d'adieu de Jésus est un défi pour la théologie occidentale, dans le sens du nécessaire dépassement du rétrécissement christologique de sa théologie et de son ecclésiologie souvent fondée sur la christologie seule, au détriment de la pneumatologie.

LA PROMESSE EN PARTIE ENCORE INACCOMPLIE DE LA VENUE DU PARACLET

En évoquant le renouveau charismatique, j'ai souligné que la promesse est déjà accomplie, ou en train de s'accomplir. Il y a certes encore beaucoup à faire en ce vaste champ de travail ! Tout ce qui a été dit concernant les mouvements spirituels trouve ici sa place. Besoin de rattrapage de la pratique ecclésiale et de la théologie chrétienne, ou du moins défi qu'il s'agit de relever et qu'on ne saurait évacuer, par paresse idéologique, au nom d'une théologie de la délimitation. Les questions d'aujourd'hui doivent être affrontées aujourd'hui, sinon théologie et Église sont d'hier.

Mais la promesse en partie accomplie ou en voie d'accomplissement est en partie encore inaccomplie. Il reste beaucoup de place pour l'Esprit Saint.

Parlons donc de la promesse en partie non encore accomplie de la venue du Paraclet. Cette promesse nous amène à tourner notre attention vers l'islam, qui

représente un défi particulier pour les Églises occidentales et leurs théologies (tout comme aussi, mais autrement, pour nos sociétés sécularisées). Deux points doivent être relevés à ce propos.

1. Un point général : l'islam est une religion post-judéo-chrétienne et il est une religion prophétique.

En tant que religion post-judéo-chrétienne, l'islam, dans sa relation à la Bible et aux deux religions qui, chacune à sa manière, s'y réfèrent, rencontre la même tentation que celle que le christianisme rencontre dans sa relation à l'Ancien Testament et au judaïsme. Il y a certes une différence : si le Nouveau Testament donne bien une nouvelle interprétation de l'Ancien ou du premier Testament, il ne l'accuse pas de falsification (ce reproche ne vise que certains de ses interprètes parmi les sadducéens et les pharisiens). Ce reproche de falsification est adressé par le Coran aux Saintes Écritures des juifs et des chrétiens. Mais l'analogie entre le christianisme et l'islam tient au fait que, de la même manière que le Nouveau Testament se dit être l'accomplissement de l'Ancien Testament, le Coran veut être l'accomplissement critique du judaïsme et du christianisme. Tentation de supériorité du christianisme par rapport au judaïsme : nous savons combien, et combien souvent, le christianisme, reniant ainsi le sens même de l'évangile, a succombé dans son histoire à cette tentation, et que cette tentation est, subrepticement et parfois même de façon manifeste, virulente sous une forme sécularisée dans l'antijudaïsme et dans l'antisémitisme. Si cette même tentation de la supériorité par rapport aux juifs et aux chrétiens se retrouve dans l'islam, elle y est cependant freinée par le respect dans lequel le Coran tient expressément les deux (autres) « religions du Livre ». Nous ne parlons pas ici de l'islamisme politique : il s'oppose, avec sa haine destructrice, davantage à la civilisation occidentale qu'aux juifs et aux chrétiens comme tels, et il s'oppose aussi aux musulmans eux-mêmes dans la mesure où ils ne se laissent pas instrumentaliser par lui. Nous parlons ici de l'islam en tant que religion, tout comme nous avons parlé du christianisme en tant que religion. Il s'agit de ne pas succomber de nouveau à cette tentation, conscients que nous sommes des leçons de l'histoire qui montrent que l'esprit de supériorité, quelle qu'en soit la victime, est toujours contre-productif ; c'est un contre-témoignage et à ce titre il est destructeur et démoniaque. Le judaïsme, le christianisme et l'islam doivent s'entraider : c'est là l'exigence du dialogue interreligieux.

En tant que religion prophétique, l'islam est ouvert à la pluralité des monothéismes et donc à la coexistence du judaïsme, du christianisme et de l'islam. Nous ne nous intéressons pas ici aux raisons empiriques de cette attitude de tolérance, pas plus qu'à l'attitude de l'islam vis-à-vis du christianisme ; bien plutôt, et à l'inverse, nous nous intéressons à l'attitude du christianisme vis-à-vis

de l'islam. Car il y a là un double défi pour le christianisme : d'un côté, le fait que l'islam prétende être l'accomplissement critique du judaïsme et du christianisme, de l'autre côté, l'affirmation corollaire que la prophétie se poursuit, qu'elle n'est donc pas arrivée à sa fin avec l'accomplissement de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament ou mieux : en Christ. La problématique qui s'ouvre ainsi est celle, soit de la fin de la révélation de Dieu avec le Christ néotestamentaire – c'est là la compréhension de la grande tradition du christianisme –, soit au contraire de sa continuation jusqu'à la fin des temps.

Nous voilà revenus à la promesse du Paraclet par le Christ johannique. On peut la relier à la notion paulinienne de « prophétie ». Il y a la prophétie vétérotestamentaire, il y a aussi la prophétie néotestamentaire. Paul parle des « apôtres, prophètes et docteurs » (1 Co 12, 28) ; ailleurs il est question du fondement des apôtres et prophètes (le Christ étant la pierre d'angle), sur lequel l'Église est construite (Ep 2, 20) : il ne s'agit certainement pas ici des prophètes de l'ancienne alliance. La prophétie néotestamentaire consiste en l'actualisation de l'évangile apostolique (l'évangile confié aux apôtres) du Christ Jésus (cf. à ce propos Ap 19, 10 : « Le témoignage de Jésus, c'est l'esprit de la prophétie »). C'est là, sur la base et selon le vrai sens de la succession apostolique de l'Église et de ses ministères, la tâche de la prédication chrétienne et du témoignage chrétien. Mais comment entendre cette actualisation ? Est-elle une actualisation qui est seulement fondée dans le passé, ou est-elle une actualisation qui est aussi fondée dans le présent : actualisation certes du Christ incarné et crucifié et ressuscité tel qu'il est attesté dans les Écritures du Nouveau Testament, mais actualisation de ce même Christ en tant qu'il est maintenant glorifié et donc vivant, celui dont l'Épître aux Hébreux dit : « Il est toujours vivant pour intercéder pour les siens » (7, 25) ; la prière dite sacerdotale de Jean 17 est à comprendre à partir de là. Le Christ johannique ne parle-t-il pas, en tant qu'il est encore terrestre, comme celui qui est déjà « élevé » et qui est donc maintenant vivant ? L'actualisation ne serait donc pas seulement la confirmation, la vivification, la vérification dans la puissance de l'Esprit – c'est ce dont parle toujours à nouveau le Nouveau Testament –, mais elle serait la poursuite, la continuation de la révélation de Dieu.

La promesse du Paraclet doit-elle être entendue dans ce sens-là ? Alors la prétention « prophétique » du Coran – sa prétention d'être prophétie – n'est-elle pas déjà hérétique comme telle ? Seule la fausse prophétie est hérétique. Mais n'y a-t-il que la fausse prophétie ?

N'y a-t-il pas tout simplement aussi la prophétie, voire la prophétie continuée, comme elle est concevable de manière tout à fait positive dans le sens des discours d'adieu de Jésus ? Ce n'est pas la prétention prophétique qui la rend suspecte ; ce qui la rend suspecte, voire condamnable, c'est uniquement sa fausseté éventuelle. Mais pour en juger, ne doit-on pas faire ce que Paul et Jean et tous les autres font eux-mêmes de toutes sortes de manières et à quoi ils appellent,

à savoir examiner, discerner les esprits, « récapituler » ? Pour cela il faut bien entendu un « canon ». Les juifs et les chrétiens ont chacun le leur. Et tous deux se réfèrent à un « canon dans le canon » (pour Luther, suivi pour le fond par Calvin, « ce qui propulse le Christ »). Mais, pour capital que soit le canon, comme norme ou critère, et également comme source (le témoignage biblique en tant que témoignage qui fonde et nourrit la foi), il faut dire aussi qu'il est la norme pour discerner la source : celle-ci coule certes en lui-même, dans les écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais elle peut couler également partout, y compris dans le Coran. En cette matière il n'y a pas de réponse de principe – une telle réponse serait de l'ordre du pré-jugé et donc idéologique, comme cela apparaît clairement chez K. Barth –, la réponse ne peut intervenir qu'après examen et donc après qu'on se soit colleté sérieusement et de manière responsable avec la chose elle-même, en l'occurrence, ici, le Coran.

Parce qu'il prétend être une prophétie post-judéo-chrétienne, l'islam requiert d'être examiné à la lumière de la promesse des discours d'adieu de Jésus.

2. Un point particulier de cette exigence cristallise en lui la question qui était contenue implicitement dans ce qui précède : Mohammed est-il prophète aussi pour le christianisme ? Il tient à l'interprétation de la sourate 61, 6, où est placée dans la bouche de Jésus cette affirmation : « O Fils d'Israël, je suis l'Apôtre d'Allah (envoyé) vers vous, déclarant véridique ce qui, de la Thora, est antérieur à moi et annonçant un Apôtre qui viendra après moi, dont le nom sera Ahmad. » Selon une autre tradition on lit : « O Fils d'Israël, je suis l'Apôtre d'Allah (envoyé) vers vous et je vous annonce un Prophète dont la communauté sera la dernière communauté et par lequel Allah mettra le sceau aux Prophètes et aux Apôtres » (traduction R. Blachère). Selon l'islam, Jésus annonce ici lui-même la venue de Mohammed. Sur quoi se fonde le Coran ? La réponse généralement donnée est qu'il se fonde sur la promesse du Paraclet dans les discours d'adieu de Jésus. Mohammed, le Paraclet promis !

Pour la compréhension chrétienne, le Paraclet arrive au plus tard à Pentecôte. Avec cela l'affaire est-elle réglée ? D'un point de vue formel oui : le Saint Esprit n'est pas un prophète particulier, il est l'esprit de prophétie (cf. l'affirmation déjà citée d'Ap 19, 10). Aussi Mohammed ne peut-il pas être le Paraclet au sens des discours d'adieu de Jésus : cette évidence peut être opposée sans ambages à la prétention contraire de l'islam. Mais, par-delà cette considération purement formelle, la question demeure : Mohammed serait-il éventuellement un prophète aussi pour le christianisme ? Nous laissons ici la question ouverte (elle se pose dans bien d'autres cas aussi). Mais poser la question, reconnaître qu'elle peut être posée, cela pro-voque indéniablement la réflexion théologique et est une incitation à celle-ci de s'éveiller du sommeil dogmatique de la théologie idéologique, pour laquelle la révélation de Dieu est achevée depuis longtemps.

CONCLUSION: LE CHEMIN COMME CHEMIN

Ce qui vient d'être dit concernant la promesse en partie non encore accomplie des discours d'adieu de Jésus place la théologie chrétienne et la praxis ecclésiale sur un chemin. La théologie et la praxis comme chemin. Les fondamentalistes disent : c'est le Christ le chemin (Jn 14,6), et cette affirmation est juste. Mais non l'interprétation qu'ils en donnent, si le chemin est un chemin clos et donc délimité. Cette interprétation semble être confirmée pour eux par ce que le Christ johannique, après avoir dit « Je suis le chemin », ajoute : « Nul ne vient au Père que par moi ». Cette compréhension est celle de la christologie rétrécie, exemple particulier d'une théologie de la délimitation : christologie sans pneumatologie, sans Paraclet, sans espace de liberté pour l'Esprit de (la) vérité. Elle est aussi en tension avec ce qui est dit juste auparavant, où le Christ johannique lie l'appel à ne pas avoir peur mais à croire en Dieu et en lui, à cette promesse : « Dans la maison de mon Père il y a beaucoup de demeures ; si cela n'était pas, vous aurais-je dit : je vais vous préparer une place ! » (Jn 14, 1-2). La parole du Coran prend ici tout son sens : « Si Allah avait voulu, Il aurait fait de vous une communauté unique. (Il ne l'a) toutefois (pas fait), afin de vous éprouver en ce qu'il vous a donné. Devancez-vous donc mutuellement dans les bonnes actions. Vers Allah sera votre retour, à tous, et Il vous avisera de ce sur quoi vous vous opposez » (sourate 5, 48). Comprise ainsi, l'affirmation « nul ne vient au Père que par moi » ainsi que des affirmations néotestamentaires similaires (comme Ac 4, 12 et Tm 2, 5) ne doivent pas alors être entendues seulement de manière exclusive mais également de manière inclusive : l'unique chemin est aussi le chemin qui est à l'œuvre dans toutes sortes de chemins variés et qui veut par conséquent être compris de manière complétive ; il s'agit d'un chemin vers l'accomplissement, vers le plérôme. Le proverbe dit : « Beaucoup de chemins mènent à Rome » ; il semble donner raison au relativisme facile et pousse les tenants d'un absolutisme tout aussi facile à s'engager dans la défense de la vérité pure.

Ce sont là deux idéologies, dont la première laisse le chemin être ce qu'il est et ne s'y engage pas et dont l'autre dénigre le chemin comme moyen et comme fin, et l'obstrue comme chemin, pour soi-même et pour d'autres.

Car un chemin est un chemin, *le* chemin aussi est un chemin. Les discours d'adieu de Jésus disent : l'Esprit fait partie du chemin, lui qui conduit dans toute la vérité (Jn 16, 13) ; et de l'Esprit il est dit qu'« il souffle où il veut » (Jn 3, 8). Le chemin n'est ni moyen ni fin. La fin (le Père, en tant que Père du Fils par l'Esprit Saint ; la maison du Père, du Dieu tri-un, avec les nombreuses demeures), c'est la fin du chemin. Nous sommes en chemin, lequel n'est pas moyen mais chemin : le Christ n'est pas une idole, le chemin ce n'est pas une christologie ni, par-dessus le marché, une christologie rétrécie. Le chemin c'est le chemin de l'Esprit, lequel ne témoigne pas d'un Christ rétréci – borné – mais du

vrai Christ vivant qui démolit les murs de sa délimitation et qui ne se laisse absorber par aucune christologie autosuffisante. Le chemin c'est le Christ, le Christ comme chemin dont l'Esprit témoigne : telle est l'affirmation claire des discours d'adieu. Ils n'impliquent pas une théologie peureuse de la délimitation, mais ils parlent de l'Esprit dont « tu ne sais ni d'où il vient ni où il va » (Jn 3, 8). Le chemin est chemin, il n'existe que lié au chemin de vie de chacun, dans toute sa longueur et sa largeur et sa profondeur et sa hauteur. Ce n'est qu'en le parcourant qu'on peut s'assurer qu'il conduit au but, au Père.

Gérard SIEGWALT