

Prier jusqu'à la fin : Exégèse de Luc 18.1-8.

Introduction

Pourquoi a-t-on attendu François Bovon pour appeler Luc « le théologien » ? En effet, dans cette parabole dite « du juge et de la veuve » (*NBS*), Luc nous laisse un magnifique exemple de traitement théologique et pastoral d'une question à la fois simple et épineuse : pourquoi prier envers et contre tout ? L'aspect simple de la prière a déjà été traité au ch. 11 : « quiconque demande [à Dieu qui est un bon Père céleste] reçoit » (11.10). Mais là, Luc s'attaque aux difficultés, notamment celles de la souffrance des « choisis », du retard de la venue du Fils de l'homme, et donc des prières non exaucées. Utilisant les diverses sources dont il dispose pour construire son évangile, il condense en huit versets un enseignement de Jésus sur la prière, dans un récit qui lui est propre. Jetons-y un premier coup d'œil, dans l'esprit de la narratologie¹, pour en avoir un aperçu et pour éviter d'y injecter trop vite tout ce que nous savons ou croyons déjà savoir sur la prière, la justice, la fin et la foi.

1. Brève lecture narrative

Le verset 1 introduit le récit de Luc : il s'agit d'un discours de Jésus. Il sert aussi de titre : Exhortation de Jésus à la prière persévérante. Derrière le style omniscient² qui renvoie au Jésus historique, ce titre pourrait bien être une précision de Luc sur son projet pastoral pour les « Théophiles » (cf. Lc 1.3) de son

¹ Dernière née des méthodes de lecture des récits bibliques, elle consiste tout simplement à les lire et les étudier avant tout comme... des récits. En ce sens, la méthode n'est pas vraiment nouvelle ; elle a simplement profité du développement récent des études sur le fonctionnement des récits.

² Le style omniscient est celui d'un récit qui dévoile les données cachées de l'histoire ; par exemple les pensées.

temps. Car ce premier verset souligne déjà le risque de se lasser, et la suite du récit a pour but d'écarter ce risque.

Les versets 2-5 sont un récit dans le récit : ils mettent en scène deux personnages principaux :

– D'abord un juge, décrit uniquement en termes moraux – en l'occurrence il est immoral, et d'une manière qui évoque l'immobilité – il ne veut pas et ne fait rien.

– Ensuite une veuve : au contraire du juge, elle bouge, elle se déplace et parle ; elle répète une demande de justice à un juge qui n'en a que faire. Aucun entourage n'est mentionné, ce qui donne une impression de solitude. La mention du juge, elle, était accompagnée de la mention de Dieu et des hommes... qui lui sont indifférents !

– C'est la veuve qui introduit un troisième personnage, l'adversaire, qui n'existe dans le récit que par cette unique mention dans le discours de la veuve. C'est un personnage plat³, dont la fonction est de signifier l'adversité, l'injustice, qui s'opposent à la veuve.

L'action se noue et reste bloquée à cause du non-vouloir du juge, qui dure un temps indéterminé, probablement interminable du point de vue de la veuve qui oppose à cette immobilité impassible du juge des gestes et des paroles, peut-être des gesticulations et des cris.

L'action se dénoue dans un changement, non pas extérieur, mais intérieur, un soliloque du juge. Du point de vue littéraire, les soliloques dévoilent le caractère des personnages et livrent un plus de sens. Ils sont spécifiques à Luc dans le NT ; le médecin devait être quelque peu psychologue, à mettre ainsi en scène les débats intérieurs.

L'histoire s'arrête là ; c'est le dénouement. Le changement extérieur est suggéré, non raconté. Et les motivations du changement intérieur au juge sont en elles-mêmes peu louables. En fait, ce qui viendra en lieu et place du dénouement, c'est l'intervention de Dieu affirmée au verset 8, comme si l'histoire de la veuve se confondait un peu avec l'histoire des choisis. Autrement dit, la veuve pourrait bien faire partie des élus qui crient... et vice-versa les élus pourraient bien être invités par cette parabole à s'intéresser à la question de la justice dans la société. Bref, le vrai changement, c'est que Dieu intervient et c'est quand le Fils de l'homme viendra.

³ C'est un personnage dont il n'est pas dit grand-chose ; il est seulement mentionné.

Un appel à entendre retentit au verset 6, dans un style sapientiel ; le Seigneur se fait *Qobéleth*, prédicateur. Or on a l'impression qu'il y a après cet appel comme des points de suspension. Car que faut-il entendre de ce que dit le juge inique... ?

Le verset 7 ne constitue pas une réponse directe à la question. Le ton se fait théologique, mais toujours sous la forme d'un questionnement, qui invite à la réflexion.

L'affirmation théologique, consolante, n'arrive qu'au verset 8, ce qui laisse du temps au lecteur pour l'élaboration. Mais elle ne va pas sans une nouvelle question, qui pour être homilétique, n'en est pas moins redoutable ; elle porte sur la foi et sa persistance, et reste ouverte, comme est resté ouvert le verset 6.

a) Situation dans Luc : prière et fin

Le repérage de la place de Lc 18.1-8 dans l'évangile de Luc⁴ semble confirmer les premières intuitions de la lecture narrative « naïve » qui vient d'être faite.

Même si le thème de la prière est introduit de manière abrupte – il faut remonter à Luc 11 pour trouver la dernière mention de ce thème, c'est bien *une parabole sur la prière*, à cause de son titre, de son contenu – les choisis crient à Dieu –, et de la parabole qui suit, elle aussi sur la prière. De ce point de vue, elle forme un triptyque avec les deux autres paraboles sur la prière, celle de l'ami importun (Lc 11.5-8) et celle du pharisien et du collecteur des taxes (Lc 18.9-14).

Elle peut aussi être lue comme *une parabole sur la fin*. Elle contient de nombreux thèmes eschatologiques, en particulier la venue du Fils de l'homme, le cri des choisis victimes de l'injustice, l'exaucement qui se fait attendre, le risque de lassitude ; située juste après Lc 17, elle pourrait être la conclusion du premier discours eschatologique de Luc (17.22-37) et faire alors pendant à la conclusion du deuxième discours eschatologique de Lc 21, qui contient aussi une invitation à la prière persévérante (21.34-36).

Enfin, le contexte immédiat des chapitres 17-18 montre comment Dieu s'identifie particulièrement aux opprimés – le pauvre Lazare (Lc 16), les petits (17.1-3), les lépreux (17.11-19), les enfants (18.15-17), etc. et à la criante réalité de l'oppression des veuves, situation réelle maintes fois rencontrée ; l'histoire de la veuve est plus qu'une métaphore, c'est *une parabole sur la situation des opprimés*.

⁴ Sur ce point, voir Pierre HAUDEBERT, « Lc 18.1-8 : parabole sur la prière ou le jugement ? », dans Claude COULOT, sous dir., *Le jugement dans l'un et l'autre Testament II*, Mélanges offerts à Jacques Schlosser, Lectio divina n° 198, Paris, Cerf, 2004, p. 207-218. Nous dédoublons le thème du jugement en deux : eschatologie et justice.

Luc s'attaque donc ici au *problème de l'attente de la parousie*, de la *persistance de l'oppression* et de la souffrance injuste, et de la *menace* réelle que cela représente *pour la foi* – v. 8. Cette menace a déjà évoquée en 8.13 avec la mention de ceux qui « ne croient que pour un temps, et au temps de l'épreuve... s'éloignent » ; ici elle concerne aussi la prière (v. 1).

Reste à signaler le lien avec *Siracide* 35(11-24)⁵, qui me semble indéniable, et trop souvent négligé dans les commentaires⁶. *Sir* 35 et Lc 18 ont des thèmes et un vocabulaire commun : la prière, l'injustice et le jugement, la veuve, le juge qui ne craint pas Dieu, l'écoute et l'intervention de Dieu, la prière persistante et finalement exaucée, l'insistance de l'homme et l'apparente non-réponse de Dieu qui contrastent avec la certitude de la « revanche », donc le contraste entre la réalité présente et l'attente (*makrothumêô* et *bradunô*, *Sir* 35.19). La veuve est un modèle de persévérance dans les deux textes, qui ont la même structure : 1) Exposition du but, 2) exemple, 3) application, 4) finale apocalyptique. Ils ont une perspective semblablement eschatologique. Même la tribulation et les nuées de *Sir* 35.24 seront utilisées par Luc plus loin (21.13-28). La ressemblance va même jusqu'à la difficulté d'interprétation de *makrothumêô* qui se reflète dans les variantes de *Sir* 35.19. Même si beaucoup de ces thèmes étaient présents de manière diffuse dans la pensée juive et chrétienne de l'époque, le nombre et le caractère des points communs entre les deux textes obligent à prendre sérieusement en compte l'hypothèse d'un lien littéraire.

2. Il leur disait une parabole

« Il » renvoie à Jésus, mais on peut remarquer que Luc n'a pas nommé Jésus depuis 17.17, et que depuis le début du discours eschatologique, c'est le « il » qui prévaut, tant dans les commentaires de Luc, que dans les paroles de Jésus, qui

⁵ Les références données sont celles de la *Bible de Jérusalem* : « 11 N'essaie pas de le corrompre par des présents, il les refuse, ne t'appuie pas sur un sacrifice injuste. 12 Car le Seigneur est un juge qui ne fait pas acception de personnes. 13 Il ne considère pas les personnes pour faire tort au pauvre, il écoute l'appel de l'opprimé 14 Il ne néglige pas la supplication de l'orphelin, ni de la veuve qui épanche ses plaintes. 15 Les larmes de la veuve ne coulent-elles pas sur ses joues et son cri n'accable-t-il pas celui qui les provoque ? (16 Celui qui sert Dieu de tout son cœur est agréé et son appel parvient jusqu'aux nuées. 17 La prière de l'humble pénètre les nuées ; tant qu'elle n'est pas arrivée il ne se console pas. 18 Il n'a de cesse que le Très-Haut n'ait jeté les yeux sur lui, qu'il n'ait fait droit aux justes et rétabli l'équité. 19 Et le Seigneur ne tardera pas, il n'aura pas de patience à leur égard, 20 tant qu'il n'aura brisé les reins des violents et tiré vengeance des nations, 21 exterminé la multitude des orgueilleux et brisé le sceptre des injustes, 22 tant qu'il n'aura rendu à chacun selon ses œuvres et jugé les actions humaines selon les cœurs 23 tant qu'il n'aura rendu justice à son peuple et ne l'aura comblé de joie dans sa miséricorde. 24 La miséricorde est bonne au temps de la tribulation, comme les nuages de pluie au temps de la sécheresse. »

⁶ Sur ce point, voir Pierre DUMOULIN, « La parabole de la veuve, de Ben Sirach 35.11-24 à Lc 18.1-8 », dans *Treasures of Wisdom*, Leuven, Leuven University Press, 1999, p. 169-179.

parle du Fils de l'homme à la troisième personne, sauf en 17.34-37, où fait irruption un « je vous le dis », auquel les disciples répondent par un « Seigneur ».

Quant à « leur », de qui s'agit-il ? La mention des disciples en 17.23 et l'appellation « Seigneur » de 17.37 fait penser qu'il pourrait s'agir des disciples, même si l'imparfait du verbe « disait » rend le lien avec ce qui précède plus lâche que si ç'avait été un aoriste. C'est plus à cause du contenu, centré sur les choisis, qu'il doit s'agir d'un discours adressé aux disciples, et en tout cas aux lecteurs susceptibles d'en être ou d'en devenir.

Le genre *parabole* appelle chez Luc quelques commentaires. Comme dans les autres évangiles synoptiques, la parabole remplit une fonction de voilement et de dévoilement ; dévoilement à vertus pédagogiques pour ceux à qui « il a été donné de connaître les mystères du règne de Dieu » (8.10), qui sont les mêmes que ceux qui en « demandent » la signification (8.9) ; voilement pour « les autres », qui semblent ne pas avoir « des oreilles pour entendre » (8.8). Comme dans celle du semeur (ch. 8), Luc livre ici une parabole suivie de son interprétation.

Bovon⁷ défend l'idée intéressante que la parabole n'est pas une illustration mais un moyen d'entrer en dialogue et de convaincre sans susciter des réactions défensives (l'auditeur ne se sent pas visé directement). Amar Djaballah⁸ a également souligné avec bonheur le caractère d'ouverture que présentent les paraboles, qui permet à l'auditeur de répondre personnellement. Cela étant, les paraboles de Luc, ont deux particularités :

– premièrement, elle ne sont pas toujours des images empruntées à la nature ; il y en a beaucoup qui sont empruntées à la vie sociale. Dans ce cas, les paraboles ne sont parfois qu'un discours d'exhortation éthique ou d'enseignement théologique (voir par exemple, la parabole des invités qui choisissent les premières places – 14.7ss, celle du pharisien et du collecteur de taxes – 18.9ss). La parabole du riche déraisonnable (12.13ss), où illustration et auditeurs se confondent quasiment, est un exemple du même type que Lc 18.

– deuxièmement, Luc a quelques paraboles spécifiques qui sont rugueuses, des contre-paraboles, au sens où l'exemple pris sert à certains égards de repoussoir. Je pense en particulier à celle de l'intendant habile (16.1ss), dont la difficulté d'interprétation est connue, et qui est liée à notre parabole non seulement par son genre, mais aussi par la présence de l'expression « intendant injuste » (16.8), qui est parallèle à la mention du « juge injuste » (18.7). C'est l'indice

⁷ François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc*, vol. 1, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 397, n. 17

⁸ *Les paraboles aujourd'hui*, coll. Sentier, Québec, La Clairière, 1994, p. 37.

qu'il faut voir dans l'histoire du juge et de la veuve un modèle au moins paradoxal.

3. Pour montrer qu'il leur faut toujours prier, sans se lasser

Il ne s'agit pas d'une exhortation à prier sans discontinuer, car le « toujours » est qualifié par le risque de se lasser (*enkakeîn*), lui-même illustré par l'absence de réponse du juge de la parabole ; il s'agit plutôt de prier en tout temps, dans le sens de ne pas laisser s'installer des temps où l'on ne prie plus. Ce « il faut » (*deîn*) fait écho à celui de 17.25 (*dei*), où le Fils de l'homme doit souffrir beaucoup et être rejeté par cette génération. Au « il faut » du dessein de Dieu, correspond le « il faut » de l'impératif éthique⁹ ; *il faut prier malgré tout*. Ceux qui prient vivent à l'époque du Fils de l'homme souffrant. Le discours eschatologique qui précède ajoute d'ailleurs cette précision étonnante : le jour où le fils de l'homme sera révélé (17.31) sera un jour de souffrance. Le passage homologue de 21.36 confirme : « Restez donc éveillés et priez en tout temps, afin que vous ayez la force d'échapper à tout ce qui va arriver et de vous tenir debout devant le Fils de l'homme » (dans le contexte, ce sont les persécutions et les épreuves qui préluderont à son avènement). *Les épreuves eschatologiques menacent la prière, mais cesser de prier fait courir le risque d'être emporté par l'épreuve*.

Enkakeîn est un *hapax* dans Luc mais les autres usages néotestamentaires, tous pauliniens, font référence au risque de se décourager devant le décalage entre l'engagement et ses effets, ou devant la difficulté¹⁰ ? La persévérance dans la prière est d'ailleurs un thème paulinien autant que lucanien¹¹.

L'expression « prier sans se lasser » a un écho dans l'expression « crier vers lui jour et nuit » (v. 7), et un autre dans l'idée de disparition de la foi (v. 8), ce qui suggère que le danger est que le cri ne se fasse plus prière, ce qui signifierait une perte de la foi. Même si la foi déborde la prière, celle-ci en est une expression primordiale. On comprend alors le *autous* du verset 1 : la nécessité de la

⁹ BOVON, *op. cit.*, sur Lc 18.1.

¹⁰ Ép 3.13 : se laisser abattre par les épreuves (de Paul) ; 2 Th 3.13 : ne pas se lasser de faire le bien malgré l'indiscipline ambiante ; 2 Co 4.1 : ne pas se lasser dans le ministère de la nouvelle alliance, malgré les manigances des rusés et la détérioration de l'homme extérieur ; 4.16 : Ne pas se décourager dans l'attente de la résurrection car, v. 15 : la grâce se multiplie et fait abonder l'action de grâces (conversions à l'écoute de la prédication), v. 16 : l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour, v. 17 : la détresse présente n'est rien devant la gloire à venir ; Gal 6.9 : ne pas se lasser de faire le bien car la moisson viendra au temps convenable.

¹¹ Pièce à verser au dossier de la proximité historique et théologique de Paul et Luc.

prière n'est pas « en soi », ou pas seulement en soi, mais aussi pour les disciples : prier c'est vital pour eux en particulier.

a) Le juge, la veuve, et l'adversaire

Il y avait dans la ville un juge... Le juge est-il romain ou juif ? Il n'est référé ni à la loi juive ni à la synagogue, mais à la ville. Cela ne suffit pourtant pas à en faire à coup sûr un juge romain. L'allusion lucanienne aux scribes qui dévorent les maisons des veuves (20.46) suggère plutôt un juge juif. Il est plutôt un signe de l'intérêt de Luc pour la chose urbaine ; Luc-Actes totalisent 116 mentions de la ville sur les 157 du NT¹². Pour Luc, la ville est l'entité de base à laquelle l'Évangile s'adresse, le jugement aussi, sur la terre où le Fils de l'homme viendra chercher la foi (v. 8).

Qui ne craignait pas Dieu et qui n'avait d'égard pour personne : La crainte de Dieu, attitude croyante par excellence dans l'AT, est ici quasiment synonyme de foi (voir 1.50 et 12.4s.). Elle consiste à reconnaître que Dieu est le juge suprême (cf. 19.21-22 ; voir aussi 8.24 où la crainte des disciples devant Jésus répond à son reproche de manque de foi). Quant à ne pas avoir d'égards pour l'homme, c'est une manière de dire le caractère insensible du juge et son manque total de compassion ; il est incapable de s'identifier aux victimes. La formule double utilisée ici semble avoir été une expression toute faite pour parler d'une personne irresponsable et dangereuse¹³, équivalente aux expressions françaises « être sans foi ni loi » ou « n'avoir ni Dieu ni maître ». Ce qui caractérise ce juge, c'est donc une désobéissance de principe aux deux grands commandements de 10.27. Ainsi est brossé le tableau d'un monde dirigé par ceux qui n'ont ni foi en Dieu ni éthique de responsabilité devant leurs semblables, un monde qui marche sur la tête, puisque ce juge sera qualifié de juge injuste (*kritès tès adikias*, v. 6). Cette dernière expression est volontairement ironique. On pourrait penser à l'influence d'un génitif hébraïque, mais Luc connaît le grec et il a montré dans la parabole de Lc 11 qu'il pouvait utiliser les deux formes *tou mamôna tès adikias* (11.9) et *tô adikô mamôna* (11.11) ; ici, l'expression « juge de l'injustice » pourrait bien signifier que le juge est là pour juger l'injustice, mais qu'au lieu de cela, il ne fait rien parce qu'il appartient à l'injustice et représente son monde.

¹² L'évangile de Luc y fait autant référence que les trois autres réunis (38 mentions sur un total de 79) ; statistiques faites sur la traduction NBS.

¹³ Cf. Joseph FITZMYER, *The Gospel according to Luke*, The Anchor Bible, New York, Doubleday, vol. 2, 1985, p. 1178.

b) Une veuve pas comme les autres

Dans l'AT, la veuve est le type des faibles qui n'ont que Dieu pour recours¹⁴. Le mot est 55 fois sur 72 au singulier ; c'est dire la solitude habituelle de la veuve, souvent associée à l'étranger et l'orphelin, autres victimes faciles des oppresseurs. Ici, il s'agit probablement d'une affaire de spoliation, la parabole ne permettant pas d'en deviner plus sur les éléments de réalité auxquels elle renvoie¹⁵. Alain Dragon fait remarquer qu'il y a ici un homme oppresseur d'une femme ; en effet, ce n'est peut-être pas pur hasard.

Dans le NT, l'intérêt pour la veuve et l'image de la veuve est assez spécifique de Luc ; 9 mentions sur les 13 des synoptiques, 13 autres dans le NT dont 9 en 1 Tm 5. La veuve représente souvent les humbles, les choisis sauvés par le Christ, ceux qui prient le Seigneur. Dès le début de l'évangile de Luc, la veuve Anne nous est montrée comme modèle de prière (nuit et jour – 2.37) qui voit la naissance de l'enfant du salut¹⁶. En Lc 7.12ss, Jésus réveille de la mort le fils d'une veuve (récit propre à Luc). Une veuve sera encore citée en exemple de don de soi à Dieu en 21.3. Autant de confirmations de l'idée que notre veuve est citée, certes comme type d'opprimé, mais aussi comme illustration de la persévérance dans la prière de détresse.

Les démarches et les demandes de la veuve semblent dans un premier temps aussi inutiles que nécessaires. Sa demande comporte deux éléments : la demande de vindication, et la désignation, plate¹⁷ mais désignation quand même, de l'adversaire. L'adversaire est à l'arrière-plan ; il jouit illégitimement d'avantages qui devraient appartenir à la veuve. Si l'adversaire est mentionné, c'est peut-être pour suggérer qu'au-delà de la situation de malheur dont la veuve attend d'être délivrée, il y a une volonté de nuire qui vient de la part d'un adversaire.

Que demande la veuve ? Le verbe *endikéô* est susceptible de deux significations : soit réparer soit venger (ex. Rm 12.19). On a ici la seule utilisation lucanienne du verbe, mais le substantif se retrouve, après les versets 7-8, en 21.22 : « ce seront des jours où justice sera faite, pour que soit accompli tout ce qui est écrit (*ekdikéséôs*) », où l'accent porte sur le châtement, comme en Lc 17. Dans le strict cadre de la parabole, l'accent porte sur la réparation ; il s'agit pour

¹⁴. *Idem* dans *Sir* où c'est le peuple (35.23) qui loue Dieu à l'instar de la veuve (35.15-18).

¹⁵. Alain DAGRON, « Écoutez bien ce que dit ce juge sans justice : Luc 18.1-8 », *Sémiotique et Bible*, n° 113, 2004, p. 56-63.

¹⁶. Cf. la vraie veuve de 1 Tm 5.5.

¹⁷. Cf. note 3.

la veuve de faire valoir ses droits, d'autant qu'ils doivent être vitaux, et de faire cesser les effets de la volonté mauvaise de son adversaire. Demande-t-elle la punition ou l'élimination de son adversaire ? Rien ne sera dit du sort du personnage plat dans cette parabole ; elle se concentre sur la veuve, puis sur les choisis et leur sort.

Wendy Cotter¹⁸ a plaidé de manière persuasive pour une lecture burlesque de la parabole ; je prends à dessein un langage populaire pour la décrire : À l'époque, quand on s'adresse, à un juge, on est poli ; mais la veuve ne l'est pas. Une femme ne fréquente pas le milieu macho de la justice ; elle, si ! On n'insiste pas, ça ne se fait pas ; elle le fait. Elle est désespérée et elle risque vraiment un jour, lui sauter à la gorge et de lui mettre une grosse tête (même traduction de *hupôpiazô* en 1 Co 9.27). On aurait donc bien, avec cette scène burlesque, une verte critique de la justice de l'époque¹⁹.

c) Problème et dénouement

Pendant un temps (épi chronon). Cette mention du temps fait écho au « toujours » du verset 1. Le problème était déjà posé car l'injustice que subit la veuve y était déjà problématique. S'y ajoute un deuxième problème, en fait un facteur aggravant : le juge ne veut pas, pendant un temps. L'expression ne signifie pas un temps long. Malgré l'unanimité des versions, peut-être influencées par l'idée louable que ce temps est de toute manière trop long, *épi chronon* signifie simplement « pendant un temps ». On peut imaginer plusieurs raisons à cette absence de vouloir du juge : négligence, peur de l'adversaire, etc., mais là encore, plutôt que de se répandre en conjectures qui font sortir du cadre de la parabole, il vaut mieux lire la raison dans le soliloque qui suivra : « je ne crains pas Dieu ni les hommes », c'est-à-dire « je ne suis sensible ni à la nécessité morale de la justice, ni à la misère des malheureux ». Cette *réitération* dans le récit suggère que même s'il y a un adversaire, c'est bien l'adversité constituée par cette absence de crainte de Dieu et d'égard pour les autres qui fait le plus problème ; c'est le mal même, c'est cela à quoi il doit être mis fin.

Mais ensuite (méta dé tauta) : C'est avec cette formule très lucanienne (cf. 5.27ss) que Luc introduit le dénouement constitué par le soliloque du juge. Il

¹⁸. « The Parable of the Feisty Widow and the Threatment Judge : Luke 18.1-8 », *New Testament Studies*, 51, 2005/3, p. 328-343.

¹⁹. Wendy COTTER en conclut que cette dimension est manquée par les commentaires supposés pré-lucaniens de 6-8a et lucaniens de 1 et 8b ; je crois avoir déjà quelque peu montré que cette critique sociale est tout à fait présente chez Luc.

se dit (*eipen en héautô*) : ce sémitisme (cf. 3.8) exprime un dialogue interne, fréquent dans les paraboles de Luc (12.17, etc.). Après la réaffirmation perverse de sa propre impiété, le juge expose les raisons qui vont le décider à bouger :

1) la veuve l'importune (*dia gé to paracheïn moi kopon*). C'est le même vocabulaire que dans la parabole de l'ami importun (11.7-8). Le juge est déjà sensible à ce premier désagrément, comme l'ami de Lc 11, et il veut le faire cesser. Il n'a d'égard pour personne... jusqu'à un certain point ; il y a toujours un moment où l'autonomie d'un homme s'arrête, ou recule, parce que la liberté d'un autre se manifeste. Le juge n'échappe pas à la condition humaine ; la veuve, malgré la faiblesse de ses moyens, peut par son existence même et son cri, limiter l'égoïsme du juge (qui ne va heureusement pas jusqu'à éliminer la veuve !).

2) le juge craint que la veuve vienne lui « casser la tête » – *hupôpiazô* a le sens original de frapper sous l'œil, d'où meurtrir, importuner. L'expression *hina mè eis télos erchoméne hupôpiazè mé* peut donc avoir plusieurs sens : a) de peur qu'elle ne cesse de m'incommoder, b) de peur qu'elle ne finisse par m'incommoder, c) de peur qu'elle ne finisse par détruire ma réputation, d) de peur qu'elle ne finisse par m'agresser. Commençons par le plus clair. Si l'on traduit *eis télos* « jusqu'à la fin », on fait de l'expression un synonyme d'importuner. Mais dans ce cas, que veut dire la fin ? La mort d'un des trois personnages ? Dans ces circonstances, la veuve serait probablement la première à mourir, ce qui serait une issue tragique du drame. Mais le juge sait que cela risque plutôt d'être sans fin, ce qui me fait délaïsser l'option a. L'option b n'est pas à exclure ; on peut considérer que « jusqu'à la fin » suggère une exaspération du désagrément et que le juge parle de fin parce qu'il sent bien que ça ne peut pas durer indéfiniment. L'option c a pour elle la parabole de 11.7-8 qui met en parallèle l'importunité et l'insistance effrontée ou éhontée (*anaïdeïan*) ; la honte, c'est contagieux, même pour quelqu'un qui n'a pas le sens de la culpabilité. L'option d a pour elle 1 Co 9.27, seule autre utilisation de *hupôpiazô*, « je malmène mon corps ». Le recours au verbe venir (*erchoméne*) n'est qu'une reprise du verset 3 et ne favorise aucune option. Le fait que ce soit un présent progressif vient en soutien surtout des options b et c, mais l'argument n'est pas déterminant ; un aoriste n'est pas absolument nécessaire pour exprimer l'action soudaine de l'option d. Notons que la parabole n'a jamais dit que le juge ne craignait pas les hommes. De fait, il n'est pas hors d'atteinte de toute honte ou de toute agression. Il est seulement dans une logique de confort personnel et de honte/

honneur, et il ne croit pas que Dieu puisse lui nuire sur ce plan. La veuve qui se bat contre l'injustice serait-elle comme le doigt de Dieu (cf. Lc 11.20) ?

Peut-on aller plus loin dans le commentaire de l'expression *eis télos* ? Elle signifie au moins que l'injustice a une fin. Peut-être aussi que le contexte eschatologique n'est pas sans influence sur le choix de cette expression somme toute surprenante du juge ; car jusqu'à la fin, c'est ainsi qu'il faut persévérer. Lc 21.9 mentionne la fin dans un sens eschatologique, et même si l'expression *eis télos*, n'est pas présente ailleurs chez Luc, c'est visiblement un thème de la catéchèse primitive, qu'il n'a pas pu ignorer (voir surtout Mt 10.22 ; 24.13, etc. ; voir aussi les équivalents *héôs télous*, 1 Co 1.8, etc. ; *mechri télous*, Hé 3.14, etc.). Le schéma de la temporalité que déploie Lc 18.1-8 confirme cette intuition (en caractères italiques pour la parabole, en caractères droits pour la réalité) :

toujours —► prier
pendant longtemps —► *le juge injuste ne veut pas faire justice*
après cela —► *il se décide à faire justice*
jusqu'à la fin —► *temps pendant lequel le juge injuste craint d'être tracassé*
les fera-t-il attendre ? —► le temps où on se pose des questions ?
jour et nuit —► le temps pour crier Dieu
bien vite —► délai où Dieu fera justice à ses choisis
Oui, l'injustice aura une fin ; ce sera « la » fin.

Le récit parabolique, celui que nous avons appelé plus haut récit dans le récit, se termine sur le monologue du juge. Sa capitulation se voit dans le fait qu'il reprend le terme de la veuve : « je lui ferai justice ». Le dénouement n'est pas raconté ; pas raconté mais certain. Il lui est substitué le dénouement constitué par l'*ekdikeîn* de Dieu, également certain.

Entendez... Cet appel marque le retour à l'autre récit, qui entoure celui du juge et de la veuve. Le « il » du début, relativement impersonnel et qui dure depuis 17.17, devient « le Seigneur », soulignant l'autorité du Seigneur lui-même dans ce qui va être dit : Écouter (*akouô*) est une attitude importante dans Luc.

On ne trouve pourtant aucun parallèle à ce « entendez » dans Luc. Le seul parallèle du NT se trouve en Mt 13.18 : « Vous donc, entendez la parabole du semeur », qui introduit l'explication d'une parabole du royaume, restant autrement obscure. Mais Luc 18.6 a un caractère suspensif beaucoup plus important, car il n'est pas suivi d'une explication systématique comme en Mt 13 : c'est comme si le Seigneur ouvrait un temps pour la réflexion, avec des points de

suspension et des questions, un espace pour laisser la demande d'entendre trouver un écho, susciter un désir, initier une réflexion, et ne pas se refermer²⁰.

Ici, on peut entendre dans cet appel l'idée que l'écoute de la parole du Seigneur et la réflexion sont susceptibles de nourrir et de soutenir la prière – à ceux qui demandent à Dieu de les entendre, Jésus dit « entendez aussi ! » ; *la prière se soutient du dialogue avec Dieu !*

On peut aussi entendre une invitation à faire une halte, au cours d'une exégèse qui se veut scientifique, pour laisser émerger ce qui vient à notre esprit : une réaction jusque-là réprimée, une question, une prière, un cri, avant de reprendre l'exégèse et de faire dialoguer ce qui est venu avec le récit biblique. *La théologie se construit dans un dialogue avec Dieu.*

On peut encore entendre l'idée que le discours théologique n'est pas fermé, et que c'est dans ses ouvertures, dans cette incomplétude, que nous trouvons l'espace de penser, d'élaborer, de vivre avec ceux qui souffrent, non pas à la manière des amis de Job, mais... à la manière de Jésus-Christ.

d) Et Dieu... ?

Jusqu'où va la similitude de Dieu et du juge ? Comme lui, Dieu est juge et il a le pouvoir de faire justice. Mais la similitude s'arrête là. Le juge appartient au monde de l'injustice ; Dieu est la source même de la justice. Le juge ne souffre de l'importunité de la veuve que parce que le Créateur lui a fait des tympans ; Dieu entend les cris de ses choisis, non pas parce qu'il craint l'importunité ni parce qu'il redoute une agression humaine, mais parce qu'il compatit à la souffrance de ceux qu'il aime, parce qu'il est sensible aux cris qui expriment leur souffrance et leur attente :

- *ils crient (boôntôn)* : le cri plus encore que la prière connote la souffrance ; depuis le cri du sang d'Abel en Gn 4.10 (LXX : *boa*) jusqu'aux cris des moissonneurs de Jc 5.4 (*krazei... boai*) victimes de l'exploitation de leurs riches patrons, le cri est ce que Dieu entend de la souffrance humaine et de l'injustice subie²¹. Dans Lc 18.39, Jésus donne une belle illustration de la réaction compatissante de Dieu au cri humain : l'aveugle crie (*ekrazen*) et demande compassion (*élèson mé*) ; Jésus lui demande ce qu'il veut (*épèrôtèsen auton : ti soi théleis poièsô ?*) et lui rend la vue. Beau passage du cri à la demande, et de la demande au salut.

²⁰. Voir des démarches similaires dans Mc 4.24 : « Il leur disait encore : Prenez garde à ce que vous entendez. » ; (suivent les paraboles // à Mt 13). Voir aussi Ga 4.21 : « Dites-moi, vous qui voulez être sous la loi, n'entendez-vous pas la loi ? »

²¹. Il y a aussi les cris de joie et de louange ; ce n'est pas d'eux dont il s'agit ici.

– l'expression « ceux qu'il a choisis » (*tôn eklektôn*) exprime le lien particulier que Dieu a avec les siens : ce lien est pour Dieu une raison de plus de faire justice. Il exprime en second lieu la vocation qui est celle des choisis : « comme dans l'AT, l'élection est plutôt un appel à une tâche précise que l'incorporation non différenciée dans l'Église²². » C'est la seule mention lucanienne de ce terme, hormis... 23.35 : « Il en a sauvé d'autres ; qu'il se sauve lui-même, s'il est le Christ de Dieu, celui qui a été choisi (*tou théou ho eklektos*) ! L'effet de sens est saisissant : l'élu par excellence, le Père le laisse mourir sur la croix (cf. l'annonce de 17.25, mentionnée plus haut) ; mais celui-ci crie sa prière sans se relâcher : « Jésus cria : Père, je remets mon esprit entre tes mains » (23.46). La foi-confiance de l'homme Jésus en Dieu son Père s'exprime jusqu'à la fin, sans se lasser. Et cette foi est contagieuse ; elle se transmet, en premier au centurion, devant qui Jésus est « justifié » et qui glorifie Dieu (23.47).

– l'expression « jour et nuit » qualifie souvent une chose dont l'intensité est telle qu'elle prend le devant de la scène, par exemple le chagrin qui s'empare de celui qui est affecté par un immense malheur (Dt 28.66 ; Ps 42.4 ; Jr 8.23 ; 14.17 ; Lm 2.18, etc.), ou l'omniprésence de la violence dans la ville (Ps 55.10). Elle caractérise aussi le vrai culte, le caractère entièrement consacré de la vraie religion, celle du cœur et pas seulement des rites ou des œuvres ; le culte israélite (Lv 8.35 ; 1 R 8.29 ; 1 Ch 9.33 ; Ac 26.7) puis chrétien (Ap 4.8 ; 7.15), la lecture de la torah (Jos 1.8 ; cf. Ps 1.2), la prière perpétuelle (Né 1.6). Il y a aussi un lien avec le thème de la vigilance ; dans Luc, Anne (2.37) « ne s'éloignait pas du temple et prenait part au culte, nuit et jour, par des jeûnes et des prières ». L'expression caractérise aussi le dévouement apostolique : « Veillez donc, en vous souvenant que, pendant trois ans, nuit et jour, je n'ai cessé, dans les larmes, d'avertir chacun de vous » (Ac 20.31 ; cf. 1 Th 2.9 ; 3.8 pour le travail apostolique, et 3.10 et 2 Tm 1.3 pour la prière apostolique). Ici, il y a aussi un lien avec l'idée que Dieu ne sommeille ni ne dort, parce qu'il veille sur son peuple jour et nuit (cf. 1 R 8.29 ; 2 Ch 6.20 ; És 27.3) et entend les cris de ses choisis. Les cris qui s'élèvent vers Dieu jour et nuit expriment donc premièrement le malheur intense des choisis, en particulier en situation de tribulation eschatologique, mais aussi le culte, individuel et collectif, qui prend la forme de la protestation et de la prière vigilantes des croyants qui recherchent la justice de Dieu,

²² François BOVON, *Luc le théologien*, Le Monde de la Bible n° 5, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 280, reprenant la pensée de I. H. Marshall.

et enfin l'oreille toujours attentive et la vigilance toujours active de Dieu pour les siens.

– quant à « *kai kakrothumei ep'autois ?* », beaucoup qualifient l'expression de *crux interpretum* ; c'est un peu le cas, mais je proposerai de considérer plutôt que celle-ci requiert une *interpretatio crucis*. Je m'explique : *makrothumêô* contient l'idée de patience et peut signifier : 1) être patient, 2) patienter (Jc 5.8), et 3) avec *epi tini* : avoir de la longanimité à l'égard de quelqu'un. Le problème tient au fait que le sens habituel est que l'on patiente envers (*epi* + datif) quelqu'un qui sinon s'attirerait un jugement. D'ailleurs, dès Ex 34.6, Dieu est présenté solennellement comme le Seigneur YHWH, lent à la colère ; LXX : *makrothumos*). L'affirmation est reprise en Nb 14.18 ; Né 9.17 ; Ps 7.12 (LXX seulement) ; Ps 85.15 ; Ps 102.8 ; 144.8 ; Jl 2.13 ; Jon 4.2 ; Na 1.3 (voir aussi *Ode* 12.7 ; *Sg* 15.1 ; *Sir* 1.23 ; 5.5 ; et *Dn (th)* 4.27), mais comme Nahum le fait remarquer de manière originale dans ce concert de citations de la parole d'Ex 34.6, « il ne laisse pas impuni » (Na 1.3), citation d'Ex 34.7. C'est clair, Dieu montre de la longanimité envers ceux qui méritent châtement ; dans Lc 18, il ne peut s'agir des choisis, d'où le problème de traduction. 2 P 3.9 ne fait pas exception au sens habituel : si on y lit « le Seigneur ne retarde pas... est patient envers vous (*makrothumei eis humas*) », c'est qu'il veut la conversion de tous (ceux visés par le « vous »).

Comment traduire ? Plutôt que d'imaginer une erreur de traduction de l'araméen, ou l'idée que l'attribut « envers eux » vise non pas les choisis mais leurs oppresseurs non mentionnés, il faut admettre (une bonne fois !) que Lc 18.1-8 dépend de *Sir* 35 et que Lc 18.7 met à la forme interrogative l'affirmation de *Sir* 35.19 : *kai ho kurios ou mè bradunè oudé mè makrothumèsè ep'autois*, où *autois* a manifestement pour antécédent les *dikaïois* du verset précédent, pour qui Dieu rend justice (*poiësei krisin*). En Lc 18.7, *makrothumêô* a donc le sens de faire attendre, comme en *Sir* 35.19, où son sens est synonyme de *bradunô*. Et la forme est interrogative, comme la première partie du verset, sinon on ne comprend plus rien.

Si la question est posée, c'est que *les choisis sont dans un temps où ils doivent patienter*, pendant tout *le temps où le Fils de l'homme, souffrant* (17.25) parce que comme Luc le rappelle, il a refusé de se positionner comme juge (12.14), *règne avec le sceptre de la croix* (cf. 24.34s., 46-49), par opposition à la puissance et la gloire de 21.27. C'est cette tension entre la nécessaire *makrothumia* des choisis et la réponse implicite « Dieu ne les fait pas attendre » qui brouille la traduction, davantage que le problème linguistique. C'est ce qui m'a fait dire au début de

ce paragraphe que si l'on ose voir que l'attente douloureuse des choisis relève de l'*interpretatio crucis*, il n'y a peut-être pas de *crux interpretum*.

e) Il leur fera justice bien vite !

Introduit par un solennel « je vous le dis » (*légô humin*), le verset 8a est le seul élément de réponse de forme affirmative.

– *en tacheï* : littéralement « en vitesse », *tacheï* étant le datif de *tachos* qui signifie vitesse, promptitude. L'expression est traduite par la NBS d'une manière qui souligne l'empressement du Seigneur, mais qui conserve une partie de l'ambiguïté du grec, qui peut signifier soit bientôt, soit en un instant, soit encore soudainement. Ces deux dernières options, qui ont quelques arguments pour elles, me paraissent néanmoins des échappatoires devant l'affirmation d'un délai bref. Il est vrai que Luc insiste sur la rapidité de l'avènement du Fils de l'homme (21.28-32) et sur son caractère surprenant et soudain (17.24). Mais les arguments pour la brièveté du délai sont d'un poids considérable :

L'expression « bien vite » répond à « il les ferait attendre ? ». Tous les usages néotestamentaires de *en tacheï* ont le sens d'un délai bref (Ac 12.7 ; 22.18 ; 25.4 ; Rm 16.20 ; 1 Th 3.14 ; Ap 1.1 ; 22.6). En 1 Th 3.14-15, qui traite de la même problématique, *en tacheï* est opposé à tarder (*éan dé bradunô*), et en Ap 22.6-7, l'expression est mise en parallèle synonymique à *tachu* dans l'expression, typique de l'Apocalypse, « je viens bientôt » (peut-être 2.16 ; 3.11 ; 22.7 ; 22.12 ; 22.20). En dehors de l'Apocalypse, dans le NT, on ne trouve pas l'adverbe *tachu* dans un contexte eschatologique, à part si l'on donne cette valeur à la prison de Mt 7.25 ; il a le sens de « immédiatement » (Jn 11.29), vite (Lc 15.22), aussitôt (Mc 9.39). Mt 28.7-8 mérite une mention particulière car le terme *tachu* y qualifie la manière dont la nouvelle de la résurrection fut et doit être répandue. Quant aux 10 usages néotestamentaires de *tachéôs*, aucun n'a de connotation eschatologique ; toutefois, 2 Th 2.2 invite les Thessaloniciens à ne pas se laisser « trop vite » (*tachéôs*) ébranler par l'idée que le jour du Seigneur serait déjà là.

En conclusion, *en tacheï* exprime un délai bref, mais un délai quand même (et réciproquement), un délai pour la justice, ce qui signifie un temps pour les cris. Tension dans le texte ? Certes, mais point n'est besoin d'imaginer un désaccord entre Luc et le *Sondergut* (document avec lequel Luc aurait travaillé) ; cette tension est dans d'autres textes, de l'AT et du NT (tous les textes en « pourquoi ? », « pourquoi tardes-tu... ? »). Cette tension est dans la réalité elle-même, vécue par les choisis opprimés.

Si le sens est clair – Dieu ne va pas tarder à faire justice, elle laisse donc aussi apparaître le problème du délai de la parousie dans lequel Luc situe et son écrit et les cris des choisis, et aussi l'injustice subie par les veuves. Il faut rappeler que ce problème n'est pas nouveau ; c'est la version chrétienne d'une question dont le *Siracide* et l'apocalyptique juive témoignent déjà. Le début de l'évangile de Luc montre sa présence parmi les Juifs pieux du début de notre ère.

Luc 18.7a est dans la lignée des prophètes qui disent que le jour du Seigneur est « proche, il arrive très vite » (So 1.14 : LXX : *engus kai tacheia sphodra*) et promettent un jugement prompt sur ceux qui s'opposent au Seigneur (Jl 4.4 ; Dt 7.4 ; Ml 3.5 ; Ps 37.2,10 : Les injustes... sont fanés aussi vite (LXX : *tachu*) que l'herbe... Encore un peu de temps (LXX : *eti oligon*) : plus de méchant ! De même, le salut est pour bientôt : És 51.5 : Ma justice est proche (LXX : *engizeï tachu hè dikaiosunè mou*), mon salut va paraître.

Du côté de la prière qui demande la délivrance, on retrouve les mêmes tonalités. Dans les Psaumes, la prière de détresse exprime naturellement le *désir d'un exaucement rapide*. Ps 69.18 : Puisque je suis dans la détresse, réponds-moi vite (LXX : *tachu*) ! On notera la dimension d'anthropomorphisme suggérée par le début du verset : « ne te détourne pas de moi, ton serviteur ! » (Cf. Ps 31.3 ; 79.8 ; 101.3 ; 143.4). Quand on dit que Dieu se détourne, ou qu'il ne tarde pas, on est forcément à *un haut degré d'anthropomorphisme ; mais peut-on parler des choses autrement ?* L'idée de *soudaineté* est également présente : Ps 6.11 : Tous mes ennemis seront saisis de honte et d'épouvante; ils reculeront, soudain honteux (*dia tachous*).

Quelles conclusions tirer de ces affirmations ? *Il est probable que l'imminence soit une métaphore de la certitude* ; en Gn 41.32, l'équivalence est suggérée : « Si le rêve s'est répété au pharaon, par deux fois, c'est que la chose est arrêtée (LXX : *alèthés*) de la part de Dieu et que Dieu va se hâter (LXX : *tachunei*) de la faire. » De même, *le caractère soudain pourrait être une manière d'exprimer le renversement de situation* ; au temps de l'*ekdikèsis* de Dieu, « celui qui cherchera à sauvegarder sa vie la perdra, et celui qui la perdra la préservera » (Lc 17.33). Mais *la dimension temporelle ne peut être totalement exclue ; si Dieu montre de l'empressement, alors il va se presser, si l'on ose dire*. Car « bien vite » répond aux cris des choisis, qui expriment le désir que l'injustice dont ils sont victimes dure le moins longtemps possible. Dieu acquiesce et promet. Luc 18 ne dit pas autre chose.

La douleur et le scandale, c'est que le *épi chronon* du juge semble avoir un équivalent dans le temps présent. Ce que Jésus répond implicitement à ce

scandale, c'est qu'on ne peut pas l'expliquer de la même manière que pour le juge. Car comme le juge, Dieu a la puissance de faire justice, mais au contraire du juge, il est enclin à faire justice à ses choisis. Remarquons que l'on passe d'un juge qui « rend justice » (*ekdikèsô*, v. 3 et 5), à Dieu qui « fait justice » (*poièsô tèn ekdikèsin*) ; c'est lui qui l'opère, c'est son œuvre propre. En le faisant, Dieu exprime les attributs qu'il a en propre : une force et une justice aux dimensions de la terre, et une bonté au-delà de toute bonté humaine²³.

En quoi consiste l'*ekdikèsis* de Dieu ? En *Sir* 35.20, elle est vengeance contre les nations. Ici, ce sens n'est pas exclu ; il est présent en Lc 21.22ss qui contient le substantif *ekdikèsis*, seul autre emploi d'un mot de la même famille (pour le reste du NT, voir Rm 12.19 et Ap 6.10), mais Lc 18 parle simplement d'un exaucement eschatologique qui se définit comme suppression de ce qui provoque les cris des choisis.

N'y a-t-il pas des délivrances en amont de cette délivrance finale ? Certes si, mais c'est devant le problème généré par l'absence de ces délivrances que Luc offre cette parabole de Jésus, pour dire la force, la justice et la bonté de Dieu, et la certitude de la délivrance finale, et la nécessité de la prière et de la protestation chrétiennes. En somme, pour rendre compte d'une espérance vivante, sans nier la réalité de l'injustice, des cris, de l'attente, et du risque de se lasser.

4. Mais (*plèn*)...

Cette conjonction a une valeur fortement adversative. La question implicite du début, on peut le dire maintenant, était la suivante : pourquoi continuer à prier puisque l'on ne voit pas que Dieu fasse justice ? Jésus retourne cette question, pourtant importante et douloureuse, avec une parole qui pourrait être l'une des plus importantes de l'évangile. La mention de la venue du Fils de l'homme (thème issu de Dn 13.7) dessine un cadre eschatologique, et fait lien avec le discours de 17.20-37. Il est suggéré que le moment de la venue du fils de l'homme sera l'occasion de l'exaucement eschatologique mentionné au verset précédent : il sera fait justice d'une manière radicale. Mais *le Fils de l'homme ne va pas venir seulement pour faire justice ; il vient aussi pour chercher quelque chose, la foi*. On est proche de l'image vétérotestamentaire de Dieu qui « descend » pour « voir ». On est plus proche encore du tri mentionné dans le discours eschatologique de Lc 17. Mais l'inquiétant, c'est le risque que sur deux person-

²³. Cf. encore Lc 11.

nes, l'une soit laissée, et l'autre... laissée aussi parce qu'il n'y a plus de foi sur la terre. Terrifiante perspective ! Mais alors, qu'est-ce que cette foi que le Fils de l'homme voudrait trouver ? À la lumière de ce qui précède, *trouver la foi, c'est peut-être trouver des gens qui continuent à prier*, qui prient pour la justice, *qui continuent à croire* que ça sert à quelque chose de *se battre contre l'injustice*, qui ne font pas que crier leurs souffrances mais qui adressent ces cris à Dieu, qui sont tout entier à cela parce qu'il font une entière confiance à Dieu : il (le Fils de l'homme) va venir. Peut-être prient-ils pour que la foi des choisis ne défaille pas ; dans le même évangile, Jésus le fera pour Pierre (22.32). Bienfaisante consolation ! Où l'on voit encore le lien que Luc maintient entre la foi et la prière.

Pour Luc, premier historiographe du christianisme, il y a un risque de disparition de la foi. Cette crainte est partagée par d'autres auteurs du NT (Ap 2.4-5 ; 3.15-16 ; Hé 10.32-36). Tel un Delumeau du premier siècle, Luc se demande : « le christianisme va-t-il mourir²⁴ ? ». Il n'y a pour moi pas l'ombre d'un doute que Jésus ait lui-même regardé cette question en face et l'ait posée à ses disciples, et qu'on en ait ici un résumé. À la lumière de mon expérience pastorale, et j'y inclus ma propre expérience spirituelle, je n'ai pas non plus l'ombre d'un problème avec l'idée que cette question ait pu être enfouie profondément dans le préconscient des disciples hébétés et qu'elle ait ressurgi dans l'expérience du retard de la parousie, grâce à un dépoussiérage des mémoires opéré par le Saint-Esprit. Pour Lc 18, le « risque » de disparition de la foi n'est pas seulement le risque que le Fils de l'homme, quand il viendra, se retrouve dans un désert spirituel total. Le risque est lié à l'idée que l'*ekdikèsis* vient en réponse aux cris des choisis : c'est comme si Jésus disait « *imaginez un instant qu'il n'y ait plus de cris contre l'adikia ; à quoi Dieu pourrait-il alors répondre*²⁵ ? »

Pour rester au plus près du texte : la foi perdue, ce serait... ou plutôt, la foi que le Christ aimerait trouver, ce sont des gens qui ne se taisent pas comme si Dieu n'allait plus répondre, qui ne crient pas comme si Dieu n'allait pas répondre, mais qui pour autant n'ont pas cessé de crier à Dieu, parce qu'ils attendent... le temps où le cri laissera la place à la prière toujours sereine et à la louange triomphante ? Car le Fils de l'homme viendra ; c'est dire que la médita-

²⁴. Ce rapprochement avec Jean Delumeau et son livre est fait par François BOVON, *L'Évangile selon saint Luc (15.1-19.27)*, vol. 3, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 34-35

²⁵. Cf. 2 P 3.12, où ce qui « hâte » l'avènement du jour de Dieu, c'est la « conduite sainte » et la « piété » des « bien-aimés ».

tion d'une parabole comme celle-ci est de nature à entretenir le désir jusqu'à ce qu'il vienne... pour autant qu'on ne réduise pas la parabole du Christ au verset 8a. Ce verset 8a est d'une grande force, mais il n'a cette force que dans le contexte des huit versets, et de tout Luc, et de toute l'Écriture.

La parabole qui suit, celle du pharisien et du collecteur de taxes, est une conclusion qui ouvre sur autre sujet connexe ; il se pourrait qu'elle combatte un sens de la justice trop pharisien et pas assez évangélique (cf. « ne jugez pas », en 6.37). Dans *Sir* 35, l'accent porte déjà sur la sincérité plutôt que sur la tentative de corrompre Dieu par des sacrifices. Mais Luc insiste bien davantage sur la justice de Dieu qui dépasse de loin celle des hommes. L'accent spécifique de Luc sur l'élection de Dieu et la justice faite aux choisis expliquerait que la parabole du publicain et du pharisien soit placée juste après, comme pour rectifier, de manière assez paulinienne, l'image de propre justice ou de mérite que *Sir* 35 a pu donner. La nouveauté de l'évangile, visible dans les accents spécifiques de Luc 18, c'est que la justice de Dieu est le fruit de son amour. Même si théologiquement, les deux se co-définissent, peut-on dire de manière symétrique que son amour est le fruit de sa justice ? L'amour est probablement premier.

Plus encore, la place de la prière du pharisien et du péager justifié (*dédokaiōménos*, Lc 18.10-14) suggère peut-être qu'en amont de la venue finale du Fils de l'homme, le grand acte d'*ekdikèsis* opéré par Dieu est la justification du pécheur, grâce à sa première venue.

5. Conclusion et prolongements théologiques

On l'a donc compris, *la parabole n'invite pas à importuner Dieu pour obtenir la délivrance. Dieu n'est pas ainsi !* Il s'agit d'une parabole rugueuse de Luc, en « à combien plus forte raison » (en latin *a minori ad majus*, ou *a fortiori*), qui a ici des airs de *a contrario*. Elle oppose un juge insensible qui ne fait rien à un Dieu juste et Père.

Paradoxalement, aussi, nous sommes consolés car ce que Lc 18 dit, c'est qu'il est hélas habituel que les fidèles ne reçoivent pas ce qu'ils demandent légitimement ! Manque de foi ? Non ! Lc 18 dit que le manque de foi, ce serait d'arrêter de prier à cause de ça !

Consolés, nous le sommes autrement encore. Car si Lc 18 ne supprime pas le paradoxe douloureux, s'il le prend en compte, il met l'accent sur la certitude de ce que Dieu est et de ce qu'il a promis de faire. Comment d'ailleurs peut-on dire qu'il y a une tension assez fondamentale dans la réalité sinon en le disant

d'une manière paradoxale ? C'est paradoxal et ça se dit de manière paradoxale. Et on voudrait déparadoxaliser le texte ? Et aussi la théologie ? Mais si le texte ne dit plus de paradoxe, alors le Fils de l'homme n'a pas besoin de venir « bien vite ». On pourrait essayer de trouver des formules qui prennent en compte le paradoxe et en même temps ne se complaisent pas de manière morbide dans le paradoxe. J'en cite quelques-unes. À demande incessante, réponse rapide²⁶ ! Dieu fait du plus vite que le monde peut²⁷ !

Pour aujourd'hui, nous sommes invités à *une prière pleine d'espérance, mais sans triomphalisme* : le salut n'est pas possession, mais relation. On peut donc vivre la joie et la paix dans la communauté croyante. Le salut, c'est ça aujourd'hui. Ce salut est sans cesse attaqué car le mal est toujours à l'œuvre. Et les croyants ne sont pas forcément comblés par des bienfaits immédiats, sinon celui de la persévérance. Et d'ailleurs, comble-t-il ? Le salut offert creuse plutôt le manque, mais il donne la force de persévérer dans le « pas encore ». Il me semble que le discours de Luc est que l'on est comblé pour progresser dans l'action, dans l'acceptation du manque, et dans la lutte contre le mal. Ce dernier est à distinguer de la finitude ; le péché est du côté du mal, et le manque est du côté de la finitude. Dieu ne va pas nous sauver de notre finitude mais nous délivrer du mal. Or le mal a consisté dès l'Éden en un refus de la finitude ; « vous serez comme des dieux ». Luc le théologien reprendra d'ailleurs cette question dans les Actes en s'interrogeant sur ce que veut dire être rempli du Saint-Esprit ; il est le seul à utiliser ce langage, à l'exception d'Ép 5.19, où l'on peut penser que c'est Paul qui est lucanien. Et Luc répondra que l'Esprit remplit... et creuse le manque²⁸.

Ce manque affecte aussi notre théologie. Il y a un trou dans le texte (après la question du v. 6), qui à ce jour n'est pas comblé ; un espace qui invite à élaborer, mais qui ne peut être bouché, sous peine de connivence avec le mal. Et même le refus de cette connivence ne doit pas nous empêcher d'élaborer dans cet espace, sous peine de nouvelle connivence avec le mal. Je m'explique : le fait de comprendre que si le mal est l'injustifiable, il ne doit ni ne puisse être expliqué, ne doit pas fonctionner comme une explication, sinon c'est un retour de la

²⁶. Expression due à Alain DAGRON, *op. cit.*

²⁷. On n'est pas loin de 2 P 3.12. Cf. les béatitudes de Lc 6, Lc 19.10 ; 4.18s ; 7.22. BOVON, *Luc le théologien...*, *op. cit.*, p. 280-282, note la même tension entre les béatitudes et les textes de Luc qui parlent de l'irruption actuelle du salut. Le salut se fait par la foi en Christ (une foi qui déborde toute éthique), mais pas sans les hommes (la foi porte l'éthique).

²⁸. Voir ma contribution sur cette question dans Randy HARRISON et Joël RICHERD, « Dialogue sur la plénitude », *Cahiers de l'école pastorale* n° 38, p. 3-11.

perversion, une intégration du mal dans notre théologie. Cette conception erronée se repère par exemple quand on entend citer Gn 50.20 de travers : « le mal, Dieu l'a changé en bien », alors que le texte dit « Dieu l'a pensé pour le bien ». Accorder au mal une finalité parce que Dieu le surmonte, c'est à nouveau le justifier. C'est dire à celui qui souffre « c'est bon pour ce que t'as ». C'est vouloir empêcher les choisis de crier. Il arrive semblablement que l'on cite de travers Rm 8.28 : « toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu », quand le sens du texte est « en toutes choses, il (l'Esprit ?) agit aussi en vue du bien de ceux qui l'aiment »²⁹. Ça change, surtout quand on sait que cela vient après la mention du soupir de l'Esprit avec les nôtres³⁰. C'est ainsi que l'Esprit accomplit son œuvre en toutes choses, bonnes et mauvaises : témoignage que nous sommes enfants de Dieu (Rm 8.16) et soupirs-prières au plus secret de notre désir.

La question des cris des choisis pose celle de *l'impassibilité/passibilité de Dieu* ; le juge de la parabole est insensible à la souffrance des autres, à l'injustice qu'ils subissent. Dieu au contraire est sensible aux cris de ses choisis. Invitation à élaborer une théologie où Dieu ne ressemble pas au juge de Lc 18, quasi-impassible et quasi-immuable, et conséquemment tout à fait égoïste. Où Dieu garde en même temps la hauteur qui permet d'envoyer le Fils de l'homme sur une nuée avec beaucoup de puissance et de gloire (Lc 21.27).

Si l'on prolonge la question en direction de *l'eschatologie*, nous pouvons interroger les représentations que nous avons de la résolution eschatologique du problème du mal, à l'aide de Lc 18. Aurons-nous la réponse à toutes nos questions, comme on l'entend souvent dire ? J'ai quelques doutes. Une telle pensée ne peut pas se soutenir de textes bibliques suffisants ; le seul texte qui

²⁹ La traduction de Rm 8.28 et son application mériteraient un article à elles seules. Pour justifier mon choix, je dirais juste que la première traduction, traditionnelle, a l'énorme inconvénient théologique de suggérer que toutes choses, les bonnes et les mauvaises, mises ensemble, produisent du bien pour ceux qui aiment Dieu. Et voilà le mal et tous les malheurs justifiés ! Rm 8.28 vient comme une conclusion de ce qui est dit auparavant sur le ministère de l'Esprit, et comme une introduction à ce qui sera dit ensuite sur le moyen que Dieu se donne pour mettre en œuvre l'élection. Il est donc naturel de penser que Dieu ou l'Esprit, plutôt que « toutes choses », est le sujet implicite du verbe « coopère » (3^{ème} personne du singulier). La *BJ* est une des rares versions qui ont vu cette option : « Et nous savons qu'avec ceux qui l'aiment, Dieu collabore en tout pour leur bien, avec ceux qu'il a appelés selon son dessein. » Elle fait des croyants les partenaires de la collaboration (cf. 8.11 où l'Esprit co-témoigne, et 8.26,23 où l'Esprit soupire avec nous). On pourrait même y voir une nuance d'opposition, comme en Gn 50.20 : bien que « toutes choses » (8.28), aient été « soumises à la vanité » (cf. 8.20), Dieu-l'Esprit agit aussi – en sens contraire à celui de la vanité – pour le bien de ses élus.

³⁰ Sur ce sujet, voir le livre récent de Samuel BÉNÉTREAU, *La prière par l'Esprit*, Vaux-sur-Seine /Cléon d'Andran, Edifac/Excelsis, 2004, 138 p.

semblerait pouvoir aller dans ce sens est 1 Co 13.12 : « je connaîtrai comme je suis connu. » Mais cette parole veut-elle dire que nous deviendrons omniscients ? Certainement pas ; cela viendrait renforcer le désir d'« être comme des dieux ».

La perspective eschatologique de Lc 18 interroge aussi les représentations que nous avons de la *tension* et du *conflit*. Image-t-on, en terrain paradisiaque, une vie exempte de conflits ? Le conflit ne fait-il pas partie inhérente de l'humanité non pas en tant que pécheresse mais en tant que créaturelle ? Le péché n'est-il pas une mauvaise gestion du manque et non pas la présence du manque³¹ ?

Si le manque est forcément présent comme impliqué par les limitations de la créature, alors quid de la plénitude que nous attendons ? Ce n'est pas la plénitude qui bouche tout manque et qui nous met dans un repos tellement reposant qu'il ressemble étrangement à la mort. Autrement dit, l'espérance du retour à l'état d'avant la chute, ou du rétablissement de toutes choses, ne doit pas cacher un fantasme régressif de retour au sein maternel. La vie éternelle n'est pas une mer sans vague, sans ride, sans mouvement, sans tension, sans choix à faire, finalement à l'image du dieu impassible des philosophes. Il y a là un terrain ouvert pour la recherche théologique, qui doit élaborer sans clôturer. Luc 18 nous pousse dans ce sens, avec ses questions plus nombreuses que ses réponses.

Dans le cadre de Luc 18, ce qui est envisagé comme dénouement eschatologique, c'est le « faire justice », qui est une réponse aux cris (cf. Ap 6.10, déjà cité, où les « âmes » des « immolés » « crient » pour « demander justice »). *Le cri va-t-il disparaître ? Il semble que oui* ; le cri est lié à l'injustice subie avec son cortège de douleur. L'Apocalypse a tiré cette conclusion : « il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur (Ap 21.4). N'y aura-t-il plus de prière ? La question n'est pas trop spéculative, car il me semble qu'il faut répondre que la demande persistera (malgré la prédominance de la louange dans l'Apocalypse) : *le cri, non, la prière, oui*. Et si la demande subsiste, subsiste aussi le délai entre la demande et l'exaucement. Il y a un délai qui est du registre du décalage qu'il y a entre toute demande et sa réponse, sans quoi il n'y aurait plus ni demande ni réponse, et plus aucune distinction des personnes ; pourquoi ce délai disparaîtrait-il ? Et il y a un délai qui est du registre du mal, puisqu'il est question d'injustice subie ; celui-là disparaîtra. Les deux sont à distinguer, malgré la difficulté de l'opéra-

³¹ Sur ces sujets, deux lectures s'imposent, celles de Claude BUCHHOLD, « Les spiritualités à l'épreuve du manque » et de Thierry HUSER, « Spiritualité et accomplissement », dans Jacques BUCHHOLD, sous dir., *La spiritualité et les chrétiens évangéliques*, vol. 2, Vaux-sur-Seine /Cléon d'Andran, Edifac/Excelsis, p. 159-190.

tion. Les cris de Lc 18 semblent l'expression du problème du mal ; mais la prière est créaturelle : la promenade de Dieu dans le jardin, à la tombée du jour, pour venir parler avec l'homme, est un modèle qui se perpétuera.

Nous ne devons donc pas prier pour devenir comme des dieux ; nous devons prier pour que Dieu revienne visiter les « Adam » et les « Ève » que nous sommes. Tant qu'il ne le fait pas (Lc 18.1-7), l'attente est douloureuse. Mais il le fera à nouveau, et à ce moment-là, il ne serait pas de bon ton que nous nous mettions à crier parce qu'il ne vient « parcourir le jardin [*que*] dans la brise du soir ».

Le Christ n'est pas venu pour nous sauver de notre humanité, mais pour nous sauver du péché à l'œuvre en nous et dans le monde. Nos prières demandent ce salut-là, pas une divinisation.

Joël RICHERD