

Maurice Gilbert S.J.

Pontifical Biblical Institute, Rome _____

6 (2013) ISSN 1689-5150

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/BPTh.2013.002>



Réflexions sur le sens du livre de Job

Refleksja nad sensem Księgi Hioba

Key words: the Book of Job; the meaning of the Book of Job; the friends of Job; speeches of Elihu.

Słowa kluczowe: Księga Hioba; sens Księgi Hioba; przyjaciele Hioba; mowy Elihu.

Abstract. This paper intends to point out some lineaments in the book of Job, in order to clarify its coherent development into the present shape. Following the successive steps of the book, from the beginning till the end, the salient features of each step are emphasized.

Streszczenie. Artykuł ma na celu wskazanie pewnych zasadniczych elementów typowych dla Księgi Hioba po to, aby następnie wyjaśnić, jak w bardzo spójny sposób przyczyniają się one do rozwoju dynamiki utworu. Idąc śladem następujących po sobie kolejnych etapów księgi, autor uwypukla i omawia charakterystyczne cechy każdego z tych etapów. W ten sposób Gilbert pokazuje panoramę całej księgi i swoje rozumienie jej treści.

Le but de ces pages sans prétention est d'attirer l'attention sur certains points du livre de Job et sur son développement pour en souligner le sens. Je suivrai l'ordre des chapitres et parties.

Le Prologue (Jb 1–2)

Le premier verset du livre donne deux indications fondamentales. La première est que Job n'est pas un fils d'Israël. C'est un étranger. Par là l'auteur entend affronter un problème qui n'est pas propre à Israël ; c'est un problème universel, de tous les temps, celui de la souffrance d'un innocent. En effet, la seconde indication signale la perfection morale et religieuse de ce païen : par là l'auteur pousse à l'extrême la problématique qu'il entend affronter ; d'ailleurs cette perfection de Job est reconnue explicitement par le Seigneur, le Dieu d'Israël, dans

ses deux réponses au Satan (Jb 1,8 ; 2,3) ; puis on la retrouve implicitement en Jb 28,28, texte sur lequel je reviendrai.

En offrant un holocauste au cas où ses enfants auraient péché durant leurs banquets réguliers (peu importe leur fréquence), Job prouve la perfection de son agir paternel. Cet holocauste appellera en conclusion celui de Jb 42,8–9, sur lequel on reviendra et que Dariusz Iwanski a longuement commenté¹.

Ce prologue se caractérise aussi par l'introduction d'un plan supérieur, céleste, dont évidemment Job ne sait rien : seuls les lecteurs sont informés de la provocation du Satan, défi que le Seigneur accepte, tant il est sûr de la perfection de son "serviteur" Job. La proposition du Satan est de prouver, par des coups portés contre Job, que celui-ci n'agit parfaitement que dans le but mesquin de continuer à recevoir les bénédictions du Seigneur ; ce serait donc par pur intérêt. On notera en particulier la restriction imposée par le Seigneur au Satan : il ne pourra en aucune façon attenter à la vie de Job (Jb 2,6) ; cela est nécessaire pour que le Seigneur gagne son pari contre Satan. En effet, si Job venait à mourir sous les coups du Satan, l'intrigue et le drame seraient nécessairement terminés, avant même d'avoir commencé !

Les deux réponses de Job, frappé dans ses biens et ses fils, puis dans sa chair (peu importe la détermination du mal qui l'atteint), révèlent, certes, la perfection de Job, mais comment comprendre alors ses lamentations impressionnantes du chapitre 3 ? On aura à s'en expliquer.

Enfin, sous le second coup du Satan, Job devient un exclu, de riche et d'influent qu'il était (Jb 1,3). Il se retire de la société sur son "fumier" de la tradition, l'amoncellement des ordures fumantes à l'extérieur du lieu habité. Sa femme aussi se dissocie de lui, et le livre ne parlera plus d'elle, sauf en 19,17, comme en passant. Même ses amis, trois sages de l'Orient, malgré leur intention, ne lui adressent aucune parole de consolation : c'est une sorte de longue veillée auprès d'un mort qu'ils exercent (cf. Gn 50,10 ; Jdt 16,24 ; Sir 22,12). La solitude de Job devient effrayante.

Le monologue de Jb 3

Comme le relevait Carlo Maria Martini², le contraste entre les réponses sereines de Job en 1,21 et 2,11 et la lourde plainte de Jb 3 s'explique de la façon sui-

¹ *The Dynamics of Job's Intercession* (AnBib 161), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 2006, XVIII–432 p., en particulier, pour Jb 1,4–5, pp. 123–139.

² *Incontro al Signore risorto, II. Dalla Croce alla gloria*, édité par Giuliano Vignini, Milano, San Paolo, 2007, p. 36.

vante. Sous le coup inattendu d'un malheur, le croyant peut réagir spontanément de toute sa foi, comme le faisait Job dans le Prologue. Mais lorsque le mal persiste sans aucun espoir d'en sortir et la douleur, lancinante, la durée de la souffrance devient alors trop lourde à porter et conduit à se poser des questions sur ce que Dieu veut. Frappé de paralysie, le Père Pedro Arrupe me disait après quelques mois : *¿Qué quiere el Señor?* C'est bien le cas de Job.

Car les derniers versets de cette lamentation initiale et solitaire (Jb 3,20–23) posent clairement la question du pourquoi de cet agir de Dieu. C'est ici la pointe du chapitre, où Job tente, mais en vain, de nier son existence : maudire son origine, c'est comme se nier soi-même et cela ne se peut. Job le sent bien, qui regrette de n'avoir pas été un avorton. C'est le fait qu'il a survécu et qu'il vit qui lui pose question : "Pourquoi ?" (Jb 3,11–12), mais aussi les tourments qui ne cessent jamais (Jb 3,24–26).

Pour lui, le responsable, c'est ce Dieu qu'il a servi et qui lui est devenu hostile et incompréhensible. Dans le dialogue qui suivra avec ses amis, il le lui dira en face.

Ce qu'il ne sait pas, c'est que le Seigneur a accepté le défi du Satan, tant il était sûr de la vertu de son serviteur Job. Cela, seuls les lecteurs le savent clairement et Job ne le découvrira que petit à petit, lorsque l'espérance commencera à poindre dans ses propos. Il passera alors du questionnement et de l'invective à la réconciliation. N'est-ce pas ainsi que cheminent parfois ceux que frappe une longue maladie qui conduit à la mort ? De toute façon, ce que Job perçoit, c'est qu'il a un problème avec Dieu.

Le dialogue entre les trois amis et Job (Jb 4–27)

Observons tout d'abord la longueur de chaque cycle dans ce dialogue, qui en comporte trois. Le premier (Jb 4–14) couvre quatorze chapitres, selon la numérotation devenue classique depuis que Étienne Langton l'imposa vers 1230. Le deuxième s'étend sur sept chapitres (Jb 15–21), tandis que le troisième n'en comporte plus que six (Jb 22–27), dont deux (Jb 25–26) sont nettement plus courts que tous les autres. Ainsi, au lieu d'aller vers un crescendo pouvant conduire à une solution du problème acceptable pour les deux parties en présence, – les amis et Job, – on assiste exactement au contraire : le dialogue s'enlise et même perd de sa régularité, puisque Sophar n'intervient plus dans ce troisième cycle, du moins si l'on s'en tient au texte hébreu.

Autre observation : les amis ne dialoguent pas entre eux, mais chacun d'eux s'adresse à tout de rôle à Job, considéré comme celui qu'il faut convaincre. Cependant la longueur des discours varie.

Dans le premier cycle, seul des discours des amis celui d'Éliphas couvre deux chapitres, celui des deux autres, Bildad et Sophar, se contentant d'un seul chapitre. Par contre, les réponses respectives de Job sont de plus en plus longues et la troisième couvre même trois chapitres (Jb 12–14). Si l'on calcule le nombre de versets, selon la numérotation que Robert Estienne établit en 1555, on arrive au même résultat : les trois discours des amis ne couvrent que 89 versets, pour 188 dans les réponses de Job. Ceci donne l'impression au lecteur que Job feraille, se déchaîne, cherche à convaincre.

Dans le deuxième cycle, les trois réponses de Job sont un peu plus longues que les interventions des amis, mais, en tenant compte du nombre de verset, les amis en prennent 85 et Job seulement 101. On commence à sentir la fatigue d'un dialogue qui ne semble pas progresser.

Dans le troisième cycle, après une intervention d'Éliphas (Jb 22) et la réponse nettement plus longue de Job (Jb 23–24), on ne trouve que du désordre et c'est en vain qu'on a cherché à y remédier. Le plus sage serait, à mon avis, de se poser la question du pourquoi de ce désordre en Jb 25–27. On ne peut accuser une transmission défectueuse du texte hébreu : ce serait trop facile. Expliquer le désordre par l'hypothèse que l'auteur lui-même n'a pas réussi à terminer ce dialogue ne convainc pas davantage, puisque, déjà dans le deuxième cycle, plus court que le premier, on sent la fatigue des intervenants. Le troisième cycle exprime-t-il par son désordre l'embrouille entre ceux qui dialoguent et l'inutilité de poursuivre les échanges ? Ou encore : le discours de Job, dans un dernier sursaut où il décrit la misère des pauvres, avec lesquels on le sent en communion, tandis que Dieu se tait (Jb 24,1–12), – un discours sur lequel Gustavo Guttierrez a insisté avec raison³, – ne modifie-t-il pas la donne, ne permettant plus aux amis d'ajouter quoi que ce soit de sérieux ?

Quoi qu'il en soit, une autre question se pose à propos de ce dialogue de sourds. Beaucoup de lecteurs et même d'excellents exégètes ont l'impression que, depuis son début, le dialogue tourne en rond et qu'on n'y perçoit pas un réel progrès⁴. C'est une erreur. À suivre attentivement les prises de position respectives des intervenants, on peut déceler une double ligne qui les départage⁵. Je la résume ici brièvement, quitte à en montrer le détail par la suite. Les premières interventions des amis sont relativement discrètes et modérées,

³ *Hablar de Dios desde el sofrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Lima–Salamanque, 1986, 187 p.

⁴ Même Gerhard von Rad, *Israël et la sagesse*, Genève, Labor et Fides, 1971, pp. 244–245.

⁵ Je le montrerai en détail dans un article intitulé "L'obliquo percorso dell'amicizia", de prochaine publication en Italie.

mais, dans leurs dernières interventions, ils en arrivent à accuser Job avec une dureté incroyable. De son côté, Job, qui, très vite, ne répond plus à l'ami qui vient de parler, commence par s'en prendre violemment à Dieu, mais c'est pour en arriver peu à peu à se calmer en manifestant une espérance en ce Dieu qui reste à ses yeux son ami.

La position des amis

Hormis le premier discours d'Éliphaz (Jb 4–5), ce qui caractérise les interventions des trois amis, c'est tout d'abord leur manque de compassion ; ils ne cherchent pas à consoler Job ni à l'inviter à la patience. En fait, comme l'a souligné Karl Barth⁶, ils ne sont que des perroquets de la thèse traditionnelle, dont ils abusent : qui fait le mal, affirme cette tradition sans trop de nuances, sera puni, mais ils en tirent erronément que celui qui plonge dans la souffrance et le malheur doit se considérer comme un homme châtié pour avoir mal agi ! C'est facile, mais manque de logique, car si le raisonnement « Qui pèche sera puni ; or, Job a péché ; il sera donc puni » tient, l'autre raisonnement, celui des amis, « qui pèche sera puni ; or, Job est puni ; c'est donc qu'il a péché » ne tient pas.

Leurs interventions se font de plus en plus dures. Certes, on l'a dit plus haut, dans son premier discours, Éliphaz est le seul à tenter de conforter Job : son passé d'innocence devrait le convaincre que jamais Dieu n'a fait périr un innocent, mais, pour cet ami, une telle affirmation est sujette à caution, car qui donc peut se déclarer pur devant Dieu (Jb 4,17) ? Pour Éliphaz, ce qui arrive à Job est une correction que Dieu lui fait subir et Job devrait recourir directement à Dieu, qui lui rendra alors son bonheur d'antan. Notons immédiatement que, pour les trois amis, une telle restauration n'a qu'une dimension matérielle, richesse et honneur. Bildad, à son tour, met implicitement en doute l'innocence de Job : *si* ce dernier implore Dieu et *s'il* est pur et droit, Dieu le restaurera (Jb 8,5–6) : voyez les conditions ! Quant à Sophar, il est le premier à accuser Job explicitement (Jb 11,6c.13–15). Ainsi, dans ce premier cycle, les amis sont passés de la consolation d'un instant, plus polie que sentie, à l'accusation.

Deuxième cycle. Éliphaz reprend la parole. Impressionné par les réactions violentes de Job quand celui-ci s'adresse à Dieu, il les lui reproche, y voyant son évidente culpabilité : par ses seules invectives contre Dieu, Job se condamne

⁶ Au tome IV, 3 de sa *Kirchliche Dogmatik*, parue en 1955, puis en traduction française de F. Ryser, sous le titre de *Dogmatique*, tome IV. *La doctrine de la réconciliation*, 3, § 70, Genève, Labor et Fides, 1970, pp. 19ss. : c'est en relisant le livre de Job que K. Barth a trouvé la source de son exposé sur *le témoin véridique* qu'est Jésus.

(Jb 15,4–6). Ensuite Bildad se contente de décrire le sort du méchant : il disparaît sans laisser de traces ; c'est évidemment à Job qu'il pense. Sophar reprend à son tour la description du châtement du coupable, mais ici c'est pour décrire le sort du riche malhonnête, en qui, implicitement, il perçoit celui de Job (Jb 20,19–21). Il est donc clair que les trois amis affinent leurs accusations : pour Éliphas, c'est sa façon de parler à Dieu qui prouve combien Job est coupable (combien de fois ne pensons-nous pas la même chose quand un grand malade reprend à son tour les invectives et les questions de Job ?), tandis que les deux autres amis n'osent pas encore accuser explicitement Job d'un passé coupable : ils se contentent de le suggérer.

Au troisième cycle, le ton monte encore et en arrive à un paroxysme. C'est maintenant Éliphas qui, d'entrée de jeu, prenant la relève des insinuations de Sophar, ose accuser Job en face d'un passé de riche malhonnête (Jb 22,6–9). L'unique solution, aux yeux d'Éliphas, serait que Job se convertisse (Jb 22,23–24a).

La position de Job

Certes, du début à la fin du dialogue avec ses amis, Job rejettera leur théorie abusive de la rétribution et revendiquera son innocence, que le premier verset du livre avait posée comme postulat nécessaire à tout le débat. Là où on ne peut manquer de voir un développement progressif, un véritable changement d'attitude, c'est lorsque Job, abandonnant ses amis, se tourne vers Dieu et lui parle directement. Le lecteur sait, depuis la fin de son monologue initial, que c'est précisément Dieu et son comportement qui, aux yeux de Job, sont devenus incompréhensibles et lui font problème. Et puisque Éliphas l'invitait à recourir à Dieu (Jb 5,8), il tentera donc cette voie.

Le premier cycle donna ainsi l'occasion à Job de s'adresser directement à Dieu, mais sans que celui-ci ne se montre ni *a fortiori* ne lui réponde. Les invectives que Job lui lance ont peut-être aussi pour but de le provoquer, de le faire sortir de son silence, mais c'est en vain.

Ainsi, en Jb 7,7–21, Job sent qu'il glisse sans retour vers la tombe et, même si Dieu avait encore l'idée de le chercher, lui ne serait plus là (Jb 7,8b.21d). De toute façon, lui lance-t-il, « laisse-moi » (Jb 16b). Puis, inversant le sens que les psaumes donnent au Seigneur, gardien d'Israël et qui se soucie de l'homme, Job ne voit plus en lui qu'un géolier cruel (7,17–19). Dans sa deuxième intervention, Job envisage même d'entrer en procès avec lui, mais comment l'assigner en justice (Jb 9,14–20.32–34) ? Il parlera pourtant (Jb 10,2–22). Ce qu'il lui reproche, c'est une incohérence mêlée de méchanceté : tu as veillé sur moi quand

j'étais encore dans le sein, mais cette bienveillance cachait le propos de me faire payer toute défaillance ! C'est un Dieu brutal que Job perçoit (Jb 10,17). Le troisième discours de Job reprend l'idée de procéder en justice contre Dieu (Jb 13,18–27) ; l'argument dont Job se sert est déjà plus modéré : ce qu'il demande à Dieu, c'est de la compassion et de le laisser tranquille ((Jb 14,6a), car, à la différence d'un arbre qu'on a coupé et dont la souche pousse des rejets, l'homme, une fois mort, ne se relève plus (Jb 14,7–12).

Mais ce troisième discours propose encore à Dieu une hypothèse de solution au conflit dont Job se sent la victime. (Jb 14,13–17). Que Dieu le cache vivant dans le shéol tant que dure sa colère et, quand il en sera revenu, il le chercherait comme on recherche un ami perdu de vue depuis longtemps et Job répondrait à son appel, tandis que Dieu ne parlerait plus de faute. Proposition incroyable, où Job, dans un premier sursaut d'espérance⁷, perçoit que, malgré tout Dieu est encore son ami. Malgré tout, car comment une telle hypothèse peut-elle se réaliser ? La réalité dont Job souffre, c'est que « l'espoir de l'homme, tu l'anéantis..., tu le défigures, puis tu le congédies » (Jb 14,19c.20b).

Dans le deuxième cycle, Job renonce à s'adresser longuement à Dieu ; il ne lui parle directement que rapidement en Jb 17,3–4. Cependant, son espérance croît. La preuve, c'est un bref passage en Jb 16,19–21, dont l'interprétation est d'ailleurs controversée : Job est sûr qu'il a auprès de Dieu un témoin, un défenseur, qui plaide en sa faveur. Qui est ce témoin, cet avocat ? Son sang et le cri de sa prière, ou Dieu en personne ? Je pencherais pour la seconde hypothèse, mais alors Job découvrirait en Dieu un double visage, un double comportement, cruel et protecteur, et c'est à ce dernier qu'à présent il remet sa cause. Il en est de même quelques versets plus bas, en Jb 17,3–4, où Dieu serait son garant dans la procédure qui précisément l'oppose à Dieu ! C'est le seul recours qui reste à Job.

Ces deux textes courts, où l'espérance de Job a pris de l'ampleur, permettent alors de comprendre le fameux texte de Jb 19,25–27 : « Je sais, moi, que mon défenseur est vivant et que, le dernier, il se lèvera... ». Ici, ce défenseur ne peut être que Dieu lorsqu'il prononcera le verdict final, – encore un élément de la procédure judiciaire. À ce moment, Job le verra se prononcer en sa faveur ; en attendant, Job est pris d'une forte émotion. Je n'ai retenu ici que ce qui est clair dans le texte hébreu du passage. Puisqu'à l'époque, aucune idée de survie au delà de la mort physique n'était envisagée en Israël, il faut admettre que c'est de son vivant que Job verra Dieu, et ceci annonce Jb 38,1–41,26 ; quant au verdict, il sera prononcé en Jb 42,7–8 en faveur de Job.

⁷ Sur toute la dimension d'espérance dans le livre de Job, cf. Françoise Mies, *L'espérance de Job* (BETL 193), Leuven, University Press – Peeters, 2006, XXIV–653 p.

Quel chemin parcouru depuis les premières invectives de Job à l'adresse de Dieu ! Pourtant dans le troisième cycle, Job, que le silence de Dieu continue à blesser (Jb 23,3-9), ajoute une dernière touche à la description de son malheur : il se sent en communion, peut-on penser, avec tous les pauvres qui, dérobés et exploités, croupissent dans les lieux déserts, tandis que Dieu se tait ! (Jb 24,1-12).

Ainsi Job a fait le chemin inverse de celui qu'ont emprunté ses amis. Il était important de le rappeler.

Et la Sagesse dans tout cela ? (Jb 28)

Ce dialogue de sourds s'est achevé chaotiquement, faute d'arguments convainquants pour les deux parties. On peut imaginer un temps de silence embarrassant... Un auteur, autre que celui qui a rédigé le dialogue, prend alors la parole. Il n'intervient pas, ni ne veut prolonger la discussion : ce qu'il entend proposer, c'est une réflexion plus fondamentale. Il prend de la hauteur pour livrer ses impressions sur l'échec de ces sages de l'Orient. Pour ce faire, il n'entre pas dans le problème épineux de la rétribution, sur lequel les intervenants du dialogue n'ont pu s'entendre. Mais, puisque la sagesse humaine s'est aussi manifestée à l'époque dans les découvertes techniques et le système économique, il se pose la question de savoir si ces avancées de l'humanité ont vraiment permis de découvrir l'authentique sagesse.

Celle-ci ni ne se fabrique ni ne se vend au marché, fût-ce à prix d'or. Les intervenants du dialogue ne lui semblent pas être parvenus à la découvrir, malgré tous leurs arguments, qui d'ailleurs n'ont fait que les opposer sans qu'ils parviennent à y voir clair ; et il en est de même à ses yeux pour la technique industrielle ou l'économie organisée.

C'est qu'en fait, Dieu seul connaît la sagesse et lui seul en est maître. À l'homme, Dieu ne demande qu'une seule chose : le craindre, c'est-à-dire le vénérer, et fuir la mal (Jb 28,28). Or, selon le Prologue, c'était précisément le comportement de Job avant que la disgrâce ne le frappe.

C'est d'une certaine façon, renvoyer dos à dos Job et ses amis. Leur dialogue n'a abouti à rien, parce que l'authentique sagesse, qui n'appartient qu'à Dieu, leur a nécessairement échappé sur une question qui les dépasse, – la souffrance d'un innocent, – et dont Dieu seul connaît la réponse ou le sens. À Job, en particulier, mais aussi au lecteur, l'auteur de Jb 28 rappelle que, devant ce mystère, la seule attitude correcte est, non pas de discuter, mais de vénérer ce Dieu mystérieux et de s'abstenir de tout faux pas.

Ce discours de Jb 28, dont ni Job ni ses amis n'ont pris connaissance, est, certes, salutaire, mais aussi dur à entendre, même aujourd'hui. Quelle suite aura-t-il ?

L'apologie finale de Job (Jb 29–31)⁸

Le silence sur lequel s'était achevé le dialogue est rompu par un dernier monologue de Job. Trois chapitres, au cours desquels il va évoquer son bonheur révolu (Jb 29), qu'il comparera ensuite à sa détresse présente (Jb 30) ; puis, revenant à la vie qu'il menait avant son malheur présent, il revendiquera encore une fois et solennellement l'innocence de sa vie passée (Jb 31) et cette apologie le conduira à une ultime provocation : « À Shaddāi [Dieu] de me répondre ! » (Jb 31,35b).

Job se situe toujours dans la perspective d'un procès où Dieu, qui est aussi son juge, fait figure d'accusé et lui, d'accusateur.

Ce qui le meut, c'est encore le silence dans lequel Dieu s'enferme, tout en continuant à le faire souffrir à mort : cela, Job, une dernière fois, le lui dit en pleine figure (Jb 30,20–23).

Dans cette apologie pourtant, Job ne manifeste rien de son espérance, sauf, dans sa provocation qui cherche à obliger Dieu à répondre enfin, celle de voir Dieu sortir de son silence. Cependant le ton qu'il prend et certains de ses arguments étonnent.

Certes, en Jb 29,2–6, Job reconnaît sans ambages que c'était de Dieu qu'il tenait naguère sa félicité, mais, en décrivant son autorité d'antan, ainsi que le bien qu'il faisait et dont il était récompensé par les gens, il s'arroge aussi des attributs de Dieu (Jb 29,12–16) : c'était lui le père des pauvres et la justice et le droit étaient sa parure !

Et quand il décrit, en contraste, son malheur actuel, il n'a pas la moindre compassion pour les pauvres ; au contraire, il n'a plus que mépris pour eux et pour leurs fils qui l'assaillent (Jb 30,1–15) : une volte-face impressionnante.

Même quand, en Jb 31, il revendique sous serment son innocence passée, ne perçoit-on pas une certaine *hybris* chez cet homme ? L'humilité ici n'est pas son fort. Certes, la morale qui sous-tend ce chapitre est une des plus fines de tout l'Ancien Testament et on y a perçu des tons évangéliques. Job affirme que même

⁸ Cf. Jean Lévêque, "Anamnèse et disculpation : la conscience du juste en Job 29–31", dans Maurice Gilbert (éd.), *La Sagesse de l'Ancien Testament. Nouvelle édition mise à jour* (BETL 51), Leuven, University Press – Peeters, ²1990, pp. 231–248 ; repris dans Jean Lévêque, *Job ou le drame de la foi* (LeDiv 216), Paris, Cerf, 2007, pp. 109–129.

les mauvaises intentions, les désirs pervers, n'ont jamais été son fait (Jb 31,9 ; cf. Mt 5,28). Si, avec son sens de la justice sociale, il a respecté les droits de ses serviteurs et de ses servantes, c'est, dit-il, parce que Dieu les a créés tout comme lui (Jb 31,15 ; mais déjà Pr 22,2).

Enfin, lorsqu'à la fin de son apologie, il somme Dieu de lui répondre enfin, il se présente à lui fier comme Artaban. On a l'impression qu'il n'attend plus de Dieu que l'aveu de l'avoir maltraité injustement. La culpabilité de Dieu dans son affaire, voilà ce que Job escompte !

Le discours d'Élihu (Jb 32–37)

Ces quatre discours, longuement introduits, ont tout l'air d'être une addition à l'œuvre originale. De ce Élihu, on n'avait pas fait mention jusqu'à présent et l'on ne reparlera plus de lui par la suite. Comment expliquer cette intrusion ?

Si, comme on l'admet généralement, Élihu est un Juif, alors nous aurions, dans ses discours, le premier commentaire juif du dialogue entre Job et ses amis⁹. Précisons tout de même ceci : le Prologue, le dialogue et tout ce qui suit les discours d'Élihu sont aussi une œuvre juive, mais, comme il a été dit à propos de Jb 1,1, l'auteur original a universalisé la problématique du livre. Par contre, l'auteur des discours d'Élihu, qui est Juif lui aussi, semble vouloir apporter une réponse proprement juive à ce débat sur un problème universel.

D'autre part, Élihu prétend avoir assisté à ce débat entre Job et ses amis, de même qu'il a entendu l'apologie finale de Job. Mais il s'est tu jusqu'à présent en raison de sa jeunesse (Jb 32,6). Serait-ce qu'il veuille signifier que la sagesse biblique est nettement plus récente que celle des sages de l'Orient ? En tout cas, il était de bon ton pour un jeune de laisser parler tout d'abord les anciens. À ce propos, Ben Sira a donné aux jeunes de bons conseils, celui de ne parler que si l'on y est invité, celui d'être bref et de ne pas traiter les plus âgés d'égal à égal (Sir 32,7–9). Comparée à ces règles de bienséance, l'intervention d'Élihu choque.

Personne ne lui a demandé d'intervenir ; il est prolixe à l'excès et s'en prend à tous les interlocuteurs précédents. Pire encore, ses quatre discours tombent à plat. Car, bien qu'il invite Job ou ses amis à lui répondre (Jb 33,5.31–33 ; 34,33c ; 37,19), il ne reçoit d'eux aucune réponse ni peut-être ne leur laisse même pas le temps de le faire (cf. Jb 36,1) ; il se prétend l'égal de Job, puisque,

⁹ Luis Alonso Schökel, *Job. Comentario teológico y literario*, Madrid, Cristiandad, 1983, p. 457 : "los discursos de Elihu son la primera reacción escrita al libro provocativo de Job, el primer comentario en una serie indefinida".

comme lui, il fut pétri d'argile (Jb 33,6). Il entend éclairer les sages amis de Job et rechercher *avec eux* ce qui est vrai et juste (Jb 34,4), mais, de nouveau, il ne leur laisse pas la parole ou, du moins, ceux-ci ne lui répondent pas.

Ce pédant qui croit avoir raison contre tous, avance pourtant quelques idées apparemment nouvelles. Plus qu'Éliphas dans son premier discours, Élihu considère que la souffrance est une pédagogie de Dieu qui avertit (Jb 36,1–15), mais il le montre en accusant Job (Jb 36,16–21) et en reprenant la théorie fallacieuse des amis sur la rétribution. Ensuite, Élihu chante l'œuvre du Dieu créateur, mais en cela il anticipe au moins le premier discours du Seigneur en Jb 38,1–39,30.

Indépendamment de tous ces aspects négatifs des discours d'Élihu, leur analyse détaillée ne manque pas d'en montrer la force. L'étude de Luísa Maria Varela Almendra est, à cet égard, un exemple révélateur¹⁰.

Reste tout de même la question de base : que font ici les discours d'Élihu ? Celui-ci veut-il être un médiateur entre Job et ses amis¹¹ ? Je me demande plutôt si ces longs ajouts n'entendaient pas en réalité conclure, non seulement la discussion, mais le livre lui-même, les chapitres 38–42 devant alors passer à la trappe. Mais la tradition ne l'a pas voulu : elle s'est contentée de juxtaposer les deux propositions de conclusion du débat : celle de l'auteur des discours d'Élihu et celle de l'auteur original.

Le dialogue entre le Seigneur et Job (Jb 38,1–42,6)¹²

Provoqué solennellement par Job (Jb 31,35b), le Seigneur intervient enfin, mais ce n'est pas pour répondre aux questions de celui qui l'a défié. Il intervient « du sein de la tempête » (Jb 38,1), c'est-à-dire dans le mystère redoutable de sa présence au monde. Ce n'est pas une apparition et ce Dieu que Job avait interpellé, c'est le Seigneur, le seul créateur et maître de l'univers (cf. Ps 19,2–5). Ce sera par le spectacle de ses créatures qu'il se laissera entendre.

Job avait mis Dieu en question ; à son tour, le Seigneur va poser à Job une longue série de questions auxquelles Job ne pourrait répondre, sinon par la négative : il ne sait pas comment fonctionne le monde, il n'était pas là quand le

¹⁰ *Um debate sobre o conhecimento de Deus. Composição e interpretação de Jb 32–37* (Fundamenta 28), Lisbonne, Universidade Católica, 2007, 405 p.

¹¹ L'idée est avancée, entre autres, par L. Alonso Schökel, *Job*, p. 456.

¹² Cf. Jean Lévêque, "L'interprétation des discours de YHWH (Job 38,1–42,6)", dans W.A.M. Beuken (éd.), *The Book of Job* (BETL 114), Leuven, University Press – Peeters, 1994, pp. 203–222 ; repris dans son recueil *Job ou le drame de la foi* (cf. note 7), pp. 131–155.

Seigneur le créa et il n'est pas maître de tout le créé. Ses questions, le Seigneur les pose à Job avec un brin d'humour, non pas sarcastique, comme si Job l'avait blessé, mais empreint de tendresse pour le faire réfléchir sur ses limites et ainsi le ramener sur un chemin praticable.

Car le Seigneur s'adresse à Job directement quand il lui décrit longuement son œuvre créatrice, qui ne doit rien à Job (Jb 38,1–39,30). Tout y est passé en revue, la terre, la mer, l'aurore, l'abîme, les phénomènes atmosphériques, puis les animaux sauvages ou domestiques.

Cette immense fresque appelle une réponse de Job. Car tout, de Jb 38,1 à 42,6, est dialogue : le Seigneur parle à Job et celui-ci lui répond brièvement, mais avec quelle densité ! Devant cet univers qui le dépasse, Job avoue tout d'abord qu'au temps où il dialoguait avec ses amis et quand il présentait son apologie, il a parlé avec légèreté ; à présent mieux vaut qu'il se taise (Jb 40,4–5).

Mais le Seigneur insiste (Jb 40,6–41,26). Il revient tout d'abord sur les propos de Job avant qu'il intervienne (Jb 40,7–11) : Job veut-il vraiment condamner le Seigneur ? Est-il donc plus fort que lui ? Est-il capable d'écraser tous les coupables sur la terre ? Si oui, alors, dit le Seigneur, « je te rendrai hommage » (Jb 40,14a). Job avait provoqué le Seigneur et maintenant c'est celui-ci qui le provoque, et violemment, à sa vérité d'homme.

Suivent les descriptions détaillées de Béhémoth et de Léviathan ; certes, ils symbolisent des animaux fantastiques, réels probablement, mais que l'homme ne domestique pas. Même si Job dominait tous les gens arrogants (Jb 40,11), ces deux bêtes-là, il ne le pourrait pas. Qui donc es-tu donc, Job, pour t'en prendre au Seigneur ?

Confronté à ses propres dires que le Seigneur met maintenant en cause, Job avoue son erreur : il a parlé sans savoir. Ce qu'il connaissait du comportement de Dieu, il ne le savait que par ouï-dire d'une certaine tradition sapientielle. Maintenant « mes yeux t'ont vus » (Jb 42,3), non point face à face, mais par le biais éloquent de sa création et en prenant conscience de ses incapacités. Il retire donc ses propos accusateurs et reconnaît humblement sa pauvre humanité (Jb 42,6 : cf. Gn 18,27).

Ainsi, par son questionnement, le Seigneur a rendu Job à sa vérité et Job acquiesce de plein gré. Il vient de découvrir un Dieu libre, qui ne doit rien à l'homme, qui crée librement, comme il l'entend, et qui a poussé son serviteur jusque dans ses derniers retranchements. À l'homme souffrant de reconnaître librement la liberté de celui qui l'a créé libre.

Le mystère de la souffrance de l'innocent reste entier ; il ne reçoit aucun autre éclairage que celui que le Seigneur a bien voulu lui faire saisir : le monde où l'homme s'insère n'est pas de lui et il ne le domine pas. À l'homme d'accepter sans comprendre le mystère du juste souffrant, en ne sachant qu'une seule

chose tout aussi mystérieuse : le Seigneur, lui, sait pourquoi le juste souffre ; il a un plan (cf. Jb 38,2a), mais l'homme ne peut le connaître.

Job en a donc fini avec sa contestation de la justice de Dieu. Face au mystère de l'agir divin, il en arrive, sans le dire, au point qui concluait Jb 28 : ce que le Seigneur attend de lui, c'est la vénération et la fuite du mal. La rencontre avec le Seigneur seule l'apaise et c'est ainsi qu'il se réconcilie avec lui.

L'Épilogue (Jb 42,7–17)¹³

Réconcilié avec le Seigneur, il faudrait encore que Job se réconcilie avec ses amis, qui n'ont pas été tendres à son égard, et avec la société dont il a été exclu en raison de sa maladie de la peau (cf. Jb 2,7). L'Épilogue remplit cette double fonction.

La réconciliation de Job avec ses amis occupe la première place et la plus développée (Jb 42,7–10) ? L'initiative vient du Seigneur, qui veut la fraternité entre les humains. Il reproche aux amis d'avoir mal parlé de lui, à l'inverse de Job, son « serviteur » (cf. 1,8 ; 2,3). En guise de réparation, il leur impose un holocauste très coûteux et ajoute que, tandis qu'ils l'accompliront, Job devra intercéder auprès de lui en leur faveur. Ce message divin est alors transmis à Job par ses amis, mis à exécution, et le Seigneur accueille l'intercession de Job et pardonna donc à ses amis.

Ce passage de Jb 42,7–10 présente plusieurs difficultés d'interprétation, que Dariusz Iwanski a bien analysées¹⁴. Il convient, entre autres, d'insister sur le fait que, pour être agréé du Seigneur, l'intercesseur doit être en bonne relation à la fois avec les personnes pour lesquelles il intercède et, en raison de sa propre justice, avec le Seigneur. Ce fut le cas de Job.

Une question plus ardue est de savoir à quoi le Seigneur fait allusion quand il laisse entendre que Job a bien parlé de lui. Puisque le Seigneur affirme le contraire à propos des trois amis, il faut certainement inclure le dialogue de Jb 4–27. Le tort des amis, c'est d'avoir voulu défendre Dieu en avilissant l'homme. Par contre, ce que le Seigneur loue chez Job, ce semble être tout ce que Job a dit de lui depuis le Prologue jusqu'à son dernier mot en Jb 42,6, et peut-être surtout, au-delà de ses invectives, ses paroles où il exprimait son espérance.

¹³ Sur ce texte, cf. Jean Lévêque, "L'épilogue du livre de Job. Essai d'interprétation", dans Françoise Mies (éd.), Bruxelles, Lessius (Le livre et le rouleau 7), 1999, pp. 37–55 ; repris dans son recueil *Job ou le drame de la foi* (cf. note 7), pp. 157–173.

¹⁴ *The dynamics of Job's Intercession* (cf. note 1), pp. 140–248, 274–287, 288–300 et 348–359.

Tandis qu'il intercédait auprès du Seigneur, celui-ci « retourna la situation de Job » (Jb 42,11). Qu'est-ce à dire ? Littérairement, ce verset est une simple annonce de ce qui va suivre. Faut-il aussi penser que Job a été guéri de sa maladie de la peau ? Discutée, la question demeure sans réponse sûre¹⁵. La réconciliation de Job avec la société qui l'a rejeté n'exige pas sa guérison. Quoi qu'il en soit, Job réintègre son domicile et y reçoit ses proches et ses connaissances de naguère pour un banquet. Prendre ensemble un repas, c'est signifier une alliance entre les convives. Voilà donc Job réconcilié avec ceux dont il avait été exclu.

Maintenant il lui faut encore concrètement repartir de zéro dans la vie. Pour ce qui est de ses biens perdus (Jb 1,13–17), chacun de ses convives lui offre une somme d'argent, de quoi lui permettre de tout recommencer avec succès. La réconciliation se fait ici très pragmatique.

Enfin, rétabli dans l'existence, Job peut engendrer à nouveau (cf. Jb 1,18–19), mais, en Jb 42,13–15, nulle mention de son épouse, dont le Prologue avait montré le caractère (Jb 2,9). Même si les derniers versets du livre nous semblent *a happy end* de conte de fées, ils s'inscrivent dans la tradition ancienne des bénédictions, bonheur, descendance et longue vie.

¹⁵ Cf. Françoise Mies, "Job a-t-il été guéri?", *Gregorianum* 88 (2007), pp. 703–728.