

## La théologie des amis de Job<sup>1</sup>

Dans l'interprétation du livre de Job, la théologie des trois amis, Élifaz, Bildad et Tsofar est invariablement<sup>2</sup> présentée comme rigide et bornée. On voit en eux les tenants d'une doctrine simpliste de la rétribution : puisque Dieu récompense le bien et punit le mal, un homme comme Job, frappé de si grands malheurs, doit nécessairement être un coupable. Rien de foncièrement injuste n'arrivant en ce monde, chacun a le sort qu'il mérite et la seule solution qu'ils peuvent offrir à Job est celle de la repentance : Reconnais tes fautes, et Dieu te rétablira.

La thèse que l'on entend soutenir dans cet article est (1) que la théologie des amis de Job est bien moins simpliste qu'on ne le dit – le simplisme étant plutôt du côté des interprètes que des personnages eux-mêmes, et (2) que leur attitude évolue au cours du débat de la sympathie réelle, d'une authentique solidarité avec leur ami souffrant, à l'accusation, chaque cycle du débat étant marqué par un nouveau degré dans cette évolution, ou plutôt cette régression. On se propose de démontrer la thèse ainsi énoncée et de conclure en observant ses effets sur l'interprétation de l'ensemble du livre.

---

<sup>1</sup> Conférence présentée à l'Université Protestante de Kinshasa le 4 février 2004.

<sup>2</sup> À quelques rares exceptions près. Cf. David J. A. CLINES, *Job 1-20*, Word Biblical Commentary 17, Dallas, Word Books, 1989, p. XL sur les trois amis et p. 154 sur le premier discours d'Élifaz : « Dans ce discours, Élifaz n'a d'autre intention que d'offrir à Job assurance et encouragement à la patience. À cet effet il oppose Job au méchant et attire son attention sur la capacité de Dieu à renverser les situations. » (c'est nous qui traduisons). Cependant Clines n'a pas la même opinion sur les autres amis de Job et, pour Élifaz lui-même, considère que la théologie de la rétribution qui sert de fondement à ses propos leur donne un caractère étroit et borné. Clines dénonce (*ibid.*) « la cruauté d'un dogmatisme étroit. »

## 1. La présentation des amis dans le prologue (2.11-13)

La première étape de notre démonstration invite à prendre acte de la présentation entièrement positive que nous offre le prologue.

Les amis de Job se sont concertés pour venir le voir. Les gestes qu'ils accomplissent dès qu'ils se trouvent auprès de lui, témoignent de leur solidarité avec leur ami frappé par le malheur : ils pleurent, déchirent leurs vêtements, lancent de la poussière au-dessus de leur tête, s'assoient par terre avec lui. Ils s'efforcent ainsi d'effacer, autant que possible, les différences que le malheur a creusées entre eux. Ils sont riches et Job a tout perdu. Ils sont en bonne santé, Job est malade. Mais, comme lui, les voici les vêtements déchirés (2.12 et 1.20), comme lui, assis par terre (2.12 et 2.9)<sup>3</sup>. Cette solidarité s'exprime jusque dans la symbolique qui associe les deux chiffres de la perfection divine : Job a perdu ses 7 fils et ses 3 filles, ses 7 000 brebis et ses 3 000 chameaux mais dans le malheur qui le frappe, il lui reste au moins ses 3 amis et le respect dont témoignent leurs 7 jours de silence.

Le but de leur démarche est explicitement formulé : ils viennent « pour le plaindre et le consoler » (2.11). L'énoncé se révèle incompatible avec l'hypothèse qu'ils considéreraient d'emblée leur ami comme coupable. Un coupable, on ne le *plaint* pas, il a ce qu'il mérite. On ne le *console* pas, car la peine qu'il éprouve devrait d'abord le conduire à la repentance pour qu'il puisse ensuite connaître la consolation. Plaindre et consoler ne peuvent être considérés comme des préalables à une démarche pour amener le coupable à s'amender. Les deux verbes réapparaîtront ironiquement dans l'épilogue pour décrire l'attitude de l'entourage de Job après son rétablissement (42.11), confirmant *a posteriori* qu'ils ne sauraient convenir à un coupable : après la justification éclatante que constitue le rétablissement du patriarche éprouvé, il n'est plus question de le soupçonner ! Mais alors que les amis ordinaires de Job ont attendu prudemment sa pleine réhabilitation pour lui témoigner leur solidarité, c'est dans l'épreuve même que ses trois amis fidèles ont tenu à lui apporter leur appui.

Tout dans le prologue tend à donner une présentation positive des amis de Job. Aussi bien leur démarche globale que les intentions affichées, et les gestes

---

<sup>3</sup> 2.12, à propos des amis, parle de « poussière » alors que 2.9, décrivant Job, parlait de « cendres ». Mais on connaît l'association étroite entre poussière et cendre. Cf. par exemple Job 42.6 : « Je me condamne et je me repens sur la poussière et sur la cendre. »

accomplis. Or leur démarche est entreprise en connaissance de cause. Ils ont appris les malheurs de Job (2.11). Ils savent à quel point le sort s'est acharné sur lui. Leur théologie n'est donc pas cette doctrine sommaire qui du malheur subi conclut nécessairement à la culpabilité.

Ces amis, que le prologue décrit comme exemplaires, se voient pourtant condamnés dans l'épilogue (42.7). Que s'est-il passé entre-temps ? C'est ce que doit révéler le débat.

Parvenu à ce point de notre enquête, il apparaît nécessaire de lever deux hypothèses. La solidarité des trois amis étant difficilement contestable à la lecture du prologue, les interprètes qui soutiennent que, dans le débat, ceux-ci se comportent en accusateurs, tenants d'une théologie obtuse, recourent à deux expédients différents.

Les uns, n'hésitant pas à mettre en question la cohérence de l'ensemble du livre, soutiendront que le cadre narratif, ayant une autre origine que le corps du livre, nous donne une image différente, incompatible avec celle du débat. Les autres, s'abstenant par principe ou par prudence méthodologique de mettre en question cette cohérence<sup>4</sup>, avanceront l'hypothèse que l'attitude des amis décrite dans le prologue relève simplement du respect des conventions. Elle ne révélerait pas le fond de leur pensée. Pour eux, Job ne peut être que coupable et ils attendraient seulement le moment opportun pour le lui dire sans transgresser les usages.

Ces deux hypothèses différentes nous écartent de la méthode la plus sûre qui consiste à enregistrer ce que dit le texte. Supposer qu'il faudrait comprendre quelque chose que le texte ne dit pas, dont il ne donne pas le moindre indice, c'est s'engager sur la voie de l'arbitraire. De l'autre côté, renoncer à la cohérence d'une œuvre littéraire est une décision très lourde. Dans le cas particulier, la tension n'apparaît pas seulement entre le cadre narratif et le débat, mais aussi – et bien plus nettement – entre le prologue qui présente les amis comme exemplaires et l'épilogue qui les condamne. De fait, rien dans le débat, ne vient suggérer la condamnation finale des amis de Job. Lorsque Dieu intervient, c'est à Job qu'il s'en prend et non à ses amis. Il faut attendre l'épilogue pour connaître l'avis de Dieu sur les trois amis. Nous levons donc l'hypothèse de ces deux suppositions hasardeuses pour enregistrer maintenant ce que disent effectivement les trois amis au cours du débat. On examinera successivement l'entrée en

---

<sup>4</sup>. Ce qu'on ne peut qu'approuver.

matière d'Élifaz, les traits communs des discours des trois amis dans les deux premiers cycles du débat et enfin leur attitude dans le troisième cycle.

## 2. L'entrée en matière d'Élifaz (chapitres 4 et 5)

Bien loin d'aborder Job comme un coupable qui devrait reconnaître ses torts, le premier des trois amis s'adresse à lui comme à un juste qui, dans le malheur qui le frappe, devrait faire confiance à Dieu au lieu de se désespérer et de se plaindre comme il vient de le faire (ch. 3).

« Ta crainte de Dieu n'est-elle pas ton assurance ? Ton espoir, n'est-ce pas l'intégrité de tes voies ? Souviens-toi, quel est l'innocent qui a péri ? » (4.6). La logique ici développée correspond exactement à la démarche décrite à la fin du prologue. Job est un fidèle, un juste frappé par le malheur. Dans l'épreuve il devrait faire confiance à Dieu qui délivre le fidèle.

Entre la fin du chapitre 2 et le chapitre 4, un élément nouveau est intervenu : les plaintes de Job du chapitre 3. De manière radicale, il maudit le jour de sa naissance, déclare qu'il n'a plus aucun espoir, en vient même à contester la gouvernance divine : « Pourquoi donne-t-il la lumière à celui qui peine ? » (3.20). Job, qui a toujours encouragé les autres (4.3-4), paraît nettement faiblir lorsque le malheur s'abat sur lui (4.5). Il faut donc, pense Élifaz, l'encourager en l'exhortant à s'appuyer sur sa piété, son innocence. C'est là exactement le contraire de la suspicion, de l'effort pour trouver la cause des malheurs qui lui sont arrivés. Élifaz dans ce cas devrait lui dire : Réfléchis bien. N'as-tu pas commis quelque faute ? Le propos d'Élifaz est diamétralement opposé : Tu as toujours bien agi. Tu n'as donc aucune raison de désespérer. Garde confiance.

La suite des propos d'Élifaz ne vient pas démentir cette entrée en matière si claire. Au verset 17, la traduction choisie par Louis Segond, « un mortel serait-il juste *devant* Dieu<sup>5</sup> » ne tient pas compte de la préposition employée dans le texte original. La préposition *mîn* introduit tout naturellement le complément d'un comparatif : « un mortel serait-il juste *plus que* Dieu ? », c'est à dire « plus juste que Dieu. » Pourrait-il avoir raison avec Dieu ? Il n'est donc pas question ici de la *justice* de Job, mais de la *justesse* de ses propos. C'est parce que Job s'est plaint, a contesté la gestion divine, que son ami estime nécessaire de le ramener à la raison. Même les anges peuvent se tromper (v. 16), à combien plus forte

---

<sup>5</sup> C'est nous qui soulignons.

raison les humains. Dans la même veine, il poursuit : auprès de qui pourrait-on déposer une plainte contre Dieu (5.1) ? C'est de la folie !

Élifaz veut orienter Job vers une attitude moins radicale, moins arrogante : « chercher Dieu » (5.8). Il est vrai que l'expression pourrait suggérer le retour à Dieu pour qui se serait détourné de lui, mais la suite explique bien le sens de cette démarche. C'est pour lui « exposer sa cause » que Job est invité à rechercher Dieu, attitude typique du juste qui recherche auprès de Dieu le secours qu'il est en droit d'espérer. C'est celui qui a raison, et non celui qui a tort que l'on invite à exposer sa cause.

Élifaz envisage ensuite que les souffrances pourraient constituer un avertissement, une instruction divine (v. 17). Les termes employés, le verbe *yākah* et le substantif *mūsar*, appartenant l'un et l'autre au vocabulaire de l'éducation, couvrent un large spectre depuis l'instruction jusqu'à la correction en passant par l'avertissement et la réprimande. Il n'y a pas lieu de les tirer ici vers leur sens le plus rude, comme le montre bien la suite du texte qui se plaît à décrire en long et en large (v. 19-26) la délivrance et surtout la protection que Dieu ne manquera pas d'assurer à Job. Le schéma développé par Élifaz n'est pas celui du châtement et de la délivrance après repentance. De châtement il n'en est pas question, ni de repentance. C'est le schéma de l'épreuve passagère et instructive dont Dieu va délivrer le juste en lui assurant une protection constante et une fin heureuse. C'est sur cette fin heureuse qu'Élifaz termine sa première intervention juste avant d'inviter Job à reconnaître la justesse de ses propos.

### **3. Les traits communs des discours des amis dans les deux premiers cycles du débat**

On peut observer que dans chacun des deux premiers cycles, la note dominante du discours d'Élifaz, sa note finale, est reprise invariablement par chacun des deux intervenants suivants.

Dans le premier cycle, la description du bonheur retrouvé de Job sur laquelle s'achevait le discours d'Élifaz (5.19-26), se retrouve à la fin du discours de Bildad (8.20-22), elle est certes plus brève, mais Job est bien pour lui « l'homme intègre » que Dieu ne rejette pas et dont il remplira la bouche de cris de joie. La honte et le sort des méchants sont réservés à ceux qui le haïssent. Cette finale positive du discours de Bildad confirme que ni la mention des péchés possibles des fils de Job qui pourraient bien expliquer leur sort tragique

(8.4), ni l'appel à « rechercher Dieu », à « implorer la grâce de Chadday » (8.6) et à « vivre sans reproche » (8.7) ne constituent de sa part des allusions plus ou moins voilées à des fautes dont Job devrait se repentir. On a déjà signalé que l'expression « rechercher Dieu » n'impliquait pas nécessairement la repentance. La mention de la « grâce » pourrait davantage suggérer la faute, mais l'usage du même verbe dans le livre des Psaumes confirme qu'il est loin d'impliquer à lui seul l'aveu d'un péché<sup>6</sup>. C'est très souvent à la pitié de Dieu que le fidèle fait ainsi appel, décrivant à l'appui de sa requête la situation tragique dans laquelle il se trouve<sup>7</sup>. La formulation conditionnelle : « *Si* tu es sans reproche et droit » (v. 6), apparaît en retrait par rapport aux premiers propos d'Élifaz qui invitait Job à fonder ses espoirs sur sa crainte de Dieu et l'intégrité de ses voies (4.6). Bildad juge plus prudent d'inciter Job à la piété, mais il serait abusif de voir là un appel indirect à la repentance. La formulation conditionnelle permet à Bildad de mettre en contraste le sort des fils de Job, coupables à ses yeux, et celui de leur père, invité à faire confiance au Dieu qui délivre le juste : « *Si* tes fils ont péché, il les a livrés à leur crime » (v. 4), « *Mais toi, si* tu recherches Dieu, *si* tu implores la pitié de Chadday, *si* tu es sans reproche et droit, il veillera certainement sur toi. » (8.5-6). On notera en outre que l'action de Dieu envers Job est d'abord décrite dans la continuité, comme un maintien de la protection divine, « il veillera sur toi » (v. 6a), et ensuite dans la rupture comme le rétablissement de son état antérieur (v. 6b-7). Cette continuité confirme que les malheurs de Job ne doivent pas, selon Bildad, être considérés comme le signe d'une rupture avec Dieu dont le péché serait la cause.

Tsofar renchérit sur les formulations conditionnelles de Bildad : « *Si* tu affermis ton cœur, *si* tu tends les mains vers Dieu, *si* tu éloignes le mal de ta main... » (11.13-14). Dans sa bouche, la piété de Job devient de moins en moins certaine puisqu'il l'exhorte même à se tenir à l'écart du mal. On notera toutefois que la première injonction, « affermir son cœur », suggère plutôt la persévérance du fidèle dans le bien que le retour à Dieu d'un coupable<sup>8</sup>. C'est

<sup>6</sup> Cf. notamment au Ps 25 : « N'enlève pas mon âme avec les pécheurs... » (v. 9) et « Moi, je marche dans mon intégrité ; libère-moi et *fais-moi grâce* ! » (v. 11) avec la confirmation du v. 12 : « Mon pied se tient dans la droiture. »

<sup>7</sup> Cf. par exemple Ps 56.2 : « Fais-moi grâce, ô Dieu ! car des hommes me harcèlent. » ou Ps 57.2 : « Fais-moi grâce, ô Dieu, fais-moi grâce ! Car en toi mon âme se réfugie ; je me réfugie à l'ombre de tes ailes, jusqu'à ce que les calamités soient passées. »

<sup>8</sup> Au Ps 78 la génération de ceux qui n'ont pas « affermi leur cœur » (v. 8) sont ceux qui n'ont pas « gardé l'alliance de Dieu. » David, recevant les offrandes volontaires du peuple en vue de la construction du temple, prie Dieu de garder dans le cœur de son peuple de telles dispositions et d'affermir son cœur en lui (1 C 29.18). D'autres exemples pourraient être cités.

le risque de fléchissement dans l'épreuve, déjà relevé par Élifaz (4.4-5), que Tsofar veut prévenir. « Tendre les mains vers Dieu » peut convenir aussi bien au malheureux qui réclame son secours qu'au coupable qui implorerait son pardon. Quant aux deux dernières formulations, « tenir à distance le mal de ses mains<sup>9</sup> » et « ne pas faire demeurer l'injustice sous ses tentes », elles n'impliquent pas nécessairement que Job, déjà engagé dans le mal, devrait s'en écarter. Elles peuvent aussi se comprendre comme une mise en garde contre la tentation de se laisser aller au mal. Pour ne pas s'exposer à trahir la pensée de Tsofar, il est essentiel d'en suivre le mouvement : d'abord l'invitation à affermir son cœur, ensuite tendre la main vers Dieu, et enfin seulement s'écarter, ou se tenir à l'écart du mal. C'est le mouvement inverse de l'appel adressé à un coupable qui devrait d'abord s'écarter du mal, ensuite se tourner vers Dieu et enfin persévérer dans ces bonnes dispositions. Essayons une paraphrase de ces deux versets : persévère dans la foi, attends-toi à Dieu, ne te laisse pas aller à l'impiété. Et Tsofar de conclure, comme ses deux confrères, en décrivant le bonheur qui attend Job (11.16-19) en contraste avec les méchants dont le seul espoir est d'expirer (v. 20).

Dans le second cycle du débat, la note dominante des discours des amis de Job est la description du sort tragique du méchant. Celle-ci occupe 40 % du discours d'Élifaz (15.20-35), 75 % de celui de Bildad (18.5-21) et près de 90 % de l'intervention de Tsofar (20.4-29). Pourquoi cette insistance à décrire le malheur qui attend le méchant ? Serait-ce pour amener Job à se reconnaître dans le portrait du méchant malheureux ?

Une lecture attentive du texte montre que l'intention des trois sages est plutôt d'avertir leur ami des malheurs qui le guettent parce qu'il tient des discours semblables à ceux des méchants. Écoutons Élifaz. De manière constante, c'est aux propos de Job qu'il s'en prend : « le sage répond-il par un savoir qui n'est que du vent ? » (15.2). Il l'accuse de détruire ainsi la piété,

---

<sup>9</sup>. La version *Segond* et celles qui l'ont suivie (*Colombe, Nouvelle Bible Segond*) pourraient laisser penser que Job est exhorté à tenir le mal à distance *de ses mains*, c'est-à-dire ne pas le commettre. Tsofar, plus exactement, dit que « le mal *dans sa main* », Job doit le tenir à distance ou l'écarter. La formulation pourrait suggérer que Job a déjà commis le mal, et qu'il devrait maintenant l'écarter, d'où la traduction *Semeur 2000* : « Si tu abandonnes les fautes dont tes mains sont coupables. » La conclusion peut être jugée trop hâtive : le mal dans la main de Job serait-il déjà consommé ou seulement évoqué comme une tentation dont il doit se garder ? Traduire le substantif *'āwēn* par un pluriel concret, « tes fautes », alors qu'il s'agit d'un singulier abstrait désignant le désastre, le vide, l'idolâtrie ou l'impiété, et formuler encore de manière explicite une culpabilité actuelle, « tes mains *sont coupables* », n'est-ce pas forcer le sens d'un texte qui peut encore se comprendre comme une invitation à ne pas se laisser aller à l'impiété qui est pour Job comme « à portée de main » ?

d'abolir toute méditation devant Dieu (15.4). Et jusqu'au verset 13 il dénonce la colère de Job et les propos qu'il profère contre Dieu. Ce sont ses paroles, jugées impies, qui lui valent le long avertissement sur les tourments qui attendent le méchant (v. 20-35).

On pourrait être tenté de voir dans les versets 5 et 6 la référence à une faute antérieure de Job qui inspirerait ses propos actuels : « c'est ta faute qui commande ta bouche » (v. 5), en parlant comme il le fait, Job révélerait qu'il est un coupable ayant mérité les malheurs qui se sont abattus sur lui : « Ce n'est pas moi, c'est ta bouche qui te condamne. Ce sont tes propres lèvres qui déposent contre toi » (v. 6). L'allusion des versets 14 à 16 aux défauts des anges et à l'extrême corruption humaine devrait achever de convaincre Job de sa propre culpabilité. Certes Élifaz, dans la dernière phase du débat (ch. 22), en viendra bien à accuser Job de fautes antérieures à ses malheurs. Et le parcours logique, qui, au fil des échanges, va le conduire de la solidarité avec le fidèle éprouvé par le malheur à la dénonciation du coupable emprunte les mêmes étapes : c'est parce que Job s'obstine à se plaindre et à s'en prendre à Dieu, refusant les encouragements et les avertissements de ses amis, qu'Élifaz en viendra à le considérer comme un coupable qui a mérité les malheurs qui l'ont frappé. Mais au chapitre 15, les propos d'Élifaz peuvent être compris autrement. Au verset 5 le mot traduit « ta faute » (*NBS*) pourrait aussi bien être traduit « ton impiété » et se référer ainsi à l'état d'esprit actuel de Job plutôt qu'à un péché antérieur déterminé. La condamnation qu'évoque Élifaz peut fort bien se situer dans le registre du débat qui oppose Job à Dieu et à ses amis : Job a-t-il ou non raison de se plaindre ? En tenant des propos similaires à ceux des méchants, Job se discrédite, il ne peut avoir raison. Et quant à la corruption abominable des humains rappelée au v. 17, elle peut souligner l'impossibilité pour Job d'avoir raison dans le débat qu'il a engagé avec Dieu. La pureté et la justice auxquelles Job ne peut prétendre selon le v. 14 : « Qu'est-ce qu'un homme pour qu'il soit pur ? Et celui qui est né de la femme, pour qu'il soit juste ? » pourraient se référer à la justesse des propos de Job plus qu'à la qualité de sa conduite. « ...pour qu'il soit juste » pourrait être traduit : « pour qu'il ait raison ». Cette interprétation des propos d'Élifaz nous paraît préférable, car elle s'accorde mieux avec l'ensemble de son intervention dans ce chapitre. Si Élifaz s'employait déjà à suggérer à Job qu'il a commis une faute qui serait à l'origine de ses malheurs, on comprend mal qu'il termine son intervention sans l'appeler à s'en repentir comme il le fera au chapitre 22 (v. 21-23). La description du sort tragique du méchant convient comme



avertissement adressé à un homme tenté par le mal, qui se laisse entraîner à parler comme les méchants, elle ne convient pas comme appel à un coupable.

#### 4. L'accusation d'Élifaz (chapitre 22)

Au troisième cycle du débat, la démarche des amis de Job parvient à son terme. Ils ont essayé sans succès de l'encourager (1<sup>er</sup> cycle), de l'avertir (2<sup>e</sup> cycle), maintenant Élifaz en vient à l'accuser explicitement : « Est-ce à cause de ta piété qu'il te châtie ? » (v. 4). On notera le contraste frappant avec l'entrée en matière du chapitre 4 où Élifaz exhortait Job à se fonder sur sa *piété* (le même mot) pour reprendre courage face à l'adversité. « Tes fautes ne sont-elles pas sans limites ? » (v. 5) déclare Élifaz et il s'emploie à en dresser une liste (v. 6-9) expliquant qu'elles sont la cause de ses malheurs actuels : « C'est pour cela que tu es entouré de pièges et que la frayeur t'épouvante soudain » (v. 10). Job est explicitement jugé responsable des malheurs qui lui sont arrivés. Son ami l'appelle à la repentance, employant le vocabulaire caractéristique (verbe *šūv*) : « Si tu *reviens* à Chadday, tu seras rétabli » (v. 23). Et il conclut en promettant à Job la bénédiction de Dieu en réponse à sa repentance (v. 26-30).

Il faut attendre ce premier discours du troisième cycle pour voir formulé le schéma classique : *culpabilité* comme cause des malheurs de Job, *repentance*, *réhabilitation*. Il ne sera présenté qu'une seule fois. On peut relever en effet deux indices majeurs de la faiblesse de la position atteinte par les amis de Job dans cette phase ultime du débat.

En premier lieu le catalogue des péchés de Job auquel s'essaie Élifaz reste bien limité : quatre versets seulement (v. 6-9). Et ce sont surtout des fautes par omission qui sont reprochées à Job : ne pas avoir donné d'eau à l'homme épuisé (v. 7), avoir refusé du pain à l'homme affamé (v. 8), avoir laissé le fort dominer (v. 8), avoir renvoyé les veuves sans les assister (v. 9). Les péchés par omission sont évidemment les plus faciles à dénoncer : qui peut prétendre en avoir assez fait pour les pauvres ? Même à un homme généreux comme Job, on peut toujours adresser un tel reproche. Ce catalogue d'Élifaz constitue ainsi un témoignage indirect à la probité de Job. C'est faute de pouvoir pointer du doigt des péchés caractérisés et démontrables qu'Élifaz en vient à accuser Job de non-assistance aux malheureux.

En second lieu, Élifaz n'est pas suivi, alors qu'il l'avait été systématiquement dans les deux premiers cycles du débat, dans l'encouragement, comme dans

l'avertissement. Le réquisitoire d'Élifaz n'est suivi que d'un tout petit discours de Bildad, six versets seulement pour rappeler que Dieu est grand et que l'être humain ne peut qu'avoir tort face à lui (ch. 25). Quant à Tsofar, il ne dit plus rien. C'est donc la défaite des trois amis qui est consommée dans ce dernier cycle du débat.

### Conclusion

Résumons notre démonstration : sur le socle d'une théologie de la rétribution qui laisse place au malheur du juste comme épreuve temporaire ou comme avertissement salutaire, l'attitude des trois sages à l'égard de leur ami évolue au cours du débat de la *solidarité* affichée dans le prologue à l'*accusation* d'Élifaz dans le dernier cycle (ch. 22) en passant par l'*encouragement* (1<sup>er</sup> cycle) et l'*avertissement* (2<sup>e</sup> cycle). Cette évolution, la cause ne s'en trouve pas dans les *malheurs* de Job considérés comme preuve indubitable de sa culpabilité, mais dans les *plaintes* de Job et sa contestation véhémement de la justice de Dieu.

Tirons quelques conséquences de cette compréhension sur l'interprétation de l'ensemble du livre et son application en théologie pastorale.

1) *Théologie pastorale*. Moins les amis de Job sont bornés et plus nous risquons de leur ressembler. Avec le portrait en repoussoir que la plupart des commentateurs brossent de ces doctrinaires obtus pour qui un être qui souffre ne peut être qu'un coupable, il est évident qu'on ôte par avance au lecteur toute possibilité de se reconnaître en eux. Tout au plus ces personnages caricaturaux peuvent-ils servir à stigmatiser des adversaires réels ou supposés, censés représenter à notre époque une version aussi rudimentaire de la théologie de la rétribution.

Un portrait plus nuancé et plus honnête devient beaucoup plus inquiétant et troublant. Peut-on si facilement échapper au piège dans lequel sont tombés les amis de Job et qui leur a valu la réprobation divine ? Mieux vaut certainement sur une question comme celle-là rester dubitatif que se satisfaire d'une réponse sommaire. La théologie ne consiste pas seulement à rechercher des réponses intellectuellement satisfaisantes, elle consiste parfois à rester avec des questions lorsque celles-ci sont fructueuses ou lorsque, comme ici, elles enseignent la prudence, l'écoute, le respect du croyant frappé par le malheur et qui se plaint.

2) *Théologie fondamentale.* Un des lieux communs de la lecture de Job depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle est la condamnation sans appel de la doctrine de la rétribution. Une condamnation d'autant plus résolue et expéditive qu'on a trouvé dans les amis de Job les boucs émissaires idéaux pour porter les péchés de cette doctrine infâme et les chasser au désert loin du camp de la théologie bien pensante.

Or, si les amis de Job nous donnent de la doctrine de la rétribution une version moins sommaire, moins obtuse, une version qui admet que le juste puisse être frappé par le malheur – et de manière aussi grave que Job l'a été – cela doit inciter à quelques nuances dans la perception de cette doctrine, si souvent rappelée dans l'Ancien Testament, qui fonde l'interprétation théologique de l'histoire, les clauses de l'alliance, le message des prophètes, la prière des croyants, les instructions de la sagesse et la vision eschatologique du triomphe de la justice divine. Faire du livre de Job une machine de guerre contre la doctrine de la rétribution, contre l'idée que Dieu récompense le bien et punit le mal, c'est oublier que Job lui-même ne rechigne pas à parler de la punition réservée par Dieu au méchant, au moins lorsqu'il s'agit de ses adversaires (Jb 27.7-23)<sup>10</sup>, et que le livre se termine par le fameux épilogue où Dieu réhabilite et rétablit son serviteur (42.7-17). Certains commentateurs, il est vrai, ne s'embarrassent guère de l'épilogue, l'écartant dédaigneusement comme un retour malheureux de la doctrine battue en brèche dans le corps du livre. Ils oublient que sans l'épilogue nous ne saurions pas que les amis de Job sont désavoués par Dieu.

Mais ce que l'on oublie par-dessus tout, c'est que sans doctrine de la rétribution, il n'y a plus de livre de Job. Les plaintes de Job, ses protestations véhémentes, perdent toute justification. Ce n'est pas tant d'être malheureux, pauvre, malade que Job se plaint, mais que Dieu soit injuste envers lui. Et sans doctrine de la rétribution il n'y a plus d'injustice dont on ait à se plaindre : tout arrive indifféremment. Sans doctrine de la rétribution, le livre de Job s'autodétruit. C'est raisonner à bien courte vue que de s'imaginer répondre au problème de la souffrance en récusant la doctrine de la rétribution.

Voici comment un peu plus d'attention à une théologie jugée trop sommaire, celle des trois amis, peut nous préserver nous-mêmes d'une théologie réellement sommaire, et un peu plus de compréhension pour des gens que l'on

---

<sup>10</sup> L'hypothèse que cette partie du chapitre constituerait le discours disparu de Tsofar ne prend pas en compte la transition du verset 7 : « Que mon ennemi soit comme le méchant... » Ce n'est pas la première fois que Job brandit la menace de la punition divine contre des adversaires : « Craignez pour vous l'épée... » dit-il déjà à ses amis en 19.29.

juge insensibles au malheur d'autrui, devrait nous permettre d'y être nous-mêmes moins insensibles. Parier sur la cohérence du texte biblique, n'est-ce pas toujours un pari fructueux ?

### **Retour sur la faute des amis de Job**

Parvenus à ces conclusions, une dernière question mérite encore examen : si la théologie des amis de Job n'est pas si obtuse, si, comme on a tenté de le démontrer, elle laisse place à l'épreuve d'un malheur non mérité, pourquoi les amis de Job se voient-ils à la fin condamnés par Dieu ? Le verdict divin n'oblige-t-il pas rétrospectivement à juger déficiente leur théologie ? Ou devrait-on alors conclure, comme se plaisent à le faire nombre d'interprètes contemporains, que le livre de Job nous présente par le biais de la condamnation des amis de Job une critique de l'orthodoxie<sup>11</sup> ?

On vient d'écarter cette dernière suggestion en faisant observer que la doctrine de la rétribution divine, tant décriée par les interprètes contemporains, ne s'exprime pas seulement dans les propos des amis, mais constitue le fondement indispensable des plaintes de Job. Peut-on à la fois vanter les mérites de la plainte comme expression d'une foi honnête et dénigrer la théologie de la rétribution qui lui donne son retentissement et sa justification ? C'est précisément dans la tension entre la conviction que Dieu récompense le bien et des événements contraires que la plainte trouve sa pertinence et garde son acuité. Ceux qui se complaisent dans la critique de l'orthodoxie feraient bien d'observer à quel point elle leur est indispensable ! Le moindre respect dû à Job n'est-il pas de reconnaître que son débat l'oppose au vrai Dieu et non à la représentation factice d'une théologie déficiente ?

Si l'on récuse cette solution de facilité où la plainte s'autodétruit, que peut-on encore reprocher aux amis de Job qui explique leur sévère condamnation à la fin du débat ?

Notons d'abord qu'ils ont explicitement accusé leur ami – même si ce n'est qu'à la fin du débat. Il est vrai qu'Élifaz dans son réquisitoire du chapitre 22 n'a pas été suivi par les deux autres, mais c'est bien lui que Dieu désigne comme

---

<sup>11</sup>. Cf. les propos de Daniel Lys : « ... mieux vaut la révolte qui en appelle à Dieu contre Dieu (Job 16.20-21) que l'orthodoxie des amis qui sont ses pires tentateurs l'invitant à un repentir pour retrouver ses richesses (p. ex. 8.3-7) et de faire ainsi le jeu du satan en montrant que son amour n'est pas *gratis* (1.9). » Daniel LYS, « Qohélet ou le destin de la perte de sens », *Lumière et vie*, 221, 1995, p. 10-11.

responsable du groupe, destinataire du message de réprobation. L'accusation portée contre celui que Dieu se plaît à appeler son serviteur, aussi bien devant l'adversaire (deux fois dans le prologue)<sup>12</sup> que devant ses trois amis (quatre fois dans l'épilogue)<sup>13</sup>, valait bien une sévère condamnation. La symétrie de ces témoignages de satisfaction divine tend d'ailleurs à situer les trois amis dans un même rapport à Dieu et à Job que l'adversaire lui-même. L'accusateur malveillant du prologue ayant mystérieusement disparu dans l'épilogue, ce sont les trois amis qui encourent le reproche d'avoir mal jugé le *serviteur* de Dieu. L'erreur est manifeste. Le lecteur peut aisément en juger. Dès le prologue, il a été informé de la piété exemplaire de Job et de la cause de ses malheurs. Il sait que c'est précisément à cause de sa piété qu'il subit une telle épreuve et non à cause de fautes qu'il aurait commises.

Mais ce n'est pas cette erreur évidente d'Élifaz que Dieu relève dans son accusation. Ce qu'il reproche aux trois amis, ce n'est pas d'avoir mal parlé de Job, mais de Dieu lui-même : « Vous n'avez pas parlé de *moi* de manière correcte comme l'a fait mon serviteur Job » (42.7). Le reproche est d'autant plus cinglant que c'était précisément là le principal grief des trois amis... contre Job<sup>14</sup>. Quant à eux, ils estimaient défendre aussi vaillamment que possible l'honneur et la justice de Dieu, bafoués par les propos indignés et impies de leur ami. C'est dans cette même logique que s'inscrivait aussi l'intervention inattendue d'Élihou, incapable de se contenir plus longtemps devant le spectacle navrant de la défaite des avocats de Dieu<sup>15</sup>. L'intervention même du Seigneur, du sein de la tempête, reprochant à Job d'avoir obscurci ses desseins par des propos sans connaissance (38.2), pouvait bien apparaître comme une justification de la ligne suivie par ses amis. Remettre Job en place pour ses propos inconsidérés, n'est-ce pas ce qu'ils avaient vainement tenté de faire tout au long du débat ? Où donc est leur faute ?

De manière subtile le Seigneur, au lieu de dénoncer directement la faute des trois amis, la fait apparaître par contraste en comparant leur discours à celui de

<sup>12</sup> « As-tu remarqué *mon serviteur* Job ? » (1.8 ; 2.3).

<sup>13</sup> 1 fois en 42.7, 3 fois en 42.8 : « ...allez auprès de *mon serviteur* Job... *mon serviteur* Job priera pour vous... vous n'avez pas parlé de moi correctement comme l'a fait *mon serviteur* Job. »

<sup>14</sup> Cf. les reproches d'Élifaz dans son discours du 2<sup>e</sup> cycle : « Toi, tu détruis même la piété et tu abolis toute méditation devant Dieu » (15.4), « C'est contre Dieu que tuournes ta colère et que profères de tels propos » (15.13).

<sup>15</sup> En Job 32.3 il faut bien évidemment rétablir avec la tradition juive des *tiqqunê soferim* (corrections des scribes) le texte original : « ils condamnaient Dieu. » Non pas qu'ils condamnent sciemment ou explicitement Dieu, mais leur incapacité à convaincre Job aboutit en fait à une défaite de Dieu, comme si Dieu avait tort.

Job dont il se plaît à faire ainsi ressortir la valeur. C'est pour n'avoir pas parlé de Dieu aussi bien que Job qu'ils se voient condamnés. Le terme hébreu qui qualifie le discours de Job a été rendu par *droiture* dans la majorité des versions modernes françaises usuelles<sup>16</sup>. Cette traduction suggère une opposition entre *l'honnêteté* foncière de Job, faisant face courageusement à la situation dans ce qu'elle a d'éprouvant pour la foi, et la déficience de ses amis qui, pour soutenir une justice de Dieu qu'ils voyaient contestée, sont allés jusqu'à tricher avec la réalité. N'est-il pas, en fait, bien plus déshonorant pour Dieu d'être défendu au mépris des faits que de se voir accusé ?

Mais le sens de *droiture* est mal attesté pour un terme<sup>17</sup> qui, employé adverbialement comme ici, signifie plutôt *de manière sûre, correctement*. La traduction de la *Nouvelle Bible Segond* sera jugée plus exacte : « Vous n'avez pas parlé de moi correctement<sup>18</sup>. » Plus explicitement que le mot *droiture*, que l'on pourrait éventuellement ramener à la seule dimension subjective, le terme implique un rapport à la réalité qui confirme les qualités du discours de Job. Dieu, qui ne lui a pas ménagé ses reproches, tient à le présenter, non seulement comme sincère, mais encore comme correct.

Si le débat entre Job et ses amis porte essentiellement sur les *plaintes* de Job<sup>19</sup> que ceux-ci jugent inacceptables et que Job, lui, a soutenues jusqu'à la fin du débat, la faute principale des amis de Job ne devrait-elle pas être considérée comme *le refus de la plainte* ? La suggestion peut être confirmée par la place que tient dans l'Ancien Testament la plainte adressée à Dieu par le fidèle : nombreux psaumes, plaintes des prophètes, notamment Jérémie et Habacuc, livre des Lamentations. Développer une théologie qui récuse la plainte, qui prétend lui imposer silence au nom des promesses de Dieu (encouragements du premier cycle), sous la menace de ses châtiments (avertissements du second cycle) ou en raison de la culpabilité du plaignant (accusations d'Élifaz) n'est-ce pas, en fait, parler de Dieu d'une manière qui n'est pas *correcte* ?

---

<sup>16</sup>. Segond, Colombe, TOB, Semeur, Semeur 2000.

<sup>17</sup>. *nekônâ*, participe nifal du verbe usuel *kîn*, être ferme, sûr, préparé. Le participe est employé comme substantif, aussi bien au féminin qu'au masculin, avec le sens de *chose certaine, établie, correcte*, cf. *Dictionary of Classical Hebrew*, D. J. A. CLINES, Sheffield, Sheffield Academic Press, t. IV, 1998, p. 373.

<sup>18</sup>. La traduction du *Français courant* ou de *Parole de Vie* « Vous n'avez pas dit la vérité sur moi », force le sens du texte. On la trouve déjà dans la version de la Pléiade.

<sup>19</sup>. C'est la thèse que l'on a défendue dans cet article en soulignant que ce sont les plaintes de Job (chapitre 3) qui ont motivé l'entrée en débat des trois amis, leurs encouragements du 1<sup>er</sup> cycle, leurs avertissements du 2<sup>e</sup> cycle et, par voie de conséquence, l'accusation d'Élifaz au 3<sup>e</sup> cycle.

Ne serait-ce pas précisément la prétention de tenir un discours sans faille que Dieu condamne ici ? Cet espace que Dieu entend laisser à la plainte<sup>20</sup>, et jusque sous l'autel céleste de l'Apocalypse<sup>21</sup>, n'est-il pas précisément la prise en compte du mal dans son caractère radical et son opposition irréductible à Dieu ? La plainte honore Dieu en ce qu'elle discerne au sein de la réalité, au cœur du monde et de l'être humain, quelque chose d'absolument indigne de Dieu, de totalement incompatible avec lui et qui pourtant subsiste. En voulant bâillonner toute plainte c'est au fond le mal du mal et le bien de Dieu que l'on dénie. Telle est la faute des amis de Job<sup>22</sup>.

Émile NICOLE

---

<sup>20</sup>. Ce qui n'ouvre pas la porte à toutes les plaintes ! Ni n'exclut l'effort nécessaire, et souvent attesté dans les prières des psalmistes, pour passer de la plainte à la confiance.

<sup>21</sup>. Ap 6.10 : « Ils crièrent d'une voix forte : Jusques à quand, Maître saint et véritable, tardes-tu à faire justice et à venger notre sang sur les habitants de la terre. »

<sup>22</sup>. Qu'en est-il du sort de la plainte dans la nouvelle alliance ? La mort et la résurrection du Christ offrent au croyant des garanties sur son sort éternel et un exemple d'abandon à Dieu dans l'épreuve qui ne peuvent pas ne pas avoir d'incidence sur l'expression de sa piété. On ne retrouve pas dans le Nouveau Testament des exemples de plaintes comparables à ceux que l'on vient de relever dans l'Ancien, sinon le cri de Jésus en croix : « Pourquoi m'as-tu abandonné ? » Mais cette plainte suprême du seul juste, mourant pour les pécheurs, ne tend-elle pas à récapituler toutes les plaintes anciennes pour laisser place dans la vie du croyant à l'apaisement confiant ? La plainte des martyrs (Ap 6.10) rappelle cependant que, dans l'état actuel où le mal sévit encore et n'a pas été pleinement jugé et sanctionné, Dieu accueille encore des plaintes de la part de ses fidèles. La faute imputable, selon notre hypothèse, aux amis de Job reste donc un problème actuel.