NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

121 N° 2 April-June 1999

Le livre de Job. De l'excès du mal à l'altérité du mal?

Françoise MIES

p. 177 - 196

https://www.nrt.be/en/articles/le-livre-de-job-de-l-exces-du-mal-a-l-alterite-du-mal-326

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le Livre de Job

DE L'EXCÈS DU MAL À L'ALTÉRITÉ DU MAL?

L'étude étudie. Elle proteste parfois. Cette étude appartient à celles qui, sans délaisser la scrutation et la rigueur qui définissent le genre, s'élèvent à la protestation. Protestation dirigée contre le discours ambiant sur le mal, qui prend prétexte du Livre de Job pour s'exprimer et tenter de s'imposer. Protestation contre un discours sur le mal qui, mû par la louable motivation, que je fais mienne, d'enfin faire droit à la plainte de l'homme souffrant de l'excès du mal, fait droit au mal, au point de passer d'un discours sur l'excès du mal à un discours sur l'altérité du mal. Faire ainsi droit au mal comme à une altérité, n'est-ce pas sombrer dans l'idolâtrie? C'est avec cette question et cette attention au cœur et à l'esprit que je voudrais interroger le Livre de Job.

Pour ce faire, il me faudra au préalable présenter brièvement le Livre de Job et exposer ce que j'entends par altérité.

I. - Le Livre de Job

Le Livre de Job, dont l'histoire de la rédaction est complexe[1], est composé d'un cadre narratif, comportant prologue et épilogue, et d'une longue partie centrale poétique. Le prologue lui-même comprend sept petites scènes. La première (v. 1-5) campe la situation, celle de Job, «un homme intègre et droit, qui craignait Dieu et s'écartait du mal» (*Jb 1, 1*), heureux, riche de biens et d'enfants. La seconde scène, reconnue comme une addition[2] (v. 6-12), rap-

1. Pour l'histoire rédactionnelle, je m'en tiendrai à la stratification littéraire qui semble rencontrer un certain consensus entre les exégètes. Cf. J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique*, Paris, Gabalda, 1970, 2 tomes, 830 p. Cf. aussi J. VERMEYLEN, *Job, ses amis et son Dieu. La légende de Job et ses relectures postexiliques*, Leiden, E.J. Brill, 1986, 100 p. Je ne suivrai ce dernier exégète qui multiplie les couches rédactionnelles, que dans la mesure où il s'accorde avec les autres.

2. Cf. notamment G. FOHRER, «Überlieferung und Wandlung der Hioblegende», dans J. HERRMANN, *Festchrift F. Baumgärtel*, Erlangen, 1959, p. 41 s.; J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu* (cité *supra*, n. 1), p. 120; J. VERMEYLEN, ***Job, ses amis...* (cité *supra*, n. 1), p. 7-8.**

porte le débat entre Yhwh et le satan. Yhwh s'extasie sur son serviteur Job, «homme intègre et droit, qui craint Dieu et s'écarte du mal (v. 8). Le satan insinue que ce n'est pas pour rien qu'il craint Dieu, puisque Yhwh l'a entouré de sa protection et de sa bénédiction, et parie que si Yhwh touche à ses biens, Job le maudira en face. Dieu y consent, en laissant faire le travail par le satan. Dans la troisième scène (v. 13-22), Job perd en cascade ses troupeaux, ses serviteurs et ses enfants, mais dans l'obéissance, continue à bénir Yhwh dans une parole demeurée célèbre: «Nu, je suis sorti du sein maternel, nu, j'y retournerai. Yhwh avait donné, Yhwh a repris: que le nom de Yhwh soit béni» (v. 21)[3]. La quatrième scène (2, 1-7a), ajoutée elle aussi, présente un second débat entre Yhwh et le satan. Le satan suggère à Yhwh de poursuivre l'épreuve en touchant Job dans sa chair. Yhwh y consent, pour autant que la vie de Job reste sauve, toujours en laissant faire le travail par le satan. Le satan que l'on voit, à la scène suivante (2, 7b-10), frapper Job d'un ulcère malin. À la sixième scène, alors que la femme de Job le presse de maudire Dieu et de mourir, Job demeure dans l'abandon à Yhwh: «Si nous accueillons le bonheur comme un don de Dieu, comment ne pas accepter de même le malheur?» (2, 10). Le prologue se conclut (2, 11-13) par l'arrivée de trois amis de Job, qui viennent de loin pour le consoler. Ils demeurent ensemble dans le silence, pendant sept jours.

Le corps poétique du livre présente plusieurs ensembles. Après un long monologue où Job exhale sa douleur (*Jb 3*), se succèdent trois séries de discours (*Jb 4-27*) où Job et ses amis entrent en dispute: les amis tentent de situer la souffrance de Job pour l'en faire sortir, en la présentant comme une épreuve salutaire ou en l'intégrant dans la théorie de la rétribution, ce rapport de causalité et de proportionnalité entre la faute et la souffrance perçue comme châtiment, et entre la vertu ou piété et le bonheur perçu comme récompense. Job conteste les théories de ses amis, protestant de son bon droit, et en appelle au seul interlocuteur qui compte, Dieu, qu'il somme de répondre. Après un excursus — une addition — sur la Sagesse de Dieu (*Jb 28*), Job fait son apologie dans un dernier monologue (*Jb 29-31*) et en appelle une nouvelle fois à la réponse de Yhwh. Intervient ensuite, dans une addition brisant quelque peu l'évolution dramatique — on attendrait maintenant la

3. Je suis en principe la traduction de la dernière édition (1998) de la *Bible de Jérusalem*, en notant parfois entre parenthèses une traduction personnelle plus littérale.

réponse de Yhwh — un quatrième ami, Élihu, qui reprend à sa manière la diatribe bien intentionnée des trois précédents.

Enfin, Yhwh répond, dans deux discours qui semblent passer à côté de la question de Job et dont l'interprétation est controversée, mais qui, en tout cas, soulignent la liberté de Dieu. Dans le premier (*Jb 38 - 40*, 2), Dieu manifeste sa souveraineté dans sa création et conteste à Job le droit de pouvoir juger celle-ci puisqu'il n'a pas été le témoin de l'origine. Job reconnaît avoir parlé à la légère et se taît (*Jb 40*, 4-5). Dans le second (*Jb 40*, 6 - *41*, 26), Yhwh exprime sa maîtrise relative sur les forces du chaos. Job répond en disant: «Je sais que tu es tout-puissant (...). Je ne te connaissais que par ouï-dire, mais maintenant mes yeux t'ont vu. Aussi je me rétracte et m'afflige sur la poussière et sur la cendre» (*Jb 42*, 2-6)[4]. À tout le moins, il «change d'idée»[5] et renonce à sa plainte.

Dans l'épilogue, en prose, Yhwh blâme les trois amis et rend raison à la manière dont Job a parlé de lui. Il restaure la situation de Job, lui rend, au double, sa fortune et ses troupeaux, le rend à la société, et lui donne de nouveaux enfants.

Les questions majeures que pose le Livre de Job sont celles du sens de la souffrance de l'innocent, de la possibilité d'une foi désintéressée, et du langage possible sur Dieu: comment parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent[6].

Si l'on s'en tient à une lecture strictement synchronique du texte[7], on peut présenter le livre comme une action entre deux états, l'état initial de bonheur et l'état final de double restauration, action inaugurée par ce qu'en sémiotique on appelle la manipulation, qui est ici le pari entre Yhwh et le satan: c'est bien ce pari qui est à la source de tous les changements. Il en est ainsi du moins pour le narrateur et le lecteur, omniscients: car pour Job, l'ébranlement de la situation initiale commence plus tard, quand viennent à lui les messagers annonçant les catastrophes qui, une à une, s'abattent sur lui. Jusqu'au bout il demeurera ignorant du pari entre Yhwh et le satan. Cette ignorance est à souligner, et avec elle le type de narration que celle-ci suppose, dans la mesure où le *Testament de Job* diffère radicalement de sa source sur ce point. Le *Testament de Job*,

4. Pour une discussion de la traduction, et par suite, de l'interprétation de cette finale, voir G. GUTIÉRREZ, *Job. Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent*, Paris, Cerf, 1987, p. 144-147.

5. Cf. W. VOGELS, *Job. L'homme qui a bien parlé de Dieu*, Paris, Cerf, 1995, p. 243.

6. Voir notamment G. GUTIÉRREZ, *Job. Parler de Dieu...* (cité *supra*, n. 4), p. 24.

7. Cf. W. VOGELS, *Job. L'homme qui...* (cité *supra*, n. 5).

rappelons-le, est un des pseudépigraphes de l'Ancien Testament, que l'on date approximativement de la fin du 1er siècle de notre ère[8], et qui constitue la première réécriture du Livre de Job, basée exclusivement sur la version grecque des Septante, laquelle comporte elle-même des écarts notoires par rapport à la version massorétique[9]. Comme l'indique le titre, il s'agit du testament de Job qui rassemble ses enfants avant de mourir et leur raconte son histoire (I-XLV). Si le récit ne rapporte pas de débat entre le satan et Dieu, Job raconte toutefois le débat qu'il eut avec une «grande voix», une «lumière», un «ange» en lesquels Job reconnaît Dieu, et qui lui annoncent les malheurs auxquels Satan soumettra Job, et au terme desquels Job, s'il résiste, sera restauré[10]. Job connaît le scénario, il connaît les protagonistes et leurs responsabilités respectives, il connaît l'issue, seulement tributaire de sa persévérance.

En revanche, dans le Livre de Job lui-même, Job est et demeure ignorant. Entre l'état initial ébranlé et l'état final, sanctionné par la reconnaissance de Yhwh (*Jb 42*, 7-8), s'étend l'espace du langage qui est l'action elle-même du livre. Langage qui, ébranlant l'expression première de la foi[11] — «Yhwh avait donné, Yhwh a repris. Que le nom de Yhwh soit béni» (*Jb 1*, 21) — et sortant du silence (*Jb 2*, 13), tentera de passer du dialogue impossible avec les amis au dialogue attendu, mais risqué, avec le seul interlocuteur qui tienne, Yhwh[12].

II. - L'altérité

L'altérité[13], contrairement à la différence, n'émerge pas de la situation de retrait spéculatif dans laquelle le sujet, le «je», se posi-

---

8. Selon une autre hypothèse, ce midrash pourrait remonter au 1er siècle avant Jésus-Christ et avoir été retouché ensuite par une main chrétienne: cf. J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu...* (cité *supra*, n. 1), p. 122.

9. Cf. «Introduction générale», dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, coll. Pléiade, Paris, Gallimard, 1987, p. CXXV-CXXIX.

10. Cf. *Testament de Job*, dans *Ibid.*, p. 1610-1612.

11. Je préfère parler d'«expression première de la foi» plutôt que de «foi populaire» comme le fait W. VOGELS, *Job. L'homme qui...* (cité *supra*, n. 5), p. 62. Il la qualifie même de «superficielle». Ce n'est pas parce que Job reprend à son compte des formules proverbiales qu'il use de formules pieuses stéréotypées. Une telle interprétation minimiserait le drame.

12. Cf. le plan de J. LÉVÊQUE dans *Job. Le livre et le message*, coll. Cahiers Évangile, 53, Paris, Cerf, 1985, p. 6.

13. Pour approfondir ce développement inspiré d'Emmanuel Lévinas (voir P. RICŒUR, «Dixième étude», dans ID. *Soi-même comme un autre*, coll. L'ordre philosophique, Paris, Seuil, 1990), on se rapportera à Fr. MIES, *De l'«Autre». Essai de typologie*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 1994, p. 49-70.

tionne en fait en tiers par rapport à ce qui se passe. Tiers qui observe et repère les différences, qui observe l'autre de loin pour le penser et parler de lui, dans une relative maîtrise conceptuelle, dans un discours prédicatif, sans s'engager, sans y être, sans être affecté. L'altérité surgit dans la situation de face-à-face, où je suis face à l'autre que moi, sans retrait possible, où je suis affectée par sa parole, adressative et vocative, sans pouvoir me dégager.

L'affection — au sens de «être affecté» — est l'attestation phénoménologique de l'altérité[14]: autrement dit, c'est le fait que je suis affectée qui témoigne de l'altérité dans le visible, qui témoigne qu'un autre m'affecte, qui témoigne de l'existence de l'autre et que cet autre me vise dans une parole qui m'élit entre tous.

Les modalités selon lesquelles je suis affectée témoignent de traits qui doivent être réunis pour que l'on puisse parler d'altérité: la transcendance, la résistance et l'appel. La transcendance comme terme est extériorité, tandis que la transcendance comme mouvement est échappement à l'immanence du monde, de la conscience et de l'expérience. Transcendance qui se dit dans une affection particulière, celle de mon «être dépouillé», de mon «être dépaysé ou délaissé», celle où je sens que l'autre excède mes pouvoirs, m'échappe, s'absente de sa présence, est toujours prochain, à venir. La résistance de l'autre se manifeste dans le fait que je me heurte à lui qui, dans son opacité et sa consistance, résiste à ma compréhension, à mon désir, à mon pouvoir; je me heurte à l'autre qui me dit «non». L'affection particulière qui témoigne de la résistance est mon «être frustré», mon «être rejeté ou refusé», mon «être endolori», mon «être limité». L'appel, ou la dimension d'interpellation de l'altérité, constitue son troisième trait nécessaire. Cet appel m'affecte. En témoigne mon «être enjoint», enjoint par l'appel de l'autre, son commandement, sa prière: dans le visage d'autrui résonne, à la fois dans la transcendance formelle de la Loi et la proximité du prochain, le «tu ne tueras pas – ne me tue pas», «tu aimeras – aime-moi». Cet appel signifie une élection, dans la mesure où c'est moi qui suis visée et nul autre, dans la mesure où je ne puis me décharger sur personne de la responsabilité de répondre. Mon «être enjoint» est un «être élu» dans la responsabilité, le service ou l'amour.

---

14. Cf. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre* (cité *supra*, n. 13), p. 368.

III.- Job et l'altérité du mal

1. Extériorité et excès du mal

Le mal, dans le Livre de Job, a souvent été perçu dans son extériorité et dans son excès, ce qui semblerait ouvrir la voie à l'altérité du mal, dans la mesure où l'extériorité et l'excès sont des modes de la transcendance. L'extériorité du mal apparaît d'abord dans le prologue par la figure du satan. De même que le serpent de la Genèse symbolisait l'extériorité du mal par rapport à la liberté, et l'antécédence d'un mal présent avant tout acte[15], ainsi le satan exprime cette même extériorité et antécédence que jamais Job ne rattrapera, et dont il demeurera même toujours ignorant. Si le satan ne reparaît pas dans la suite du texte, pas même dans l'épilogue pour dire que Yhwh a gagné son pari[16], cette figuration extérieure du mal pourrait se retrouver pour une part dans les représentations mythologiques de Léviathan et de Béhémot — figures du mal comme puissances du chaos[17] — qui apparaissent dans le second discours de Yhwh, et pour une autre part, dans certaines figures mythologiques évoquées par Job lui-même (Rahab par exemple en *Jb 9*, 13).

Mais la différence demeure entre *Gn 3* et le prologue de *Job*, dans la mesure où le serpent est la figure d'extériorité par rapport à l'intrigue du mal *commis* par l'homme qui cède à la tentation, par rapport à l'énigme du mal de faute — *malum culpae* — tandis que le satan est figure d'extériorité par rapport à l'intrigue du mal *subi* par Job, par rapport à l'énigme du mal-malheur, *malum calamitatis*[18]. Extériorité ou tiercité du mal-malheur par rapport au mal de faute et au mal de peine[19]. Extériorité par rapport à l'intrigue à deux voix où se tenaient jusque là Yhwh et Job quand survient l'énigme du mal-malheur. C'est bien pour dire cette extériorité, cette tiercité du mal-malheur que la figure du satan a été introduite

---

15. P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, t. II: *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1988, p. 398.

16. Cf. K. BARTH, «Jésus-Christ, le témoin véridique», dans ID., *Dogmatique*, vol. IV, t. 3, 1, Genève, Labor et fides, 1973, § 70, p. 39.

17. Cf. O. KEEL, *Dieu répond à Job. Une interprétation de Job 38-41 à la lumière de l'iconographie du Proche-Orient ancien*, Introduction et traduction de l'allemand par Fr. Smyth, Paris, Cerf, 1993, p. 106-129.

18. Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser. I. Le Mal*, Paris, Cerf, 1993, p. 77.

19. Cf. P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité* (cité *supra*, n. 15), p. 448: «La figure de Job est le document bouleversant qui consigne cet éclatement de la vision morale du monde: la figure de Job témoigne de l'irréductibilité du mal de scandale au mal de faute, du moins à l'échelle de l'expérience humaine; la théorie de la rétribution, première et naïve expression de la vision morale du monde, ne rend pas raison de tout le malheur du monde.»

après coup dans le prologue, avec les deux scènes du pari entre Yhwh et le satan[20], pour dédouaner Dieu de la responsabilité du mal tout en évitant l'hypothèse ruineuse du dualisme ontologique opposant deux puissances rivales de même niveau: le satan fait effectivement partie de la cour de Yhwh et lui est donc soumis. Certes, Yhwh semble permettre au satan de porter atteinte à Job et cette idée de permission du mal, et donc de responsabilité indirecte de Dieu, nous est intolérable. Mais cette idée de permission ne doit pas être d'époque. Le but du prologue, dans ses additions, était bien de dédouaner Dieu de la responsabilité du mal — même si cette tentative nous paraît bien insuffisante — tout en lui assurant la Seigneurie et tout en préservant le monothéisme.

Le mal est excès. Excès d'abord parce qu'il y en a trop: l'avalanche de catastrophes orchestrées dans le prologue l'exprime avec force, de même que la plainte de Job qui préfère mourir (*Jb 6*, 9; *7*, 15) ou ne jamais être né (*Jb 3*, 11-16) plutôt que d'endurer sa souffrance excessive. Excès aussi par rapport à tout système interprétatif et en particulier par rapport à la théorie de la rétribution dont ses amis se font les hérauts. C'est ce que clame Job face à ses amis théologiens qui ont fait de la rétribution une Loi, qui ont identifié cette Loi à l'ordre du monde, qui ont réduit Dieu à une métaphore de cette Loi, qui en ont fait une technique d'interprétation de la souffrance d'autrui.

L'essai de Philippe Nemo à ce propos, salué par Emmanuel Lévinas[21], demeure non dépassé[22]. C'est encore ce que le prologue élevait au rang d'énigme quand il faisait de Job la figure du juste souffrant, de l'innocent frappé injustement, sans raison, c'est-à-dire sans raison éthique — et en ce sens, Philippe Nemo a tort d'évacuer le prologue de son investigation[23]. On pourrait certes, en travaillant sur certains mots ou certains silences du texte, insi-

---

20. Cf. J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu* (cité *supra*, n. 1), p. 121 et 182. Cf. la correction théologique par le Chroniste (*1 Ch 21*, 1) du texte de *2 S 24*, 15.

21. E. LÉVINAS, «Transcendance et mal», dans ID., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 195-207.

22. Ph. NEMO, *Job et l'excès du mal*, Paris, Grasset, 1978, p. 99 (notamment).

23. Ne se sentant pas lié par la canonicité de l'ensemble du livre de Job, Philippe Nemo ne s'attache qu'au corpus poétique (*Jb 3-27, 29-31, 38-41*) tenu habituellement pour rédigé par le même auteur (cf. Ph. NEMO, *Job et l'excès du mal* [cité *supra*, n. 22], p. 18-23). Mais outre le fait qu'il n'est pas impossible que des passages du corpus poétique soient postérieurs à la rédaction d'une partie du cadre en prose (cf. J. VERMEYLEN, *Job, ses amis...* [cité *supra*, n. 1], p. 11), il convient surtout de relever que c'est du point de vue narratif que l'exclusion du prologue et de l'épilogue est sujette à caution. La compréhension du corpus poétique suppose le cadre narratif.

nuer que Job n'était pas si juste que cela. Job, en soupçonnant ses fils d'impiété et en offrant pour eux des holocaustes, se comporte à leur égard plus comme un prêtre que comme un père[24]. Ou encore le fait de «s'écarter du mal» qui caractérise le Job du prologue, par crainte de la contagion, ne l'amène-t-il pas immanquablement à s'écarter de ses amis, à se barricader dans sa pureté? Mal (*ra'*) et ami (*réa'*), dans l'hébreu du prologue, se composent en effet des mêmes consonnes. Enfin, dans le corps poétique lui-même, Job remet parfois en cause sa propre innocence (*Jb 7*, 20-21; *9*, 29; *10*, 14-15; *13*, 26; *14*, 16-17)[25]. Pourtant, il importe de ne pas reprendre à notre compte le soupçon du satan sur Job et il faut le réaffirmer avec force: «par hypothèse ou par construction, Job (personnage imaginaire) est innocent; il faut qu'il soit juste pour que le problème soit posé dans toute son acuité: comment est-il possible qu'un homme entièrement juste soit si totalement souffrant?»[26]

Extériorité du mal, mal en excès: ma protestation du début ne s'élève évidemment pas contre cette révélation du Livre de Job que maints auteurs ont soulignée. Mais extériorité et excès signifient-ils pour autant altérité? C'est dans cette voie, semble-t-il, que paraît s'engager Philippe Nemo quand il écrit que le mal ne témoigne pas seulement d'une autre scène mais d'une «autre autre scène»[27], opérant ainsi une distinction entre la différence toujours réductible et l'altérité absolue; quand il écrit que Job assigne l'horreur du mal à un «Tout-autre»[28]; quand il écrit que dans le Livre de Job c'est «le mal comme Autre du monde, l'Autre comme Maître»[29] qui se manifeste; quand il décèle derrière le mal qui frappe Job une «Intention» qui le vise et le cherche[30], «l'intentionnalité d'un "toi" qui a intentionnellement jeté un monde de souffrance à la face d'une âme»[31], qui fait dire à Job «pourquoi *toi* me fais-tu souffrir *moi*»[32]; quand il assigne à ce mal comme «toi» et

24. Cf. M. BALMARY, *La divine origine. Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris, Grasset, 1993, p. 246. Cf. aussi J. EISENBERG, É. WIESEL, *Job ou Dieu dans la tempête*, Paris, Fayard/Verdier, 1986, p. 30-34.

25. Cf. J. VERMEYLEN, *Job, ses amis...* (cité *supra*, n. 1), p. 20.

26. P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, t. II: *La Symbolique du mal*, p. 449, note 1. Voir aussi K. BARTH, «Jésus-Christ, le témoin véridique» (cité *supra*, n. 16), p. 20.

27. Ph. NEMO, *Job et l'excès du mal* (cité *supra*, n. 22), p. 67-68, 107-108.

28. *Ibid.*, p. 69.

29. *Ibid.*, p. 116.

30. *Ibid.*, p. 166.

31. *Ibid.*, p. 162.

32. *Ibid.*, p. 153.

comme autre le pouvoir d'éveiller l'âme de Job, son ipséité authentique, dans une sorte d'élection; quand enfin il voit dans le mal une «parole d'une âme qui veut quelque chose à l'âme»[33] de Job. Dans ces quelques traits qui résument un versant du livre de Nemo, nous retrouvons en effet des traits de l'altérité: absoluité de l'altérité — ou transcendance irréductible —, résistance à la mise en ordre par l'interprétation, élection, parole dans le face-à-face où l'on dit «tu», etc. Ne faut-il pas protester contre une telle dérive? Tel est mon propos.

2. Altérité du mal?

a. *Le satan*

Il faut d'abord s'interroger sur la figure du satan, et se demander si, figure d'extériorité et de tiercité du mal, elle s'élève pour Job à l'altérité. Rappelons d'abord que le terme «satan» (*satan*), auquel le texte appose un article, n'est pas à comprendre comme assimilé à la figure du Diable, mais désigne d'abord une fonction, celle de l'accusateur[34]. Rien donc, dans le nom du personnage, ne pointe vers une personnalisation du mal. Par ailleurs, le parallèle contrastif entre le Livre de Job et le *Faust* de Gœthe peut être éclairant. Dans son prologue au ciel[35] où il réécrit le prologue de Job, le maître de Weimar met en scène Dieu et Méphistophélès dans un pari portant sur la nature vertueuse du serviteur de Dieu, qui est Faust, quelle que soit son errance passagère. Après le prologue, Gœthe donne à Faust Méphisto pour interlocuteur, tandis que le Livre de Job ne propose jamais à Job le satan comme interlocuteur[36]. Jamais Job ne s'adresse à lui, ni le satan à Job: le satan n'apparaît pas, et pour Job au moins, il n'est pas doué de parole. Entre Job et le satan, il n'est pas de face-à-face, ni annoncé ni attendu ni espéré ni exigé. Jamais même Job ne le nomme. À la transcendance du satan vers laquelle pouvaient pointer les notions d'extériori-

33. *Ibid.*, p. 166.

34. Cf. J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu* (cité *supra*, n. 1), p. 179-185.

35. GŒTHE, *Faust*, traduit et préfacé par H. Lichtenberger, Collection bilingue des classiques étrangers, Paris, Montaigne, 1981, v. 243-353.

36. À moins de voir la figure du satan relayée dans le poème par les trois amis ou par Élihu, qui prolongent le soupçon sur l'intégrité de Job et le désintéressement de sa foi émis par l'Adversaire. Pour l'hypothèse des trois amis, cf. J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu* (cité *supra*, n. 1), p. 190. Pour l'hypothèse Élihu, cf. J. EISENBERG, É. WIESEL, *Job ou Dieu...* (cité *supra*, n. 24), p. 320, 390 et É. WIESEL, «Célébration biblique», dans ID., *Célébrations. Portraits et légendes*, **Paris, Seuil, 1994, p. 164. Wiesel s'appuie sur un midrash du Talmud.**

té et de tiercité, ne s'adjoignent ni la résistance ni l'interpellation dans le face-à-face que suppose l'altérité. On ne peut donc parler d'altérité du satan.

Notons ici encore l'abîme qui sépare le livre biblique du *Testament de Job*. Dans l'écrit pseudépigraphe, Satan — sans article, notons-le, donc assimilé au Diable, et d'ailleurs parfois ainsi désigné[37] — est un interlocuteur, d'abord des protagonistes de Job, notamment de sa femme, et enfin de Job lui-même[38]. La question de l'altérité du mal et de ses figures ne s'y pose donc pas dans les mêmes termes que dans le livre biblique.

b. *Le «face-à-face» avec le mal*

En dehors de la question de la personnification du mal dans la figure du satan, il faut se demander si, comme tel, «le mal» surgit comme altérité pour Job. Reconnaissons dès l'abord que la situation dans laquelle il se tient par rapport au mal, à savoir celle de l'entre-deux, est bien celle qui permettrait le surgissement du mal comme altérité. Contrairement à ses amis, Job ne se tient pas dans la situation de retrait spéculatif par rapport au mal, que Gabriel Marcel a si bien stigmatisée:

> Le mal purement constaté ou contemplé cesse d'être le mal souffert; tout simplement il cesse d'être le mal. En réalité, je ne le saisis comme mal que dans la mesure où il m'atteint, c'est-à-dire, où j'y suis impliqué, au sens où on est impliqué dans une affaire; c'est cette implication qui est ici fondamentale (...).[39]

Le mal n'est pas seulement problème ou question, mais douleur, disait Valéry[40]. C'est-à-dire affection qui saisit dans une situation où je me situe non pas en tiers réfléchissant, mais dans un quasi face-à-face[41]. Cela, il faut le reconnaître, Philippe Nemo l'a bien vu. Mais ne convient-il pas d'insister ici sur ce «quasi» face-à-face, et donc sur l'aspect métaphorique de l'altérité du mal? *Tout se passe comme si* le mal, tout en se dérobant à l'étreinte conceptuelle et justificatrice (transcendance), tout en résistant à ses efforts

37. Cf. *Testament de Job* (cité *supra*, n. 10), par exemple p. 1619.

38. Cf. *Ibid.*, p. 1626.

39. G. MARCEL, *Position et approche concrètes du mystère ontologique*, Louvain, Nauwelaerts; Paris, Vrin, 1949, p. 58. En italiques dans le texte. Cf. J. NABERT, *Essai sur le mal*, Paris, P.U.F., 1955, p. 67.

40. P. VALÉRY, «L'Ange», dans ID., *Œuvres I*, édition établie et annotée par J. Hytier, coll. Pléiade, Paris, Gallimard, 1957, p. 205-206.

41. Cf. Fr. MIES, *De l'«Autre»* (cité *supra*, n. 13), p. 162-176.

de compréhension, tout en insistant (résistance), cherchait Job, l'interpellait, l'élisait, lui et nul autre (interpellation). Mais peut-on passer outre l'expression «tout se passe comme si», pointant vers la métaphore, pour passer à l'effectivité? Patience.

c. *L'affection par le mal*

Patience requise de l'analyse. C'est en étudiant de près la manière dont Job est affecté par le mal, que l'on pourra voir dans quelle mesure celui-ci peut et ne peut pas tout à la fois être situé en position d'altérité.

Job est affecté par ce qui lui arrive. Le prologue nous rapporte combien il s'est vu dépouillé — «nu je suis sorti du sein maternel, nu, j'y retournerai. Yhwh avait donné, Yhwh a repris (*laqaḥ*)» (*Jb 1*, 21) — et combien sa souffrance grandissait (*Jb* 2, 13: *gadal hake'év me'od*). Il est atteint dans sa chair par la maladie (*2*, 7b, et peut-être *7*, 5; *30*, 30). Il soupire (*3*, 24: *'anḥah*), se plaint et rugit (*3*, 24: *she'agah*), entre dans la peur (*3*, 25: *paḥad*; *3*, 25: *yagar*), le tourment (*3*, 26: *'rogez*), l'affliction (*6*, 2: *ka'as*); les aliments perdent pour lui toute saveur (*6*, 6), ses mots se brouillent (*6*, 3), ses entrailles bouillonnent (*30*, 27), il pleure (*16*, 16), etc.

Je voudrais dans un premier temps faire remarquer que l'affection constante de Job, la souffrance, ne renvoie d'abord à aucune extériorité — sinon aux catastrophes ébranlant l'état initial, auxquelles il ne fait d'ailleurs pas référence. La souffrance ne renvoie pas à l'extériorité d'un agent, à la différence de la blessure qui renvoie à celui qui blesse. Elle ne renvoie pas davantage à l'extériorité d'un interlocuteur, à la différence de la plainte qui se dit à quelqu'un. La souffrance est autarcique. Je souffre. Point. Dans une souffrance où je m'enroule sur moi-même: «Sa chair souffre sur lui, son âme se lamente sur lui» (*Jb 14*, 22)[42], «Mon âme est répandue sur moi» (*Jb 30*, 16)[43], «que je délie sur moi ma plainte» (*Jb 10*, 1)[44]. Ces expressions disent bien davantage la souffrance involutive et autarcique que la plainte dialogique et adressative. Le mal souffert par Job, le mal comme souffrance, n'est donc pas ici l'altérité que certains croyaient trouver: il n'autorise même aucune extériorité. Il est significatif que la première parole de Job ne s'adresse à personne: c'est un monologue (*Jb 3*). Le caractère

42. Traduction de la *BJ*: «Il n'a de souffrance que pour son corps, il ne se lamente que sur lui-même.»

43. Traduction de la *BJ*: «La vie en moi s'écoule.»

44. Traduction de la *BJ*: «Je veux donner libre cours à ma plainte.»

monologique de la parole de Job, qui ne cessera tout au long du poème de resurgir, ressortit à cette souffrance.

Dans un second temps, je voudrais analyser deux des affections dont souffre Job, en me demandant dans quelle mesure elles renvoient à une altérité. De manière plus précise, en me demandant quel est leur agent — qui cause l'affection — puisqu'il a été dit que l'affection, le fait d'être affecté, témoignait phénoménologiquement d'une altérité. Il s'agit de l'amertume et de l'épouvante.

> Je parlerai dans l'angoisse de mon esprit,
> je me plaindrai dans l'amertume de mon âme (*bemar naphshî*) (*Jb 7*, 11).

> Puisque la vie m'est en dégoût,
> je veux donner libre cours à ma plainte,
> je veux parler dans l'amertume de mon âme (*bemar naphshî*) (*Jb 10*, 1).

La question est de savoir si nous ne sommes pas allés trop vite en besogne en disant que l'affection témoignait d'une altérité, que l'affection était d'emblée hétéro-affection, c'est-à-dire affection par un autre. Job ici éprouve l'amertume, s'éprouve lui-même amer, et la distance entre lui-même et ce qui l'affecte est non pas celle qui bée entre deux subjectivités distinctes, mais celle qui le sépare de lui-même, qui sépare le «je»-sujet du pronom réfléchi. «Je est un autre». L'autre est l'autre que Job porte en lui-même — tout comme lorsque je dis «je me touche», c'est-à-dire que je suis touchée par moi. Il s'agit d'une auto-affection[45]. Job s'affecte lui-même dans l'amertume. L'altérité du mal recherchée dans l'affection, dans la mesure où il s'agit d'une auto-affection, ne pourra jamais excéder l'altérité métaphorique.

En revanche, dans d'autres passages, Job passe clairement de l'auto-affection à l'hétéro-affection:

> Il ne me laisse même pas reprendre mon souffle,
> tant il me rassasie d'amertume *(mam'romîm)* (*Jb 9*, 18).

> Shaddaï m'emplit d'amertume (rend mon âme amère *[hémar]*) (*Jb 27*, 22).

45. Tandis que Paul Ricœur, en faisant de l'affection (la passivité) le répondant phénoménologique de l'altérité, a mis en valeur l'hétéro-affection, Michel Henry, en étudiant l'auto-affection, en a souligné l'absence de toute transcendance. Cf. M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 1963, t. 2, p. 579.

Job est amer, et l'agent de cette affection, au moins dans le second exemple, est clairement désigné: Shaddaï, c'est-à-dire Dieu[46].

L'analyse de l'épouvante conduirait à un résultat semblable. Citons deux passages divergents:

> Moi-même, quand j'y songe, je suis épouvanté (*bahal* au *niphal*), ma chair est saisie d'un frisson (*Jb 21*, 6).

> Devant lui, je suis terrifié (*bahal* au *niphal*)
> Plus j'y songe, plus il me fait peur (j'ai peur de lui [*paḥad*]).
> Shaddaï me remplit d'effroi (*bahal* au *hiphil*) (*Jb 23*, 15-16).

Le premier exemple ne peut être qu'une auto-affection, Job s'éprouvant dans l'épouvante, dans une peur quasi sans objet, c'est-à-dire ici sans agent. À moins que la suite du texte ne lève un voile sur l'objet et l'agent de l'épouvante: «Pourquoi les méchants restent-ils en vie, vieillissent-ils et accroissent-ils leur puissance (*Jb 21*, 7)?» C'est donc le scandale de l'injustice qui l'épouvante. Mais le second passage, quant à lui, désigne clairement à la fois l'objet de la peur et son agent, Shaddaï, en précisant bien que c'était dans un rapport de face-à-face et non de retrait spéculatif qu'une telle hétéro-affection pouvait voir le jour: «je suis épouvanté devant ta face.»

L'ambiguïté de l'affection, oscillant entre l'auto-affection et l'hétéro-affection, devrait bien sûr être davantage étayée, et son étude prolongée par l'analyse d'autres affections. Mais notons que l'ambiguïté de l'affection atteint l'hétéro-affection elle-même, quand il s'agit de se mettre d'accord sur l'agent, l'agent extérieur qui affecte, qui fait mal. Bien sûr, les passages où Dieu est désigné comme tel sont légion, où l'agresseur[47], Dieu, est présenté comme un fauve qui prend Job pour proie (*Jb 10*, 16), un archer qui le prend pour cible (*Jb 6*, 4; *7*, 20; *16*, 12-13), un briseur de crânes (*Jb 16*, 12), un guerrier qui vient à l'assaut de Job (*Jb 16*, 14). La métaphore de la main, désignant à la fois l'agent de l'action et exprimant sa puissance, le dit clairement: «Ta main vigoureuse sur moi s'acharne (*Jb 30*, 21).»

Pourtant, malgré cette évidence, une incertitude demeure. Incertitude indiquée par l'hésitation même des exégètes à reconnaître Dieu dans le «il», vague, du sujet[48]: est-ce Dieu, l'imper-

---

46. Le sujet du premier exemple (*Jb 9*, 18) doit être «mon juge» du v. 15, qui coïncide probablement avec Élôah du v. 13.

47. Pour l'étude de ces métaphores on se reportera à l'étude de J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu* (cité *supra*, n. 1), p. 345-352, 372-276.

48. Cf. *Ibid.*, p. 370-372, à propos de *Jb 16*, 7-11, dans une discussion avec **Dhorme, Hontheim, Ibn Ezra, Peters, Lindblom, Larcher, Fohrer, etc.**

sonnel «on», Éliphaz, la douleur, qui pousse Job à bout et l'exténue? Incertitude quand le sujet se redouble:

Tu m'effraies (*ḥatat* au *piel*) par des songes,
tu m'épouvantes (*ba'at* au *piel*) par des visions (*Jb 7*, 14).

Ne m'épouvante (*ba'at* au *piel*) plus par ta terreur *('émah)* (*Jb 13*, 21).

Que dire de ce dédoublement de sujet, où c'est à la fois le «tu» divin et les songes, visions ou terreurs qui épouvantent? Qu'est-ce qui permet à Job de rapporter les songes, visions et terreurs à Dieu? Qu'est-ce qui le lui permet, sinon l'interprétation? D'ailleurs, si Job parle aussi à d'autres endroits (*Jb 6*, 4) des flèches de Shaddaï *(ḥitsei Shaddaï)* et des terreurs d'Éloah *(bi'outei Élôah)*, il reste parfois plus laconique en disant simplement «les terreurs *(balahôt)* se tournent contre moi» (*Jb 30*, 15). Encore une fois, qu'est-ce qui permet à Job de passer des terreurs aux terreurs de Shaddaï sinon l'interprétation? Le rapport de l'affection à l'agent de l'affection est celui d'un témoignage, et en cet intervalle se glissent le jeu et le drame, jamais exempts d'incertitude, de l'interprétation. Et ce, d'autant plus, on l'a dit, que Job demeurera ignorant jusqu'au bout du pari du prologue.

D'ailleurs, l'agent de l'affection est plus varié qu'on ne le croit: «les jours d'affliction m'ont saisi, la nuit perce mes os[49] (*Jb 30*, 16-17)», «les jours de mon malheur m'ont atteint (*Jb 30*, 27)», faisant du temps lui-même une épreuve. L'hétéro-affection éprouvée par Job témoigne de même d'une action des amis, qui le tourmentent et l'écrasent par leurs discours (*Jb 19*, 2), qui l'ont trahi comme le torrent des oueds qui se tarit (*Jb 6*, 15-21). Elle témoigne encore d'une action de tous ces «méchants» (*resha'im*) dont l'emploi est si fréquent dans le livre. Elle témoigne enfin d'une action de ses proches, qui l'ont oublié, tenu pour un étranger (*Jb 19*, 13-15), tenu en horreur (*Jb 19*, 19). Pourtant, Job voit dans l'action même de ses proches la main de Dieu qui les a écartés de lui (*Jb 19*, 13). Le responsable ultime semble Dieu lui-même.

Car c'est tout un, et j'ose dire:
il fait périr de même l'homme intègre et le méchant.
Quand un fléau mortel s'abat soudain,
il se rit de la détresse des innocents.
Dans un pays livré au pouvoir d'un méchant,
il met un voile sur la face des juges.
Si ce n'est pas lui, qui donc alors (*'im lô' 'éfôh' mî hou'*) (*Jb 9*, 22-24)?

49. On ne voit pas pourquoi la *BJ* s'oblige à traduire «la nuit, le mal perce mes os»: «la nuit» convient très bien comme sujet, dans le parallélisme avec le verset qui précède où «les jours» sont sujet.

«Si ce n'est pas lui, qui donc alors?»

La question est clairement posée, et le lecteur ne peut l'esquiver. Derrière cette question se dessine celle de l'agent du mal, et derrière elle, non seulement celle de la liberté divine dont dépend en tout l'humanité — comme le laissaient entendre les paroles de Job dans le prologue[50] — mais aussi celle, tragique, du Dieu méchant. L'idée du Dieu méchant contraindrait à poser la question de l'altérité du mal comme Dieu. Le mal accéderait-il à la noblesse de l'altérité quand il coïnciderait avec Dieu lui-même, ou du moins avec l'une de ses faces[51]? La pensée frémit devant sa propre question, mais, si l'on veut faire droit à la plainte de Job, comment se dérober? Tentons une interprétation qui éviterait les deux écueils, celui du Dieu méchant, et celui d'une dialectique intra-divine.

d. *L'altérité du mal comme Dieu?*

«Si ce n'est pas lui, qui donc alors?» Job, à aucun moment, n'évoque l'hypothèse du satan[52]. Même si la double scène à la cour de Yhwh est une addition au prologue et, avec elle, la figure du satan, certains des auteurs du corpus poétique devaient la connaître. Mais aucun d'entre eux n'a cru devoir intégrer le satan dans les monologues et dialogues de Job. Pourquoi? Et surtout, quel sens ce silence introduit-il dans l'intrigue?

Plusieurs pistes de réflexion s'ouvrent à nous. D'abord, il conviendrait peut-être de distinguer les catastrophes qui se sont abattues sur Job dans le prologue — perte des biens et des enfants, maladie — et la souffrance dont il se plaint dans les monologues et dialogues. Bien des auteurs ont souligné combien ces catastrophes premières étaient littéralement absentes du corpus poétique, sinon par allusion[53]. Mais il faudrait encore comprendre le sens de cette absence et ne pas se retrancher derrière l'explication rédactionnelle. Karl Barth a suggéré une piste, en disant qu'en passant quasiment sous silence les raisons premières des lamenta-

---

50. Cf. J. VERMEYLEN, *Job, ses amis...* (cité *supra*, n. 1), p. 32-33.

51. La conception dialectique de Dieu, à la fois bon et méchant, est retenue par C. G. JUNG, *Réponse à Job*, traduit de l'allemand et annoté par R. Cahen, avec une postface de H. Corbin, Paris, Éditions Buchet/Chastel, 1994, 301 p. Cette dialectique intra-divine est rejetée par J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu* (cité *supra*, n. 1), p. 184. Elle est étudiée par P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité* (cité *supra*, n. 15), p. 356-357, 368-369, 455, 457-458.

52. Contrairement au *Testament de Job*.

53. Élie Wiesel s'étonne ainsi que Job n'ait pas protesté contre Dieu qui, par l'entremise du satan, lui a ravi ses enfants. Cf. É. WIESEL, «Job ou le silence révolutionnaire», dans ID., *Célébrations...* (cité *supra*, n. 36), p. 167.

tions de Job, le poème avait dépassé la matière qui lui servait de base, l'avait «élargie et approfondie dans une dimension mythique», c'est-à-dire plus universelle encore, en revêtant Job des «traits de la figure du juste souffrant»[54]. Il faut aller plus loin.

S'il est difficile de mettre entre parenthèses les catastrophes du prologue, qui pour Job sont le facteur déclenchant de l'histoire et qui l'introduisent en souffrance et lamentation, il faut noter aussi que Job, dans le poème, exhale une autre souffrance. Il évoque d'autres sujets de se plaindre: les proches qui l'auraient abandonné et bafoué (*Jb 6*, 15-21; *19*, 13-19), les ennemis qui l'auraient attaqué (*Jb 16*, 10), la canaille qui l'aurait raillé et molesté (*Jb 17*, 6; *30*, 1.9-13). Surtout, il se plaint de Dieu lui-même, mais pas comme celui qui serait l'agent des catastrophes premières du prologue. Y a-t-il d'ailleurs un seul verset qui, dans la bouche de Job, évoque la responsabilité directe de Dieu dans ses malheurs passés[55]? Et pourtant, Job souffre, et dit souffrir de la main de Yhwh lui-même. Comment comprendre?

Il est clair que le prologue pose la question de la souffrance en termes de responsabilité — recherche du coupable, agent des malheurs de Job — en tentant de disculper Dieu. La question se pose peut-être différemment dans le poème, comme pouvait déjà le laisser entendre, en sourdine, la détermination non univoque de l'agent du mal dans certaines expressions étudiées, telles celles de l'amertume et de l'épouvante, des flèches et des terreurs. Entre l'affection et l'agent de l'affection se glisse tout l'espace d'incertitude de l'interprétation. En même temps, il serait trop facile et inconvenant de dire que Job se trompe, que c'est le satan qui le fait souffrir et que Dieu est bon. Job souffre bien de Dieu. Mais comment comprendre ce «de Dieu»? Ce «de Dieu» ne renvoie pas nécessairement à l'agent d'une action, mais parfois, simplement, à une existence, une existence faite à la fois de présence et d'absence.

Dans cette perspective, la souffrance de Job, dans le poème, serait celle d'un combat avec Dieu, celle d'«un homme aux prises avec Dieu» (*Jb 16*, 21: *gèvèr 'im'Élôah*). Job recherche la face de Dieu et tout à la fois la fuit (*Jb 13*, 20.24). Il ne reconnaît plus son

54. K. BARTH, «Jésus-Christ, le témoin véridique» (cité *supra*, n. 16), p. 38.

55. Les versets où pourrait s'entendre, par allusion, un rappel de la maladie infligée au prologue (*7*, 5: «vermine et croûtes terreuses couvrent ma chair, ma peau gerce et suppure»; *30*, 30: «ma peau sur moi s'est noircie, mes os sont brûlés par la fièvre») ou un rappel de la perte de ses enfants (*Jb 29*, 5: «[qui me fera revivre les mois d'antan], quand mes garçons m'entouraient»), ne tiennent pas Dieu pour responsable des malheurs.

Dieu, celui qui l'avait entouré d'un haie de protection et de bénédiction (*Jb 29*). Il l'appelle, mais Dieu ne répond pas, il le convoque et le provoque, mais Dieu se tait (*Jb 9*, 15-16; *30*, 20a). Il l'attend mais ne le voit ni ne le perçoit (*Jb 9*, 11). Ou au contraire, il se sent traqué, épié, poursuivi, oppressé et il attend un temps de répit, un espace minimal de distance pour reprendre sa salive (*Jb 7*, 17-19). Il redoute Dieu et, en même temps, l'invoque comme son médiateur (*Jb 19*, 25-27). Il le redoute et, en même temps, la plainte qu'il lui adresse atteste que la confiance et l'espérance qu'il fondait en Dieu depuis le début ne se sont pas taries au fil des malheurs (*Jb 14*, 15). C'est donc bien sa relation avec Dieu qui le fait souffrir, une relation qui est devenue un combat, mais qui n'est pas nécessairement un combat contre le mal, qui n'est pas nécessairement une lutte contre le Dieu méchant, contre l'agent de ses malheurs. C'est «la coexistence de Dieu avec Job et de Job avec Dieu qui (...) constitue la souffrance véritable de Job et l'objet central de sa plainte»[56]. Job, le non-juif, dans ce combat contre et avec Dieu, est devenu Jacob qui, au gué du Yabboq, a combattu toute la nuit avec «quelqu'un» *('îsh)* qui s'est avéré Dieu (*Gn 32*, 25-33). Il est devenu Israël[57]. En ce sens, en effet, c'est bien le Dieu qui lui fait mal que Job invoque, en qui il persiste à se fier, acceptant finalement d'entrer dans l'inconnaissance. «Il peut me tuer, en lui j'espérerai», dit Job (*Jb 13*, 15), selon la lecture proposée *(qeré)*[58]. On peut entendre cette parole, emblématique des discours de Job, comme l'expression d'un masochisme, ou comme l'expression d'un dédoublement en Dieu, Job craignant le Dieu méchant et espérant dans le Dieu bon.

Je proposerais une autre interprétation qui lirait le Livre de Job, du moins un de ses versants, comme une histoire d'amour, et qui donc, malgré un contexte radicalement différent, trouverait quelque parenté avec le Cantique des Cantiques[59]. Ne trouve-t-on pas exprimé là le paradoxe de la foi gratuite, pour rien (*ḥinnam*) du prologue? Et même davantage, ne trouve-t-on pas exprimé là

56. K. BARTH, «Jésus-Christ, le témoin véridique» (cité *supra*, n. 16), p. 42.

57. Cf. *Ibid.*, p. 42. Le Talmud rapproche Job des patriarches, et notamment de Jacob. Cf. É. WIESEL, *Job ou Dieu...* (cité *supra*, n. 24), p. 27 et ID. «Célébration biblique» (cité *supra*, n. 36), p. 158.

58. *lô 'ayaḥél*. Selon le *ketiv*: «il peut me tuer, je n'ai plus d'espoir (*lo' 'ayaḥél*).»

59. Cf. J. RADERMAKERS, *Dieu, Job et la Sagesse*, Bruxelles, Lessius, 1998, p. 278-281. Cf. D. LEDUC-FAYETTE, *Pascal et le mystère du mal. La clef de Job*, présentation par X. Tilliette, coll. Cogitatio fidei, 198, Paris, Cerf, 1996, p. 13, n. 3. Mais il est clair que le problème de la rétribution demeure une des questions propres au Livre de Job.

l'attachement d'un homme jusque dans la souffrance, d'un homme que l'amour a rendu vulnérable? Le texte ne dit nulle part que Job aime Dieu — le mot n'y est pas[60] —, mais il dit bien qu'il lui est attaché[61], dans le service et dans la crainte de Dieu. Celui qui s'attache est tellement vulnérable à l'autre que c'est l'autre qui lui donne la vie et devient aussi celui sans lequel la vie n'est plus la vie, sans lequel la vie s'en va. Sans l'autre, il se meurt, et pourtant, jusque là, il persévère dans l'attachement à l'autre, dans l'amour de l'autre, la confiance en l'autre, l'espérance en l'autre. Plus il aime, plus il s'expose, plus il est atteint, jusqu'à être meurtri, par la distance et la proximité qui les sépare et les lie[62]. L'attachement est déjà exposition à la blessure, et pourtant, jusque là, celui qui aime persévère dans son attachement. Celui qui aime, quand bien même sa vie est reçue de cet amour, est toujours en danger de mort. Celui qui s'attache au service du Seigneur est en danger de mort, et pourtant, jusque là, il persévère dans sa crainte de Dieu — jamais Job ne maudira Dieu —, il persévère dans la relation devenue combat[63].

On peut souffrir d'une relation, on peut souffrir de l'autre et par l'autre, mais sans que ce «par l'autre», indiquant la voix passive, puisse être retourné en voix active et désigner l'agent, dans un geste accusateur. Le mal souffert par moi ne renvoie pas automatiquement au mal commis par toi. Je souffre par toi, je suis blessée par toi, mais ce n'est pas pour autant toi l'agent volontaire de ma souffrance. Même si pour admettre cet écart, il faut parfois un long temps, celui-là même du poème de Job. C'est la vulnérabilité de l'attachement qui engendre la souffrance, mais aussi la transcendance, la résistance et l'appel de l'autre, de Dieu. Autrement dit, la souffrance de Job affronté à l'altérité de Dieu est aussi la souffrance d'un homme dont le désir demeure toujours proportionné à Celui qu'il attend. «Où étais-tu?...», dira Yhwh (*Jb 38*, 4). S'ouvre alors le champ de l'altérité de Dieu, qui est expression de la liberté divine, à laquelle Job devra se convertir[64].

---

60. La racine de «aimer» *('ahav)* ne se retrouve qu'une fois en *Jb 19*, 19, mais ne porte pas sur l'amour que Job aurait pour Dieu: «mes préférés (ceux que j'aimais) se sont retournés contre moi.»

61. K. BARTH, «Jésus-Christ, ...» (cité *supra*, n. 16), p. 99.

62. Cf. P. GILBERT, *La patience d'être. Métaphysique*, Bruxelles, Culture et vérité, 1996, p. 280.

63. Cf. P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité* (cité *supra*, n. 15), p. 227-228.

64. C'est toute la thèse de K. BARTH, «Jésus-Christ, ...» (cité *supra*, n. 16).

* *
*

Concluons. Le Livre de Job, tout en ayant trouvé les mots pour dire la souffrance dans son enfermement autarcique, a puisé dans la contestation par Job de la rationalisation éthique du mal et dans le personnage du satan, de quoi exprimer l'excès, l'extériorité, la tiercité, voire la transcendance du mal. Mais à moins de faire de Dieu le relais du satan, ou de croire au dédoublement effectif de Dieu en bonté et hostilité — et j'ai essayé de montrer qu'il était possible de comprendre autrement les accusations de Job contre Dieu —, le Livre de Job ne présente pas le mal comme altérité. Tout au plus le présente-t-il comme une altérité métaphorique. En cela, la «leçon» du Livre de Job rejoint, pour la prolonger, celle de la métaphysique classique qui se refuse à voir dans le mal une substance[65]. Mais bien plus, en se tournant vers Dieu, en s'éprouvant choisi par lui et en n'adressant qu'à lui sa plainte, Job consacre l'altérité divine. Mais c'est une autre histoire, qu'il conviendrait de prolonger dans une autre étude.

En n'invoquant jamais le satan, en ne faisant jamais du mal son interlocuteur, en n'éprouvant jamais le mal comme une véritable altérité, Job ne s'est pas trompé. Il s'est prémuni de l'idolâtrie, a résisté à la tentation de faire du mal un dieu que l'on pourrait invoquer, quitte à l'accuser. Le mal n'est pas «ce par rapport à quoi rien de plus grand ne peut être pensé»[66]. Job a résisté à la tentation, très actuelle, de prendre le mal au sérieux au point de voir en lui une altérité. Or le mal n'est pas altérité. Le faire accroire, ce serait aller à l'encontre du Livre de Job qui n'a jamais fait du satan qu'un fils de Yhwh, et qui ne l'a pas introduit comme interlocuteur de Job. Ce serait aller à l'encontre de la lecture canonique du Livre de Job, qui ne peut oublier le commandement du Décalogue «tu n'auras pas d'autre Dieu devant moi» (*Dt* 5, 17)[67].

---

65. La notion d'altérité n'est pas synonyme de substance, mais la suppose, à tout le moins entendue comme ipséité dans le face-à-face. Ce n'est pas par l'étude métaphysique proprement dite mais bien par l'analyse phénoménologique de l'affection attestant les traits de l'altérité (transcendance, résistance, appel), que cette dernière a été ici abordée.

66. C'est la notion de Dieu donnée par saint Anselme de Cantorbéry dans son *Proslogion*, introduction, traduction et notes par M. Corbin, Paris, Cerf, 1986, § 2, p. 244-245.

67. Job résiste donc à deux tentations d'idolâtrie. Celle de faire du satan un dieu en le promouvant au statut d'altérité. Et celle qu'a entrevue André Wénin, d'enfermer Dieu dans l'image de la justice rétributive. Cf. A. WÉNIN, «Le Décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie», dans *La Loi dans l'un et l'autre Testament*, éd. par C. FOCANT, coll. Lectio Divina, 168, Paris, Cerf, 1997, p. 28.

B-5000 Namur
Rue de Bruxelles, 61

Françoise MIES
Chercheur qualifié F.N.R.S.
Fac. univ. N-D de la Paix

Sommaire. — De l'excès du mal à l'altérité du mal, il n'y a qu'un pas. À la lecture du Livre de Job, ce pas ne doit pas être franchi, sous peine de sombrer dans l'idôlatrie. Pour le démontrer, l'étude rappelle le concept philosophique d'altérité en définissant l'affection comme son révélateur phénoménologique. Elle montre que le satan ne constitue jamais un interlocuteur pour Job. Elle interroge l'affection par le mal qu'est la souffrance de Job. Elle réfute enfin l'idée du Dieu méchant en lequel le mal accéderait à l'altérité. Par ce parcours, une interprétation globale de la souffrance de Job est proposée: souffrance de l'attachement affecté par la transcendance divine.

Summary. — Stressing the importance of the distinction between the excess of evil and the otherness (altérité) of evil, the A. shows, in her reading of the book of Job, the danger of confusing both, a confusion that would lead to idolatry. Recalling the philosophical principle of otherness, she defines affection as its phenomenological revealer. She shows that Satan never constitutes an real *interlocuteur* for Job. She refutes the idea of an unkind God, in whom evil would have access to otherness. She proposes a global interpretation of Job's suffering: a suffering from attachment, affected by divine transcendence.