



HAL
open science

Le concept de Dieu à l'épreuve du mythe de Job

Clotilde Brière

► **To cite this version:**

Clotilde Brière. Le concept de Dieu à l'épreuve du mythe de Job. Travaux & documents, 2017, Journées de l'Antiquité et des temps anciens 2016-2017, 51, pp.235-255. hal-02267915

HAL Id: hal-02267915

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02267915v1>

Submitted on 2 Nov 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le concept de Dieu à l'épreuve du mythe de Job

CLOTILDE BRIÈRE
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE
ACADÉMIE DE LA RÉUNION

INTRODUCTION

Dieu peut-il être à la fois bon et tout-puissant ?

Dieu ne peut faire l'objet d'une connaissance démonstrative dans la mesure où on ne peut pas le constater physiquement. Mais il est à tout le moins une image, un concept verbal, une représentation ou un archétype. Nous avons le loisir de réfléchir à Dieu sous l'angle du sens et de la signification, dans la mesure où il a une existence psychique dans l'âme humaine : il est une vérité de l'âme qui ne peut être ni récusée, ni démontrée par une perspective physique, mais qu'on peut soumettre à l'examen du travail conceptuel. Or l'existence du mal pose problème à celui qui entend spéculer sur l'expression conceptuelle de Dieu : comment, en effet, tenir ensemble le désordre du monde et les attributs de Dieu (intelligibilité, bonté et toute-puissance) ? Il semble qu'il faille renoncer à l'idée d'un Dieu intelligible et pénétrable par la raison :

« La toute-puissance divine ne peut coexister avec la bonté divine qu'au prix d'une condition : il faut que Dieu soit totalement insondable, c'est-à-dire énigmatique. Devant l'existence du mal, ou même seulement du mauvais dans le monde, nous devrions sacrifier la compréhensibilité en Dieu à la conjonction des deux autres attributs. C'est seulement d'un Dieu complètement incompréhensible qu'on peut dire qu'il est à la fois absolument bon et absolument tout-puissant, et que néanmoins il tolère le monde tel qu'il est. En termes plus généraux, les trois attributs concernés – bonté absolue, puissance absolue et compréhensibilité – se trouvent dans un tel rapport que toute union entre deux d'entre eux exclut le troisième »¹.

Le mythe de Job : une méditation sur la justice divine

Job s'est heurté à cette interrogation qui a pris pour lui une coloration plutôt existentielle que métaphysique. Homme pieux, vertueux et intègre, il est mis à l'épreuve par Satan avec l'appui de Dieu. Son existence devient alors proprement catastrophique : « C'est comme un déluge de maux qui l'accablent à

¹ H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris : Payot & Rivages, 1994, p. 35-36.

la fois, quand un seul eût suffi déjà pour l'écraser de son poids formidable »². Des actes monstrueux s'abattent sur lui dans le laps de temps le plus bref : « Sans délai, Job se voit ravir ses troupeaux ; ses serviteurs sont passés au fil de l'épée, ses fils et ses filles assommés, lui-même devient la proie de maladies qui le mènent au bord de la tombe »³. Il est défiguré par un ulcère malin ; sa chair tombe en pourriture et ses os se dénudent comme des dents. Sa torture physique se redouble d'une dérégulation morale : « Oh ! Si l'on pouvait peser mon affliction, mettre sur une balance tous mes maux ensemble. Mais c'est plus lourd que le sable des mers... »⁴. Mais aussi d'une persécution sociale : banni de la terre, roulé sous les décombres, tout le monde l'a en horreur. On applaudit à sa ruine, il est saturé d'outrages et les railleurs le sifflent partout où il va :

« Mes frères, il [Dieu] les a écartés de moi, mes relations s'appliquent à m'éviter. Mes propres et mes familiers ont disparu, les hôtes de ma maison m'ont oublié. Mes servantes me tiennent pour un intrus, je suis un étranger à leurs yeux. Si j'appelle mon serviteur, il ne répond pas, et je dois moi-même le supplier. Mon haineux répugne à ma femme, ma pauteur à mes propres frères. Même les gamins me témoignent du mépris : si je me lève, ils se mettent à dauber sur moi. Tous mes intimes m'ont en horreur, mes préférés se sont retournés contre moi »⁵.

Le *Livre de Job* donne à voir une phénoménologie de l'angoisse d'un homme soumis à l'algorithme de la terreur. Job est la victime de tous sans exception, le bouc des boucs, la victime des victimes, et le mal s'installe à demeure. Ses trois amis, Eliphaz, Bildad et Tsophar font le voyage pour le consoler, mais la démesure inédite du spectacle les plonge dans un silence d'effroi et de stupeur : « De loin, fixant les yeux sur [Job], [les trois amis] ne le reconnurent pas. Alors ils éclatèrent en sanglots. Chacun déchira son vêtement et jeta de la poussière sur sa tête. Puis, s'asseyant à terre près de lui, ils restèrent ainsi pendant sept jours et sept nuits. Aucun ne lui adressa la parole, au spectacle d'une si grande douleur »⁶.

Le huitième jour, Job rompt le silence et prend la parole pour maudire le jour de sa naissance :

« Périssent le jour qui me vît naître et la nuit qui annonça : "Un garçon vient d'être conçu !" Ce jour-là, qu'il soit ténèbres, que Dieu, de là-haut, ne le réclame pas, que la lumière ne brille pas sur lui ! Que le revendiquent ténèbres et ombre épaisse, qu'une nuée s'installe sur lui,

² Jean Chrysostome, *Œuvres*, « Deuxième homélie sur la deuxième épître aux Corinthiens ».

³ Jung, *Réponse à Job*. Paris : Buchet Chastel, 1996, p. 45.

⁴ *Le livre de Job*, 6, 2-3a.

⁵ *Ibid.*, 13-19.

⁶ *Ibid.*, 2, 12-13.

qu'une éclipse en fasse sa proie ! Oui, que l'obscurité le possède, qu'il ne s'ajoute pas aux jours de l'année, n'entre point dans le compte des mois ! Cette nuit-là, qu'elle soit stérile, qu'elle ignore les cris de joie ! Que la maudissent ceux qui maudissent les jours et sont prêts à réveiller le Léviathan ! Que se voilent les étoiles de son aube, qu'elle attende en vain la lumière et ne voie point s'ouvrir les paupières de l'aurore ! Car elle n'a pas fermé sur moi la porte du ventre, pour cacher à mes yeux la souffrance »⁷.

Job dit combien il est ivre de malheur devant « l'épouvante d'une destruction totale »⁸ : il n'est plus qu'un vermisseau humain qui rampe dans la poussière et qui est à-demi écrasé par la toute-puissance du mal. Un dialogue s'établit. Les amis produisent une explication du mal subi et défendent la logique d'une justice rétributive. Job aurait péché et serait justement puni :

« [Tu as péché, et] voilà pourquoi des filets t'enveloppent et des frayeurs soudaines t'épouvantent.

Tu as exigé de tes frères des gages injustifiés, dépouillé de leurs vêtements ceux qui sont nus ; omis de désaltérer l'homme assoiffé et refusé le pain à l'affamé ; livré la terre à un homme de main, pour que s'y installe le favori ; renvoyé les veuves les mains vides et broyé le bras des orphelins.

Ceux qui labourent l'iniquité et sèment le malheur les moissonnent. Sous l'haleine de Dieu ils périssent, au souffle de sa colère ils sont anéantis »⁹.

Mais Job proteste du scandale absolu de la frénésie de destruction qui le frappe sans raison. Il clame sans discontinuer son innocence et en égrène scrupuleusement la litanie :

« Je délivrais le pauvre en détresse et l'orphelin d'appui. La bénédiction du mourant se pesait sur moi et je rendais la joie au cœur de la veuve. J'étais les yeux de l'aveugle, les pieds du boiteux. C'était moi le père des pauvres ; la cause d'un inconnu, je l'examinais. Je brisais les crocs de l'homme inique, d'entre ses dents j'arrachais sa proie.

Ai-je été insensible aux besoins des faibles, laissé languir les yeux de la veuve ? Ai-je mangé seul mon morceau de pain, sans le partager avec l'orphelin ? Ai-je vu un miséreux sans vêtements, un pauvre sans couverture, sans que leurs reins m'aient béni, que la toison de mes agneaux les ait réchauffés ?

Mon pied s'est attaché aux pas [de Dieu], j'ai suivi sa route sans dévier. Je n'ai pas négligé le commandement de ses lèvres, j'ai abrité dans mon sein le commandement de sa bouche.

Qu'il me passe au creuset : or pur j'en sortirai.

⁷ *Ibid.*, 3, 1-10.

⁸ Jung, *op. cit.*, p. 27.

⁹ *Le livre de Job*, 22, 10, 22, 5-9, 4, 8-9.

Qu'il me pèse sur une balance exacte, lui, Dieu, reconnaîtra mon intégrité !
 Bien loin de vous donner raison, jusqu'à mon dernier souffle je maintiendrai mon innocence ! Je tiens à ma justice et ne lâche pas ; en conscience, je n'ai pas à rougir de mes jours »¹⁰.

Dieu finit par intervenir devant Job assis sur les cendres et grattant d'un tesson son ulcère dévorant. Pendant soixante-et-onze versets, il proclame de manière écrasante sa toute-puissance et fait l'étalage de sa force irrésistible et de sa grandeur omnipotente devant un Job subjugué, pénétré jusqu'à la moelle de la puissance dominatrice du démiurge. Dieu accuse les amis d'avoir douté de l'innocence de Job et rétablit brutalement Job dans sa situation originelle.

Une théodicée est-elle possible ?

Nous nous proposons de montrer en quoi une lecture sérieuse de l'expérience du mal livrée par Job tue dans l'œuf toute théodicée, c'est-à-dire tout exercice par lequel dédouaner Dieu du mal. Il convient de penser le mal *en* Dieu et non *malgré* Dieu.

Dans un premier temps, on s'intéressera à un exercice de théodicée : celui de Hans Jonas dans *Le concept de Dieu après Auschwitz*. Pour Jonas, la catastrophe d'Auschwitz constitue un évènement théologique qui exige de chercher une réponse neuve à la vieille question de Job. La réponse ancienne serait celle de la théologie classique, qui concilie la toute-puissance à la toute-bonté, en intégrant le mal dans un bien plus grand. Mais la Shoah serait un mal si radical qu'on ne peut le réduire ou l'annuler, de telle sorte que si Dieu le permet, c'est qu'il n'est pas tout-puissant mais au contraire absolument faible et impuissant face au mal.

Dans un deuxième temps, on montrera en quoi la théodicée jonasienne trahit une lecture déficiente du mythe de Job : à la question de savoir si un dieu disposant d'une toute-bonté et d'une toute-puissance peut permettre le mal, le mythe de Job a déjà répondu et sa réponse n'est ni celle de la théologie classique qui récusé l'existence positive d'un mal radical, ni celle de la théologie jonasienne qui rend compte du mal par l'impuissance divine. Dieu *est* tout-puissant, puisqu'il sauve Job après lui avoir fait subir les convulsions atroces du mal, et Dieu *n'est pas* tout-bon, puisqu'il est celui qui fait tomber un mal absolument inexcusable et injustifiable sur un Job absolument innocent.

Nous serons amenés dans un troisième temps à examiner l'interprétation originale offerte par Jung : l'évènement théologique par excellence n'est pas la Shoah, mais le *Livre de Job*, pierre de touche par laquelle passer le concept de Dieu au crible, et par quoi voir clair en Dieu, l'enjeu n'étant pas tant de

¹⁰ *Ibid.*, 23, 11-12, 23, 10b, 31, 6, 27, 5-6., 29, 29, 12-17, 31.

comprendre Dieu que de pouvoir affronter les événements catastrophiques de l'histoire des hommes.

HANS JONAS : LE DÉFI DE LA THÉODICÉE FACE AU MAL RADICAL NE PEUT ÊTRE RELEVÉ QU'AU PRIX DE LA FAIBLESSE DE DIEU

Dans *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Jonas défend deux thèses logiquement articulées (la première étant falsifiée, la deuxième dès lors ne vaut plus) :

Le mal subi par Job est dans l'ordre : Job pécheur ou Job martyr

La première thèse porte sur *Le livre de Job*. Pour Jonas – et il se range par là à l'interprétation d'Eliphaz – Job ne subit pas l'expérience d'un mal radical et absolu.

D'une part, on peut en rendre compte par l'éventualité d'une faute ou d'une infidélité commise : comme le discours technicien des amis l'indique, le mal de Job est peut-être dans l'ordre. Job subirait les justes pénalités ou la rétribution d'un péché commis : il est un homme pécheur, cet « être abominable et corrompu, qui boit l'iniquité comme de l'eau »¹¹. Les amis produisent une taxinomie des péchés qui sont de quatre types. Le premier est la volonté de domination : « [Le pécheur] a détruit les cabanes des pauvres, volé des maisons au lieu d'en bâtir. Son appétit s'est montré insatiable. Nul n'échappe à sa voracité »¹². Le deuxième est l'impiété : les méchants « lèvent la main contre Dieu [...] [et] foncent sur lui tête baissée, avec un bouclier aux bosses massives »¹³. Le troisième consiste à dire du mal ; le méchant a la langue pleine de fiel et de venin : « Le mal était doux à sa bouche, il l'abritait sous sa langue, il le gardait soigneusement, le retenait au milieu du palais »¹⁴. Enfin, il y a le péché d'orgueil de ceux qui prennent un « air satisfait »¹⁵. Ayant foi dans l'ambition réparatrice de la technique, les amis conseillent à Job de cesser de protester de son innocence et de s'amender de ses fautes par la technologie morale des aveux, des purifications et des prières : « Allons, redresse tes pensées, tends tes paumes vers Lui ! Si tu répudies le mal dont tu serais responsable et ne laisse pas l'injustice habiter sous tes tentes, tu lèveras un front pur »¹⁶. L'ambition réparatrice des remèdes techniques est clamée par le discours technicien des amis :

¹¹ *Ibid.*, 15, 14-16.

¹² *Ibid.*, 20, 19-21.

¹³ *Ibid.*, 25-26.

¹⁴ *Ibid.*, 12-13.

¹⁵ *Ibid.*, 20, 18b.

¹⁶ *Ibid.*, 11, 13-15a.

« Ta condition ancienne te paraîtra comme rien, si grand sera ton avenir. Tu lèveras un front pur, tu seras ferme et sans crainte. Ton malheur, tu n'y songeras plus, il laissera le souvenir des eaux qui passent. Tu trouveras ta tente prospère, ton bercail au complet quand tu le visiteras. Tu verras ta prospérité s'accroître, tes rejetons pousser comme l'herbe des champs. Tu entreras dans la tombe bien mûr, comme on entasse la meule en son temps »¹⁷.

D'autre part, on peut recourir à la notion de martyr : Job est celui qui va jusqu'à se laisser investir par le mal en témoignage de sa foi, plutôt que d'abjurer. Il a dès lors une fonction exemplaire et édifiante. Jean Chrysostome fait ainsi de Job le martyr des martyrs :

« Ce n'est pas le chevalet seul qui fait le martyr, autrement le bienheureux Job n'en aurait pas la couronne, car il n'est pas question dans son histoire, ni de juge qui le cite à comparaître, ni de bourreaux exécuteurs, ni de chevalet tenant ses membres suspendus, et cependant combien de martyrs proprement dits n'ont pas eu à souffrir autant que ce saint homme frappé sans relâche par cette série d'annonces désastreuses qui venaient l'accabler avec plus de vigueur que les pointes du fer le plus aigu, et dévoré dans toutes les parties de son corps par un essaim toujours renaissant de vers plus acharnés que les plus impitoyables bourreaux. Est-il martyre comparable à celui-là ? Aucun, quand même vous y réuniriez par la pensée les tortures endurées par mille héros ! »¹⁸.

Dans les deux cas, le mal est subordonné à l'idée du rétablissement de l'ordre, par la punition réparatrice ou par la rédemption finale :

« L'Alliance même pouvait encore être invoquée au début – ainsi par les prophètes bibliques – à titre d'explication : le peuple de l'Alliance était devenu infidèle à celle-ci. Mais de longues périodes de loyauté s'ensuivirent : dès lors l'explication ne réside plus dans la faute à sanctionner, mais dans l'idée de témoignage, cette création du temps des Maccabées, qui devait léguer à la postérité la notion de martyr. D'après celle-ci, ce sont précisément les innocents et les justes qui endurent le pire. Ainsi, au Moyen Âge, des communautés entières subirent-elles la mort par l'épée et par le feu avec le *Chema Israël* aux lèvres, donc en proclamant l'unité de Dieu. Le terme hébraïque pour cela est *Kiddouch-haChen*, la "sanctification du Nom", et les victimes s'appelaient des "Saints". Leur sacrifice faisait briller la lumière de la Promesse, de la rédemption finale due à la venue du Messie »¹⁹.

¹⁷ *Ibid.*, 8, 6b-7, 11, 15-16, 5, 20-26.

¹⁸ Jean Chrysostome, *op. cit.*

¹⁹ H. Jonas, *op. cit.*, p. 11-12.

Le mal de Job n'est donc pour Jonas qu'un dérangement marginal de l'ordre du monde, qui ne le remet pas vraiment en cause : c'est un désordre réductible dans un ordre supérieur. Son mal est « un phénomène limité qui peut être situé précisément à l'intérieur d'un ensemble plus vaste de phénomènes, à la faveur d'un savoir adéquat »²⁰, dont l'omniscience divine est dépositaire. En somme, le mal ne serait pas incompréhensible en droit, mais incompris de fait par un Job ignorant, ou bien de son péché, ou bien de sa mission.

Le mal d'Auschwitz impose de penser un Dieu impuissant

La deuxième thèse porte sur le point culminant de tous les holocaustes ; la Shoah exige d'opérer une révolution théologique :

« Le juif connaît une situation plus difficile, théologiquement, que le chrétien. Car pour le chrétien, qui attend de l'au-delà le véritable salut, ce monde-ci, en tout état de cause, relève amplement du diable, et demeure toujours un objet de méfiance, spécialement le monde des hommes à cause du péché originel. Mais pour le juif, qui voit dans l'immanence le lieu de la création, de la justice et de la rédemption divines, Dieu est éminemment le seigneur de l'*Histoire*, et c'est là qu'"Auschwitz" met en question, y compris pour le croyant, tout le concept traditionnel de Dieu. A l'expérience juive de l'histoire, Auschwitz ajoute [...] un inédit, dont ne sauraient venir à bout les vieilles catégories théologiques. Et quand on ne veut pas se séparer du concept de Dieu – comme le philosophe lui-même en a le droit – on est obligé, pour ne pas l'abandonner, de le repenser à neuf et de chercher une réponse, neuve elle aussi, à la vieille question de Job »²¹.

Toutes les années qu'a duré la furie d'Auschwitz, Dieu s'est tu : il n'est pas intervenu par un miracle salvateur : « Les miracles qui se produisirent vinrent seulement d'êtres humains : ce furent les actions de ces justes, isolés, inconnus parmi les nations, qui ne reculèrent pas même devant l'ultime sacrifice pour sauver Israël, pour adoucir son sort, voire, s'il ne pouvait en être autrement, pour le partager à cette occasion »²². Dieu n'a pas répondu au choc des événements mondains par une main forte ; il n'a pas vaincu les assauts du mal par un bras tendu. Là où Job a été sauvé, il n'y a pas eu de providence extramondaine pour les enfants dévorés par l'anéantissement total de la Solution finale.

²⁰ Ph. Nemo, *Job et l'excès du mal*. Paris : Albin Michel, 2001, p. 48.

²¹ Jonas, *op. cit.*, p. 14.

²² *Ibid.*, 37-38.

Avec crainte et tremblement, Jonas demande alors : « Dieu laisse faire. Quel est ce Dieu qui a pu laisser faire ? »²³. Il s'agit bien de ne pas renoncer à l'attribut divin de l'intelligibilité :

« Après Auschwitz, nous pouvons affirmer, plus résolument que jamais auparavant, qu'une divinité toute-puissante ou bien ne serait pas toute-bonne, ou bien resterait entièrement incompréhensible (dans son gouvernement du monde, qui seul nous permet de la saisir). Mais si Dieu, d'une certaine manière et à un certain degré, doit être intelligible (et nous sommes obligés de nous y tenir), alors il faut que sa bonté soit compatible avec l'existence du mal »²⁴.

Jonas est par conséquent tenu de renoncer à l'attribut de la toute-puissance pour que la bonté divine soit compatible avec l'existence du mal :

« Ma réponse à moi s'oppose à celle du *Livre de Job* : cette dernière invoque la plénitude de puissance du Dieu créateur, la mienne son renoncement à la puissance.

Il faut que sa bonté soit compatible avec l'existence du mal, et il n'en va de la sorte que s'il n'est pas *tout*-puissant. C'est alors seulement qu'il est compréhensible et bon, malgré le mal qu'il y a dans le monde »²⁵.

Si Dieu a laissé faire, c'est qu'il n'est pas le Seigneur de l'histoire, qu'il est sans majesté et sans souveraineté. Les vieilles catégories théologiques sont désormais caduques : à la lumière de l'expérience monstrueuse d'Auschwitz, le Dieu de Job doit être mis au rebut. Si Dieu n'est pas intervenu, « ce n'est point qu'il ne le voulait pas, mais parce qu'il ne le pouvait pas »²⁶.

Quel est donc ce Dieu *qui ne peut pas* ? Pour tâcher d'approcher de manière balbutiante ce nouveau concept de Dieu, Jonas recourt à un mythe rationnel, une conjecture imagée mais spéculative, par laquelle penser l'impuissance divine. Ce mythe radicalise l'idée du Tsimtsoum, ce concept cosmogonique de la Cabale lurianique qui traduit l'idée d'un retrait, d'une contraction, d'une autolimitation. La création du monde par Dieu serait « un acte d'autodépouillement divin »²⁷ : Dieu s'est irrévocablement défait de sa toute-puissance. La création du monde n'est pas la manifestation de la puissance divine mais celle de son abandon : « Je propose [...] l'idée d'un Dieu qui pour un temps – le temps que dure le processus continué du monde – s'est dépouillé de tout

²³ *Ibid.*, p. 13.

²⁴ *Ibid.*, p. 36.

²⁵ *Ibid.*, p. 44, p. 36-37.

²⁶ *Ibid.*, p. 38.

²⁷ *Ibid.*, p. 41 : « La création était l'acte de la souveraineté absolue, par lequel celle-ci consentait, pour la finitude autodéterminée de l'existence, à ne pas demeurer plus longtemps absolue – donc un acte d'autodépouillement divin ».

pouvoir d'immixtion dans le cours physique des choses de ce monde »²⁸. Dieu s'est entièrement donné, c'est-à-dire perdu dans le monde, de telle sorte qu'il est mis hors d'état de le diriger ou de le gouverner :

« La divinité, engagée dans l'aventure de l'espace et du temps, ne voulut rien retenir de soi ; il ne subsiste d'elle aucune partie préservée, immunisée, en état de diriger, de corriger, finalement de garantir depuis l'au-delà l'oblique formation de son destin au sein de la création. Il faut considérer ce monde comme laissé à lui-même, ses lois ne souffrant aucune ingérence, de sorte que notre rigoureuse appartenance à lui [n'est] tempérée par aucune providence extramondaine »²⁹.

Dès l'instant de la création, Dieu est un dieu souffrant qui est affecté par le devenir mondain, par l'aventure cosmique où il est radicalement mis en jeu. C'est un Dieu en péril, qui encourt le risque d'être défiguré par les actes des hommes. C'est un Dieu faible, complètement livré au cours des vicissitudes humaines. Jonas pense la bonté de Dieu dans sa faiblesse : Dieu est juste, non pas parce qu'il exercerait sa justice comme le maître du monde, mais parce qu'il attend, soucieux et inquiet, des hommes, qu'ils l'appliquent. La responsabilité des hommes est infinie et indéclinable : personne, pas même la transcendance, ne peut les en décharger. La théologie du Dieu impuissant est donc étroitement solidaire d'une éthique de la responsabilité.

LA THÉODICÉE JONASSIENNE SOUFFRE D'UN MALENTENDU À PROPOS DU MYTHE DE JOB : DIEU EST BIEN L'AUTEUR D'UN MAL ET CE MAL EST SCANDALEUX

La théodicée jonassienne peut cependant être discutée, dès lors qu'on revient au discours même de Job. Si on entend sérieusement ce que dit Job à propos du mal, alors on doit reconnaître deux choses : d'une part, c'est Dieu et nul autre qui est l'artisan du mal. D'autre part, l'œuvre maléfique de Dieu ne peut être justifiée par aucune raison : elle est proprement scandaleuse.

Le mal est-il immanent ou transcendant ?

Pour dédouaner Dieu du mal, on peut élaborer une genèse qui situe l'origine du mal en l'homme plutôt qu'en Dieu. C'est notamment l'approche de René Girard dans *La route antique des hommes pervers*³⁰. Pour Girard, le *Livre de Job* ne donne aucunement les clés d'une théologie, mais livre bien plutôt celles d'une anthropologie : Dieu ne joue aucun rôle dans cette histoire qui ne concernerait

²⁸ *Ibid.*, p. 38.

²⁹ *Ibid.*, p. 15-16.

³⁰ R. Girard, *La route antique des hommes pervers*. Paris : Grasset, 1985.

que Job et les autres hommes. Selon lui, Job ne médite aucunement sur les attributs de Dieu et sur la métaphysique du mal. Toute lecture métaphysique du *Livre de Job* serait un piège, car le Dieu dont il est question ici n'est que le dieu de la foule : *vox dei, vox populī*³¹. Le *Livre de Job* n'esquisserait le portrait d'aucun Dieu métaphysique, mais celui de la société travaillée par la logique sacrificielle de la régulation de la violence. Job ne serait pas le bouc-émissaire de Dieu, mais la bête noire de la communauté des hommes. Girard rappelle les passages où Job se présente comme un locuteur parlant en instance de lynchage social :

« Et maintenant la malveillance me pousse à bout, car toute une bande me harcèle. Elle se dresse contre moi en témoin à charge, me réplique en face par des calomnies. Sa fureur me déchire et me poursuit, en montrant des dents grinçantes. Mes adversaires aiguisent sur moi leurs regards, ouvrent une bouche menaçante. Leurs outrages m'atteignent comme des soufflets, ensemble ils s'ameutent contre moi.

Tout ce que j'ai d'opresseurs fait de moi un scandale : pour mes voisins je ne suis que dégoût ; un effroi pour mes amis. Ceux qui me voient dans la rue s'enfuient loin de moi ; je suis oublié des cœurs comme un mort, comme un objet de rebut. J'entends les calomnies des gens, terreur de tous côtés ! Ils se groupent à l'envi contre moi, complotant pour m'ôter la vie »³².

Selon Girard, Job dit clairement en quoi la cause de son malheur « n'est ni divine, ni satanique, ni matérielle, mais humaine, seulement humaine »³³. Pour l'auteur, une société résout la violence généralisée, qui la menace d'indifférenciation et de ruine, en polarisant toute la violence errante dans la communauté sur une victime unique qui fait alors l'objet d'un sacrifice, ce qui apaise provisoirement la crise. La victime est d'abord adulée, avant de sombrer dans l'hiver glacial de la persécution : le groupe social se trouve réuni par l'unanimité de l'adoration idolâtre, puis de la détestation fanatique. Job serait « une idole fracassée »³⁴, dont le destin est déterminé par « la métamorphose d'une foule adoratrice en foule persécutrice »³⁵ : « Les membres de la communauté s'influencent réciproquement, ils s'imitent les uns les autres dans l'adulation fanatique, puis dans l'hostilité plus fanatique encore »³⁶. C'est le groupe humain

³¹ *Ibid.*, p. 25 : Il y a une « identité du dieu et de la foule. C'est le dieu qui renverse les grands mais c'est la foule qui les *piétine*. C'est le dieu qui met les victimes dans les chaînes, mais son intervention est publique [...]. La foule est toujours prête à prêter son concours à la divinité quand celle-ci se décide à sévir contre les méchants ».

³² *Le livre de Job*, 16, 7-10, 31, 12-14.

³³ R. Girard, *op. cit.*, p. 9.

³⁴ *Ibid.*, p. 19.

³⁵ *Ibid.*, p. 22.

³⁶ *Ibid.*, p. 20.

lui-même qui fabrique du sacré et produit « une épiphanie de la divinité »³⁷, en exerçant sa violence contre une victime dont l'innocence est inaudible, en raison de l'unanimité contre elle. Maudire Job tous ensemble, c'est appliquer un baume souverain aux plaies de la communauté, et passer de la discorde à la concorde. A ce titre, contrairement à Œdipe qui est un bouc émissaire réussi, c'est-à-dire méconnu en tant que tel, Job est un bouc émissaire manqué qui « détraque la mythologie dévoratrice en maintenant son point de vue, face à l'unanimité formidable qui se ferme sur lui »³⁸ : Job reste fidèle à sa vérité de victime face au discours des trois amis, là où Œdipe joignait sa voix au discours de la foule :

« Le mythe est une "affaire Job" racontée d'un bout à l'autre par les persécuteurs. Les Dialogues de Job sont un Œdipe dont la victime refuse jusqu'au bout de joindre sa voix à celle des persécuteurs [...]. Pour que l'unanimité soit parfaite, il faut que la victime y participe. Il faut qu'elle joigne sa voix à l'unanime voix qui la condamne. Ce qui transforme la perspective des persécuteurs en vérité indiscutable, c'est la soumission finale d'Œdipe au verdict imbécile de la foule »³⁹.

On assiste, dans *Le livre de Job*, à une crise du mécanisme victimaire : la résistance de Job n'est pas conforme au déroulement normal du rituel sacrificiel. C'est en cela que Girard voit dans *Le livre de Job* la préfiguration du passage du Dieu des bourreaux persécuteurs au Dieu des victimes, des faibles et des opprimés.

Mais cette lecture du *Livre de Job*, qui en fait un matériel strictement anthropologique ou sociologique, ne tient pas. Job lui-même attribue d'ailleurs à Dieu la responsabilité de son mal. Dieu a bien une existence réelle et transcendante par rapport à la foule. C'est bien de Dieu et non des hommes dont Job parle pour décrire l'heure de ses ténèbres :

« [Dieu] a recouvert ma face d'obscurité.
Il a mis des ténèbres sur mes sentiers.
Il me cerne de ses traits, transperce mes os sans pitié et répand à terre mon fiel.
Il m'a saisi par la nuque pour me briser »⁴⁰.

Puis Job s'adresse directement à Dieu : il lui attribue l'intention du mal. Nul autre ne le poursuit ni ne lui inflige injustices ni violences, sinon Dieu lui-même :

« Si ce n'est lui qui envoie le mal, qui donc alors ?
C'est Eloah qui m'a fait du tort et de son filet m'a enveloppé.

³⁷ *Ibid.*, p. 38.

³⁸ *Ibid.*, p. 45.

³⁹ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁰ *Le livre de Job.*, 23, 17, 19, 8b, 16, 13, 16, 12b.

Tu me plonges dans l'ordure.
 Tu m'as pris pour cible.
 Tel un tigre tu me prends en chasse.
 Tu es cruel, ta main vigoureuse sur moi s'acharne.
 Tu me prends en chasse, tu multiplies tes exploits à mon propos, tu renouvelles tes attaques, ta fureur sur moi redouble, tes troupes fraîches se succèdent contre moi »⁴¹.

On ne peut réduire le mal à un phénomène social, et la souffrance de Job dépasse amplement celle de la persécution. Le social et le politique n'épuisent pas les registres du mal⁴². D'abord parce que le mal prend une coloration biologique : Job est « pourrissant sur le chemin », « le premier-né de la Mort ronge ses membres »⁴³, la peau sur lui s'est noircie, des vermines et des croûtes terreuses couvrent sa chair. Ensuite parce que le mal n'appartient pas au monde : le mal est une fracture du monde, par quoi le monde se dérobe et empêche par son retrait tout combat et toute lutte héroïque⁴⁴. Job refuse de se rendre au discours technicien des amis : il sait que la technique ne saurait venir à bout de ce qu'il y a de dérangeant dans le mal : « Vos leçons apprises sont sentences de cendre, vos défenses, des défenses d'argile »⁴⁵. L'horreur du mal subi excède tout savoir ; le mal est ce qui n'est pas coextensif aux pouvoirs de l'homme. Le mal est bien une déchirure du monde, et non un évènement immanent au monde, qui serait accessible à la pensée et à la technique humaines. Un monde où il y a

⁴¹ *Ibid.*, 9, 24, 19, 5-6, 9, 31a, 7, 20c, 10, 16a, 30, 21b, 16-17.

⁴² Ph. Nemo, *op. cit.*, p. 43 : « Nous croyons que le mal de Job n'est pas social. Ce n'est pas l'hostilité des autres, ni même l'angoisse des autres, ce n'est rien qui vienne des autres, qui rend Job si malheureux (même si la persécution se déclenche à l'occasion de son mal, et si, d'autre part, elle aggrave et coefficiente celui-ci). Car l'hostilité universelle signifierait au moins un terrain commun où elle pût se déployer en direction de Job et l'atteindre. Tout combat est communication, et toute solitude conséquente à un rejet est en ce sens encore une communication. Tandis que Job a perdu cette communication minimale [...]. Quand bien même tout le monde l'aimerait et lui ferait fête, ce n'est sans doute pas cela qui suffirait à lui faire retrouver tout à fait le sol ferme, la confiance en lui-même et en l'avenir. Ou alors il faudrait poser que la douleur, la maladie et la mort, ne sont rien d'autre qu'un phénomène social, la conséquence d'une solitude, d'un non-amour, qui doit disparaître si sa cause disparaît, ce qui ne peut se soutenir sans paradoxe ».

⁴³ *Le livre de Job*, 18, 13b.

⁴⁴ Ph. Nemo, *op. cit.*, p. 42-43 : « Le monde semble refuser à l'homme, non pas seulement ses faveurs ou sa coopération, mais l'aide même de son *inimitié*. Il refuse le combat, ne veut pas offrir le secours de sa dureté, contre laquelle la dureté de l'homme s'éprouverait en une lutte héroïque. [...] Le monde se dérobe, ouvrant par son retrait une crise où font défaut références et ressources communes, crise qui exige une autre réponse ».

⁴⁵ *Le livre de Job*, 13, 12.

du mal, c'est un monde dont l'homme n'est pas l'unique possesseur, mais où demeure du non-intégrable :

« Dans sa malignité de mal, le mal est en excès. Alors que la notion d'excès évoque, d'emblée, l'idée quantitative d'intensité, de son degré dépassant la mesure, le mal est excès dans sa quiddité même. Notation très importante : le mal n'est pas excès parce que la souffrance peut être forte et, ainsi, aller au-delà du supportable. La rupture avec le normal et le normatif, avec l'ordre, avec la synthèse, avec le monde, constitue déjà son essence qualitative. La souffrance en tant que souffrance n'est qu'une manifestation concrète et quasi sensible du non-intégrable, du non-justifiable. La "qualité" du mal, c'est cette non-intégrabilité même, si on peut user d'un tel terme [...]. Le mal n'est pas seulement le non-intégrable, il est aussi la non-intégrabilité du non-intégrable [...]. Dans l'apparaître du mal, dans sa phénoménalité originaire, dans sa *qualité*, s'annonce une *modalité*, une manière : le ne-pas-trouver-place, le refus de tout accommodement avec..., un contre-nature, une monstruosité »⁴⁶.

Ce dérangement essentiel du monde, cette folie qui ruine l'ordre du mécanisme mondain, cette horreur du mal, ne faut-il pas dès lors l'assigner à un Tout-Autre ? Job tombé dans l'abîme comprend que le mal fait signe vers la transcendance. Les amis sont aveugles à l'excès du mal et le discours de Job leur est donc inaudible⁴⁷. Proprement innommable et ineffable, le mal a une dimension extraordinaire. Il est le tout-autre qui excède la scène du monde :

« Job [nous parle] d'un mal, d'une folie qui excèdent la Loi du monde, qui excèdent la scène du monde comme monde technique, d'une Autre scène. En parlant d'un mal en excès, nous ne voulons pas signifier un mal extrême. Ce n'est pas un terme simplement intensif ou superlatif, car la technique vient à bout de maux tout à fait "extrêmes". Le terme désigne une relation : est en excès le mal qui dépasse ce dont la technique vient à bout, fût-il, en lui-même, bénin, voire quasiment imperceptible, seulement pensable »⁴⁸.

L'homme, même dans ce qu'il a de plus vivace, est confronté à plus fort que lui : il découvre qu'il y a « du maître dans le monde »⁴⁹. Se dénuade son

⁴⁶ Levinas, *Transcendance et mal*. Paris : Albin Michel, 2001, p. 153-154.

⁴⁷ Ph. Nemo, *op. cit.*, p. 51 : Les amis « ne cherchant dans le monde que ce qui se conforme à un ordre, sont voués à perdre jusqu'à la *trace* du mal comme désordre. Tout ce que dit Job sera pour eux inaudible ». P. 64 : « La technique a la prétention obtuse de connaître entièrement le monde et de pouvoir intégrer toutes choses à l'horizon fermé de ses opérations ».

⁴⁸ *Ibid.*, p. 77.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 78. P. 138 : « Le mal, en tant qu'il vainc la volonté et lui est un Maître, signale l'Autre du monde ».

appartenance à la créaturité, soumise à l'empire de la puissance créatrice du mal qui n'obéit à aucune loi et fait naître l'effroi. Une puissance supérieure attaque Job selon une mécanique désordonnée, affolée et affolante. Il ne s'agit pas d'un destin aveugle, mais bien d'une intentionnalité cruelle et tortionnaire⁵⁰ : « Le mal m'atteint comme s'il me cherchait, le mal me frappe comme s'il y avait une visée derrière le mauvais sort qui me poursuit, "comme si quelqu'un s'acharnait contre moi", comme s'il y avait malice, comme s'il y avait quelqu'un »⁵¹. Job confronté au mal ne peut qu'entrer en relation avec Dieu. L'expérience du mal est en somme la révélation de l'existence de Dieu ainsi que sa preuve : « L'âme, éveillée par l'excès du mal, est empêchée par lui de se fondre dans le monde »⁵² ; « Sans tout ce mal, jamais Dieu n'existerait. C'est le mal qui nous met sur le chemin de quelque chose comme Dieu »⁵³.

« La première question métaphysique n'est plus la question de Leibniz : "Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?" mais "Pourquoi y a-t-il du mal et non pas plutôt du bien ?". Le sens commence donc dans la relation de l'âme à Dieu et à partir de son éveil par le mal »⁵⁴.

Dieu est donc le maître du mal qui, par sa grandeur, introduit du désordre dans le monde. Job rend compte d'un monde essentiellement détraqué par la transcendance. L'individu n'a aucune prise à l'intérieur de ce désordre qui le soumet sans déroboade possible, la délivrance par la mort étant suspendue⁵⁵ :

⁵⁰ *Ibid.*, p. 102-103 : « Si le mal dont Job souffre était provoqué par l'aveugle machine du monde qui l'écrase selon les lois mêmes de sa mécanique, qui veut que toutes les parties du monde soient emportées dans une même souffrance, Job n'aurait pas aussi mal [...]. Il ne souffrirait pas d'un mal en excès. Le monde, assurément, le tuerait, mais il l'atteindrait seulement en passant, comme un tremblement de terre engloutit aussi bien les hommes que les bêtes, ou les plantes et les pierres. [...] Job fait la rencontre d'un mal non neutre, qui ne se contente pas de le tuer, qui ne veut même pas le tuer et lui interdit [...] de mourir : un mal qui le torture, éternise sa douleur et en fait un enfer. Ce mal ne l'atteint pas de façon neutre [...]. Il le cherche. [...] Il n'est pas un Destin, car le Destin est neutre et aveugle. Le Destin n'est pas cruel, puisqu'il l'est pour toutes choses également, donc pour aucune. Au contraire, ici, le mal n'est pas aveugle, il a des yeux. Il poursuit Job, l'enveloppe de toutes parts [...]. La souffrance de Job est entretenue par un être dont c'est là le but et le vouloir. Cette torture n'est pas sans un tortionnaire, une cause intentionnelle, une Intention ».

⁵¹ Levinas, *op. cit.*, p. 156.

⁵² Ph. Nemo, *op. cit.*, p. 125.

⁵³ *Ibid.*, p. 126.

⁵⁴ Levinas, *op. cit.*, p. 157.

⁵⁵ Ph. Nemo, *op. cit.*, p. 92 : « Pour agir, il faut un point d'appui ; le monde est le point d'appui naturel de toutes nos actions dans la vie normale ; la disparition du monde dans l'angoisse supprime cet appui et rend donc l'action impossible, fût-ce l'action de quitter le monde. [...] Cette éternisation d'un mal auquel la mort même ne peut mettre fin, n'est-ce pas ce que les religions ont appelé "enfer" ? L'enfer n'est pas la

« Oh ! Que se réalise donc ma prière, que Dieu réponde à mon attente !
Que Lui consente à m'écraser, qu'il dégage sa main et me supprime !
Je n'ai pas été anéanti devant les ténèbres »⁵⁶.

Peut-on dès lors excuser Dieu d'être responsable du mal ?

Peut-on comprendre le mal ou est-il un scandale ?

Job, en proie au mal, demande à Dieu des comptes. Le dialogue doit avoir lieu : la *vox populi* ne saurait être la *vox dei*. Il faut que Dieu parle. Job s'agrippe à son droit et fait comparaître Dieu au banc des accusés :

« J'ouvrirais un procès devant lui, ma bouche serait pleine de griefs
Je ne suis pas [coupable] à mes yeux !
[Je suis] conscient d'être dans mon droit »⁵⁷.

Dieu comparait. Mais il ne s'explique pas et fait l'étalage somptueux de sa toute-puissance. Job produit alors le discours d'un homme qui abdique :

« Je sais que tu es tout-puissant. Ce que tu conçois, tu peux le réaliser.
J'étais celui qui voile tes plans, par des propos dénués de sens. Aussi as-tu raconté des œuvres grandioses que je ne comprends pas, des merveilles qui me dépassent et que j'ignore. Je ne te connaissais que par ouï-dire, mais maintenant mes yeux t'ont vu. Aussitôt je me rétracte et m'afflige sur la poussière et sur la cendre »⁵⁸.

Mais Job regrette-t-il vraiment son accusation ? Dieu s'est-il expliqué de manière satisfaisante quant à l'existence du mal ? Non : le fait même que Dieu ait permis le mal est absolument inintelligible, comme le montre Mackie dans un article consacré au mal et à la toute-puissance de Dieu :

« Si Dieu a fait les hommes de telle sorte que dans leurs choix libres ils préfèrent parfois ce qui est bon et parfois ce qui est mauvais, pourquoi n'aurait-il pas pu faire des hommes qui choisissent toujours librement le bien ? S'il n'y a pas d'impossibilité logique à ce qu'un homme choisisse le bien en une ou plusieurs occasions, il ne peut pas y avoir d'impossibilité logique à ce qu'il choisisse librement le bien en chaque occasion. Dieu ne

mort : c'est la vie éternelle dans la souffrance. [...] Qui n'a pas rêvé, subissant un mal, de s'endormir soudain dans la mort ? [...] L'impossibilité de mourir est la figure ultime de l'échec de la technique et de l'excès du mal. Ainsi, le mal force Job à coller à sa peau, lui interdit de s'oublier, de se laisser tomber dans la mort, de lâcher prise. [...] alors qu'avec la mort, tout finirait en un repos, en une relâche parfaite, Job est sans cesse réveillé et forcé de se tenir vivant malgré lui ».

⁵⁶ *Ibid.*, 23, 6, 8-9, 16a-17a.

⁵⁷ *Ibid.*, 23, 4, 9, 35b, 13, 18b.

⁵⁸ *Ibid.*, 42, 1-6.

faisait donc pas face au choix de faire des automates innocents ou des êtres qui, agissant librement, le feraient parfois mal : il avait la possibilité évidemment meilleure de faire des êtres qui agiraient librement, mais toujours bien. Assurément, un tel échec à réaliser cette possibilité est incompatible avec sa toute-puissance et sa bonté parfaite »⁵⁹.

Il n'y a aucune contradiction ou inconsistance dans l'idée d'un monde contenant des créatures libres qui font toujours ce qui est juste : si Dieu est bon, alors sa toute-puissance aurait dû l'incliner à produire un monde contenant des créatures libres de faire ce qui est mal, mais ne le faisant jamais effectivement. Dieu est coupable d'avoir créé un monde où les créatures le secondent dans le mal. Les hommes sont par conséquent forcés de se faire régisseurs des affaires humaines par la production législative, là où Dieu aurait pu être un créateur plus conséquent en mettant au monde quelque chose qui n'ait pas besoin d'être corrigé :

« Qu'est-ce que la Loi, sinon la représentation par laquelle l'homme essaie de corriger ce qu'il y a d'imprévisible, de fou, d'excessif dans la réalité, c'est-à-dire le mal ? Or, d'où vient qu'il y ait un mal à réparer ? Eliphaz nous le disait, il l'avait appris d'un "rêve" qui lui fut une "révélation" : à cause d'une certaine impureté originelle de l'homme. Peut-être, mais d'où est venue cette impureté même ? [...] D'où vient ce fait, qu'à l'état de nature, il y ait du désordre, et non pas de l'ordre ? [...] En vérité, il y a toujours du trouble *avant* la Loi. C'est parce que le désordre a existé qu'est advenue la Loi qui doit le faire cesser. Il y a de la technique, de la domination humaine sur le monde, parce que toujours déjà il y a de l'*impuissance* humaine. Cette constatation n'est pas faite par l'oublieuse pensée technicienne qui ne se demande jamais, tout occupée et divertie qu'elle est à ses opérations, comment il se fait qu'il y ait eu lieu d'opérer quelque chose. Elle se targue du bien qu'elle peut produire, sans se souvenir que ce succès même atteste sa plus originelle défaite, d'avoir eu un mal à combattre. C'est ce dont Job, lui, prend conscience »⁶⁰.

Job a accusé Dieu d'avoir rendu possible le cri des justes en prière, abandonnés au triomphe des hors-la-loi :

« Les méchants déplacent les bornes, ils enlèvent troupeau et berger. On emmène l'âne des orphelins, on prend en gage le bœuf de la veuve [...]. Les indigents s'écartent du chemin, les pauvres du pays se cachent tous de même. Tels les onagres du désert, ils sortent à leur travail, cherchant dès l'aube une proie, et le soir, du pain pour leurs petits. Ils moissonnent dans le champ d'un vaurien, ils pillent la vigne d'un méchant. Ils s'en vont nus, sans vêtements ; affamés, ils portent les gerbes. En plein midi,

⁵⁹ J. L. Mackie, « *Evil and Omnipotence* », *Mind*, New Series, volume 64, n° 254, traduction C. Michon.

⁶⁰ Ph. Nemo, *op. cit.*, p. 85-86.

ils restent entre deux murettes, altérés, ils foulent les cuves. Ils passent la nuit, nus, sans vêtements, sans couverture contre le froid. L'averse des montagnes les transperce ; faute d'abri, ils étreignent le rocher. On arrache l'orphelin à la mamelle, on prend en gage le nourrisson du pauvre. De la ville on entend gémir les mourants, les blessés, dans un souffle, crier à l'aide. Et Dieu reste sourd à la prière ! »⁶¹.

Faute de créer un monde bon, le créateur aurait dû s'abstenir de son acte démiurgique. Job réclamant de périr au sortir du sein, parle en ce sens au nom du monde, avorton qui n'aurait pas dû voir le jour :

« Pourquoi ne suis-je pas mort au sortir du sein, n'ai-je pas péri aussitôt enfanté ? Pourquoi s'est-il trouvé deux genoux pour m'accueillir, deux mamelles pour m'allaiter ? Maintenant je serais couché en terre, je dormirais d'un sommeil reposant [...]. Ou bien, tel l'avorton caché, je n'aurais pas existé, comme les petits qui ne voient pas le jour.

*Oh ! Pourquoi m'as-tu fait sortir du sein ? J'aurais péri alors : nul œil ne m'aurait vu, je serais comme n'ayant pas été, du ventre on m'aurait porté à la tombe »*⁶².

Job a contesté le droit du créateur à avoir fait advenir un monde fou⁶³ : Dieu n'est pas tant le généreux donateur d'un monde, que le créateur capricieux qui ne se soucie pas de l'aventure souffreteuse dans laquelle il jette les hommes en pâture.

Dès lors, la rétractation finale de Job doit plutôt être interprétée comme une ruse : Job admet sa méprise pour être sauvé, mais il n'en pense pas moins⁶⁴. La soumission de Job n'est qu'apparente, et de l'ordre de la prudence⁶⁵. Il ne s'agit pas pour lui de regretter son accusation.

« Cet homme sait qu'il est en face d'un être surhumain, d'une susceptibilité personnelle extrême, et que, par conséquent, il fera mieux dans tous les cas de s'abstenir de la moindre réflexion critique.

⁶¹ *Le livre de Job*, 24, 2-12.

⁶² *Ibid.*, 11-16, 10, 18-19.

⁶³ *Ibid.*, 3, 23 : « Pourquoi ce don à l'homme qui ne voit plus sa route, et que Dieu enclot sur lui-même ? ».

⁶⁴ Ph. Nemo, *op. cit.*, p. 60 : « Une lecture superficielle de l'épilogue paraît montrer un Job apaisé, approbateur de l'ordre qu'on lui propose. Mais ce n'est qu'une apparence ».

⁶⁵ Jung, *op. cit.*, p. 60-61 : « L'homme ne peut se soumettre [à un Dieu immoral et déraisonnable] que dans la crainte et le frisson. Indirectement, il ne peut que tenter, par des éloges massifs et par une obéissance ostentatoire, de se rendre propice le souverain absolu ».

L'homme ne peut se soumettre [à un Dieu immoral et déraisonnable] que dans la crainte et le frisson. Indirectement, il ne peut que tenter, par des éloges massifs et par une obéissance ostentatoire, de se rendre propice le souverain absolu »⁶⁶.

S'il faut récuser l'un des attributs de Dieu, n'est-ce pas plutôt la bonté que la toute-puissance ? C'est précisément la piste qu'explore Jung dans *Réponse à Job*.

JUNG : LE MYTHE DE JOB NOUS INVITE À PENSER LE MAL EN DIEU

Dans *Réponse à Job*, Jung se propose de lire le *Livre de Job* comme « un point de repère au sein des péripéties d'un drame divin »⁶⁷ : le passage de l'inconscience de soi à la conscience de soi. Dieu est au point de basculement entre l'inconscience et la conscience ; sa conscience est *in statu nascendi*, à l'état naissant ; « Des contenus inconscients sont prêts à faire irruption dans la conscience »⁶⁸. Le *Livre de Job* peut être interprété comme un acte de connaissance métaphysique de Dieu par lui-même, grâce à la médiation de Job : « Job n'est en somme que le mobile extérieur qui va donner à Dieu l'occasion d'une confrontation intrapsychique et d'une explication avec Lui-même »⁶⁹. Job est l'objet extérieur à travers lequel Dieu se procure le sentiment de sa propre existence. La nature de Dieu devient sujet de discussion : Dieu lui-même ne peut plus ignorer qui il est, et commence à prendre conscience de lui-même, c'est-à-dire de son ombre⁷⁰, de laquelle il préférerait rester inconscient parce qu'elle le répugne et lui procure une indicible gêne.

Face à Job, la conduite divine trahit un état encore « proche de la nature et de l'animalité »⁷¹ : elle s'accompagne d'une conscience inférieure. Dieu n'est pas encore un homme, il est moins qu'un homme : il est « un phénomène »⁷², sa personnalité est fruste. Encore « grisé par la grandeur colossale de sa création »⁷³, il se comporte de manière absolument irréfléchie et arbitraire, à l'image

⁶⁶ *Ibid.*, p. 27, p. 60-61.

⁶⁷ Jung, *op. cit.*, p. 23.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 101.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 49-50.

⁷⁰ Jung, *Psychologie de l'inconscient* : « Sous le terme d'ombre, je comprends la partie négative de la personnalité, c'est-à-dire la somme possible des défauts cachés, des fonctions insuffisamment développées et des contenus désavantageux de l'inconscient personnel ».

⁷¹ *Ibid.*, p. 23.

⁷² *Ibid.*, p. 59.

⁷³ *Ibid.*, p. 100. « Dans le livre de Job, résonne encore la joie fière du Créateur, lorsque, par exemple, Yahvé parle des énormes animaux qu'Il a réussis : *Voilà l'hippopotame à qui j'ai donné la vie comme à toi* ».

des catastrophes d'une nature dévastatrice et invincible, qui soumet les hommes avec effroi et frisson : « Me voici, le Créateur de toutes les forces de la nature, forces invisibles et dévastatrices qui ne sont soumises à aucune loi morale ; et ainsi, je suis également une puissance amoral de la nature, une personnalité simplement phénoménale, qui ne saurait voir son propre dos »⁷⁴. La conscience divine est exclusivement perceptive et non pas réfléchie. Dieu agit aveuglément et n'est pas encore un sujet moral : il est irresponsable⁷⁵.

« Aucune intégration consciente et réfléchie [n'est] effectuée par le sujet, dont l'existence individuelle demeure dès lors problématique. D'un tel état psychologique, nous dirions aujourd'hui qu'il est "inconscient" et, aux yeux de la loi, il correspond juridiquement à "l'état d'irresponsabilité".

Yahvé viole, de la façon la plus flagrante, au moins trois des lois qu'Il a édictées sur le mont Sinaï »⁷⁶.

Or avec Job, Dieu se heurte à la résistance de l'homme qui refuse de se soumettre et de céder à la force brutale, à l'immoralité criminelle et à l'épouvantable sauvagerie du caprice divin. Job a perçu l'antinomie de la nature divine, qui est déchirée par le heurt des contradictions : « La dualité de la nature de Yahvé est devenue manifeste, et quelqu'un a vu et enregistré cela »⁷⁷. Dieu est une *coincidencia oppositorum*, une conjonction des contraires, un écartèlement insupportable des antagonistes : « La réflexion et la connaissance résident en lui à côté de l'irréflexion et de l'ignorance de soi-même, comme résident aussi la bonté à côté de la cruauté, et la force créatrice à côté de la volonté de détruire »⁷⁸. Son essence est paradoxale⁷⁹ : c'est une lumière qui comprend les ténèbres, et non pas un *summum bonum*. Travaillé par l'instabilité intérieure, il est à la fois le méchant, et le bon, le représentant de la justice et l'être immoral, celui qu'il faut craindre, et celui qu'on peut aimer. Avec effroi, Job se rend compte que Dieu est

⁷⁴ *Ibid.*, p. 62.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 102 : « Aucune intégration consciente et réfléchie [n'est] effectuée par le sujet, dont l'existence individuelle demeure dès lors problématique. D'un tel état psychologique, nous dirions aujourd'hui qu'il est "inconscient" et, aux yeux de la loi, il correspond juridiquement à "l'état d'irresponsabilité" ».

⁷⁶ *Ibid.*, p. 102, p. 45. P. 61 : Yahvé ne se soucie « pas le moins du monde du code moral qu'Il a Lui-même formulé, lorsque Ses agissements en heurtent les clauses édictées ».

⁷⁷ *Ibid.*, p. 64. P. 84 : « L'homme a discerné le visage de Dieu et Sa dualité inconsciente ».

⁷⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁷⁹ Ph. Nemo, *op. cit.*, p. 125 : « Le prologue du *Livre de Job* ne présentait-il pas Dieu et Satan comme étant de connivence ? Le stratagème monté pour mettre Job à l'épreuve, ils l'ont ourdi *ensemble*. Il semble même qu'il soit arbitraire de les distinguer. Dieu paraît être le Diable, Satan être Dieu ».

en un sens « moins qu'un homme »⁸⁰. La conscience de Job est plus vigilante que celle de Dieu dont l'omniscience est en sommeil. Job « fait preuve de supériorité tant intellectuelle que morale face à son partenaire divin »⁸¹.

Dieu est défait moralement : il a succombé devant Job. C'est la victime violente qui est victorieuse malgré les apparences : « L'homme, en dépit de son impuissance, est élevé au rang de juge de la divinité »⁸². Jung considère que le motif qui amènera Dieu à se faire homme peut être trouvé dans sa confrontation avec Job : Dieu devra métamorphoser sa propre essence qui lui est dévoilée par le procès jobien. Dieu devra devenir un homme, c'est-à-dire se dépouiller de son amoralité pour se soumettre à la loi morale :

« La supériorité de Job ne peut plus être effacée. Rien ne peut faire qu'elle n'ait pas eu lieu ni qu'elle ne soit pas. C'est pour ce motif que la Sophia intervient. [...] Elle rend possible la décision de Yahvé de devenir homme Lui-même [...]. Yahvé s'élève, se hisse au-delà de l'état de conscience primitive qui était précédemment le Sien, en reconnaissant indirectement que l'homme Job Lui est moralement supérieur, et que par conséquent il Lui reste à rattraper l'homme et son être. Sa créature L'ayant dépassé, Yahvé Se doit de Se renouveler. Yahvé doit devenir un homme, semblable à l'homme à l'encontre duquel Il a été injuste. Lui, le gardien de la justice, sait que toute injustice doit être rachetée, et la Sagesse sait que Lui aussi est soumis à la loi morale »⁸³.

La mise à mort du Christ est en somme le rachat de l'injustice subie par Job. De la même manière que l'homme a souffert par Dieu, Dieu doit souffrir par l'homme. Avec le Christ, Dieu veut échapper à l'injustice aveugle : Jésus, à la différence du père, est absolument juste. Il s'agit en quelque sorte de réparer le traumatisme psychique qu'est l'injustice criante subie par Job.

CONCLUSION

La conclusion chrétienne suivant laquelle tout le bien vient de Dieu et tout le mal vient de l'homme est absurde, en ce qu'elle oppose la créature et le créateur, ce qui contrecarre l'incarnation de Dieu : il convient de ne pas charger l'homme de l'ombre de Dieu. En revanche, c'est bien dans l'homme que Dieu va résoudre ses propres antinomies. La créature a la responsabilité de régler le conflit du créateur. Job attendait aide et assistance de Dieu contre Dieu lui-même : désormais, puisque le Créateur s'est incarné, l'homme doit attendre aide

⁸⁰ Jung, *op. cit.*, p. 58.

⁸¹ *Ibid.*, p. 36.

⁸² *Ibid.*, p. 62.

⁸³ *Ibid.*, p. 105.

et assistance de l'homme contre l'homme lui-même⁸⁴. Comme le dit Wiesel dans *Job ou Dieu dans la tempête*⁸⁵, Job personnifie une quête de justice qui est insouviée : grâce à Job, nous savons qu'il est donné à l'homme de transformer l'injustice divine en justice humaine.

⁸⁴ Ph. Nemo, *op. cit.*, p. 16-18 : « Il nous semble que les dialogues du *Livre de Job*, loin d'être un texte marginal de la littérature biblique, est l'un des lieux majeurs où s'accomplit la *révolution éthique et eschatologique de la Bible*. Je définirai cette révolution – ou cette Révélation – comme l'invention d'une morale absolument nouvelle, celle de la compassion ou de l'amour, pour laquelle le mal n'est pas tolérable, et telle que, pour cette raison, le sens de la vie humaine ne peut être désormais que de lutter contre lui, au-delà même de la mort ». Le mal est perçu de manière inédite, à savoir « comme désormais inacceptable, inintégrable à l'amour ». Il s'agit de « *fonder un impératif catégorique de lutte contre le mal* – une loi d'amour ».

⁸⁵ E. Wiesel, *Job ou Dieu dans la tempête*. Paris : Fayard, 2000.