

## Une lecture du livre de Job- 1<sup>er</sup> chapitre

*Ce texte est le développement d'un cours dispensé pour l'élévation de l'âme de Michael Nissim ben Shimron, parti trop tôt. Avec l'espoir qu'Hachem apporte la consolation à sa famille, et que cette étude y contribue.*

Le livre de Job n'est pas facile d'accès. La trame de l'ouvrage biblique est connue : Job, modèle de l'homme pieux, est mis à l'épreuve par Dieu, à la demande du Satan<sup>1</sup>. Lui qui vivait en bonne santé et dans l'opulence avec femme et enfants voit tout s'écrouler : ses possessions sont dévastées, ses enfants décèdent et il se trouve frappé de terribles plaies dans son corps. Un destin si tragique qu'on en vient à douter de sa véracité, tentés d'y voir une histoire imaginaire<sup>2</sup> prétexte à une réflexion de fond sur la justice divine : pourquoi le juste est-il atteint par tant de malheurs ? Quel est le sens des épreuves envoyées par Dieu ? En réalité d'autres questions interviennent tout au long de l'ouvrage et l'étude des chapitres ; mais surtout, plus le lecteur avance dans l'étude du texte biblique, plus la pertinence des premières questions semble s'estomper. Le discours religieux est battu en brèche, alors que les trois amis de Job viennent s'adresser à lui, remplis de certitudes et de principes qui s'écroulent les uns après les autres. Seul Elihou, le jeune ami intervenant après les trois anciens propose un discours cohérent, semble-t-il accepté, mais une simple lecture ne permet pas de comprendre en quoi ses propos nous éclairent-ils vraiment sur les malheurs de Job et de ses semblables<sup>3</sup>.

Job accepte dans un premier temps les souffrances subies, puis en vient finalement à blasphémer, le masque de la résignation ne tenant qu'un temps. Malgré tout, de discussion en discussion, une démarche réfléchie reprend progressivement le dessus sur l'explosion sentimentale causée par l'accumulation de douleurs. Job revient en grâce auprès de Dieu qui le comble de bienfaits, tous ses amis, à l'exception du jeune Sage Elihou doivent amener des sacrifices expiatoires à Dieu pour signifier les erreurs involontaires commises en tentant de justifier trop sommairement les voies divines. C'est que la simplicité excessive constitue parfois une faute, notamment lorsque le sujet nécessite une profonde réflexion difficilement accessible au quidam. Mieux vaut alors ne pas parler que de s'empresse à prendre la parole.

---

<sup>1</sup> Cf. infra quant à la signification du « *Satan* ».

<sup>2</sup> Il s'agit d'un avis dans le Talmud (Baba Bathra 15a)

<sup>3</sup> Comme le note Maïmonide dans le Guide des égarés III, 23.

Ces quelques précisions apportées, commençons maintenant l'étude de quelques versets choisis<sup>4</sup> du premier chapitre du livre de Job.

**1/ Job 1, 4-5** : *Ses fils avaient coutume d'organiser un festin dans la maison de chacun d'eux à tour de rôle (...). Et lorsque le cycle de ces jours de festin était révolu, Job envoyait chercher ses fils pour les purifier ; il se levait de grand matin et offrait un holocauste pour chacun d'eux, car Job se disait : peut-être mes enfants auront-ils commis quelque péché et renié Dieu en leur cœur. C'est ainsi qu'agissait Job en tout temps.*

Job craignait que l'abondance de festins n'entraîne un abandon de Dieu, se caractérisant par des blasphèmes explicites ou non, provoqués par une trop grande satisfaction matérielle<sup>5</sup>. N'est-il pas enseigné dans le livre des Proverbes : « *mieux vaut une maison de deuil qu'une maison de festins* »<sup>6</sup> ? Job sait que l'opulence rend l'introspection difficile. Il est riche, et désire que sa famille profite de ses biens, mais il craint en même temps que son initiative bienveillante influence négativement l'attitude de ses enfants... problématique classique des parents qui ont réussi et sont partagés entre l'envie de combler leur progéniture et la crainte que ces derniers ne soient pas aux prises avec la réalité de la vie...

Job offre des sacrifices par peur que ses enfants aient commis « *quelque péché et renié Dieu en leur cœur* ». Quelle peut être l'efficacité de l'action d'un tiers sur des pensées fautives ? N'appartiendrait-il pas plutôt à l'auteur des pensées coupables de tenter par lui-même de se racheter vis-à-vis de Dieu ? Et si Job se sentait lui-même coupable, coupable de ne pas s'opposer à la vie décousue de ses enfants ? Chaque fils a sa maison, nous sommes en présence d'adultes. Est-ce le lot de personnes responsables d'organiser des cycles de festins réguliers, d'autant plus que le terme de « festin » (*michté*) implique une réception accompagnée de breuvages alcoolisés<sup>7</sup> ?

Le père est partagé entre son refus de s'impliquer dans le choix de ses enfants, qu'il ne semble pas partager, d'autant plus que lui-même ne participe jamais à ces festivités ; et son besoin irrémédiable de s'associer à la destinée de ces derniers en allant jusqu'à prévoir quelles peuvent être les pensées qui les traversent et en tentant de leur trouver un remède. Son réalisme apparent sur l'autonomie de

---

<sup>4</sup> Selon Maïmonide, une étude systématique et ordonnée des versets du livre de Job n'est pas nécessaire, car beaucoup de passages ont un objectif essentiellement lyrique : « *Si tu considères tout ce que je viens de dire avec l'attention qu'exige la lecture de ce traité, et si ensuite tu examines le livre de Job, tu en comprendras le sens, et tu trouveras que j'en ai résumé toutes les idées, ne laissant de côté que ce qui est un simple ornement du style et ne sert qu'à achever l'allégorie (...)* » (Ibid.). Nous proposerons aussi une étude de quelques versets « clefs » en partant de ce postulat Maïmonidien, bien que nous ne suivions pas forcément la lecture de l'auteur du *Guide*, dont nous nous inspirons à plusieurs reprises, son commentaire sur Job étant incontournable.

<sup>5</sup> Cf. Metsoudate David.

<sup>6</sup> Kohelet 7, 2.

<sup>7</sup> Ce qui se confirme en l'espèce au verset 13 : « *Ce fut en ce jour, alors que les fils et les filles de Job mangeaient et buvaient du vin dans la maison de leur frère aîné* ».

choix d'enfants devenus adulte est trahi par cet acte de surprotection, traduisant l'utopie d'avoir une emprise totale sur ces derniers. Job présage un malheur qu'il essaye d'éviter en s'impliquant dans l'intimité profonde de ses enfants. La suite des versets montrera de manière tragique la vanité de sa démarche, pourtant fondée sur une bonne intention.

**2/ Job 1, 6 :** *Or, un jour, les fils de Dieu vinrent se présenter devant Hachem, et le Satan, lui aussi, vient au milieu d'eux.*

Le Satan intervient juste après l'épisode des sacrifices offerts par Job. N'y voyons surtout pas une relation de type péché/châtiment, la suite des chapitres avec la disqualification des discours trop « religieux » des amis de Job ne peut permettre une telle interprétation. On peut y voir en revanche l'amorce d'une première introspection de Job, d'un recul sur son mode de vie qu'il remettait déjà en cause dans son inconscient. La suite des versets montre que le décès des enfants intervient précisément à l'occasion d'un de leurs festins. Ce que leur père tentait d'éviter à tout prix arrive finalement. L'illusion de l'emprise qu'il espérait avoir sur leur destinée s'écroule.

Peut-être pouvons-nous alors lire le dialogue entre Dieu et le Satan comme un dialogue entre Job et lui-même... Les Sages du Talmud n'assimilent-ils pas d'une manière énigmatique le Satan au mauvais penchant de l'homme (*yetser hara*) et à l'ange de la mort (*malakh hamavét*) ?<sup>8</sup> L'homme s'estime, il a conscience de son envie de bien faire, ce qui lui confère une valeur certaine à ses propres yeux. Mais lorsqu'il regarde à l'intérieur de lui, des pulsions morbides l'envahissent alors, il ressent le besoin de s'éprouver, de remettre en question ses habitudes bien ancrées car c'est souvent la seule manière d'avancer. Partagé entre ses certitudes et ses tourments, Job décide inconsciemment de tout bouleverser chez lui. L'issue de ce prémices d'introspection est encore incertain. Une introspection très poussée et mal dirigée peut mener à un rejet de toute croyance (*yetser hara*) et à l'autodestruction (*malakh hamavet*).

**3/ Job 1, 20-22 :** *Job se leva, déchira sa tunique, se rasa la tête, se jeta à terre et resta prosterné. Il dit : « Nu je suis sorti du ventre de ma mère, et nu j'y rentrerai. Hachem a donné, Hachem a repris, que le nom de Hachem soit béni ». En dépit de tout, Job ne faillit pas et n'imputa pas d'injustice à Dieu.*

Ayant perdu ses enfants et ses biens, Job reste digne, pour l'instant. Il reconnaît que l'emprise qu'il imaginait avoir sur sa vie n'était qu'illusion. Le Metsoudat David traduit sa pensée : « *Pourquoi me*

---

<sup>8</sup> TB Baba Bathra 16a.

*lamenterais-je sur la perte de mes enfants et de ma richesse ? Ils ne sont pas nés avec moi, je retournerai donc comme je suis né* ». Job prend conscience qu'il ne pouvait pas tout contrôler. Nous sommes au tout début de son cheminement de pensée, mais déjà une première introspection se dessine. Ses enfants sont mis au même plan que ses biens matériels, dans le sens que les deux sont extérieurs à lui. Or, l'homme ne peut maîtriser ce qui lui est extérieur. Cette idée est d'ailleurs validée par la tradition juive, puisque à chaque enterrement les endeuillés passent à côté du mort tout juste enterré, puis jettent une poignée de terre en reprenant le discours de Job, associé pour l'occasion à la description tragique mais inéluctable du devenir de l'homme : « *Dieu a donné et Dieu a repris, tu viens de la poussière et tu retournes à la poussière* »<sup>9</sup>. Tout retourne à la poussière. Avec du recul, dans le cadre de l'étude, de la réflexion, c'est-à-dire *en théorie*, cela paraît évident. Mais honnêtement, dans notre for intérieur, sommes-nous meilleurs que Job au début de ce premier chapitre ? Ne pensons-nous pas diriger ce qui dépend de nous, ou plutôt, *ce que nous croyons* dépendre de nous ?

Le parallélisme du discours interpelle : « *Nu je suis sorti du ventre de ma mère, et nu j'y rentrerai* ». La dernière proposition dérange. A quelle « mère » Job fait-il référence ? Sortons un instant de ce livre biblique pour retourner aux origines, au moment de la création d'Adam et 'Hava (Eve)... Après avoir présenté la création du premier couple, la Torah énonce une généralité qui dépasse le récit du moment : « *C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et ils deviendront une seule chair* » (Béréchit 2, 24). Certes, l'enjeu dépasse la vie personnelle d'Adam, le premier homme. On ne peut toutefois manquer de nous demander pourquoi ce principe apparaît ici, précisément à propos d'un couple qui n'a ni père ni mère ?

Dépourvus de parents, Adam et 'Hava n'en n'ont pas moins une origine. Adam est extrait de la terre (*adama*). Dès que le prémices d'une cellule familiale se forme, il n'est plus question de « *Adam* », mais de « *ish* » (homme). Le processus est ainsi validé depuis la création de l'humanité : il arrive un moment où l'homme se construit autour de sa propre identité, son destin s'écartant alors de son identité originelle<sup>10</sup>. Croire que la transmission du nom inclut une communauté de destins est donc une erreur « *contre-nature* », un non-sens selon les fondements de la famille codifiés lors de la *Genèse* de l'humanité.

Dans le livre de Job également, la « *mère* » dont il est question n'est autre que la terre<sup>11</sup> ; comme si le texte proposait une allusion au verset de la *Genèse*. Job reconnaît que son attitude avec ses enfants n'était pas adéquate, car il allait à l'encontre de cette sentence-principe : « *C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère* ». Le parallèle entre les deux textes est d'ailleurs appuyé par le rappel de

---

<sup>9</sup> D'après Béréchit 3, 19 : « *Car poussière tu fus, et à la poussière tu retourneras* ».

<sup>10</sup> Voir le commentaire du Malbim sur ce verset.

<sup>11</sup> Commentaires de Rachi (1<sup>ère</sup> explication) et Ramban sur Job 1, 21.

la fin. En déclarant à propos de la terre « *nu j'y rentrerai* », Job rappelle la destinée d'Adam, et par là-même celle de toute l'humanité : « *C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes à la terre d'où tu as été tiré (...)* »<sup>12</sup>. L'enjeu dépasse donc la seule destinée d'un individu. Peu importe à quelle époque Job a existé, peu importe même s'il a existé ou non<sup>13</sup>. Même si la réflexion de fond sur la justice divine reste difficile d'accès, ses propos, véridiques ou attribués, contiennent l'amorce de plusieurs introspections nécessaires pour chacun. En l'espèce, quel parent n'est-il pas concerné, peu ou prou, par la réaction de Job ouvrant enfin les yeux sur l'utopie de la surprotection des enfants et sur l'absence de dissociation illusoire qu'il instaurait entre eux ?

**4/ Job 1, 21** : « *Hachem a donné, Hachem a repris, que le nom de Hachem soit béni* »

La *Guemara* énonce : « *L'homme a le devoir de bénir Dieu pour le mal de la même manière qu'il le bénit pour le bien* »<sup>14</sup>. Selon les Sages la source de ce principe se trouve dans notre verset. Et pourtant, Job change d'attitude aux chapitres suivants, alors que les sept jours de deuil sont terminés : « *Après cela Job ouvrit la bouche et maudit le jour de sa naissance* »<sup>15</sup>. C'est malgré tout son attitude première, sa réaction initiale lors de l'annonce des premiers malheurs l'atteignant, qui est rappelée. Par la suite, établissant un lien avec la source biblique de la « bénédiction pour le mal », l'idée est illustrée par un enseignement rapporté au nom de Rabbi 'Akiba : « *Un homme doit toujours avoir l'habitude de dire : ce que fait le Miséricordieux, il le fait pour le bien* ». La portée de cette dernière sentence est telle qu'elle traverse le domaine du *moussar* (morale juive) pour s'inscrire dans celui de la *Halakha* (loi juive), puisque le *Shoul'han 'Aroukh* reprend littéralement son énoncé dans « *les lois sur les bénédictions* »<sup>16</sup>.

Mais est-ce vraiment possible de montrer une telle résignation lorsque nous sommes confrontés au malheur ? N'est-ce pas trop surfait ? N'y a-t-il pas une certaine hypocrisie dans cette exigence, ou du moins un appel à voiler nos sentiments profonds ? L'homme peut toujours montrer un visage impassible à l'extérieur, mais qu'en est-il des souffrances qui le dévorent à l'intérieur ? Et puis, Job n'est-il pas lui-même le meilleur exemple de la fragilité d'une attitude de bénédiction, apparemment digne, mais annonçant irrémédiablement une explosion à venir ?

---

<sup>12</sup> Béréchit 3, 19.

<sup>13</sup> Selon une hypothèse du Talmud, Job n'aurait jamais existé (TB Baba Bathra 15a). Telle est, semble-t-il, l'opinion préconisée par Maïmonide (Guide III, 22).

<sup>14</sup> TB Berakhot 60b

<sup>15</sup> Job 2, 14.

<sup>16</sup> Ora'h 'Haïm 230, 5.

Par ailleurs, dans un autre passage du Talmud<sup>17</sup>, les Sages s'interrogent sur l'absolution finale de Job malgré les blasphèmes qu'il a pu prononcer. Rava, célèbre autorité talmudique, clôt le débat en évoquant l'irresponsabilité momentanée, comme si l'accumulation de souffrances constituait une clause de force majeure rendant « compréhensible », ou plutôt « inévitable » des propos habituellement condamnables : « *L'homme n'est pas responsable quand il souffre* ».

Mais alors, où se situe la frontière ? L'homme doit bénir Dieu pour le mal, mais on conçoit qu'un « mal » perçu comme une « souffrance » puisse contraindre le plus grand des justes à maudire Dieu, malgré lui. Or, tout « mal » n'est-il pas une « souffrance » ? Jusqu'à quel stade le masque religieux de la résignation doit-il être porté ?

Selon Maïmonide, il n'existe pas de réponse objective. Les malheurs de Job ne sont pas la description d'une avalanche de catastrophes s'abattant sur un seul homme, mais un éventail de possibilités concernant chaque individualité, avec sa propre subjectivité. Au-delà de la théorie, Rava envisage donc l'aspect concret, humain, un stade, différent selon chacun, où l'acceptation pieuse des souffrances n'est tout simplement plus dans le domaine du possible :

*Je ferai remarquer encore que les malheurs de Job sont présentés dans une certaine gradation, selon les différents caractères des hommes. En effet, il y a des hommes qui ne s'effraient pas de la perte de leur fortune, dont ils font peu de cas, mais qui sont saisis de terreur par la mort de leurs enfants et en meurent de tristesse. Il y en a d'autres qui supportent avec résignation même la perte de leurs enfants ; mais aucun être qui a la sensation ne peut supporter les douleurs. Tous les hommes, je veux parler du vulgaire, glorifient Dieu de leur langue, et le disent juste et bienveillant quand ils sont heureux et à l'aise, ou même dans un état de souffrance supportable. Mais quand arrivent ces malheurs qu'on rapporte de Job, alors il y en a qui, en perdant seulement leur fortune, blasphèment et croient que l'univers entier manque de bon ordre ; d'autres, quoi qu'affligés par la perte de leur fortune, continuent à croire en la justice et au bon ordre, mais s'ils sont éprouvés par la perte des enfants, ils ne peuvent se résigner ; d'autres enfin se résignent et ne sont pas troublés dans leur foi, même lorsqu'ils perdent leurs enfants, mais aucun d'eux ne supporte la douleur du corps sans se plaindre et sans blasphémer, soit avec sa langue, soit dans la pensée<sup>18</sup>.*

---

<sup>17</sup> TB Baba Bathra 16b.

<sup>18</sup> Guide des Egarés III, 22.

**5/ Job 1, 22 :** « *En dépit de tout, Job ne faillit pas et n'imputa pas d'injustice à Dieu* »

En hébreu, le terme traduit ici approximativement par « *injustice* » est « *tifla* ». Il y est question de « *paroles fautives* »<sup>19</sup>, c'est-à-dire blasphématoires, dont Job s'est abstenu. Le terme est employé par ailleurs dans la Bible, désignant un objet méprisable, car sans saveur<sup>20</sup>. Or ce mot peut également être lu « *tefila* », la « *prière* », mot en affinité linguistique avec le verbe « *pilel / juger* », et également en affinité de sens d'après certains.

Ainsi selon le Rav Shimshon Raphaël Hirsch, fondateur de la néo-orthodoxie allemande au 19<sup>ème</sup> siècle (1808-1888) : « *le juge introduit la justice, la vérité divine, dans les rapports litigieux, laisse cette justice pénétrer et maîtriser tous les points de l'affaire en question, et forme ainsi une harmonieuse unité de ce qui était en train de se disloquer par manque de justice. La réalisation en soi de ce processus s'appelle 'hitpalel'. La forme verbale 'hitpalel' signifie prendre ce qui est intrinsèque à la vérité divine, en imprégner toutes les aptitudes et toutes les dispositions de notre être, et trouver ainsi en Dieu l'unité de toute existence* »<sup>21</sup>. Cette introduction permet à l'auteur de marquer la différence avec le concept de « *prière* », ne traduisant pas correctement le terme hébraïque : « *La 'tefila' juive est ainsi exactement l'opposé de ce qu'on appelle généralement 'une prière'. Il ne s'agit pas d'un épanchement intime ou de l'extériorisation de ce dont le cœur est rempli ; nous disposons pour cela d'autres expressions (...); mais il s'agit d'une nouvelle absorption et d'une nouvelle pénétration en soi de vérités qui nous sont données de l'extérieur* »<sup>22</sup>. Aussi la véritable 'tefila' n'est-elle pas tant l'expression de souhaits profonds, que la manière d'introduire ou réintroduire au sein de chacun des priorités correspondant à l'exigence divine : « *Nos prières prescrites ne sont donc pas l'expression de vérités dont la reconnaissance vivante est présumée chez nous, mais de vérités dont l'acceptation et la reconnaissance sont constamment réveillées, ranimées et raffermies en nous* »<sup>23</sup>.

Aussi le verset du livre de Job peut-il être lu à deux niveaux : au sens simple, le lecteur est informé de sa piété. Malgré les épreuves qu'il traverse, il ne s'en prend pas à Dieu. Mais au-delà de cette première signification, l'emploi du terme « *tifla* » pouvant se lire aussi « *tefila* », indique que cette piété, aussi louable soit-elle, n'en est pas moins primaire, non intellectualisée, et dénuée d'une profonde introspection permettant une réflexion sur les attributs divins. Comme si la douleur

---

<sup>19</sup> Le Targoum Yonathan traduit : « *milei mé'htéi* ».

<sup>20</sup> Jérémie 23, 13 : « *Aussi chez les prophètes de Samarie j'avais vu tifla [Metsoudot Tsion : des choses méprisables, sans saveur]* ». Voir également les commentaires de Rachi, du Metsoudot Tsion et de Ibn 'Ezra sur notre verset dans le livre de Job et sur Lamentations 2, 14. Dans la littérature rabbinique, le mot est employé de manière différente, pour y inclure une connotation sensuelle, n'apparaissant pas dans le texte biblique (voir à ce sujet notre ouvrage : Y. Ghertman, *La loi juive dans tous ses états*, Lichma 2013, p.117)

<sup>21</sup> Commentaire sur Genèse 20, 7, tr. Né'hémia Gangloff, *Commentaire du Pentateuque, La Genèse*, éditions Kountrass, 1995, p.511.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid., p.512.

ressentie par Job n'était pas encore assez percutante pour qu'une véritable remise en question s'opère... Comme si la suite des malheurs était nécessaire pour que Job sorte de lui-même, afin de délivrer une véritable « *tefila* », au sens hirschien du terme.

Certes, la mort de ses enfants a permis à Job d'amorcer une introspection quant à son rapport avec ses derniers. Toutefois sa démarche reste balbutiante et toujours enfermée dans ses idées préconçues et ses certitudes religieuses. Il ne conçoit pas une seconde, du moins pas encore, que les choix de Dieu puissent être « *tifla* », sans saveur, sans sens. Pour lui, la mort des justes ne peut être vaine. A ce stade, il se place encore dans une réaction de cause/conséquence pour expliquer ses épreuves. Il a justement compris que la surprotection de ses enfants, et le refus de dissocier leurs destinées de la sienne étaient vains. Mais il en conclut à tort que c'est précisément leurs fautes qui a entraîné leur mort<sup>24</sup>. Il conçoit qu'il ne servait à rien de guetter leurs éventuelles mauvaises pensées, mais il en déduit que ce sont ces pensées, qu'il n'a pu éviter, qui ont amené le châtement divin sur eux. La suite de ses épreuves et la discussion avec ses amis lui feront reconsidérer ce genre d'idées.

Notons enfin que l'ambivalence dans le rapport à Dieu, selon que l'on lise dans ce verset « *tifla* » ou « *tefila* », se retrouvait déjà au début du chapitre, lors de la description des craintes de Job quant aux agissements de ses enfants : « *Il se levait de grand matin et offrait un holocauste pour chacun d'eux, car Job se disait : peut-être mes enfants auront-ils commis quelque pêché et renié Dieu en leur cœur* »<sup>25</sup>.

Le terme hébraïque traduit ici approximativement par « *renié* » est « *bérekhou* » qui signifie « *béni* ». La traduction littérale est donc : « *peut-être mes enfants auront-ils commis quelque pêché et béni Dieu en leur cœur* ». Les commentateurs<sup>26</sup> expliquent que l'emploi de ce mot à connotation positive pour signifier un acte de blasphème est un « *lachon kinouï kélapé m'ala* », c'est-à-dire l'utilisation d'un « beau » mot pour éviter une expression disgracieuse à l'égard de Dieu. Le procédé est fréquent. Il n'est donc pas évident qu'il faille aller plus loin dans l'explication de cette expression.

On ne peut s'empêcher toutefois de remarquer qu'à deux reprises dans le premier chapitre de Job, les termes sont inversés lorsqu'il s'agit du rapport à Dieu. Il y est question de « *berakha* » (bénédition) et de « *tefila* » (prière) pour décrire des pensées fautives contre Lui... Et s'il fallait y voir une subtile introduction au reste de l'ouvrage biblique, et notamment aux discours des amis de Job, si cadrés et conventionnels lorsqu'il s'agit d'expliquer la justice divine ? Et si les versets venaient déjà

---

<sup>24</sup> Commentaire du Ramban sur notre verset.

<sup>25</sup> Voir *supra*.

<sup>26</sup> Rachi, Ibn Ezra, Metsoudat Tsion, etc.

nous signifier, par allusion, qu'au-delà des apparences, le péché de non-introspection est souvent le lot de ceux qui n'ont que bénédictions et prières sur le bout des lèvres ?