

Une lecture du livre de Job- 4^{ème} partie

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

Le discours d'Eliphaz

Avant de présenter la spécificité de chaque discours prêté aux compagnons de Job, Maïmonide présente leurs points communs et l'enjeu général de leur débat théologique : « *Tous ses amis s'accordent à soutenir que ceux qui font le bien en sont récompensés et ceux qui font le mal en sont punis. Si, disent-ils, on voit un pécheur dans le bonheur, on pourra être certain que le contraire se produira dans l'avenir (...). Si, au contraire, on voit un homme pieux dans l'adversité, celui-ci ne pourra manquer d'obtenir une réparation. Cette idée, tu la trouveras répétée dans les discours d'Eliphaz, de Bildad et de Sophar (...). Mais ce n'est pas là le but de toute cette histoire, où l'on a eu plutôt en vue de faire connaître ce que chacun d'eux professait en particulier et l'opinion qu'il avait sur un événement où nous voyons l'homme le plus intègre et de la plus parfaite droiture frappé des calamités les plus grandes et les plus violentes (...)* »¹.

Le premier à prendre la parole est Eliphaz. La thèse qu'il défend est ainsi présentée par le maître cordouan :

« L'opinion d'Eliphaz sur cet événement est également une des opinions professées sur la providence. Selon lui, en effet, tous les malheurs qui avaient frappé Job, il les avait mérités ; car il avait commis des péchés qui lui avaient mérité ce sort. C'est là ce qu'il dit à Job : ' Ton impiété n'est-elle pas grande, tes iniquités ne sont-elles pas sans fin ? ' (22, 5). Ailleurs il lui dit : ' Les bonnes actions et la conduite vertueuse sur lesquelles tu te fies ne font pas que tu sois nécessairement un homme parfait devant Dieu, de manière que tu ne puisses être puni : ' Certes Il n'a pas confiance en ses serviteurs, il trouve des défauts même dans ses anges. Qu'en sera-t-il de ceux qui habitent dans des maisons d'argile, qui ont leur fondement dans la poussière ? ' (4, 18-19). (...) il croit que tout ce qui arrive à l'homme, il a dû le mériter, mais

¹ *Guide des Egarés III, 23.*

que les fautes par lesquelles nous méritons le châtement échappent à notre perception, et (que nous ignorons) de quelle manière elles nous ont valu notre châtement »².

1/ Ne sois pas sûr de toi-même jusqu'au jour de ta mort

D'emblée Eliphaz bouscule Job : « *Une épreuve t'atteint et tu te résignes... Qui pourrait s'empêcher de parler !* »³ (4, 2).

Les Sages du Midrash saisissent la mention de l'« épreuve » pour proposer de voir dans le propos d'Eliphaz une comparaison entre Job et Abraham : « *Tu te compares à Abraham (...) mais tes actes sont-ils comme les siens ? (...) Abraham a été éprouvé par dix épreuves et les a surmontées, alors que toi tu n'as eu qu'une épreuve* »⁴. Certes, la souffrance du patriarche n'égale pas celle de Job. Ce n'est pas l'intensité de l'épreuve qui est mise en exergue, mais sa fréquence. Qui peut être certain de sa droiture et de la fidélité à ses idées tant qu'il ne s'est pas retrouvé dans une situation l'obligeant à sortir de son cadre de vie ? Job est persuadé de ne pas mériter ce qui lui arrive car son attachement à Dieu était sans faille. Mais quelle valeur accorder à cette certitude alors que ce lien ne se vivait que dans l'opulence et le bonheur ? Abraham, qui a vu plusieurs fois son parcours compromis, a persisté dans sa confiance en Dieu⁵. Telle est l'illustration d'une véritable fidélité, résistant aux chamboulements de l'existence.

Dans l'absolu, une telle réprimande est bienvenue, car elle permet sans doute de réfléchir plus sereinement sur la perception que l'on a de nous-même. « *Ne sois pas sûr de toi-même jusqu'au jour de ta mort* »⁶ énoncent nos maîtres. Si l'existence est semblable à un long fleuve tranquille, celui qui se pense « juste » agira comme tel jusqu'à sa mort. Si en revanche des torrents viennent s'abattre sur lui, en sera-t-il encore de même ?

² Ibid.

³ Traduction libre. La traduction de la Bible du rabbinat porte : « *Si on essaye de te répliquer, tu en seras peut-être contrarié ; mais qui peut contenir ses paroles ?* ». Nous préférons suivre le commentaire du Metsoudat David : « *Est-ce juste que tu te fatigues et ne persévères pas dans ta droiture dès qu'une douloureuse épreuve t'atteint ? Qui peut alors se retenir de parler et ne pas répondre ?* ».

⁴ Midrash Tan'houma Vayichla'h 8

⁵ Par exemple, alors qu'Abraham suit l'ordre divin en s'installant sur la terre de Canaan, une famine intervient dès son arrivée. Obligé de fuir provisoirement en Egypte, Abraham ne remet pas pour autant en cause l'injonction divine (voir Rachi sur Béréchit 12, 10). La Michna cite ainsi 10 épreuves, bien que les commentateurs soient en désaccord sur les événements inclus ou non dans ce compte (voir les commentaires sur Avot 5, 3).

⁶ Avot 2, 4.

2/ Critique légitime et moment inopportun

Malgré tout, la véracité du discours intervient à un moment inopportun, comme le souligne le Talmud, érigeant la critique d'Eliphaz comme modèle de la parole blessante, car prononcée alors que la plaie est encore ouverte :

Le passage « Ne vous lésez point l'un l'autre » (Lévitique 25, 17) parle du tort qu'on peut causer par la parole (...). Mais qu'est-ce qu'un préjudice causé par la parole ? C'est par exemple (...) si les malheurs ou la maladie s'abattent sur quelqu'un (...) ne lui dis pas, comme à Job ses compagnons : « Ta crainte de Dieu n'est-elle pas [ton soutien / ta sottise כְּסִלְתְּךָ] ? Ton espérance n'est-elle pas ton espoir ? Cherche dans ton souvenir : quel est l'innocent qui a péri ? » (Job 4, 6-7)⁷.

Cette illustration de l'interdit du « *onaat devarim* », consistant à léser son prochain par la parole provient précisément des mots prononcés par Eliphaz. Il n'est pas avancé que le fond du message est faux, mais que son expression est si maladroite qu'elle en devient fautive. Même la critique la plus légitime, aussi pertinente soit-elle, ne peut justifier l'emploi de paroles blessantes, lorsque la souffrance ressentie par l'interlocuteur l'empêche objectivement de percevoir l'aspect constructif de la réprimande.

Or en l'espèce, le fond du propos est particulièrement percutant. Certes, si l'on se fie à une lecture « classique » du verset, il n'y a là qu'un exposé moral assez simple : Job n'était-il pas connu pour sa confiance en Dieu ? Ne croyait-il pas fermement en la justice divine ? N'espérait-il pas une rétribution infaillible ? N'est-il donc pas évident, lorsqu'on y réfléchit sereinement, que Dieu ne peut pas frapper l'innocent ?

Toutefois, une lecture plus précise montre que la critique est plus fine. Bien que plusieurs commentateurs traduisent le terme « כְּסִלְתְּךָ » par « ton espoir », se fondant sur l'emploi de ce mot dans ce sens par ailleurs⁸, nous préférons traduire ce terme par « ta sottise », suivant ainsi le livre de l'Ecclésiaste : « le cœur du sage est à sa droite et le cœur du sot (כְּסִיל) est à sa gauche »⁹.

« Ta crainte de Dieu n'est-elle pas ta sottise ?! » s'exclamerait donc Eliphaz. Le véritable problème de Job n'est pas en lien avec la foi mais avec le savoir. C'est précisément l'absence

⁷ TB Baba Metsia 58b.

⁸ Voir Tossfot sur Ibid. ; ainsi que les commentaires sur le verset biblique (Metsoudat Tsion, Ibn Ezra, Ramban, Malbim, etc).

⁹ Kohelet 10, 2.

de recherche intellectuelle sur l'action et l'essence de Dieu qui l'ont mené au blasphème. Maïmonide reprend ainsi cette idée lorsqu'il explique le changement intervenant chez Job à la fin du livre biblique :

Job était revenu de cette opinion extrêmement erronée¹⁰ et en avait lui-même démontré la fausseté. Ce n'était là qu'une opinion qui surgit de prime abord, surtout chez un homme intimement convaincu de son innocence, et c'est ce que personne ne contestera ; c'est pourquoi cette opinion est attribuée à Job. Cependant celui-ci ne proférait tous ces discours tant qu'il était dans l'ignorance et qu'il ne connaissait Dieu que par tradition, comme le connaît la foule des hommes religieux (...) (Guide des Egarés III, 23).

Job était dans l'ignorance. En ne s'en tenant qu'au cultuel, comme l'illustrent les nombreux sacrifices qu'il offrait pour Dieu, il simplifiait à outrance la complexité du rapport entre Dieu et les hommes. Aussi Maïmonide note-t-il à juste titre, par ailleurs, que Job est présenté comme un homme pieux, mais non comme un sage, ce qui explique en partie sa réaction première d'incompréhension et de révolte : « *Ce qu'il y a de plus étonnant dans ce récit, c'est qu'on attribue pas à Job la science et qu'on ne l'appelle pas un homme sage, ou intelligent, ou savant ; car au contraire, on ne lui attribue que d'excellentes mœurs et la droiture dans ses actions. En effet, s'il avait été un sage, sa situation n'aurait eu pour lui rien d'obscur (...)* »¹¹.

Ne s'en tenir qu'à la « *tradition* » dans sa croyance et dans sa pratique religieuse ne tient qu'un temps. Au moindre bouleversement, les certitudes risquent de trop vite s'écrouler. La foi en Dieu ne peut être complète que si la croyance dans les traditions ancestrales s'accompagne d'une recherche intellectuelle personnelle.

Cette idée peut être illustrée par une parabole : Si une foule d'aveugles suit un homme voyant en le tenant et en empruntant ainsi son chemin à l'identique, tous arriveront à bon port. Mais si l'aveugle en tête de la foule en vient brutalement à lâcher la main de l'homme voyant, puis qu'une distance se creuse entre eux, les aveugles ne sauront plus vers où se diriger¹². Ceux qui ne s'en tiennent qu'aux traditions sont comparables à des aveugles. Ils ne risquent rien tant

¹⁰ « *Selon l'opinion de Job, cet évènement prouvait que l'homme vertueux et l'impie sont égaux devant Dieu, qui méprise l'espèce humaine et l'abandonne (...)* » (Guide des Egarés III, 23 ; cf. notre précédent article : « [Le discours de Job](#) »).

¹¹ Guide des Egarés III, 22.

¹² Commentaire de R. Be'hayé sur Devarim 13, 7.

que leur chemin est sans obstacle, mais sont subitement perdus dès que leur image fantasmée du « bon Dieu » ne correspond plus à leur nouvelle réalité.

Vue sous cet angle, la critique de Job émise par Eliphaz est certainement pertinente, bien qu'elle soit prononcée à un moment inopportun et que sa thèse elle-même soit encore sujette à discussion.

3/ Pas de souffrances sans iniquités

Maïmonide résume ainsi la thèse d'Eliphaz : « *Il croit que tout ce qui arrive à l'homme, il a dû le mériter, mais que les fautes par lesquelles nous méritons le châtement échappent à notre perception* »¹³. Cette pensée ne doit pas être confondue avec un discours pastoral recherchant la corrélation exacte entre les événements malheureux et les souffrances. La théorie fantaisiste selon laquelle Dieu envoie au quidam des messages qu'il doit savoir déchiffrer n'a aucun fondement solide dans l'analyse de nos textes. La thèse d'Eliphaz s'accorde en revanche avec l'opinion talmudique notoire : « *C'est uniquement du péché que vient la mort, uniquement des iniquités que viennent les souffrances* »¹⁴.

Si cette correspondance permet d'ajouter une légitimité supplémentaire au discours du premier compagnon de Job, elle ne permet pas pour autant de l'ériger en « vérité ». Un bref regard sur le contexte de cette affirmation talmudique nous montre d'ailleurs que le principe est controversé :

Selon Rav Ami, c'est uniquement du péché que vient la mort, uniquement des iniquités que viennent les souffrances (...).

On a mis en avant contre cette affirmation ce que les anges officiants demandèrent au Saint, béni soit-Il : « Maître du monde, pour quelle raison as-Tu décrété qu'Adam, le premier homme, serait mortel ? » Il leur répondit : « Je lui ai donné un commandement facile à observer et il l'a transgressé ». « Moïse et Aharon n'ont-ils pas accompli toute la Torah, et pourtant ils sont morts, eux aussi ! » « Même sort pour le juste et pour le méchant (...) » (Kohélet 9, 2).

¹³ Voir *supra*.

¹⁴ TB Shabbat 55b.

(...). *On peut en conclure ceci : la mort peut subvenir sans qu'il y ait péché et les afflictions sans iniquités. L'opinion de R. Ami est donc réfutée. Elle reste réfutée*¹⁵.

Comme nous l'avons vu dans notre précédent chapitre, les propos catégoriques de *Kohelet* s'appliquent dans « *ce monde ci* » en opposition au « *là-bas* »¹⁶. La justice divine n'est pas interrogée en elle-même, contrairement à son application concrète dans notre réalité. Le Talmud conclut finalement à l'impossibilité de justifier les souffrances et la mort des justes. Certaines actions divines demeurent impénétrables par l'esprit humain, et le sujet sensible des malheurs du juste en fait partie. L'opinion de Rabbi Ami est alors réfutée, et avec elle la thèse d'Eliphaz.

Le débat théologique n'en est pas clôt pour autant, comme nous le constatons à la lecture du chapitre du *Guide des égarés* au titre évocateur, « *Le vrai sens des épreuves* » :

(...). *Quant à la manière dont le vulgaire entend généralement l'idée de l'épreuve- à savoir, que Dieu envoie des calamités à un homme, sans que celui-ci ait commis aucun péché et afin de lui accorder une récompense d'autant plus grande, c'est là un principe qui n'est mentionné expressément par aucun texte (...). Cette opinion vulgaire n'est pas non plus admise par tous les docteurs, car il y en a qui disent : « c'est uniquement du péché que vient la mort, uniquement des iniquités que viennent les souffrances ». C'est en effet cette dernière opinion que doit admettre tout homme religieux doué d'intelligence, et il ne doit pas attribuer à Dieu l'injustice, de manière à croire que Zeid est pur de tout péché, qu'il est un homme parfait et qu'il n'a point mérité ce qui lui est arrivé. (Guide des Egarés III, 24)*

Pourquoi Maïmonide occulte-t-il totalement la conclusion talmudique sur l'origine des souffrances, pour lui préférer un avis repoussé, et finalement l'ériger en principe absolu ? Par ailleurs, pourquoi semble-t-il soudain accepter la thèse d'Eliphaz alors qu'il considère par ailleurs¹⁷ que son opinion sur la providence, bien que correspondant à celle de « *notre religion* », est insuffisante ?

Il ne faut pas oublier, premièrement, que cette controverse est du registre de la *Aggada*, et que la conclusion apportée n'a donc pas la même valeur catégorique que celle d'un texte de *Halakha*. Si les conclusions talmudiques engagent quant à la pratique observée concrètement,

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Voir notre article : « *Une lecture du livre de Job- 3ème partie : le discours de Job* ».

¹⁷ *Guide des Egarés* III, 23.

elles peuvent légitimement être débattues en ce qui concerne le développement d'idées théoriques, comme en l'espèce¹⁸.

Quant au choix opéré par Maïmonide, il me semble que son objectif premier n'est pas d'occulter la thèse selon laquelle « *la mort peut subvenir sans qu'il y ait péché et les afflictions sans iniquités* », mais plutôt de prévenir les idées fausses, fréquentes et nocives à la foi. Aussi remet-il en avant la thèse d'Eliphaz car, bien qu'insuffisante, celle-ci a l'avantage d'éviter les dérives d'une compréhension littérale du verset : « *Même sort pour le juste et pour le méchant (...)* ». Mieux vaut convaincre les « *égarés* » d'une rétribution systématique dans ce bas-monde, car la thèse contraire, si elle n'est pas maîtrisée, peut conduire à « *attribuer à Dieu l'injustice* ».

Une théorie insuffisante n'en est pas pour autant erronée. Le sujet doit être nuancé. Il ne peut pas être « tranché » contrairement à une loi pratique. Il est question de la manière dont Dieu juge ceux qui lui sont proches et agit avec eux. Peut-être pouvons-nous avancer, pour conclure sur le discours d'Eliphaz, que celui-ci pêche par la forme et par sa prétention à clore rapidement et catégoriquement un débat théologique complexe. Sa critique n'en demeure pas moins pertinente et mériterait d'être approfondie encore davantage...

... Laissons donc au lecteur le soin d'examiner les nombreux passages du discours d'Eliphaz non-étudiés ici, et continuons notre propre lecture avec l'examen de la thèse du second compagnon de Job.

¹⁸ Commentaire du Meiri sur TB Shabbat 55b.