

LA LECTURE

JOB ENVOIE DIEU SUR LE BANC DES ACCUSÉS. DE LA SOUFFRANCE INNOCENTE

PAR IGNACIO CARBAJOSA

Avec la gracieuse autorisation
de www.jotdown.es

Borges qualifiait de « sublime » le livre qui raconte son histoire.

Claudé se demandait : « Qui a jamais plaidé la cause de l'Homme avec une telle énergie ? »

Voilà pourquoi cette histoire biblique défie notre raison d'hommes modernes

« S'il existe au monde un livre qui mérite l'épithète "sublime", je crois que c'est le livre de Job. » Ces paroles ont été prononcées par Jorge Luis Borges lors d'une conférence tenue à l'Institut culturel argentin-israélien en 1965.¹ C'est le même adjectif qu'emploie Paul Claudel, de l'Académie française, lorsqu'il affirme, dans sa monographie sur le Livre de Job, que, parmi les livres de l'Ancien Testament, « Job est le plus sublime, le plus poignant, le plus hardi et en même temps le plus énigmatique, le plus décevant et j'irais presque jusqu'à dire le plus rebutant. » Pour justifier ces adjectifs, l'auteur français ajoute : « Qui a jamais plaidé la cause de l'Homme avec une telle énergie ? Qui jamais a trouvé dans les profondeurs de sa foi ouverture à un tel cri, à une telle vocifération, à un tel blasphème ? »² La cause de l'homme du pays d'Ouç, qui est la cause de toute l'humanité, devient dans ce livre un cri déchirant, adressé directement à Dieu : pourquoi la souffrance de l'innocent ?

Depuis que cette œuvre est entrée dans le canon biblique juif et donc dans le canon chrétien, elle a inspiré une multitude d'auteurs devenant peut-être le livre le plus « réécrit » de l'Ancien Testament, en particulier depuis que Leibniz a donné naissance, dans la première moitié du XVIII^e siècle, à une branche de la philosophie appelée théodicée, qui a pour but de traiter le problème de la bonté de Dieu, de la liberté de l'homme et de l'origine du mal. Si Dieu est unique, bon et tout-puissant, pourquoi le mal existe-t-il ? Dieu, qui est tout-puissant, permet-il le mal ? Nous devrions alors douter de sa bonté. Veut-il peut-être éviter le mal, sans le pouvoir ? Nous douterions alors de sa toute-puissance.

L'une des pages qui ont le mieux présenté le drame du mal, et surtout de la souffrance de l'innocent, se trouve dans l'œuvre de Fiodor Dostoïevski *Les frères Karamazov*. Dans un dialogue entre Ivan et son frère Aliocha, le premier, non croyant, veut éviter que son frère suive les pas du starets Zosime. C'est pourquoi il parle de l'objection la plus puissante à l'existence de Dieu : la souffrance de l'innocent. Le mal que subissent les adultes serait déjà une objection importante, mais en fin de compte « ils ont mangé le fruit du mal et du bien [...]. Ils continuent à le manger ».³ Ce qui signifie qu'ils portent leur responsabilité dans le désordre du monde. Mais la douleur des enfants, elle, est injustifiable.

La plume de Dostoïevski, qui fait parler Ivan, ne nous épargne pas le récit de certaines des atrocités commises à l'encontre d'enfants, pour que l'objection à la justice divine, ou à l'existence de Dieu lui-même, ne paraisse pas abstraite. Dans des pages très dures pour le lecteur, Ivan décrit la brutalité avec laquelle les Turcs étouffent les révoltes dans leur pays. Devant les yeux de leurs mères, ils lancent les nouveau-nés en l'air et les passent à la baïonnette. Ils font rire un enfant dans les bras de sa mère, braquent sur lui leur pistolet pour qu'il le saisisse et à ce moment-là lui font sauter la cervelle. Juste pour s'amuser.

Cette longue série d'injustices se termine par le récit qui a comme protagoniste un général russe, riche propriétaire foncier. Un jour, dans ses jeux, le fils de l'une de ses servantes lança une pierre et blessa à la patte un de ses chiens de chasse. Une fois le coupable découvert, le général organisa pour le lendemain une

¹ Le texte de cette conférence est disponible à cette adresse : <http://absta.info/centro-virtual-estudios-judaicos--jorge-luis-borges-y-el-judas.html>.

² P. Claudel, *Le livre de Job*, Plon, Paris 1946, p. 1.

³ F.M. Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, trad. E. Halpérine-Kaminsky et C. Morice, Plon/Nourrit, Paris 1888, t. 1, p. 217.

battue et, devant tous ses serviteurs, il ordonna de dévêtir ce garçon et de le faire courir. Sur ce, le général lança sa meute de chiens pour qu'ils courent après leur proie. L'enfant fut déchiqueté par les animaux sous les yeux de sa mère.

Ivan, dans le rôle de Job (le livre biblique qui figurera explicitement parmi les lectures préférées du starets Zosime), refuse d'accepter les « théories de la rétribution » qui établissent un lien entre péché et châtement. Avec les enfants, elles ne fonctionnent pas. Même les plus raffinées, celles qui voient dans la souffrance de l'innocent une contribution à l'harmonie éternelle, à la fin des temps : « Il faut une sanction [...] et non pas une sanction éloignée, reculée jusqu'à la vie future, mais ici même, et sous nos yeux. Je ne veux pas servir à fumer la terre pour la préparer aux éclosions futures ».⁴

Dostoïevski ne pouvait pas imaginer que le XX^e siècle dépasserait largement les atrocités commises à l'encontre des innocents décrites dans son roman. Les camps de concentration nazis ou les purges staliniennes suffirent pour nous imposer le silence. C'est un coup de poing dans l'estomac de l'apologétique classique, au point que, dans la deuxième moitié du siècle dernier, la question de savoir si une théologie est possible après Auschwitz et, si oui, comment, est devenue un lieu commun incontournable.

On comprend alors pourquoi Job est devenu un personnage de la littérature des XIX^e et XX^e siècles, au point de se métamorphoser en porte-parole de l'humanité qui s'élève jusqu'à Dieu pour l'interroger sur l'injustice. C'est ainsi que Kierkegaard le présente explicitement dans son œuvre *La reprise* : « Parle donc, inoubliable Job ! Reprends tout ce que tu disais, toi, prodigieux défenseur qui comparais devant le tribunal du Très Haut, intrépide comme un lion rugissant ! [...] J'ai besoin de toi, d'un homme qui sache se plaindre à voix haute, en faisant résonner les cieux ».⁵

Notre ami José Jiménez Lozano, qui a obtenu le Prix Cervantès, a fait parler Job pour se plaindre de ce monde injuste dans son poème *Arreglo de cuentas* :

[...] Simplement, nous vivons, sais-tu peut-être
à quel point il est lourd de supporter les jours ?
T'es-tu montré,
si ce n'est dans un buisson ardent ?
À Auschwitz, où étais-tu ?
Jaloux de nos pauvres plaisirs, tu observes ;
absent dans la tristesse,
aussi cruel que des bottes à crampon pour la glace
ou que le soleil implacable d'août.
N'est-ce pas toi qui diriges les mécanismes du monde ?
Pourtant les hirondelles meurent à cause du givre
et les enfants de faim
pendant que les puissants sont oints en ton nom,
et tu te tais.
"Monsieur est absent, il ne reçoit pas
d'appels ni ne répond", disent tes anges.⁶

À ce stade, il faut observer que, si l'homme qui met le Très-Haut au pied du mur est l'homme « occidental », dont la raison ne tolère pas l'injustice, le Dieu auquel cet homme s'adresse est aussi un Dieu « occidental », le Dieu judéo-chrétien, qui a proclamé la bonté de toute la création, qui défend la justice et aime l'être humain qu'il a créé à son image et à sa ressemblance. On peut alors comprendre le paradoxe que C.S. Lewis a formulé de manière géniale dans son ouvrage *Le problème de la souffrance*, lorsqu'il affirme que « le christianisme crée le problème de la souffrance plus qu'il ne le résout, parce que la souffrance ne serait pas un problème si, avec notre expérience quotidienne d'un monde douloureux, nous n'avions pas

⁴ *Ibidem*, p. 224.

⁵ S. Kierkegaard, *La reprise*, trad. N. Viallanneix, Flammarion, Paris 1990, p. 67-68.

⁶ J. Jiménez Lozano, « Arreglo de cuentas » [Règlement de comptes], in *El tiempo de Eurídice* [Le temps d'Eurydice], Fundación Jorge Guillen, Valladolid 1996, p. 200.

reçu une garantie suffisante du fait que la réalité ultime est juste et pleine d'amour. »⁷ D'ailleurs, dans les textes mésopotamiens proches du livre de Job, on peut déjà voir les apories que présente la théorie de la rétribution, qui relie la souffrance au châtement divin, mais on ne voit pas encore voir de confrontation directe avec la divinité concernée pour lui en demander compte.

Face au cri de l'homme qui souffre injustement et qui exige que le ciel lui en révèle le sens, à toute époque ont surgi des « avocats » de Dieu, prêts à lui venir à l'aide. Hier comme aujourd'hui. Les trois amis de Job étaient animés de bonnes intentions lorsqu'ils se sont réunis pour consoler cet homme abattu. Cependant, ils n'ont pas pu supporter sa prétention de faire le procès de Dieu en l'accusant d'injustice, si bien qu'ils s'élèvent en défenseurs de Dieu, même si, en fait, ils ne font que préserver l'image de Dieu qu'ils ont dans la tête et qui répond à un schéma de cause à effet, dans lequel il n'y a pas de place pour poser des questions, pour demander « Pourquoi ? » et encore moins pour une réponse de la part de Dieu. Ces hommes, dit Kierkegaard, veulent « donner raison à Dieu, bien qu'il[s] croie[nt eux-mêmes] avoir raison ».⁸

« Tu souffres ? Tu dois avoir fait quelque chose de mal. Si ce n'est pas toi, alors tes fils » (cf. *Jb* 4, 7-8 ; 8, 4-6). Selon la position des amis de Job, Dieu agit « dans les limites de la raison ». Il ne peut pas en sortir. Il ne doit pas en sortir. S'il en sortait, il ne serait pas prévisible, nous serions exposés à tout, nous devrions lui adresser des interrogations dont nous ignorons la réponse : « Pourquoi la douleur ? Pourquoi l'injustice ? » Accepter l'innocence de Job signifierait ouvrir une dangereuse brèche dans un univers fermé : « Mon trouble m'incite à répliquer à cause de l'émotion que je ressens. J'entends une leçon qui m'outrage », réplique Sofar à Job (*Jb* 20, 2-3).

La position d'Élifaz, Bildad et Sofar, comme toute autre position faible et préconçue, ne peut être soutenue qu'en censurant la réalité qui vient à notre rencontre : Job proclame son innocence. Son comportement vertueux est d'ailleurs public et connu, mais il n'y a pas de place pour les données qui n'entrent pas dans notre schéma : la réalité qui va à l'encontre de notre mesure doit être réinterprétée. C'est tellement vrai que, en projetant sur Job sa logique de cause à effet, Élifaz lui décrit les péchés qui auraient provoqué la colère divine (cf. *Jb* 22, 6-9). Il les invente, comme quelqu'un qui propose une hypothèse explicative dont l'effet est évident ! Borges avait bien compris ce qui était en jeu dans la bataille entre ces deux positions, celle de Job et celle de ses amis, lorsqu'il a ainsi résumé le but de ce livre de la Bible : « Nous ne pouvons appliquer à Dieu aucune épithète humaine ; nous ne pouvons pas le mesurer avec nos mesures ».⁹

La comparaison établie par María Zambrano entre les amis de Job et le rationalisme qui a caractérisé notre époque ne doit donc pas nous étonner : « Les amis qui le conseillent raisonnent, en bombant le torse, sûrs d'eux-mêmes et certains d'être à la bonne place, celle du juste qui ne peut jamais être abattu. Leurs raisons vont réapparaître au cours de l'histoire de la raison triomphante, de la raison de ceux qui se tiennent bien droits, qui ont capitalisé le travail et la souffrance de leurs entrailles ; sourds à celles-ci, de la surdité de ceux qui transforment en pierre la splendeur qui coule du sang et qui emmure les espaces de rencontre pour que le *logos* ne puisse pas y descendre. Ils sont prophètes, ou du moins précurseurs, de la raison qui se dévoile en se rendant ainsi inextricable. »¹⁰

Qui a raison dans cette dialectique qui se prolonge sur trente-cinq chapitres (*Jb* 3-37) ? Cela va de soi que notre sensibilité moderne penche du côté de Job, mais que dit le livre ? Dans le dernier chapitre, lorsque Dieu s'adresse à Élifaz, son affirmation – « Ma colère s'est enflammée contre toi et contre tes deux amis, parce que vous n'avez pas parlé de moi avec justesse comme l'a fait mon serviteur Job » (*Jb* 42, 7) – contient un jugement révolutionnaire dans le contexte mésopotamien de l'œuvre. Comment Dieu peut-il se révolter contre ceux qui prétendaient le défendre ? En un éclair, Dieu démolit la théorie de la rétribution qui liait la souffrance des hommes aux erreurs commises. Par ce jugement, il libère la raison d'un frein séculaire et lui rend tout son espace naturel, celui des interrogations ultimes, celui de la recherche du sens.

En tant que fils de ce tournant révolutionnaire, nous regardons avec sympathie Job, qui s'érige jusqu'à la

⁷ Cf. C.S. Lewis, *The problem of pain*, New York, Macmillan Paperbacks 1962, p. 24. Éd. fr., *Le problème de la souffrance*, Desclée de Brouwer, Paris 1950.

⁸ S. Kierkegaard, *La reprise*, op. cit., p. 76.

⁹ Cf. <http://absta.info/centro-virtual-estudios-judaicos-jorge-luis-borges-y-el-judas.html>.

¹⁰ Cf. M. Zambrano, « El libro de Job y el pájaro » [Le livre de Job et l'oiseau], in *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, Mexico 2012, p. 391-392. Éd. fr., *L'homme et le divin*, trad. J. Ancet, José Corti, Paris 2006.

hauteur de Dieu et qui exige de lui des explications. En fait, le personnage biblique va au-delà. Il a la prétention de convoquer Dieu devant un tribunal... pour lequel il ne trouve bien évidemment pas de juge (cf. *Jb* 9, 14-35 ; 13, 1-23). Pourtant, il prépare sa défense et dresse la liste de ses accusations (cf. *Jb* 23, 1-9 ; 29, 1-31,40). Il est surprenant que la Bible compte des pages comme celles-ci, où la créature intente un procès à son créateur. Cela paraît paradoxal, si nous lisons les pages initiales du livre sacré où Dieu, par sa parole, crée l'homme et la femme à son image et à sa ressemblance, en se reposant après avoir accompli une œuvre qui « était très bon[ne] » (*Jn* 1, 31), ou celles qui suivent, dans lesquelles le créateur modèle le premier homme avec la poussière tirée du sol.

Chez le rebelle Job, nous voyons représentée toute la dignité de la raison humaine, qui ne peut se retenir face à une injustice, face à une explication insuffisante, face à une souffrance qui mine l'intuition originaire quant au fait que tout est bon. Toute la défense de Job est construite sur un paradoxe. L'être humain n'est *presque* rien dans l'ensemble de la création. Si nous contemplons l'immensité de l'univers, qu'est-ce que cet être né tardivement dans un endroit négligeable de la masse des galaxies ? Et pourtant, cet être est l'autoconscience du cosmos. En lui, dans sa raison, la nature prend conscience d'elle-même, elle prend conscience de ce qui concerne la connaissance et le besoin de sens et de justice, au point de se lever et d'en demander compte à son créateur.

« Job eut-il donc tort ? », se demande Kierkegaard [à la p. 79 de *La reprise*] : « Oui ! à jamais ; car il ne pouvait aller plus haut qu'au tribunal qui le jugea. Job eut-il raison ? Oui ! à jamais, en ce qu'il eut tort *devant Dieu*. » La différence fondamentale entre Job et ses amis réside dans le fait que l'homme d'Ouç conçoit Dieu comme quelqu'un de vivant (l'Être envers lequel tout être a une dette), avec qui il mène une bataille dont il attend la réponse à une interrogation déchirante. Les trois amis de Job, de leur côté, réduisent Dieu à une formule qui tue toute question.

C'est à nouveau María Zambrano qui établit un parallèle avec notre monde occidental. Pour l'écrivaine andalouse, Job développe ses raisons en les lançant à Dieu dans une plainte, « ces mêmes raisons que la pensée philosophique énonce sans la moindre plainte, parce qu'elle n'a pas de raisons pour le faire. Le dieu de la philosophie n'est pas "quelqu'un" mais "quelque chose" – ce qui n'est pas moins merveilleux –, mais ce n'est pas le dieu, seigneur ami et adversaire, qui abandonne. En tant qu'être pensant – de la manière traditionnelle en Occident –, l'homme n'a pas un dieu chez qui il peut se plaindre, un dieu de ses entrailles. Les entrailles ont été soumises dès le départ, réduites au silence à force de philosopher. »¹¹

Le livre de Job nous réserve encore quelques surprises. Avant tout, Dieu doit répondre à l'interrogation sur l'injustice et la souffrance, et, de fait, sa réponse se fait attendre : elle n'arrive qu'à la fin, puisqu'elle occupe les quatre derniers chapitres de l'œuvre (*Jb* 38-41), avant l'épilogue. Si le jugement divin sur les paroles des amis de Job a été surprenant, l'intervention longtemps attendue de Dieu devant un public aux oreilles grand ouvertes n'est pas moins surprenante. Nous pourrions attendre une ouverture du discours sur le mode : « Et Dieu foudroya Job par un éclair dans la tempête ». C'est la réponse que beaucoup attribueraient à Dieu, surtout ceux qui réduisent la Bible à une simple expression de la littérature religieuse mésopotamienne. Mais, dans ce cas, nous n'écririons pas cet article et ni la philosophie ni la théodicée ne seraient ce qu'elles sont, en Occident.

Dieu accepte le défi de Job. Il relève le gant. Préparé pour la guerre, il l'invite à se ceindre les reins (cf. *Jb* 38, 3). Il descend au niveau de la créature, il se met à sa hauteur pour engager un corps à corps. Job l'a cité pour qu'il comparaisse au tribunal. Dieu s'assied non pas sur le banc des accusés, mais plutôt sur un banc d'écolier : « Je vais t'interroger, et tu m'instruiras » (*Jb* 38, 3). Il invite Job qui, dans la clameur de sa défense, s'était élevé à la hauteur de Dieu, à monter en chaire et à répondre aux questions du Tout-Puissant, se métamorphosant pendant quelques minutes en disciple du « sage » qui interroge.

Avec une profonde ironie, il pose une série de questions qui n'exigent pas de réponse et qui se prolongent sur pas moins de quatre chapitres. Devant un Job qui se fait parfois tout petit, Dieu égraine toutes les merveilles et les mystères de la création en demandant à l'homme d'Ouç quelle est leur origine, qu'il doit connaître sans aucun doute, étant donné sa volonté de demander des modifications à la logique divine :

¹¹ *Ibidem*, p. 396.

Où étais-tu quand j'ai fondé la terre ?
 Indique-le, si tu possèdes la science !
 Qui en a fixé les mesures ? Le sais-tu ?
 Qui sur elle a tendu le cordeau ?
 Sur quoi ses bases furent-elles appuyées,
 et qui posa sa pierre angulaire
 tandis que chantaient ensemble les étoiles du matin
 et que tous les fils de Dieu criaient d'allégresse ? (*Jb* 38, 4-7)

Une fois cet interrogatoire terminé (il dure jusqu'à la fin du chapitre 41), l'intervention divine s'achève. Qu'est-ce que Dieu a répondu à l'interrogation sur l'injustice et sur la souffrance de l'innocent ? Il est curieux que le livre de Job soit resté dans l'imaginaire populaire comme le paradigme de la souffrance injustifiée. Mais si nous demandions aux gens de quelle manière Dieu répond au cri de Job, ils réagiraient par un silence gêné. Certains demanderaient même : « Dieu répond-il dans ce livre ? » Il ne s'agit pas d'un cas d'ignorance populaire. Les spécialistes eux-mêmes sont perplexes devant la « réponse » de Dieu. Pourquoi répondre à des questions qui concernent la liberté dans l'ordre moral par une description minutieuse des merveilles de la nature ?

Un certain nombre de biblistes considère que Dieu ne répond pas à Job, probablement parce que les chapitres consacrés à l'intervention divine n'avaient rien à voir, à l'origine, avec l'interrogation et avec le drame de l'homme d'Ouç. Dans le processus long et complexe de rédaction de l'œuvre, ces chapitres auraient « atterri » à leur place actuelle mais viendraient d'un autre endroit du texte. « La divinité qui apparaît dans les nuages ne donne aucune réponse à l'âme tourmentée, et la poésie sur la nature, pour belle et objective qu'elle soit, ne peut pas guérir un cœur blessé » (P. Volz).¹² « En réalité, si ces chapitres ne se trouvaient pas là où ils sont, nul ne penserait à les y mettre » (M. Jastrow).¹³ « [Je ne vois] rien que les amis de Job n'aient pas dit depuis longtemps ; [...] trois heures de sciences naturelles... » (L. Steiger).¹⁴ « YHWH répond à des questions morales par la Physique » (E. Bloch).¹⁵ On est même arrivé à définir le discours divin comme « dérisoire » : « Cela paraît vraiment dérisoire : c'est comme si l'on agitait un hochet devant un enfant qui pleure, pour le distraire de la faim » (R.A.F. MacKenzie).¹⁶

Certains exégètes se laissent néanmoins attirer par le fait que le discours de Dieu a eu un effet sur Job. Gerhard von Rad relève la réaction (perplexe) de ses collègues et conclut par ce jugement : « Il n'est pas si sûr que les contemporains [de cet ouvrage] aient réagi de la même manière [...]. De fait, Job lui-même est arrivé à comprendre le sens de ce discours beaucoup plus rapidement et sans autant de complications que le lecteur moderne. »¹⁷ En d'autres termes, est-ce peut-être notre mentalité moderne qui nous empêche de saisir la réponse que Dieu donne à Job ? Les lecteurs de l'ouvrage il y a deux mille ans (ou mille) étaient-ils aussi perplexes que nous le sommes maintenant ? Si l'on veut respecter le fil du discours du livre, il faut accepter le fait que Job s'est senti corrigé par l'intervention divine : « C'est par ouï-dire que je te connaissais, mais maintenant mes yeux t'ont vu. C'est pourquoi je me rétracte et me repens sur la poussière et sur la cendre » (*Jb* 42, 5-6).

Puisque Job s'est senti corrigé, c'est à lui que nous devrions poser la question : « En quel sens l'intervention divine répond-elle à ton assertion ? ». Si nous tournions notre regard vers le cinéma plutôt que vers l'exégèse et la littérature, nous trouverions un écho lointain de cette réponse qui vient de loin, du pays d'Ouç. Le régisseur Terrence Malick signe un film prodigieux, *The Tree of Life : L'Arbre de vie* (2011), dont la mise en scène suit l'assertion de Job. Depuis le premier photogramme, qui montre une phrase tirée

¹² Cf. P. Volz, *Hiob und Weisheit (Die Schriften des AT in Auswahl III,2)* [Job et la Sagesse – Les écrits de l'Ancien Testament – Passages choisis], Vandenhœck & Ruprecht, Göttingen 1921, p. 1.

¹³ Cf. M. Jastrow, *The Book of Job* [Le livre de Job], J.B. Lippincott, Philadelphia 1920, p. 76.

¹⁴ Cf. L. Steiger, « Die Wirklichkeit Gottes in unserer Verkündigung » [La réalité de Dieu dans notre annonce], in M. Honecker - L. Steiger (éds.), *Auf dem Wege zu schriftgemäßer Verkündigung* [Sur le chemin d'une annonce conforme aux Écritures], Christian Kaiser, Munich 1965, p. 160.

¹⁵ Cf. E. Bloch, « Studien zum Buch Hiob » [Études sur le Livre de Job], in M. Schlösser (éd.), *Für Margarete Susman : Auf gespaltenem Pfad* [Pour Margarete Susman : sur un chemin qui bifurque], Darmstadt 1964, p. 85-102.

¹⁶ R.A.F. MacKenzie, « The Purpose of the Yahweh Speeches in the Book of Job » [Le but des discours de Jahweh dans le Livre de Job], *Bib* 40, 1959, p. 436.

¹⁷ Cf. G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, Madrid 1985, p. 284. Éd. fr., *Israël et la sagesse*, trad. É. de Peyer, Librairie protestante, Paris 1971.

du livre biblique (« Où étais-tu quand j'ai fondé la terre ? [...] Tandis que chantaient ensemble les étoiles du matin et que tous les fils de Dieu criaient d'allégresse ? », *Jb* 38, 4.7), suivi par le drame d'une famille qui perd un enfant, tout le film est traversé par l'interrogation sur le mystère de la douleur, des injustices, de la mort. Mais ce qui surprend chez Malick est l'attention qu'il prête dans son film à l'intervention divine dans le livre de Job, et qui prétend aller à la rencontre de ce mystère.

Sur le modèle du Livre de Job, les premières minutes du film montrent la fatalité qui frappe une mère qui avait promis sa fidélité à Dieu (« Je te serai fidèle, quoi qu'il m'arrive ») : elle perd son deuxième enfant alors qu'il est encore jeune. Elle aussi reçoit la « consolation » de ses « amis » (dans son cas, celle de sa mère) : « La vie continue, les personnes passent. Rien ne reste pareil. Il te reste les deux autres. Le Seigneur nous les donne et le Seigneur nous les enlève. » C'est alors que s'élève le cri de Madame O'Brien : « Croistu que je n'ai pas gardé ma fidélité envers toi ? Pourquoi ? Où étais-tu ? » Le drame a commencé. C'est à Dieu de faire le prochain pas.

Le premier photogramme donne le départ à cette grande scène de la création qui dure plus de quinze minutes. Nous pouvons comprendre ceux qui, à ce moment-là, ont quitté la salle du cinéma ou qui, étant arrivés un peu en retard, ont cru être entrés au moment du ciné-journal, dans la pause entre les deux parties du film. Le génie de Malick demande un minimum de contexte herméneutique pour être digéré. La réponse de Dieu à Job, celui du passé ou un Job contemporain, demandait un art plastique et visuel comme le cinéma pour être efficace.

Alors que nous souffrons encore avec la mère qui a perdu le fruit de ses entrailles, Malick nous « oblige » à assister à ce grand accouchement qu'est la création du monde. Il ne nous la raconte pas, il nous l'explique. Il fait de nous des protagonistes, il nous oblige à en faire l'expérience, cloués pendant quinze minutes à nos fauteuils, à regarder, sans un seul mot. Pour seule compagnie, le *Lacrimosa*, la musique du *Requiem* composé par Zbigniew Preisner en mémoire de son ami le réalisateur Krzysztof Kieslowski. C'est le même exercice que Dieu fait faire à Job : il lui montre tous les mystères de la création, sans interruption, pendant quatre chapitres.

La dynamique de la douleur avait amené Job à se replier sur lui-même. À son tour, la puissance de la raison, qui ne cesse de chercher des raisons, avait élevé Job, sourd à tout ce qui l'entourait, à la hauteur de Dieu. Une fois en présence du Très-Haut, celui-ci lui fait lever les yeux pour qu'il puisse « se rendre compte » de ce qui l'entoure : sa création. La création, qu'a-t-elle d'intéressant ? En quoi le fait de la contempler peut-il corriger Job ? Quelles nouvelles données introduit-elle dans le discours de l'homme d'Ouç ?

Les images de Malick viennent à notre secours. Elles sont efficaces, tout comme les images évoquées par les interrogations divines devaient être efficaces pour Job. Elles nous impressionnent, nous émeuvent, nous émerveillent. Voilà en effet la vocation première de la réalité : lancer une pro-vocation, attirer l'attention. Avant tout, elle émerveille parce que les choses *sont*, elles existent sans que nous l'ayons demandé. Elles ne sont pas juste devant nos yeux comme un paysage qui accompagne nos pensées. Sur ce point, la modernité est très myope, ce qui rend compréhensible la perplexité des spécialistes du Livre de Job face à la réponse divine.

Le *positivisme* qui domine notre regard considère les choses comme un simple *positum*, comme quelque chose qui se trouve là, sans bouger, dont seules m'intéressent, tout au plus, les transformations, les lois dynamiques qui règlent son évolution. Mais « conquérir » la réalité ne coïncide pas avec la simple perception de cette réalité en tant que *positum*. « Dans cette époque moderne que l'on peut définir comme celle de la crise de la réalité, on n'a pas pris en compte l'attitude envers celle-ci », affirme María Zambrano. « Et l'attitude envers la réalité est quelque chose de différent des conditions qu'exige la connaissance, à commençant par la simple perception de la réalité ». ¹⁸ C'est notre liberté qui est en jeu, en tant qu'*attitude* envers la réalité. En effet, poursuit María Zambrano, « si l'attitude envers la réalité conditionne la manière dont nous la connaissons et même, relativement, sa présence effective, c'est parce que la liberté humaine se manifeste, ici comme en toute circonstance – même en toute circonstance –, par le fait de pouvoir nous faire dire “oui” ou “non” devant elle. [...] La réalité qui, en un sens, se présente en soi comme bouleversante et

¹⁸ Cf. M. Zambrano, *Filosofía y Educación. Manuscritos*, Á. Casado - J. Sánchez-Gey (éds), Málaga 2007, p. 141.

inexorable, étant donné la condition humaine, demande à être recherchée ».¹⁹

María Zambrano décrit la première étape de cette recherche, qui est l'attention, comme « une sorte d'inhibition, le sujet lui-même se retirant pour permettre que, de son côté, la réalité se manifeste ».²⁰ C'est un véritable exercice de liberté. Alors, la réalité ne se présente pas tellement à nous en tant que *positum*, mais plutôt comme *datum*, participe passé du verbe *dare*, donner, qui implique un donneur. Elle se manifeste à nous, nous pouvons la reconnaître dans ces moments de lucidité ou d'attention, où la réalité ne nous paraît plus opaque, où elle ne va pas de soi, où elle n'est pas « là, par défaut ». Elle nous arrive, et cela nous surprend. Seul ce qui nous est donné – à savoir ce que nous ne fabriquons pas avec nos mains – peut susciter notre surprise.

Datum a en effet la même racine que *donum*, « don », cette merveilleuse réalité qui provoque en nous un mouvement de gratitude. Dès notre enfance, notre mère nous a appris à clore la parabole impliquée par le mot « don » : « Qu'est-ce qu'on dit ? » « Merci. » Voilà l'exercice que Dieu, en père patient, fait avec Job. Il est donc nécessaire qu'il fasse défiler devant lui toutes les merveilles de la création, celles qui nous laissent bouche bée, c'est-à-dire impressionnés par quelque chose qui n'est pas simplement un *positum* mais qui est un *donum*, nous amenant sur le seuil de la gratitude. Malick nous propose le même exercice. Job, comme le spectateur au cinéma ou nous-mêmes, ne peut franchir ce seuil sans une décision de sa liberté.

Et Job cède, il se laisse émouvoir, se sent subjugué et dominé par une Présence qui sous-tend la présence des choses : « C'est par ouï-dire que je te connaissais, mais maintenant mes yeux t'ont vu » (*Jb* 42, 5). Pourquoi résistons-nous, en modernes que nous sommes, à ce dialogue témoigné par Job, auquel la réalité imposante nous introduit ? Le mot « Dieu » lui-même nous paraît problématique. Ce qui n'est absolument pas présent dans notre expérience humaine élémentaire, ne serait-ce qu'en puissance, ne peut pas être reconnu immédiatement. C'est là qu'entre de nouveau en jeu notre liberté. L'herméneute français Paul Ricœur relie l'interprétation des signes extérieurs à l'interprétation personnelle. « Qui suis-je ? » est une question à laquelle nous ne pouvons pas échapper. Toute action, comme toute interprétation, demande une prise de position, du moins implicite, face à cette question.²¹ En fait, Ricœur suit Jean Nabert lorsqu'il soutient que l'être humain cherche toujours à se comprendre soi-même, parce qu'il se rend compte inexorablement qu'il existe une disproportion entre ce qu'il est (le moi empirique ou réel) et ce qu'il sait qu'il pourrait être ou qu'il devrait arriver à être (le moi pur, qui est l'endroit où l'Absolu se manifeste). Nabert définit cette prise de conscience de soi comme une « affirmation originaire ».²²

Job s'approche de la manifestation historique du divin non pas de manière « neutre », comme un moi abstrait, dépouillé de tout a priori, qui juge de manière aseptique ce qui l'entoure. Le texte original en hébreu de la réponse de Job à Dieu dit littéralement : « Je t'écoutais avec mes oreilles, mais maintenant mes yeux t'ont vu » (*Jb* 42, 5). Par l'expression « Je t'écoutais avec mes oreilles », Job témoigne de la présence mystérieuse de l'Absolu dans sa conscience, dans l'« affirmation originaire », à travers la réponse à la question : « Qui suis-je ? ». La raison de l'homme d'Ouç, qui s'élève en défiant Dieu au combat, qui cherche le sens *dans le dialogue*, agit en reconnaissant l'Absolu dès le début. En même temps, toutes les contradictions qu'il vit le font crier, lui font exiger, mendier un signe historique de l'Absolu, demander que celui-ci se montre : « Ah ! Qui me donnera de savoir où le trouver, de parvenir jusqu'à sa demeure ! J'organiserais devant lui un procès, et ma bouche serait remplie d'arguments. Je saurais en quels termes il me répondrait et je comprendrais ce qu'il me dirait » (*Jb* 23, 3-5).

Pour Nabert, le moi pur – qui reconnaît l'absolu dans sa conscience – « ordonne à la conscience de chercher des témoignages du divin en dehors d'elle-même [dans l'histoire, dans le monde], de les reconnaître en dehors d'elle-même ».²³ Ce même moi pur porte en lui la « critériologie du divin »,²⁴ afin de pouvoir discerner la manifestation historique du divin dans des signes contingents. Pour l'exprimer avec les

¹⁹ *Ibidem*, p. 147.

²⁰ *Ibidem*, p. 60.

²¹ Cf. P. Ricœur, « L'herméneutique du témoignage », in *Lectures 3. Aux Frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1994, p. 107-139.

²² Cf. J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Aubier, Paris 1971, ch. IV et V.

²³ Cf. J. Nabert, *Le désir de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1966, p. 213.

²⁴ Cf. *ibidem*, t. II, ch. IV.

paroles de Job : « Je saurais en quels termes il me répondrait et je comprendrais ce qu'il me dirait » (*Jb* 23, 3-5). La manifestation de Dieu dans la création ne « s'impose » pas à Job violemment. De manière imprévue et non déductible, elle va à la rencontre de ce que Nabert appelle « le désir de Dieu », qui correspond à l'affirmation originaire ou à la perception de soi.²⁵ « C'est par oui-dire que je te connaissais, mais maintenant mes yeux t'ont vu » (*Jb* 42, 5) : la « connaissance par oui-dire », l'expérience originale, se transforme en jugement sur la manifestation historique de Dieu (« Mes yeux t'ont vu »). À son tour, la manifestation divine elle-même élargit la raison de Job, réveille sa « critériologie du divin » innée pour reconnaître dans la création le premier signe contingent de l'Absolu. C'est alors que Job se sent corrigé.

Et la douleur ? Et les injustices subies ? Et l'enfant dévoré par les chiens dans le roman de Dostoïevski ? La question ne cesse pas de se poser, la blessure est encore ouverte, mais elle se transforme maintenant dans les pleurs d'un enfant devant sa mère. En effet, Job descend de sa chaire inconfortable et s'assied sur le banc de l'écolier. C'est maintenant lui qui adresse ses questions à Dieu : « Daigne écouter, et moi, je parlerai ; je vais t'interroger, et tu m'instruiras » (*Jb* 42, 4). C'est là que se termine le livre. Nous pouvons imaginer les questions de Job, mais pas les réponses divines. En ce sens, nous nous trouvons face à un livre ouvert – tout l'Ancien Testament est un livre ouvert –, un livre à la recherche d'un accomplissement.

Notre tradition occidentale, qui s'est construite sur le Nouveau Testament, continue à demander, élevant sa voix devant le mal et l'injustice, mais elle ne peut pas le faire en excluant ce cri unique, déchirant, d'un nouveau Job, cloué à une croix : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Ce qui fait la médiation entre la rédaction du livre de Job et notre époque, c'est l'annonce de la surprenante prétention chrétienne : Dieu s'est fait homme et est entré dans l'histoire. Jésus de Nazareth n'a pas apporté une « solution » théorique au problème de la souffrance. Il s'en est chargé, en mourant sur une croix. La théodicée moderne doit affronter ce paradoxe que l'histoire nous a légué : un événement, délimité dans le temps et dans l'espace (la passion, la mort et la résurrection de Jésus de Nazareth), et non une réflexion, se présente comme la clé pour comprendre le problème de la souffrance et du mal.

L'absolu peut-il se manifester dans l'histoire, dans des faits contingents ? Notre raison moderne fait de nouveau l'expérience d'une résistance presque instinctive à cette hypothèse. Deux pères de la pensée moderne, les célèbres Emmanuel Kant et Gotthold E. Lessing, ont donné un fondement à cette étrangeté.²⁶ Nous avons déjà vu que l'exercice de la liberté qu'implique l'affirmation originaire nous ouvre au témoignage que l'Absolu donne de lui-même dans notre conscience. En partant de là, la possibilité que cet Absolu se manifeste historiquement dans des signes contingents se présente comme une hypothèse à laquelle la raison *ne doit pas* se fermer.²⁷ Nous passerions alors dans le domaine de la vérification historique (guidés par cette « critériologie du divin » qui nous constitue). En se fondant sur la philosophie de Nabert, Paul Ricœur soutient que l'Absolu peut se manifester dans l'histoire et, de fait, il y voit le fondement du dépassement du mal. En effet, pour Ricœur, le mal ne peut être extirpé que par des « actions absolues »,²⁸ c'est-à-dire par des faits contingents dans lesquels une conscience libre reconnaît sa libération ou, pour le dire avec Nabert, dans lesquels « ce qui n'est pas justifiable selon les apparences et selon le jugement humain n'est pas le dernier mot sur l'existence ».²⁹ Mais ces actions absolues peuvent-elles vraiment être à la hauteur de la souffrance de l'innocent ?

Arrivés à ce point, nous retirons nos sandales de nos pieds, comme Moïse qui se tient sur une terre sainte (cf. *Ex* 3, 1-5), parce que nous assistons au dialogue personnel, irremplaçable, inégalable (qui ne peut pas être ramené à un « savoir absolu »³⁰), entre le souffrant et le « témoin de l'Absolu »,³¹ souffrant lui aussi, qui montre (et qui ne démontre pas), ici et maintenant, la présence du divin qui dépasse l'injustifiable. Comme dans le Livre de Job, nous devenons les protagonistes du jeu dramatique de deux libertés, face à face. Ce

²⁵ *Ibidem*, p. 21.

²⁶ Cf. E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, classiques.ucaq.ca, p. 82. Cf. G.E. Lessing, « Sobre la demostración en espíritu y fuerza » [Sur la preuve de la force et de l'Esprit], in *Escritos filosóficos y teológicos* [Écrits philosophiques et théologiques], Barcelone 1990, p. 482.

²⁷ Cf. J. Nabert, *Ensayo sobre el mal*, Caparrós Editores, Madrid 1997, p. 138. Éd. fr., *Essai sur le mal*, Cerf, Paris 1997.

²⁸ Cf. P. Ricœur, « L'herméneutique du témoignage », op. cit., p. 137.

²⁹ Cf. J. Nabert, *Ensayo sobre el mal*, op. cit., p. 145.

³⁰ Cf. P. Ricœur, « L'herméneutique du témoignage », op. cit., p. 137.

³¹ Cf. J. Nabert, *Le désir de Dieu*, op. cit., t. III, ch. I.

pourraient être deux personnes frappées par la même maladie dans la même chambre d'hôpital, l'une désespérée, l'autre – de manière surprenante – sereine. Ou n'importe lequel d'entre nous assistant à l'exécution des vingt-neuf Coptes qui, dans la péninsule du Sinaï, le 26 mai dernier, ont refusé l'un après l'autre de renier leur foi.

Depuis que l'auteur du Livre de Job a écrit ces pages sublimes, son histoire, dont nous sommes les protagonistes, a été réécrite des centaines de milliers de fois et sera encore écrite dans une infinité d'occasions.