

L'herméneutique de la souffrance dans le livre de Job : l'athlète et l'élève

Mathilde Cambron-Goulet*

Résumé

Dans une pensée où Dieu est à la fois bon et tout-puissant, comment expliquer qu'un homme juste et droit souffre ? Le livre de Job soulève la question de la souffrance, à laquelle de nombreux exégètes ont tenté d'apporter des réponses. Cette étude examine comment et pourquoi les cinq principales herméneutiques de la souffrance des traditions exégétiques juive et chrétienne ont été retenues ou écartées par Jean Chrysostome et Thomas d'Aquin. L'analyse des commentaires de ces deux penseurs montre que l'interprétation de la souffrance de Job est intimement liée aux présupposés doctrinaux de l'exégète, à la méthode exégétique ainsi qu'au contexte historique dans lequel on se situe. Enfin, bien plus que ce qu'on pourrait supposer, elle dépend de l'état du texte dont on dispose.

1 Introduction

L'interrogation sur la souffrance a trouvé de multiples réponses dans la réflexion philosophique judéo-chrétienne, qui a notamment examiné la question plus précise de la souffrance du juste. Dans une pensée où Dieu est à la fois bon et tout-puissant, comment expliquer qu'un homme juste et droit souffre ? On pourrait penser qu'en fait, un tel homme n'existe pas dans le monde, et que, si un homme souffre, c'est toujours parce qu'il a péché ; mais dans une perspective

* Doctorante en philosophie, Université de Montréal.

judéo-chrétienne, il existe un exemple d'un tel homme, qui malgré sa droiture a été mis à l'épreuve par Dieu : Job. La tradition herméneutique de l'Antiquité tardive et du Moyen-Âge, tout particulièrement, a tenté de répondre à la question de la souffrance du juste par l'interprétation du livre de Job. Quelle est la cause de la souffrance de l'homme vertueux ? Après avoir examiné leur méthode exégétique et survolé les principaux problèmes textuels liés au livre de Job, nous essaierons de voir ici quelles interprétations de la souffrance ont été retenues, ou écartées, dans les commentaires de Jean Chrysostome et de Thomas d'Aquin sur le livre de Job. Pour ce faire, nous examinerons tour à tour les différentes herméneutiques de la souffrance qui ont pu être retenues à plusieurs reprises dans les traditions exégétiques juives et chrétiennes, telles qu'elles sont présentées par Jean-Jacques Lavoie ¹, et nous verrons comment Jean Chrysostome, d'une part, et Thomas d'Aquin, d'autre part, en traitent, ou non, dans leurs commentaires respectifs du livre de Job.

1.1 *La méthode de l'exégèse littérale*

Nous ne verrons ici que les commentaires exégétiques portant exclusivement sur le livre de Job, bien que les deux auteurs aient pu par ailleurs le commenter dans des lettres ou des homélies. Dans la pensée de Jean Chrysostome par exemple, le personnage de Job semble central, puisque le livre est cité dans ses écrits plus de deux cents fois, les deux tiers des passages cités provenant du prologue ou de l'épilogue². L'intérêt de comparer ces travaux repose entre autres sur la similitude qui existe entre les méthodes exégétiques adoptées

¹J'ai utilisé son article « Job au-delà des versets : une théologie critique de la souffrance après Auschwitz », dans MÉNARD, Camil et VILLENEUVE, Florent, *Dire Dieu aujourd'hui*, Montréal, Fides, 1994, p. 147-172. Je renvoie plus particulièrement aux pages 153 à 158 qui portent sur les différents principes moraux qui sous-tendent toute herméneutique de la souffrance dans la tradition judéo-chrétienne, autour desquels ce travail est organisé. Je rends compte ici et une fois pour toutes, pour ne pas multiplier les notes, de ma dette envers cet article.

²TREMBLAY, Hervé, *Job 19,25-27 dans la Septante et chez les Pères grecs. Unanimité d'une tradition*, Paris, J. Gabalda et Cie, coll. Études bibliques, 2002, p. 336.

par les deux auteurs : tant Jean Chrysostome que Thomas d'Aquin affirment vouloir faire une étude littérale du texte, bien que Jean Chrysostome déclare d'entrée de jeu rechercher l'édification³. Dans le cas de Thomas, il n'est pas surprenant de le voir adopter une méthode d'exégèse littérale du texte biblique dans le milieu universitaire du XIII^e siècle, l'étude du sens littéral du texte devant ultimement mener à la bonne compréhension de la doctrine exposée⁴. Une telle approche est plus singulière chez Jean Chrysostome, qui rompt avec la tradition antiochienne d'exégèse historique (qui cherche à connaître les événements historiques rapportés par la Bible ou à voir dans les textes bibliques l'annonce d'un événement historique) sans adopter la méthode alexandrine de l'interprétation allégorique (suivant l'interprétation des mythes de Salluste), et qui fait donc preuve dans son choix méthodologique d'une certaine originalité⁵.

1.2 Problèmes textuels

La lecture des commentaires de Jean Chrysostome et de Thomas d'Aquin laisse sous l'impression que les deux exégètes n'avaient pas accès au même texte. Dans le discours d'Eliphaz, par exemple, on remarque une différence importante entre le texte utilisé par Jean Chrysostome, dans lequel il affirme que Dieu envoie parfois des visions (IV, 13-14) et celui utilisé par Thomas d'Aquin, dans lequel Dieu lui envoie personnellement une vision (IV, 3) — bien que Thomas souligne qu'Eliphaz fait peut-être une affirmation fictive.

Il ne s'agit peut-être pas que d'une différence de traduction, car il existe deux textes grecs de Job. Le plus ancien, qui a été lu entre 150 av. J.-C. et 250 après environ, était plus court que le texte hébreu d'un sixième, de sorte qu'Origène, en tentant de le corriger à

³ CHRYSOSTOME, Jean, *Commentaire sur Job*, introduction, texte critique, traduction et notes par Henri Sorlin, Paris, Cerf, 1988, t. 1, p.50-51, et CHARDONNENS, Denis, *L'homme sous le regard de la Providence*, Paris, Vrin, 1997, p. 30-34.

⁴ CHARDONNENS, Denis, *op. cit.*, p. 7-8.

⁵ BRÄNDLE, Rudolf, *Jean Chrysostome (349-407) « Saint Jean Bouche d'or »*. *Christianisme et politique au IV^e siècle*, Paris, Cerf, [1999] 2003, p. 33.

l'aide de la traduction de Théodotion, a ajouté des versets douteux qui ne se trouvent que dans la Septante⁶. Il est difficile de savoir quelle Bible utilisait Jean Chrysostome, mais il est certain qu'il a pu avoir accès à des textes hébreux et à celui d'Origène⁷. En outre, il semble que le Job de la Septante soit plus patient et juste, en comparaison avec celui que le texte hébreu présente plutôt comme un contestataire⁸. L'une des différences principales sous-jacentes à cette différence est sans doute la doctrine de la résurrection : en son absence, le Job hébreu a raison de se révolter puisqu'il ne peut espérer aucune compensation spirituelle, ce qui n'est pas le cas du Job grec de la deuxième traduction, dans laquelle un Père chrétien a pu introduire une telle doctrine⁹. La traduction ne transposerait pas seulement d'une langue à l'autre, mais d'un dogme à l'autre. Nous verrons d'ailleurs que Jean Chrysostome et Thomas se situent tous les deux du côté de cette même tradition doctrinale.

2 La thèse de la rétribution individuelle

Évidemment, le premier lieu où l'on recherche une possible cause au mal est le péché de l'individu qui souffre. Une telle interprétation a l'avantage de permettre de concilier l'existence d'un Dieu juste, bon et tout-puissant avec l'existence de la souffrance, qui est alors conçue comme une punition divine liée au péché individuel. Toutefois, il semble évident pour les deux auteurs étudiés qu'une telle interprétation du mal ne peut en aucun cas s'appliquer à Job.

⁶TREMBLAY, Hervé, *op. cit.*, p. 65-67. Quant au texte utilisé par Thomas, c'était vraisemblablement celui traduit par saint Jérôme, mais était-il basé sur le texte hébreu, sur la « vieille grecque » ou sur la Septante ? Difficile de répondre.

⁷CHRYSOSTOME, Jean, *Commentaire sur Job*, introduction, texte critique, traduction et notes par Henri Sorlin, Paris, Cerf, 1988, t. 1, p.38.

⁸TREMBLAY, Hervé, *op. cit.*, p. 104.

⁹*Ibid.*, p. 107.

2.1 *La lecture de Jean Chrysostome*

Jean Chrysostome rejette à priori les discours des amis de Job qui estiment possible que Job ait péché (II, 18, 7-13 ; VI, 9 ; XVIII, 1 ; XXIX, 5¹⁰), particulièrement en XV, 1 et en XIX, 1 où il avance l'hypothèse que les discours des amis ont été inspirés par le diable. En outre, il considère que le témoignage de Dieu sur la vertu de Job n'est pas questionnable (I, 11, 9-15 et I, 16, 20-25). Ainsi il refuse par la même occasion que toute herméneutique de la rétribution puisse être appliquée à la souffrance de Job. En effet, Job est le « champion » de Dieu, si l'on me permet de filer la métaphore de Jean Chrysostome ; il est par conséquent au-dessus de tout péché pour lequel Dieu pourrait le punir. Pour le Père de l'Église, il va de soi qu'une interprétation de la souffrance de Job ne peut pas être construite en faisant abstraction du récit-cadre et tout particulièrement de la discussion entre Dieu et l'adversaire. La vertu de Job est sans tache¹¹.

Jean Chrysostome, toutefois, n'est pas dupe de l'opinion commune, selon laquelle on peut juger de la vertu d'un homme aux châtiments qu'il subit, et qu'il dénonce (VI, 1, 30-40). Cette opinion est si répandue que Job lui-même ne remet jamais en question le fait que sa souffrance soit un châtement (au sens fort d'une équivalence entre les termes). Il y a donc une coupure nette entre les discours de la Bible et les enseignements qu'on en tire (VI, 6, 5-20), puisque nous, contrairement à Job et aux amis, avons accès au prologue et à l'épilogue, qui nous permettent de bien saisir que toute rétribution divine doit être de nature spirituelle et non terrestre (I, 2, 8-12).

2.2 *La lecture de Thomas d'Aquin*

Thomas d'Aquin ne rejette pas à priori une telle interprétation de

¹⁰ Nous donnerons en référence le chapitre et le verset commenté, ainsi que les lignes pertinentes lorsque le commentaire est long. Comme le commentaire de certains versets est parfois très bref, nous omettrons alors d'indiquer les lignes.

¹¹ VI, 14.

la souffrance humaine. En effet, il n'est pas exclu que les méchants soient punis par Dieu¹², puisque la volonté divine peut faire que les démons se chargent d'une telle mission. Toutefois il semble bien que le commentaire de Thomas ne s'inscrive pas dans une telle tradition herméneutique.

Pour Thomas, le texte religieux est catégorique au sujet de la droiture de Job. En effet, la confrontation des différentes formes de péchés qui existent, et que Job pourrait avoir commis d'une part, avec le texte tel qu'il se donne à lire d'autre part, révèle que dès le premier verset l'innocence de Job est établie. Simple et droit, il n'a pu pécher contre les autres ; craignant Dieu, il n'a pu l'outrager ; et éloigné du mal, il n'a pu pécher contre lui-même¹³. La vertu de Job est donc entière, et la thèse de la rétribution individuelle tombe.

Dans son cas du moins. Car Thomas ne semble pas dénier de manière catégorique les discours des amis de Job, qui, rappelons-le, avancent cette thèse (XI, 2, 170-180). Il admet même que le péché soit inhérent à la condition humaine (VI, 1, 10-20). Toutefois, si la souffrance était une rétribution et en admettant que Job, étant homme, ait péché, il faudrait que la souffrance fût proportionnelle au péché, or elle ne l'est pas (VI, 1, 20-40 ; XX, 2, 205-240). Il serait également logique que la souffrance suive le péché de manière immédiate, ce qui n'est vraisemblablement pas le cas (X, 2, 290-300). D'ailleurs, il est peu vraisemblable que le châtement divin soit une rétribution pour le péché, puisque si tel était le cas, il faudrait que la souffrance soit strictement réservée aux pécheurs (X, 2, 315-330). Thomas ne rejette pas l'hypothèse d'un Dieu qui venge les victimes (XXIV, 120-130) ; seulement, cette thèse ne s'applique pas à Job.

En outre, si rétribution il y avait, il serait pour le moins curieux qu'elle soit de nature terrestre ; en effet, si on renverse la situation, une récompense divine ne serait pas terrestre, mais spirituelle (VII,

¹² I, 2, 330-332. Nous indiquerons, pour les passages du commentaire de Thomas d'Aquin, le chapitre, la leçon, et la ligne. Toutefois, certains chapitres, surtout dans la seconde partie où le commentaire est plus succinct, ne comportent qu'une seule leçon ; on retrouvera alors le chapitre suivi des lignes concernées.

¹³ I, 1, 15-45.

1, 1-10 et VII, 2, 230-240), sans quoi, compte tenu de la fragilité de l'existence, elle n'aurait aucun sens. Il serait également contradictoire de penser les richesses terrestres en termes de récompenses divines, puisque l'expérience montre que même les pécheurs y accèdent parfois (XII, 1, 150-165), et qu'au contraire les justes n'y ont pas toujours droit (XVII, 1, 80-100). Une telle interprétation du discours de Job suppose qu'il connaissait la doctrine de la résurrection, ce qui explique peut-être que Jean Chrysostome qui, à l'inverse, se questionne à ce propos¹⁴, n'essaie pas de la défendre dans le discours de Job comme il le fait dans le prologue (I, 2, 8-12). Cette question d'une rétribution spirituelle plutôt que terrestre suppose l'utilisation d'un texte où est introduite la doctrine de la résurrection — que ce soit le traducteur qui l'y ait placée, ou le lecteur de confession chrétienne. Il serait étrange que le personnage de Job, dans une perspective hébraïque, défende l'idée d'une rétribution après la mort, tandis que dans une perspective chrétienne, c'est non seulement vraisemblable, mais nécessaire pour sauvegarder la justice divine. Il faut que Job soit récompensé après la mort ; la réparation qui survient à la fin du livre ne suffit pas du point de vue d'un chrétien — les enfants nouveau-nés ne peuvent pas remplacer ceux qui sont morts — mais elle sera complétée dans l'au-delà, alors qu'elle est tout ce que Job peut espérer dans la tradition juive. Pour Thomas qui voit dans l'Ancien Testament des indices en faveur de dogmes chrétiens, il est clair que Job, lui, possède la (vraie) connaissance d'une autre vie, à l'inverse de ses amis qui n'en ont pas eu la révélation (VIII, 1, 35-45 ; XIII, 1, 30-40, XIV, 2, 40-60 ; XIV, 3, 120-135 ; XVII, 2, 200-210), ce qui explique que ceux-ci défendent la thèse d'une rétribution temporelle (VIII, 2, 150-165 ; XVII, 2, 155-160). Et c'est dans ce sens que Thomas peut affirmer que la réparation est suffisante, dans la mesure où Job retrouvera dans l'autre vie ses fils et filles perdus.

¹⁴ L'application de dogmes chrétiens aux personnages de l'Ancien Testament posait problème pour les Pères de l'Église. Par exemple, des personnages aussi justes et bons que Noé ou Job, en tant qu'ils n'avaient pas connu l'enseignement du Christ, pouvaient-ils être des saints ? Voir TREMBLAY, Hervé, *op. cit.*, p. 344.

La rétribution individuelle pose aux yeux de Thomas un dernier problème, qui est lié à l'indignité de l'homme devant Dieu : en effet, comment un être si insignifiant que l'homme pourrait-il, par sa souffrance, réparer réellement son péché, alors qu'il a besoin de la grâce de Dieu pour accomplir le bien, et que seul Dieu peut le laver de son péché (VII, 4, 440-500) ?

3 La thèse de la rétribution collective

Une interprétation de la souffrance comme rétribution collective est assez courante dans la tradition exégétique de la bible hébraïque, et est souvent clairement exprimée dans des livres de la Bible. On n'a qu'à penser à la malédiction lancée par Dieu sur le clan de David (2 Sam. 12, 10-15). Le clan entier est alors puni pour la faute d'un de ses membres. La solidarité joue le plus souvent entre les générations (les fils paient pour les fautes de leurs pères), mais quelquefois de façon spatiale, où par exemple c'est la ville entière qui paie pour la faute de quelques habitants (c'est le cas de Sodome). Une telle interprétation a l'avantage de rendre compte à la fois de l'innocence de l'homme vertueux et de sa souffrance dans le cadre de la justice divine.

3.1 *Jean Chrysostome*

Une telle interprétation est complètement absente de l'œuvre de Jean Chrysostome, ce qui semble montrer qu'un tel cadre d'analyse devait lui être complètement étranger, contrairement à Thomas qui se donne tout de même la peine de réfuter une telle explication. Même le passage sur la purification des enfants, dans le prologue (Jb 1,4-5), n'est pas abordé en ce sens, mais plutôt pour montrer que Job était un éducateur exemplaire (I, 7, 48-78).

3.2 *Thomas d'Aquin*

La thèse de la rétribution collective ne semble pas non plus être la lecture que favorise Thomas pour interpréter la souffrance de Job. En effet, il insiste sur le soin que met Job à purifier ses fils¹⁵, au cas où ils auraient commis quelque péché qui ne pourrait être dû, selon Thomas, qu'à leur jeunesse. Job ne pourrait donc pas être tenu responsable des péchés, par ailleurs véniels, que ses fils pourraient commettre. En outre, Thomas affirme que les filles de Job sont pures, en s'appuyant sur le fait qu'elles sont invitées lors des festins de leurs frères. Les cas où les parents seraient punis pour les fautes de leurs enfants semblent toutefois plutôt rares dans la Bible, et YHWH accorde parfois un certain soin à attendre la génération suivante pour punir un impie, s'il a fait promesse à un père vertueux (1 R 11, 12-13).

Par ailleurs, Thomas trouve dans le discours de Bildad l'idée que les fils de Job ont été punis pour leurs propres péchés, et Job, pour les siens, de telle sorte que la rétribution ne serait plus collective, mais individuelle. Il n'y a que le second discours de Sophar qui amène Thomas à envisager la thèse de la rétribution collective (XX, 1, 100-110), mais l'idée n'est qu'effleurée ; et quand elle est reprise plus loin, c'est pour montrer que les fils reçoivent le châtement du père parce qu'ils ont imité ses péchés (XXI, 1, 190-200).

4 Une justice immanente

Une telle herméneutique de la souffrance semble devoir s'inscrire dans une forme de déisme avant la lettre. C'est la seule forme d'interprétation de la souffrance qui mette en cause non un Dieu providentiel au sens où il interviendrait ponctuellement dans le monde, mais plutôt une loi divine inhérente à l'univers. Toute action porterait en elle-même, et de manière automatique, sa rétribution. Cette interprétation fait l'économie de l'intervention divine, et permet de

¹⁵ I, 1, 135-195.

supposer que Dieu ne fait pas souffrir le juste de manière directe, mais par la coïncidence d'événements qui ne sont pas prévus dans le plan d'ensemble. Le monde est parfait ou presque, et on se trouve dans une théodicée proche de celle de Leibniz.

4.1 *Jean Chrysostome*

Dès le prologue de son commentaire, Jean Chrysostome se demande si Job peut être un saint, bien qu'il ait vécu avant le Christ et n'ait pas connu la foi révélée. Il en ressort une certaine forme de déisme ; pour lui, Dieu peut être connu par la nature en-dehors de toute révélation (prologue IV, 7-15). Un autre élément pourrait amener le lecteur à croire que Jean Chrysostome défend que la souffrance résulte d'une forme de justice immanente, car il souligne qu'il est dans la nature de l'homme de souffrir (V, 7).

Toutefois, son analyse du premier chapitre du livre de Job ne laisse aucun doute sur la question de l'interventionnisme divin (I, 14), et il semble bien que cet interventionnisme soit ponctuel, plutôt que de faire partie de l'universalité des plans divins. En effet, le Père de l'Église insiste sur le fait que la toute-puissance divine ne se limite pas à la création, mais permet à Dieu d'intervenir contre la nature et de modifier à tout moment ce qu'il a créé (V, 9).

4.2 *Thomas d'Aquin*

Thomas semble défendre une Providence divine plutôt universelle que singulière¹⁶ ; aussi il défend l'idée que Dieu ait prévu la souffrance de Job de toute éternité (II, 1, 60-70). Toutefois, il semble difficile de considérer que cette interprétation s'attache à l'hypothèse d'une justice immanente ; elle paraît plutôt relever d'une espèce d'interventionnisme téléologique, l'idée étant que la loi divine dans son ensemble, contrairement à la loi humaine qui porte sur les cas généraux, prévoit les cas singuliers (XI, 1, 70-100). Le péché de Job (en

¹⁶CHARDONNENS, Paul, *op. cit.*, p. 53-54.

supposant qu'il en eût commis un) ne porte pas en lui-même son châ-timent ; mais plutôt, sa souffrance fait partie de l'ordre du monde. Il s'agirait ici plutôt d'une « souffrance immanente » que d'une « jus-tice immanente ». D'ailleurs, une telle hypothèse du péché portant en lui-même son châ-timent — en-dehors des péchés que l'on com-met contre son corps, c'est-à-dire la gourmandise et la luxure — pa-raît plutôt invraisemblable aux yeux de Thomas, qui suit en cela le discours de Bildad.

Une autre analyse qui permet à Thomas d'expliquer l'existence sur terre de la souffrance des innocents est que celle-ci se produit selon une « divine disposition » qui laisse les hommes terrestres sous le pouvoir du diable, mais non de façon inconditionnelle (IX, 4, 570-580), de telle sorte qu'il faut tout de même une autre cause qui ex-plique que Dieu permette cela. Le diable serait donc inclus, d'une certaine façon, dans la justice divine, ce qui, bien que cela puisse paraître en contradiction avec ce qui précède, n'est pas admissible aux yeux de Thomas (X, 1, 1-10), non plus qu'une perspective mani-chéenne où Dieu ne serait pas cause à la fois du bien et du mal (X, 1, 45-50).

5 L'indignité radicale de l'être humain devant Dieu

Cette interprétation de la souffrance individuelle repose sur la dimension universelle du péché et sur l'infériorité logique de la créa-ture vis-à-vis du créateur. C'est une telle herméneutique de la souf-france que défendent Eliphaz et Bildad (Jb 4,17-21 ; 15,14-16 ; 25,4-6). Elle a l'avantage d'innocenter Dieu et de montrer sa toute-puissan-ce, mais fait malheureusement l'économie de la singularité du su-jet qui souffre. Dans ce cas particulier, si tout individu est dans son humanité inférieur à Dieu, pourquoi Job souffrirait-il plutôt qu'un autre ? C'est peut-être le principal problème lié à cette thèse.

5.1 *Jean Chrysostome*

L'analyse des versets 24-26 du premier chapitre permet à Jean Chrysostome de se prononcer sur une telle herméneutique de la souffrance (I, 26, 54-64). Il est évident que pour lui la créature est effectivement inférieure au créateur et doit de ce fait supporter plus facilement les souffrances envoyées par Dieu, qui a logiquement tous les droits sur elle. Job interprète ainsi sa souffrance (« le Seigneur a donné, le Seigneur a repris »), et il s'agit pour Jean Chrysostome d'une interprétation légitime dans la mesure où elle permet à celui qui souffre de mieux supporter sa souffrance. En ce sens, le jugement que porte Jean Chrysostome sur Elihou est beaucoup moins dur que celui qu'il porte sur les trois autres amis ; son discours peut prétendre à consoler Job (XXXV, 1-2).

Toutefois, cette interprétation ne se présente pas de façon récurrente dans le *Commentaire sur Job*, ce qui laisse penser que, pour l'auteur, elle ne peut être valable que pour celui qui vit la souffrance, et non pour celui qui connaît le récit dans son entier. À ses yeux, le récit-cadre montre bien que si l'humain en général est radicalement inférieur à Dieu, Job s'en distingue puisqu'il est le champion de Dieu (I, 11, 1-20), ce qui signifie pour Jean Chrysostome que Job n'est pas aussi radicalement inférieur à Dieu que les autres humains¹⁷, et qu'en outre, ce n'est pas en tant qu'il est la créature logiquement inférieure au créateur qu'il souffre.

5.2 *Thomas d'Aquin*

En partant du principe que si Dieu fait souffrir Job, c'est qu'il a confiance en lui, Thomas semble, à la manière de Jean Chrysostome, récuser implicitement une telle interprétation. Son exégèse du récit-cadre accorde une importance particulière à la manière de comprendre la remarque de Dieu au sujet de Job, d'abord et avant

¹⁷ On pourrait penser, au contraire, que l'exemple de Job montre que si un homme aussi exceptionnel que celui-ci peut être frappé par le malheur, il ne fait aucun doute que la vertu d'un homme ne peut suffire à expliquer les bienfaits qu'il reçoit de Dieu.

toute intervention de l'adversaire : « As-tu remarqué Job, mon serviteur ? Il est unique au monde¹⁸. » Tout comme Jean Chrysostome qui faisait de Job le champion que Dieu vante devant un adversaire potentiel (I, 11, 15-20), Thomas semble voir une forme sinon de provocation, du moins d'invitation, dans l'éloge que Dieu fait de Job.

D'autres arguments permettent à Thomas de rejeter l'herméneutique de l'indignité radicale de l'homme devant Dieu. D'une part, l'homme est un privilégié par rapport à Dieu, si on le compare aux autres créatures (XIV, 5, 275-310) ; d'autre part, la souffrance humaine serait toujours inutile, compte tenu de la brièveté de la vie (VII, 4, 395-439). En outre, pour éviter une hérésie manichéenne, il est évident pour Thomas que si Dieu, et non un principe du mal, a créé l'humanité, celle-ci participe donc du bien et il serait absurde que Dieu l'opprime à cause d'elle-même (X, 1, 100-110).

Toutefois, il se trouve dans le texte des éléments qui permettent d'affirmer qu'une telle thèse, même si elle est rejetée par Thomas dans son interprétation du livre de Job, fait partie de son horizon théorique, ainsi que l'idée que la mort est un châtement commun à tous les hommes (IX, 4, 510-540). Une autre observation se rapportant à une telle herméneutique se trouve un peu plus loin dans l'exégèse du même passage (la réponse de Job à Bildad, en IX, 4, 655-670), où Job plaide sa pureté, non dans l'absolu, mais en tant qu'homme. Néanmoins, ces interprétations de la souffrance des innocents sont écartées comme étant fausses (X, 1, 1-10).

6 La pédagogie divine

L'idée que la cause de la souffrance puisse être, à l'instar du premier moteur aristotélien, une cause finale plutôt qu'une cause efficiente, a semblé pour les philosophes et les théologiens une bonne solution pour concilier tout ensemble la bonté de Dieu, sa toute-puissance, et l'existence du mal. Le fait de considérer que Dieu peut faire souffrir les hommes dans une visée pédagogique constitue une

¹⁸Jb 1,8.

théodicée à peu près acceptable dans la mesure où la souffrance n'est pas une sanction et a plutôt une fonction protreptique. Toutefois, une telle interprétation est problématique dans la mesure où l'éducation ne devrait pas être nécessaire à l'homme vertueux, mais bien à celui qui n'a pas encore acquis la connaissance du bien véritable. Elle semble donc être une variation sur le thème de la rétribution individuelle qui, à la manière de nos prisons modernes, aurait pour but la réhabilitation du pécheur qui se trouve de facto incriminé.

Une façon de régler ce problème est de voir que la souffrance du juste sert à l'édification de tous. La pédagogie divine n'ayant plus le même destinataire, il devient plus évident qu'elle n'est pas une forme de rétribution peu différente des autres, et que par conséquent elle n'incrimine pas celui qui est puni. Il semble plus difficile de justifier à la fois la bonté et la toute-puissance d'un Dieu qui choisirait de faire souffrir les justes pour l'édification des pécheurs, mais ce ne semble pas poser problème pour Jean Chrysostome et Thomas d'Aquin qui adoptent assez facilement une telle herméneutique de la souffrance dans le livre de Job.

6.1 *Jean Chrysostome*

Le Père de l'Église semble défendre dans son exégèse du livre de Job une forme de pédagogie divine ; il est toutefois évident que l'élève à éduquer n'est pas Job, mais le reste de l'humanité qui ne verra la grandeur du champion que dans l'adversité la plus pénible. Il peut se produire, accessoirement, que le champion apprenne ; et de fait, celui-ci, en perdant tout ce qu'il possédait, trouve la vertu (I, 25, 55-60). Mais l'essentiel est plutôt de montrer la grandeur divine à travers la puissance des serviteurs de Dieu (II, 6, 30-35). Tous ont à apprendre des souffrances de Job, à commencer par le lecteur auquel s'adresse Jean Chrysostome (prologue 2, 5-12 ; I, 21, 15-20).

L'édification est l'un des principes de départ de l'exégèse de Jean Chrysostome, comme il l'indique dans son prologue (prologue 2, 10-12) ainsi qu'à la fin de son commentaire : « Que tout serve à l'édi-

fication¹⁹ ». Dès sa première apparition au tout début du commentaire (I, 11), la métaphore sportive laisse entendre que Job servira à l'édification. Jean Chrysostome exprime cette place prépondérante de l'édification à plusieurs reprises de manière tout à fait explicite (prologue 4, 8-15 ; I, 16, 30-40), ainsi qu'au moyen d'adresses directes à son lecteur, à la deuxième personne du singulier et à l'impératif (I, 21, 17-20 ; I, 23, 30 ; V, 14, 10-15 ; XLII, 9). Son adhésion au discours d'Elihou (XXXV, 1-2) s'explique d'ailleurs par ce désir d'édification, alors qu'Elihou semble inviter Job à une certaine forme de masochisme en lui affirmant que la souffrance est une béatitude (*Jb*5,17)²⁰.

C'est sans doute ce but d'édification qui est à l'origine de la métaphore sportive qu'utilise Jean Chrysostome à plusieurs reprises dans son ouvrage. Cette image de Job comme « l'athlète de Dieu » n'est d'ailleurs pas exclusive à son commentaire exégétique sur le livre de Job, mais se retrouve également dans d'autres œuvres de Jean Chrysostome²¹. L'athlète est, comme le souligne à juste titre H. Sorlin, un modèle pour le lecteur²², et la victoire de Job sur le diable constitue à la fois une preuve de la véracité du témoignage de Dieu et de l'étendue de la puissance divine (I, 11).

6.2 Thomas d'Aquin

Thomas semble se poser en faveur d'une herméneutique de l'édification. Toutefois, bien qu'il admette que Dieu peut vouloir, par l'entremise des démons, exercer les bons²³, l'entreprise d'édification qu'il perçoit dans le livre de Job semble plutôt avoir une fonction péda-

¹⁹ CHRYSOSTOME, Jean, *Commentaire sur Job*, introduction, texte critique, traduction et notes par Henri Sorlin, Paris, Cerf, 1988, t. 1, p.50.

²⁰ Voir LAVOIE, Jean-Jacques, qui mentionne que la littérature d'édification a encore une certaine popularité de nos jours, et renvoie à l'étude sur le mal de Paul Ricoeur. *Op. cit.*, p. 157-158.

²¹ CHRYSOSTOME, Jean, *op. cit.*, p. 64.

²² *Ibid.*, p. 50.

²³ I, 2, 331-332

gogique destinée non à Job, mais à l'univers entier et à commencer par Satan (l'adversaire). L'épreuve sert à montrer la vertu de Job aux hommes (XXIII, 160-170).

Sans présenter Job comme le « champion de Dieu », Thomas semble faire à peu de choses près la même analyse que Jean Chrysostome. Il s'agit de montrer au monde entier « l'évidence de sa vertu », contre la calomnie de l'adversaire qui prétend que Job respecte Dieu pour rien²⁴. L'argumentation de Thomas d'Aquin vise alors à montrer que si Dieu a permis au *hassatan* de faire souffrir Job, c'est qu'il a confiance en lui et le sait capable de faire face à la souffrance. La nuance avec la position de Jean Chrysostome est importante, car si, pour Thomas, Job est suffisamment vertueux pour affronter le *hassatan*, pour Jean Chrysostome il lui est nettement supérieur, puisqu'il est le champion de Dieu. Pour reprendre la métaphore sportive, le Job de Thomas affronte un athlète de son calibre, alors que celui de Jean Chrysostome est le champion toutes catégories. La souffrance des bons sert leur propre gloire (XLI, 2, 250-265).

Il est également à noter que Thomas se montre moins sûr de lui que Jean Chrysostome quand il s'agit de voir Job apprendre de sa souffrance. En effet, dans la mesure où Job souhaite apprendre de Dieu, la pédagogie divine est d'une certaine façon critiquée : la souffrance n'est pas à elle seule un enseignement suffisant. En outre, il montre que la visée pédagogique est indissociable de la doctrine de la rétribution, notamment à travers le discours d'Elihou (XXXIII, 2, 190-210 ; XXXVI, 1, 100-120). Et même s'il rejette — sous couvert de l'autorité divine (XXXVIII, 1, 40-60) — un tel discours (XXXIV, 1, 60-90), au contraire de Jean Chrysostome, Thomas admet qu'il y ait une utilité à la pénitence, et se montre en ce sens favorable à la doctrine que défend Elihou (épilogue, 90-110).

Enfin, la pédagogie divine n'a pas de contenu en elle-même ; comme la pédagogie socratique, elle sert plutôt à montrer à l'homme l'étendue de sa propre ignorance (XXXVIII, 1, 70-80). Ainsi, le dis-

²⁴ I, 2, 575-585.

cours de Dieu, bien qu'il n'explique rien, a suffi à Job pour s'instruire (XLII, 30-50).

7 Conclusion : peut-on trouver un sens à la souffrance du juste ?

L'un des éléments les plus frappants quand on examine les commentaires de Thomas et de Jean Chrysostome est cette idée de Dieu provoquant le *hassatan* à la confrontation, le poussant à mettre Job à l'épreuve. Cette interprétation est d'autant plus étonnante qu'elle nous paraît placer Dieu dans une position pour le moins délicate, et les force à justifier cette attitude de défi qui nous semble pour le moins éloignée de la bonté divine. Dans le cas de Jean Chrysostome particulièrement, la métaphore de l'athlète qu'on retrouve tout au long du commentaire, et qui place Dieu tantôt dans la peau de l'entraîneur (I, 11), tantôt dans la position de l'organisateur des jeux (I, 23, 14-18), a l'avantage de montrer ce défi sous un jour relativement positif et pacifique, si l'on considère les luttes entre chrétiens et païens de l'époque de Jean Chrysostome sous l'empereur Julien, et de s'accorder avec l'attitude de syncrétisme religieux qui avait également cours durant l'Antiquité tardive, où le dieu des chrétiens pouvait être adopté dans le panthéon romain, sans pour cela que les autres dieux soient bannis ; les dieux n'étaient pas mutuellement exclusifs, on avait avec eux des relations temporaires, contractuelles, renouvelables²⁵. Cette omniprésence du monde du sport, qui peut surprendre de la part d'un auteur de l'Antiquité tardive, s'explique peut-être mieux quand on sait que la ville d'origine de Jean Chrysostome, Antioche, était l'hôtesse des Jeux les plus prisés de cette époque²⁶.

Un autre thème similaire chez les deux auteurs se retrouve dans leur analyse du discours de Dieu. En effet, ni Jean Chrysostome, ni Thomas ne voient dans le discours de Dieu le moindre début d'expli-

²⁵ VEYNE, Paul, « Culte, piété et morale dans le paganisme gréco-romain », dans *L'Empire gréco-romain*, Paris, Seuil, 2005, p. 471-473.

²⁶ BRÄNDLE, Rudolf, *op. cit.*, p. 21.

cation à Job. Aucun des deux commentateurs ne fait donc intervenir une herméneutique de la souffrance dans son étude du discours divin.

Mais les ressemblances semblent devoir s'arrêter ici, car les deux exégètes s'opposent dans la manière de projeter des dogmes chrétiens sur les écrits de l'Ancien Testament. Ainsi, nous avons vu que, alors que Jean Chrysostome se questionne sur la possibilité que Job ait pu accéder à la vie éternelle puisqu'il s'agissait, d'une certaine façon, d'un païen, Thomas d'Aquin est tout à fait à l'aise avec l'idée de présupposer que Job connaissait certains dogmes de la vérité révélée — celui de la résurrection par exemple qui fait l'objet de la plus grande partie du chapitre XIV²⁷, bien que l'on trouve plus loin un indice que cette doctrine est absente du discours de Job (XVI, 2, 300-320) ; le dogme du Saint-Esprit (XVI, 1, 90-95) ; ou encore le dogme sur la chute des démons (XXXX, 2, 220-230) — et ce, bien qu'il ait vécu avant le Christ.

Une autre différence profonde entre les interprétations des deux penseurs prend racine dans leur attitude vis-à-vis des discours des amis de Job. Pour Jean Chrysostome, il est évident, et ce, à priori, que leurs interprétations de la souffrance doivent être fausses ; ils ne sont que des « médecins de malheur » (IV, 1, 11) et il faut se garder d'imiter leurs accusations et leurs paroles décourageantes à l'endroit de celui qui souffre. On ne trouve pas une telle accusation aussi rapidement sous la plume de Thomas, qui ne récuse pas systématiquement les discours des amis, et leur accorde même d'avoir consolé Job (I, 2, 230-270). Dans certaines de leurs accusations les plus graves à l'endroit de Job, comme celle de Bildad qui le soupçonne de croire de manière hypocrite et en vue de biens terrestres, Thomas se garde bien de critiquer les discours des amis (VIII, 2, 320-330). Pourquoi ce dernier se refuse-t-il à critiquer les discours des amis comme le faisait Jean Chrysostome ? Serait-ce en tant qu'il ne s'agit pas moins que dans les autres passages de la parole divine ? Difficile d'en connaître la raison, mais les quelques critiques qu'il leur adresse restent timides

²⁷ Il semble également que Elihou connaisse cette doctrine. XXXII, 190sq.

et rares au moins jusqu'au milieu du texte, et portent le plus souvent sur le texte en général (on en trouve une en X, 2, 350-360, mais c'est là une interprétation du discours de Job, et non la réfutation d'un discours des amis ; une autre en XII, 1, 1-20 qui fait la synthèse des discours des amis). Ce n'est que lorsque les amis adressent leur deuxième série de discours (à partir du chapitre XV) que Thomas commence à les critiquer de manière plus importante — voir par exemple XV, 1, 1-10 où l'on trouve pour la première fois l'idée d'une calomnie²⁸, ou encore XVI, 1, 1-25 ; il faut aller jusqu'à XVI, 1, 110 pour voir Thomas supposer que les discours des amis proviennent du diable, et jusqu'à XVII, 2, 155 pour les voir accusés de sottise²⁹ ; voir aussi XXXIII, 1, 20-30 —, sans pour autant être systématique (XV, 2, 120-130). Tout se passe comme si Thomas ne parvenait pas à invalider les discours des amis par l'analyse littérale indépendamment des réponses de Job, ou du moins comme s'il ne souhaitait pas les rejeter à priori. La méthode d'exégèse phrase par phrase semble participer à l'éloignement de Thomas du sens général de l'œuvre, bien qu'il soit difficile de l'incriminer de façon nette. Cette différence majeure entre les deux commentaires sur le livre de Job teinte toute l'interprétation des deux exégètes, puisqu'elle permet à Jean Chrysostome de rejeter comme invalide toute interprétation de la souffrance de Job qui ne va pas dans le sens d'une forme ou une autre d'édification comme étant possiblement inspirée par le diable, ce qui, rappelons-le, constitue un des deux principes (avec l'interprétation littérale) sur lesquels il fonde son exégèse.

D'ailleurs, s'il n'avait pas adopté cette ligne directrice, peut-être aurait-il été plus attentif à ce qui constitue, d'après nous, un moment-clé du livre de Job, et une différence majeure entre l'interprétation du Père de l'Église et celle de Thomas d'Aquin qui s'appuie ici sur un

²⁸ Bien sûr, l'utilisation d'une traduction qui semble par moments malhabile ne permet pas de juger de la force du vocabulaire utilisé par Thomas, qui était peut-être plus vindicatif à l'égard des amis que ce que la traduction laisse entendre ; toutefois, nous accorderons ici au traducteur le bénéfice du doute.

²⁹ Les exemples se multiplient par la suite : XIX, 1, 200-210 ; XXI, 2, 270-280 ; XXII, 1, 30-40 ; XXIII, 20-30 ; XXV, 1-10, etc.

texte légèrement différent : « À plusieurs reprises, il m'a brisé *pour rien*³⁰ ». En effet, Jean Chrysostome doit à ce « rien » du texte de la Septante d'avoir entrevu la possibilité que la souffrance de Job soit dénuée de sens. Si la souffrance de Job est vaine, c'est que même s'il avait péché — et pour le Père de l'Église, Job est pécheur dans la mesure où le péché est inhérent à la condition humaine³¹ — « son châtiment et sa punition n'ajouteront rien de plus ». L'interprétation de ce seul verset ramène ainsi d'une certaine façon Jean Chrysostome à ce qui est notre point de départ : la souffrance du juste n'a aucun sens, et peut-être le force-t-elle à chercher ailleurs que dans l'individualité de Job une explication à sa douleur. En ce sens, Jean Chrysostome, plus que Thomas, prend en compte la singularité de l'individu qui souffre, et l'herméneutique de la souffrance comme lieu de la pédagogie divine qu'il nous présente destinée plutôt au monde qu'à Job nous paraît constituer une théodicée moins forcée, et plus acceptable, que celle de Thomas.

BIBLIOGRAPHIE

- AQUIN, Thomas d', *Job. Un homme pour notre temps*, traduction de J. Kreit, Paris, Éditions Téqui, 1980.
- BRANDLE, Rudolf, *Jean Chrysostome (349-407) « Saint Jean Bouche d'or »*. *Christianisme et politique au IV^e siècle*, Paris, Cerf, [1999] 2003.
- CHARDONNENS, Denis, *L'homme sous le regard de la Providence*, Paris, Vrin, 1997.
- CHRYSOSTOME, Jean, *Commentaire sur Job*, introduction, texte critique, traduction et notes par Henri Sorlin, Paris, Cerf, 1988.

³⁰ Jb, 9,17, je souligne. Chez Thomas, on retrouve : « Il multiplie mes blessures sans motif » (IX, 3, 425-440) ; son interprétation suggère donc que c'est parce que Job ne comprend pas les motivations de Dieu à l'affliger qu'il souffre d'autant plus.

³¹ On s'étonne, dans un tel contexte, de ne voir aucune référence au thème du péché originel. Il semble bien pourtant que pour les deux exégètes étudiés ici, le fait d'établir une relation étroite entre la condition humaine et le péché ne suppose pas que l'on renvoie nécessairement au récit étiologique de la chute du paradis terrestre.

- LAVOIE, Jean-Jacques, « Job au-delà des versets : une théologie critique de la souffrance après Auschwitz », dans MÉNARD, Camil et Florent VILLENEUVE (dir.), *Dire Dieu aujourd'hui*, Montréal, Fides, 1994, p. 147-172.
- TREMBLAY, Hervé, *Job 19,25-27 dans la Septante et chez les Pères grecs. Unanimité d'une tradition*, Paris, J. Gabalda et Cie, coll. Études bibliques, 2002.
- VEYNE, Paul, « Culte, piété et morale dans le paganisme gréco-romain », dans *L'Empire gréco-romain*, Paris, Seuil, 2005, p. 419-544.

