

Centre Pedro-Arrupe
Bulletin de Liaison

IHS

Vol XII , no 4

Décembre 2007

50 gourdes

Table des matières

*Prologue de la première épître
 de saint Jean (I Jean 1:1-4)*
 par André Charbonneau s.j.....page 2

Job et le problème de la souffrance de l'innocent
 par André Brouillette s.j.page 13

Conseil de rédaction

André Charbonneau s.j.

Donald Maldari s.j.

Gilles Beauchemin s.j.

Rédaction

Centre Pedro-Arrupe,

CP 1710

HT 6110 Port-au-Prince, Haïti (W.I.)

Téléphone: (509) 245-3132

Courriel: gillesbeaucheminsj@hotmail.com

Site Internet: <http://liaison.lemoyne.edu>

Les articles des numéros antérieurs sont
 accessibles à ce site Internet

Prologue de la première épître de saint Jean (I Jean 1, 1-4) ¹

par André Charbonneau s.j.

I Jean 1-1-4

v. 1

*Ce qui était dès le commencement,
ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux,
ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie;*

v. 2

*car la vie s'est manifestée (ephanerôthè)
nous l'avons vue, nous en rendons témoignage et nous vous annonçons
cette Vie éternelle qui était tournée vers le Père
et qui nous est apparue (ephanerôthè)*

v. 3

*ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons
afin que vous aussi soyez en communion avec nous.
Quant à notre communion,
elle est avec le Père et avec son Fils Jésus Christ.*

v. 4

Tout ceci, nous vous l'écrivons pour que notre joie soit complète.

Introduction

Dans ce prologue de la première épître, Jean révèle à sa communauté, d'une manière fortement condensée, **l'expérience sensible** dans laquelle, grâce à une révélation, lui et les apôtres sont entrés et qui les a mis en relation avec «le Verbe de vie», «cette Vie éternelle qui était tournée vers le Père». De cette expérience, Jean et les apôtres se présentent comme des témoins qui ne peuvent s'empêcher de parler. Dans leur témoignage et leur annonce, les apôtres ne poursuivent qu'un seul but : que tous les auditeurs soient en communion avec les apôtres et en communion avec le Père et avec son Fils Jésus Christ.

La joie des apôtres sera **complète (peplèrômenè)** quand ils auront épuisé tous les moyens pour faire connaître ce qu'ils ont vu, entendu, touché, tout ce qui leur a été

¹) Bulletin de Liaison, Vol XII, no 4, décembre 2007; pages 3-23, Centre Pedro-Arrupe, Port-au-Prince, Haïti.

manifesté : c'est ce que Jean fait en écrivant les souvenirs de son expérience passée et toujours présente.

Le style de Jean

Avec une économie de moyens, Jean fait revivre, d'une manière dynamique, la forte expérience sensible que lui et les apôtres ont vécue «dès le commencement». La pensée s'enchaîne en commençant par une série de propositions relatives juxtaposées (**ce que... ce que**); elle se développe ensuite au moyen de propositions reliées les unes aux autres par la conjonction «**et**» (ceci n'est malheureusement pas perceptible dans la traduction), pour revenir encore une fois avec une proposition introduite par «**ce que**».

Ces propositions expriment d'abord une expérience sensible porteuse, grâce à une révélation, d'une expérience spirituelle qui se transforme en un témoignage/une annonce. Une proposition subordonnée, introduite par la conjonction «**afin que**», met bien en évidence le but que Jean poursuit en communiquant son expérience sensible: «**afin que** vous aussi soyez en communion avec nous.»

Le lecteur doit se rendre attentif aux nuances du temps des verbes (présent, imparfait, aoriste, parfait). Par ailleurs, si certains verbes concernant l'expérience sensible de Jean sont répétés, il importe de saisir qu'ils ne sont jamais une pure répétition : en effet, ils n'ont jamais tout à fait le même sens puisque les souvenirs de Jean se situent dans l'histoire qui comporte un mouvement, un progrès : avec le temps, l'expérience sensible grandit, s'enrichit. En se disant, l'expérience de Jean prend du sens, de la profondeur. L'«entendre» et le «voir», qui expriment dans un premier temps l'expérience de départ des apôtres, deviennent, dans un second temps, un «entendre» et un «voir» pour la communauté.

Le lecteur doit être **spécialement** attentif à la répétition, au v. 2, du verbe «fut manifesté» (ephanerôthè) à la voix passive. Ce verbe est, comme on dit, un passif théologique : il exprime un agir de Dieu. Nous verrons que ce verbe «fut manifesté» a beaucoup d'importance pour l'intelligence du prologue. Il cache une clé d'interprétation qu'il faudra découvrir.

Enfin, la particule grecque «kai...dè», «quant à», a un sens difficile à saisir. L'analyse du contexte nous permettra de découvrir que cette particule exprime une forte mise au point relativement à ce qui a été dit précédemment : «**quant à** notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus Christ». La particule introduit le lecteur, à n'en pas douter, à une pensée encore cachée et qu'on ne pourrait saisir sans analyse.

Éléments communs dans les trois premiers versets

Chaque verset est porteur de **deux dimensions**.

La **première dimension** révèle **une expérience terrestre**. Jean affirme à plusieurs reprises que lui et les apôtres ont fait une expérience sensible, bien de notre terre : «ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu» (v. 1); «nous l'avons vu» (v.

2); «ce que nous avons vu et entendu» (v. 3). La répétition de ces mêmes verbes retient l'attention de l'auditeur. Ces verbes sont tous au parfait en grec et ont un sens qu'il faudra préciser. Mais, ce qu'on ne sait pas, c'est à quel moment précis du temps cette expérience a eu lieu : est-ce avant ou après Pâques?

Concernant la **deuxième dimension**, chaque verset révèle à l'auditeur une réalité qui, expérimentée dans l'humain, fait référence au niveau transcendant, **le niveau céleste** :

«ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du **Verbe de vie**» (v. 1); «**cette Vie éternelle qui était tournée vers le Père** et qui nous est apparue» (v. 2); «quant à notre communion, elle est **avec le Père et avec son Fils Jésus Christ**» (v. 3).

Il faut ici noter que le titre «son Fils Jésus Christ» exprime à la fois une dimension céleste et une dimension terrestre. Cette mention du Fils **Jésus Christ** aura beaucoup d'importance pour l'interprétation de la pensée de Jean.

Le titre «Jésus Christ»

Ce n'est qu'à la fin du v. 3 que Jean rappelle à son auditeur, un peu tardivement pourrait-on dire, l'importance du Fils **Jésus Christ** si l'on veut être en communion avec les apôtres: «quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus Christ.» Il sera, sans doute, important de bien comprendre pourquoi Jean présente uniquement à la fin du v. 3 de son prologue la personne de Jésus Christ. Dans un premier temps, on a l'impression que **Jésus Christ** n'est pas nécessaire pour être en communion avec les apôtres; mais, vigoureusement, Jean s'empresse de corriger cette pensée : «**quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus Christ.**» C'est comme si la profession de foi du v. 2 devait être complétée par celle du v. 3b ou c'est comme si la communion avec les apôtres comportait deux volets ou deux dimensions.

Le verset quatrième

Le verset quatrième sert de conclusion à la révélation apportée par Jean. Il s'agit de la joie du corps apostolique qui atteint son sommet lorsque Jean, au nom des apôtres, écrit, en vue de la diffusion, ce qui lui a été manifesté «dès le commencement».

Analyse du Prologue

v. 1 : Une expérience sensible du Verbe de vie :

Ce qui était dès le commencement,

Il est impossible de préciser, dès le point de départ, le sens de la formule **dès le commencement**. Il faudra d'abord analyser les versets 1-3 du prologue. C'est cette

analyse qui nous permettra, nous l'espérons, de pouvoir situer dans le temps la formule «dès le commencement».

On peut, toutefois, déjà dire quelque chose sur le sens du pronom relatif «**ce qui**» (**ho**). Ce pronom neutre revient quatre autres fois dans le prologue et fait référence à l'expérience sensible des apôtres : «... **ce que** nous avons entendu, **ce que** nous avons vu de nos yeux, **ce que** nous avons contemplé ... (v. 1) ... **ce que** nous avons vu et entendu... (v. 3)». Le «commencement» dont parle Jean est lié à une expérience sensible faite par les apôtres. Mais à quel moment précis du temps se situe cette expérience sensible? Nous ne pouvons le dire. C'est cela qui devrait ressortir de notre analyse. On sait, tout de même, qu'il s'agit d'une expérience sensible qui a duré : on a un imparfait, «ce qui était». Ce temps de dit pas que l'expérience est terminée.

ce que nous avons entendu** (ho akèkoamen), **ce que nous avons vu** (ho heôrakamen) **de nos yeux,

Jean ouvre son prologue en rappelant l'expérience unique des apôtres. Il s'agit d'une expérience bien enracinée dans l'humain : **nous avons entendu, nous avons vu**. À partir de ces deux verbes, on ne pourrait nier que l'expérience, qui est explicitement rattachée aux sens, puisse aussi dépasser le sensible : **entendre** et **voir** ne sont pas sans références à l'intelligence et à l'affectivité. Il pourrait s'agir d'une forte expérience de toute la personne qui se répercute jusque dans les sens. À partir de ces verbes, on ne pourrait donc pas affirmer que cette expérience s'est passée avant ou après Pâques. Toutefois, on sent bien que Jean veut insister sur le fait que l'expérience a été sensible. Ce point est fortement mis en évidence : «ce que nous avons vu **de nos yeux**.»

Jean exprime aussi quelque chose de sa pensée dans le choix du temps des verbes : les verbes sont au **parfait**. Jean parle donc d'une expérience qui a laissé en eux des traces. Le **parfait** grec insiste sur le fait qu'une action passée continue à faire sentir ses effets. Cette expérience faite «dès le commencement» a marqué profondément les apôtres, elle s'est comme imprimée en eux et elle a changé leur vie.

ce que nous avons contemplé** (etheasametha), **ce que nos mains ont touché** (epsèlaphèsan) **du Verbe de vie;

Ici, la pensée progresse, les verbes passent à l'**aoriste**. L'usage du temps des verbes fournit à Jean un moyen pour traduire la dynamique de sa pensée et pour nous introduire à la merveilleuse réalité à laquelle lui et les apôtres ont eu accès. Un jour, ce fut un grand jour, les apôtres ont **contemplé** et **touché** une réalité mystérieuse. **L'aoriste** exprime bien ce que Jean a en tête: c'est un temps où il n'y a pas de durée, un temps «point». C'est le temps d'une vision intérieure, d'une saisie, d'une intuition, le temps où tout devient lumineux; c'est le moment précis qui a conduit les apôtres à une connaissance à laquelle ils n'étaient nullement préparés : ils ont contemplé et touché de leurs mains le Verbe de vie. L'objet de l'expérience sensible a porté sur **le Verbe de vie**.

Pour Jean, il importe de ne pas couper cette «contemplation» de sa dimension charnelle : «ce que **nos mains ont touché** du Verbe de vie». Jean veut nous faire saisir que sa **contemplation** (etheasametha) n'a pas été seulement un voir intellectuel du Verbe de vie. C'est une contemplation qui est descendue jusque dans le sensible, même les mains des apôtres ont participé d'une certaine manière à la connaissance du Verbe de vie. Il s'agit d'une contemplation où toute la personne est pénétrée, jusque dans la chair, par la vision du Verbe de vie, une participation de la chair humaine à la contemplation du Verbe. Celle-ci pénètre toute la personne, dans tout ce qu'elle est.

v. 2 Une expérience sensible qui vient d'une «manifestation»

Car la vie s'est manifestée (ephanerôthè) : nous l'avons vue, nous en rendons témoignage et nous vous annonçons cette Vie éternelle, qui était tournée vers le Père et qui nous est apparue (ephanerôthè);

Dans un premier temps, il importe de remarquer que le verbe «ephanerôthè» (fut rendu évident/visible [Zerwick-Grosvenor]) est un passif et que le sujet d'un verbe passif ne fait pas l'action, mais subit l'action. Jean, dans sa manière de s'exprimer, insiste sur l'**objet** de ce qui a été manifesté **par un Autre** qu'on ne veut pas nommer présentement. Ce qui a été manifesté a été **objet** de vision, de témoignage et d'annonce : «nous l'avons vue, nous en rendons témoignage et nous vous annonçons cette Vie éternelle». Dans cette profession de foi, tout est centré sur l'**objet de la révélation**.

Cette **manifestation** est au centre des trois premiers versets du prologue de l'épître. C'est le cœur du prologue. **La vie s'est manifestée** (fut rendue visible). Le texte est à l'**aoriste de la voix passive**. La contemplation des apôtres est le produit d'une grâce, d'une révélation, c'est quelque chose de reçu, on n'y a pas accès par soi-même. Personne ne peut contempler le Verbe de vie à moins que cela ne lui **soit manifesté**. Cette **manifestation** est le point de départ de l'expérience, elle est sa condition de possibilité. C'est à deux reprises que Jean insiste sur le fait que la Vie «**fut manifestée**» (ephanerôthè). Tout est comme enfermé dans cette inclusion qui ouvre et ferme le verset : toute la richesse de la manifestation «du Verbe de vie» est contenue dans cette révélation qui vient d'en haut. Dans ce verbe à l'**aoriste passif**, est exprimé d'une manière synthétique l'**objet** de l'expérience faite par les apôtres, l'**objet** de leur contemplation. Mais on ne parle pas du sujet réel du verbe «manifester».

Enfin, un dernier mot sur le verbe «fut manifesté» (ephanerôthè). Ce verbe comporte une nuance qu'on ne doit pas négliger : dans le verbe phaneroô (manifester) se cache l'idée de lumière. Dans l'expérience que les apôtres ont faite, la manifestation du Verbe de vie a été une manifestation lumineuse et, à travers elle, **la Vie** fut révélée comme **Lumière** (1Jn 1,5).

nous l'avons vue : il s'agit du même «**voir**» (heôrakamen) qu'au v. 1 et au même temps, le parfait. Mais le sens, pour l'auditeur, s'enrichit : on apprend maintenant que le «voir», dont a parlé Jean au v. 1, s'est prolongé dans une révélation, dans **une manifestation** (ephanerôthè) qui n'est pas l'œuvre des apôtres, mais l'œuvre de Dieu.

nous en rendons témoignage et nous vous annonçons : l'expérience se prolonge en une mission. Ici, les deux verbes sont maintenant au **présent**. Il s'agit d'un témoignage, d'une annonce ininterrompue, d'une action continue, une action qui dure : toute la vie des apôtres a été mobilisée par la manifestation de la Vie qui leur a été communiquée comme une lumière. Cette **manifestation** (ephanerôthè), vivante en eux, s'est transformée en témoignage. Celui-ci porte sur une vérité cachée («cette Vie éternelle qui était auprès du Père») qui a été perçue dans l'expérience sensible des apôtres. C'est au sujet de cette vérité cachée que les apôtres rendent témoignage. C'est à travers la communication de l'expérience sensible des apôtres que l'auditeur a accès à la réalité secrète qui est contenue dans le témoignage des apôtres. Cette **manifestation** secrète transmise aux apôtres devient maintenant une manifestation publique grâce au témoignage et à l'annonce de ceux qui ont fait l'expérience, à travers leur chair, de la **Vie éternelle**.

cette Vie éternelle qui était tournée vers le Père et qui nous est apparue : Jean continue à développer la richesse dont la **manifestation** (ephanerôthè) est porteuse. Jean nous fait maintenant entrer dans le secret de l'intimité de Dieu. La formule «tournée vers le Père» est une formule dynamique, elle exprime le mouvement. **La Vie éternelle** est présentée non seulement comme demeurant auprès du Père, en proximité et en intimité avec le Père, mais comme mouvement d'amour vers le Père. **La Vie éternelle tournée vers le Père** nous révèle que **Dieu est Amour** (1Jn 4, 8.16).

v. 3 Passage de l'annonce à la communion avec les apôtres

ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, afin que vous aussi soyez en communion avec nous. Quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus Christ.

Ce que nous avons vu et entendu : bien sûr, il s'agit toujours de l'expérience sensible mentionnée au v. 1 et qui a sa condition de possibilité dans une manifestation venue d'en haut (ephanerôthè), v. 2. On apprend maintenant que cette expérience sensible est tellement forte à l'intérieur des apôtres qu'ils ne peuvent garder cette révélation pour eux-mêmes : ils désirent que des auditeurs entrent en communion avec eux. Le processus d'entrée en communion avec les apôtres commence par une annonce (**nous vous l'annonçons**); cette annonce a un objet : elle porte sur **ce que nous avons vu et entendu**, sur ce qui **fut manifesté**.

Les lecteurs de Jean qui seraient dans la ligne de la gnose ne peuvent que se réjouir de tout ce que Jean vient de dire : ils sont, eux aussi, du moins c'est ce qu'ils pensent, en parfait accord avec la **manifestation** de la «Vie éternelle» contenue au v. 2. Pour les gnostiques, oui, la « vie fut manifestée » (ephanerôthè). La foi de Jean exprimée au v. 2 est parfaitement en accord avec la foi des gnostiques et, en conséquence, ils sont donc eux aussi «en communion» avec les apôtres. Mais, pour Jean, tel n'est pas le cas.

Le P. de la Potterie exprime bien la source de la divergence non encore clairement exprimée dans le texte du prologue : «La communion avec Dieu, selon la conception gnostique, diffère radicalement de la conception chrétienne. Les faux docteurs nient la messianité et l'incarnation du Christ; pour eux, la communion avec Dieu se fait par la **connaissance spirituelle.**»

S'il en est ainsi, Jean se doit de préciser ce qui n'a pas été dit explicitement dans la formulation de la profession de foi du v. 2. Pour Jean, c'est majeur de bien dire pourquoi les gnostiques ne sont pas en communion avec les apôtres. La proposition «quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus Christ» vient sans doute expliciter ce qui manque au v. 2 pour qu'il apparaisse clairement que les gnostiques ne sont pas en communion avec les apôtres.

Quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus Christ.

Jusqu'ici, le déroulement de la pensée a progressé sans heurt. Mais maintenant, il faut bien l'avouer, le v. 3b fait difficulté. Pourquoi cette particule grecque «kai...dè» («quant à»), qui fait comme arrêter le déroulement de la pensée. C'est comme si Jean disait : «Attention, chers auditeurs, un moment d'attention! Tout n'a pas encore été dit concernant ce qui est requis pour vivre en communion avec nous, les apôtres» : **Quant à** notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus Christ (v. 3b). Le sens n'est vraiment pas évident.

Commençons par mettre en parallèle ce qu'on pourrait appeler les deux professions de foi qui, accueillies, rendent pleinement vivante la communion avec les apôtres:

v. 2 ...**car la Vie s'est manifestée** (ephanerôthè) nous l'avons vue, nous en rendons témoignage et nous vous annonçons **cette Vie éternelle qui était tournée vers le Père et qui nous est apparue** (ephanerôthè)

v. 3b - **Quant à** notre communion, **elle est avec le Père et avec son Fils Jésus Christ.**

On doit essayer de saisir comment s'harmonisent l'une par rapport à l'autre les deux professions de foi. Sont-elles uniquement et strictement parallèles? Est-ce que la deuxième profession de foi dit quelque chose de nouveau? Si les deux professions de foi se complètent, comment se complètent-elles ou quel est le rôle de chacune?

Dans un premier temps, il pourrait sembler que ce ne soit qu'apparemment qu'on puisse parler de deux professions de foi, car le v. 2 et le v. 3b ne sont pas sans parallélismes, ce qui nous porterait à penser qu'elles disent en grande partie la même chose. En effet, on retrouve le même titre «Père» dans l'une et l'autre profession de foi. De plus, «la Vie» ou «la Vie éternelle», au v. 2, trouve son équivalent, au v. 3b, dans le titre «**son Fils**»: la «**Vie éternelle** tournée vers le Père», c'est «**son Fils**». Il n'y a que **Jésus Christ** qui semble ne pas trouver de parallélisme avec le v. 2. Mais, il demeure que le titre «**son Fils Jésus Christ**» forme un tout : il s'agit d'une même personne. D'où l'on pourrait dire qu'il y a équivalence entre «**la Vie**» (v. 2) et «**son Fils Jésus Christ**» (3b).

S'il en est ainsi, on devrait dire que les deux professions de foi sont en pratique identiques et que la deuxième ne dit rien de nouveau : ce qui **a été manifesté** au v. 2 est aussi ce qui **a été manifesté** au v. 3b.

En conséquence, le verbe «a été manifesté» (ephanerôthè) **a pour objet et** la profession de foi du v. 2 **et** celle du v. 3b. Mais s'il en est ainsi, on pourrait se demander pourquoi Jean a-t-il ajouté avec une si grande insistance («**quant à**») la seconde profession de foi? Pour sortir de cette impasse qui nous conduirait à affirmer la non utilité de la seconde profession de foi, il ne nous reste qu'une piste : le titre **Jésus Christ**. C'est le seul élément vraiment nouveau qui ne se retrouve vraiment pas dans la première profession de foi. Nous croyons que nous avons là une clé d'interprétation du v. 3b qui pourrait permettre de rendre tout le prologue intelligible.

Pour progresser, nous nous posons deux questions, au moins à titre d'hypothèse. Est-ce que le titre **Jésus Christ**, au v. 3b, n'apporterait pas, pour Jean, une dimension totalement nouvelle? De plus, est-ce que le verbe «ephanerôthè» (fut manifesté) au v. 2, ne serait pas un mot-clé dont on n'aurait pas encore exploité toute la densité de sens et qui nous permettrait de découvrir non seulement l'unité de la profession de foi du v. 3b avec celle du v. 2, mais surtout sa complémentarité et sa nouveauté? Ces deux questions, si elles se vérifiaient, auraient comme conséquence de donner du sens à la seconde profession de foi qui, pour Jean, semble avoir tellement d'importance.

Pour Jean, la richesse de sens du verbe ephanerôthè (fut manifesté) n'a pas été épuisée. Dans la profession de foi du v. 2, Jean dit que «la Vie a été manifestée (ephanerôthè)... que cette Vie éternelle qui était tournée vers le Père a été manifestée» (ephanerôthè). On connaît, dans cette première profession de foi, ce qui a été manifesté, **l'objet** de cette manifestation : ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie. Cette première profession de foi déploie l'objet de la manifestation.

Mais cette profession de foi du v. 2 ne dit pas encore **qui est le révélateur**. Le verbe passif «ephanerôthè» (fut manifesté) est sûrement porteur d'un **sujet** qui transmet cette révélation. C'est au v. 3b qu'on trouve le sujet révélateur : c'est «**Jésus Christ**». C'est lui qui est le sujet réel mais jusqu'ici caché de la manifestation faite aux apôtres. Toute la révélation a son point de départ en **Jésus Christ**, il est le sujet réel du verbe passif «fut manifesté», un passif théologique. La révélation a son point de départ dans le Père qui se révèle par **son Fils Jésus Christ**. C'est bien ce que confirme Jean lui-même dans la même épître.

Jean insiste d'une manière particulière sur Jésus révélateur au chapitre troisième de sa première épître : «Or vous savez que **celui-là** (le Christ) **a paru** (ephanerôthè) pour ôter les péchés... (v. 5) ...C'est pour détruire les œuvres du diable que **le Fils de Dieu** est apparu (ephanerôthè) (v. 8). **Celui-là** (le Christ) ou **le Fils de Dieu**, pour Jean, est le révélateur. Avec raison, le P. de la Potterie dit en commentant 1 Jn 3, 5 : « 'Celui-là a paru' désigne l'Incarnation, non comme un moment historique du temps passé, mais

désigne toute la vie de Jésus sous l'aspect de la révélation ou de la manifestation, donc les paroles et les actions.»

L'objet de la révélation n'est pas le tout de la communion, il faut aussi **reconnaître le révélateur** pour participer vraiment à la communion avec les apôtres. Pour Jean, **Jésus Christ** est le passage obligé pour être en communion avec les apôtres. Jean, dans la seconde profession de foi, s'oppose à la manière des gnostiques de comprendre la révélation. La révélation ne vient pas, selon Jean, d'une connaissance spirituelle, elle a sa source dans le véritable révélateur, «**son Fils Jésus Christ**», celui qui s'est manifesté dans la chair et qui a rejoint les apôtres d'abord dans leur chair : la chair a été la première porte d'entrée de la révélation. On comprend pourquoi Jean insiste tellement sur son expérience sensible dans son prologue de l'épître.

Maintenant on peut donc affirmer que l'expérience des apôtres a eu son «commencement» dans la vie terrestre de Jésus : c'est lui que les apôtres ont entendu, vu et touché dans sa vie publique et, à partir de Pâques, c'est toujours lui qu'ils ont découvert pleinement comme **son Fils Jésus Christ**. Les apôtres n'ont fait qu'**une expérience** qui, sans doute, s'est développée mais qui est toujours aussi restée la même. Il n'y a qu'une expérience sensible : elle s'enracine dans le Jésus terrestre et elle se continue dans la plénitude de Pâques. Le voir, l'entendre, le toucher font partie d'une même expérience qui va toujours en s'approfondissant et c'est après Pâques que celle-ci a atteint son sommet. Toute l'expérience sensible de Jean et des apôtres a eu son point de départ dans le Père qui s'est manifesté par **son Fils Jésus Christ**.

On a, sans doute, une confirmation de cette interprétation dans le prologue de l'évangile de Jean. Là on présente aussi Jésus comme le révélateur : «la grâce et la vérité sont venues par Jésus Christ» (v. 17). C'est aussi le Verbe fait chair, **Jésus Christ**, qui manifeste sa gloire, «gloire qu'il tient de son Père» (Jn 1, 14). Dans l'épître, quand Jean dit : «quant à notre communion, elle est avec le Père et avec son Fils Jésus Christ» (I Jn 1,3), il présente là aussi Jésus Christ comme révélateur, comme le Verbe fait chair qui révèle le Père. Pour Jean, **et** dans l'évangile **et** dans l'épître, Jésus est présenté comme le révélateur du Père, sans nier, bien sûr, que Jésus Christ soit aussi l'objet de la révélation.

La profession de foi du v. 3b vient éclairer le non-dit de la première profession de foi au v. 2. C'est la pensée gnostique qui rend la première profession de foi obscure : pour eux, en effet, la communion avec Dieu se fait par la connaissance spirituelle. Si «la Vie s'est manifestée» (ephnerôthè), c'est à cause de la connaissance spirituelle qui leur a été donnée. Ce qui est important de découvrir dans le texte de Jean, c'est le sujet réel de «fut manifesté» (ephanerôthè). Ce sujet n'a pas été explicité dans la première profession de foi. Là, on précise l'objet de la révélation, mais on ne dit pas encore par qui est venue cette manifestation. Si elle était le produit d'une connaissance spirituelle, c'est après Pâques qu'il faudrait situer le «commencement». C'est ce que Jean nie. On ne peut avoir accès au Verbe de vie qu'en passant par **son Fils Jésus Christ** : il est «le Verbe qui est devenu chair» (Jn 1,14) et c'est à travers la chair que la divinité a commencé à se manifester, qu'elle a été vue, entendue, touchée. C'est donc là que se situe le tout premier **commencement**.

Pour que l'auditeur soit en communion complète avec la foi des apôtres, il faut qu'il connaisse, lui aussi, le véritable commencement de la révélation, le point de départ qui a conduit les apôtres à la foi. Ce point de départ, c'est la révélation apportée par Jésus Christ. Sans lui, il n'y a pas eu d'expérience sensible; sans lui, il n'y a pas eu de révélation de la **Vie éternelle tournée vers le Père**, au sens où les apôtres l'entendent, c'est-à-dire une révélation qui a son point de départ dans le Jésus historique. C'est là que tout a commencé. Ce point de départ de la foi doit être le même pour tous. Dans l'Église, Jésus Christ a toujours été perçu comme le point de départ, comme «le commencement» (Jn 1,1).

Ce qui était dès le commencement

Pour comprendre cette formule, il faut avoir bien analysé tout ce qui est dit dans les vv. 1-3 du prologue : tout commence par la grâce d'une expérience sensible des apôtres avec Jésus alors qu'il cheminait avec eux en Palestine; cette expérience sensible a débouché d'une manière inattendue dans la contemplation du Verbe de vie, la Vie éternelle tournée vers le Père, grâce à une révélation qui a son origine en son Fils Jésus Christ. Jésus est à la fois l'objet et le sujet de la «manifestation» reçue par les apôtres. C'est là que se situe le «commencement». Pour être en communion avec les apôtres, il faut accueillir ce commencement de l'expérience de Jean et des apôtres.

Nous sommes, ici, dans un contexte de contestation. Certains n'accueillent pas dans leur foi un élément essentiel : l'auteur de la manifestation (ephanerôthè) qui a été faite aux apôtres dès le commencement, **Jésus Christ**. Jean rappelle que ce point majeur a toujours fait partie de la foi, qu'il est la condition de possibilité de la communion avec les apôtres.

Le «commencement» dont parle Jean, du moins à partir de notre analyse, doit s'enraciner dans le commencement apporté par son Fils Jésus Christ, terrestre et ressuscité. C'est parce que le Jésus terrestre s'est manifesté que les apôtres ont fait une expérience sensible qui les a conduits avec le temps à toucher en quelque sorte le Verbe de vie. C'est cette même expérience que les apôtres transmettent dans leur témoignage afin que les auditeurs participent à la communion avec les apôtres et avec le Père et avec son Fils Jésus Christ.

v. 4

Tout ceci, nous vous l'écrivons pour que notre joie soit complète.

Ce que Jean écrit au nom des apôtres, c'est la foi complète qui a été manifestée aux apôtres dès le commencement et qui a toujours été l'objet inchangé de la foi de l'Église : la Vie éternelle tournée vers le Père «fut manifestée» **par Jésus Christ**. Cette manifestation a commencé sur terre et est devenue objet d'une expérience sensible.

«Tout ceci, nous vous l'écrivons» : en écrivant, Jean a l'impression, après avoir rendu témoignage pendant toute sa vie, de conduire en quelque sorte son annonce à sa perfection : à travers son écrit, son témoignage continuera de se faire entendre et, pour lui

et les apôtres, la joie ne pourrait aller plus loin. C'est comme si, par son écrit, il avait maintenant la possibilité de continuer à rendre témoignage sans fin. Son écrit continue à proclamer l'expérience qu'il lui a été donné de vivre et son écrit pourra, grâce à la **manifestation** (ephanerôthè) **toujours agissante faite par Jésus Christ**, élargir toujours davantage la communauté qui vit en communion «avec le Père et avec son Fils Jésus Christ» et qui se rattache à la même expérience faite par les apôtres «dès le commencement» de la vie du Jésus terrestre.

Jean parle de **sa joie complète**. La joie de l'apôtre a commencé le jour où **Jésus Christ** a commencé de se manifester à lui et aux apôtres d'une manière sensible; elle s'est prolongée quand ils ont commencé de contempler d'une manière sensible le Verbe de vie, la Vie éternelle tournée vers le Père; cette joie a toujours été présente dans le témoignage et l'annonce de la révélation apportée par Jésus Christ et spécialement dans la communion de l'Église à la même foi que les apôtres. Jean a l'impression, en situant dans le Jésus terrestre le point de départ de sa foi, que sa joie est maintenant complète. La joie de l'Apôtre atteint son sommet puisqu'il a mis en œuvre tous les moyens pour que l'authentique révélation, **faite par son Fils Jésus Christ**, de la Vie éternelle tournée vers le Père soit connue de tous et qu'on puisse vivre en communion avec les apôtres et «avec le Père et avec son Fils Jésus Christ».

André Charbonneau, S.J.
Centre de spiritualité Pedro-Arrupe,
Port-au-Prince, Haïti.

Job et le problème de la souffrance de l'innocent ²

par André Brouillette s.j.

- 9 ¹⁴ *Et moi, je voudrais me défendre,
je choisirais mes arguments contre lui ?*
- 15 *Même si je suis dans mon droit, à quoi bon lui répondre ?
C'est mon juge qu'il faudrait supplier.*
- 16 *Et si, sur mon appel, il daignait comparaître,
je ne puis croire qu'il écouterait ma voix,*
- 17 *lui, qui m'écrase pour un cheveu,
qui multiplie sans raison mes blessures*
- 18 *et ne me laisse même pas reprendre mon souffle,
tant il me ressaisit d'amertume !*
- 19 *Recourir à la force ? Il l'emporte en vigueur !
Au tribunal ? Mais qui donc l'assignera ?*
- 20 *Si je me justifie, ma bouche peut me condamner ;
si je m'estime parfait, me déclarer pervers.*
- 21 *Mais suis-je parfait ? Je ne le sais plus moi-même,
et je fais fi de l'existence !*
- 22 *Car c'est tout un et j'ose dire :
il fait périr de même l'homme intègre et le méchant.*
- 23 *Quand un fléau mortel s'abat soudain,
il se rit de la détresse des innocents.*
- 24 *Dans un pays livré au pouvoir d'un méchant,
il met un voile sur la face des juges.
Si ce n'est pas lui, qui donc alors ?*

(Job 9, 14-24) ³

Le livre de *Job* constitue le meilleur lieu, dans la Bible, pour explorer la question de la souffrance de l'innocent en lien avec le concept de Dieu. En ce sens, la Bible fait écho à des questionnements qui sont toujours les nôtres : pourquoi Dieu « permet-il » le mal ? Si Dieu est tout-puissant, pourquoi n'a-t-il pas fait cesser la Shoah, cette tuerie massive de Juifs durant la 2^e guerre mondiale ? Telle personne est un chrétien si engagé ; pourquoi souffre-t-elle tant ? Dans cet article, à travers la considération d'un passage du livre de *Job* (Job 9, 14-24), nous analyserons premièrement le langage théologique sur Dieu en faisant ressortir trois principaux thèmes : la toute-puissance divine, la justice et l'innocence. Dans une seconde

²) Bulletin de Liaison, Vol. XII, no 4, décembre 2007, page 24-43, Centre Pedro-Arrupe, Port-au-Prince, Haïti. *Une version préliminaire de ce travail a été présenté dans le cadre du cours « Wisdom Literature » avec le Professeur Daniel J. Harrington, SJ à la Weston Jesuit School of Theology.*

³) Ce texte est tiré de la *Bible de Jérusalem* et légèrement adapté. Dans le courant de l'article, j'utiliserai aussi d'autres traductions. Le texte hébreu de *Job* est reconnu comme étant l'un des plus difficiles à traduire de la Bible, ce qui ouvre la voie à de nombreuses variantes et interprétations.

partie, nous élargirons notre horizon à l'ensemble du livre de *Job*, en portant attention au langage théologique sur Dieu, au statut de l'innocence de Job et à l'absence d'un horizon de réconciliation au-delà de l'existence humaine. Dans une dernière partie, nous verrons différentes manières de confronter le défi articulé dans le livre de Job en exposant la réponse finale de Job, mais aussi les échos contemporains de Gustavo Gutiérrez, Hans Jonas et finalement Paul Ricoeur.

I. Explorer la plainte de Job

Notre extrait du livre de Job (9, 14-24) se situe dans la grande section centrale de dialogue entre Job et ses trois amis (chapitres 3 à 31). Il intervient après le second discours du second ami, Bildad. Malgré le fait que ce ne soit pas encore le mot final sur la question en jeu – lequel mot est « révélé » dans les discours de Dieu et les réponses finales de Job au chapitre 38 et suivants – cet extrait saisit magnifiquement l'essence de la discussion théologique de *Job* en touchant aux trois thèmes principaux : la toute-puissance divine, la justice et l'innocence de Job. Comment Job peut-il trouver les mots pour répondre à Dieu (9, 14) ? Pris au cœur de l'argumentation, Job n'hésite pas à souligner à larges traits ses prétentions.

A) *La toute-puissance de Dieu*

« Si c'est un concours de force, c'est Lui le plus fort ! » (9,19). Job a clairement conscience de sa position: Dieu est non seulement fort, mais même tout-puissant, si bien que confronté à un tel « adversaire », un pauvre homme ne peut résister. Maître de la création, Dieu « écrase [Job] avec une tempête » (9,17a), ne lui donnant aucun répit dans le combat, pas même le temps de reprendre souffle (9,18a). Mais cette puissance divine paraît être utilisée de manière arbitraire, voire même perverse, en multipliant sans raison les blessures (9,17b), emplissant Job d'amertume (9,18b), le condamnant par lui-même involontairement (9,20), détruisant sans distinction le juste et le méchant (9,22), entraînant des désastres mortels sans égard pour l'innocent (9,23). La puissance du geste divin est affirmée aux dépens de sa moralité lorsqu'il est dit : « La terre est mise entre les mains du méchant ; le Seigneur couvre les yeux des juges » (9,24a). Après tout, si ce n'est pas Dieu dans sa toute-puissance qui le fasse, « qui est-ce donc qui le fait ? » (9,24b). Dieu est peut-être tout-puissant, mais face à tant d'injustices, faut-il en conclure qu'il use de sa puissance de manière purement arbitraire ? Job fait ici écho à un qualificatif traditionnel de Dieu qu'il désire conserver, tout comme ses amis. Cependant, mise en contraste avec des réalités accablantes, la toute-puissance de Dieu semble dessiner le portrait d'un Dieu injuste.

B) *La justice*

Le deuxième thème qui émerge de ce passage est la justice. La métaphore du procès court à travers diverses sections du dialogue dans la bouche de Job (13,18 ; 23,4). Dieu devrait être le grand maître de la justice, punissant le méchant et récompensant le juste ; mais comment se fait-il que Job n'obtienne pas justice ? Comment est-il possible pour l'homme d'obtenir un procès équitable contre un Dieu tout-puissant ? Qui peut sommer Dieu au tribunal (19,19.32-33) ? Qui pourrait être un juge entre Dieu et Job ? Dieu daignera-t-il même simplement écouter la plainte de Job (19,16) ? Comment Job peut-il en appeler à la miséricorde de celui qui l'accuse (19,15) ? Face aux injustices, et d'abord celles que Job expérimente, la « justice » de Dieu ressemble à un ordre amoral et impénétrable. La puissance divine semble écraser la justice, le Seigneur ne faisant pas attention à l'innocent et aveuglant les juges.

C) *L'innocence*

Le troisième thème essentiel de notre passage est celui de l'innocence. C'est un leitmotiv de première importance pour la construction théologique de ce livre, comme nous le verrons. Les protestations d'innocence de Job sont accompagnées d'affirmations de son inutilité en regard de la toute-puissance divine à la justice douteuse. Job est innocent, mais il « ne peut pas répondre [à Dieu] » (9,15). Il est innocent, mais sa « propre bouche [le] condamnerait » (9,20a). Il est innocent, mais Dieu pourrait le convaincre de perversité (9,20b). L'horizon théologique obstrué de Job le mène au doute, et éventuellement au désespoir : « Je suis sans faute ; je ne me connais pas moi-même ; je déteste ma vie » (9,21). Un élément intéressant sur ce thème mérite notre attention. Au verset 23, nous voyons comment Job semble étendre sa plainte à d'autres innocents au-delà de son cas individuel, reconnaissant un schéma universel de souffrance de l'innocent : « Lorsque le désastre entraîne une mort soudaine, il [=Dieu] se moque de la calamité de l'innocent. » (9,23).

II. La souffrance de l'innocent dans l'horizon du livre de *Job*

A) *Un discours sur Dieu : la Loi de rétribution*

Le livre de *Job* illustre la crise de la conception traditionnelle de Dieu comme maître de la justice face à l'apparent succès du méchant et à la souffrance de l'innocent. Le concept de « loi de rétribution » (si tu fais le bien, tu seras béni en ce monde par Dieu, mais si tu ne le fais pas, tu seras puni) qui était enraciné en Israël se situait à la confluence de deux courants : la croyance dans l'action directe de Dieu pour récompenser ou punir, de même qu'une mentalité « mécanique » d'action-réaction.⁴ Le rôle de Dieu serait alors d'être la garantie d'un système de paiement : bien pour bien, mal pour mal. Il faut noter que cette mentalité rétributive existait toujours à l'époque de Jésus, comme nous le voyons dans l'épisode de la guérison de l'aveugle dans l'évangile selon saint Jean (Jn 9, 1-3), alors que les disciples demandent si c'est l'aveugle ou ses parents qui ont péché ; le fait même que le handicap ait été causé par le péché de quelqu'un n'était pas remis en cause. Il faut donc se garder de réduire le rôle de Dieu à celui de l'exercice d'une justice rétributive – même si, encore de nos jours, une telle mentalité affleure souvent

Les « amis » de Job, de même qu'Elihu, sont des tenants de la doctrine traditionnelle de la rétribution. Tout de suite après le premier soliloque de Job, Eliphaz répond : « Pense maintenant, quel est l'innocent qui a jamais péri ? Ou à quel endroit furent retranchés les justes ? Comme je l'ai vu, ceux qui sèment l'injustice et malheur récoltent la même chose. Par le souffle de Dieu ils périssent, et par le feu de sa colère ils sont consumés. » (4, 7-9). Bildad poursuit dans la même ligne : « [...] Dieu ne rejette pas une personne sans faute, ni ne prend la main de ceux qui font le mal. [...] Ceux qui te haïssent seront vêtus de honte et la tente des méchants disparaîtra. » (8,20.22). Les amis de Job réitérent sans cesse cette doctrine : l'existence du méchant est souffrante (15,20s.), et leur lumière décroît (18,5s.). Après le dialogue entre Job et ses amis, Elihu assène le coup final en réaffirmant ce qui avait

⁴) Roland E. Murphy, "Wisdom Literature", in Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, and Roland E. Murphy, *The New Jerome Biblical Commentary*, Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 1990, p. 449, §12

été avancé par les amis... et était d'ailleurs partagé, théoriquement, par Job lui-même : il n'y a en Dieu ni méchanceté ni injustice (34,10), il paie chacun selon ses actes (34,11). « Dieu est certainement puissant et ne hait personne ; il est puissant en force d'intelligence. Il ne garde pas le méchant en vie, mais donne à l'affligé son droit. » (36, 5-6). Malheureusement, le jeune Elihu n'apporte rien de neuf au débat !

La capacité divine d'intervenir directement dans le monde n'est pas en jeu ici, puisque même Job reconnaît qu'il est une cible pour Dieu (16,12s.; 19,21). Le cadre du dialogue, dans la section en prose des deux premiers chapitres, dépeint aussi un Dieu dont le pouvoir dans le monde est immédiat, puisqu'il « permet » le mal qui advient à Job (1,12; 2,6). Si le pouvoir d'agir de Dieu n'est pas menacé par la réflexion théologique de Job, la justice divine est indubitablement remise en cause. Elihu affirme que le Seigneur ne peut pervertir la justice (34,12) parce que l'ordre de l'univers, sa création, dépend de ses soins (34,13). De manière similaire, les amis considèrent que la justice ne peut être pervertie (8,3), que le méchant est condamné à récolter des fruits amers (20,1-29), et qu'il sera finalement puni, fut-ce par des bénédictions apparentes (27,13s.).

La certitude que les actions mauvaises appellent le châtement divin transforme d'apparents châtements en preuves *a posteriori* de l'injustice. La misère de Job est une preuve qu'il pratique l'injustice. Bildad ira jusqu'à lancer une accusation de péché légèrement voilée à l'endroit des enfants de Job : « Si tes enfants ont péché contre le Seigneur, il les a livré au pouvoir de leur transgression » (8,4). Comme nous savons que Job a perdu tous ses enfants, la logique est implacable : le résultat révèle la cause : puisque la main de Dieu a frappé les enfants de Job, cela signifie qu'ils ont fait quelque chose de mal aux yeux du Seigneur. La seule porte de sortie qu'il reste à Job, selon cette logique, est d'en appeler à la miséricorde divine (5,17; 8,5; 11,13s. ; 22,23; 33,27), de se repentir dans l'espoir d'être pardonné, puisque même si Dieu est juste et que sa justice est implacable, il peut se montrer miséricordieux.

Il n'y a pas ni dans le discours des amis ni dans celui d'Elihu la moindre ouverture à la possibilité que Job soit innocent. Zophar déclare : « Tu dis : 'Ma conduite est pure [...] Mais si Dieu pouvait parler et ouvrir ses lèvres pour toi, il te dirait les secrets de la sagesse ! [...] Sache donc que Dieu exige de toi moins que ce que ta culpabilité appelle. » (11,4.5-6). Job ne peut pas être innocent, ce serait contraire au discours théologique sur Dieu qui était tenu à l'époque. « Les mortels peuvent-ils être justes devant Dieu ? Les êtres humains purs devant leur Créateur ? » (4,17). Même les anges peuvent être convaincus d'erreurs, alors les hommes... Les nombreuses réponses que possèdent les amis obstruent leur vision. Pour démontrer la vraisemblance de l'existence d'une cause cachée de l'épreuve de Job, Eliphaz dénombre différents manquements possibles dans les relations avec le prochain : justice des salaires, aide à l'affamé ou à la veuve (22,5-9) ; quelque chose doit être trouvé dans les actes de Job qui puisse expliquer son état actuel. Ils concluent de leur « expérience » : « Quel est l'innocent qui a péri ? » (4,7).

A un certain moment, Job exprime sa profonde lassitude face à tous ces arguments théologiques – qu'il connaissait aussi bien que ses interlocuteurs – qui ne peuvent résister à l'épreuve du réel. Il accuse ses amis d'être des charlatans (13,4), de parler incorrectement au nom de Dieu (13,7). Il veut donc argumenter directement avec Dieu, au-delà de toute doctrine théologique. Vois les méchants : comme ils sont prospères et semblent bénis (21,7-34) ! Les méchants sont bien vivants ! Vois les innocents qui souffrent, vois la misère du pauvre opprimé (24,1-25) : l'orphelin, la veuve, l'affamé, le nécessiteux, le mourant. Cela ne

peut-il pas être vu par le Seigneur ? Cela ne peut-il pas être vu par ses amis ? Tous ceux qui souffrent sont-ils coupables de quelque méfait alors que ceux qui prospèrent à leurs dépens seraient bénis de Dieu malgré leur évidente méchanceté ? Une faute cachée de la part de celui qui souffre injustement pourrait bien être la réponse offerte par les amis pour conserver leur échafaudage théologique, mais Job ne se satisfera pas de si peu, puisqu'il sait, au moins, que lui-même est parfaitement innocent.

B) La pierre d'achoppement : l'innocence exemplaire de Job

L'innocence de Job était affirmée dans notre extrait initial, tout comme elle est affirmée dans le prologue du livre de Job (1,1) et réaffirmée tout au long du dialogue. Job est aussi convaincu de son innocence que ses amis sont convaincus de leur concept de Dieu ! Plus qu'un simple être humain, Job est dépeint comme l'*archétype* de l'homme juste. De ce fait, il ne représente que la pointe de l'iceberg contre lequel viendra se fracasser le tranquille navire théologique de la doctrine de rétribution. Job est complètement innocent, et pourtant, il souffre amèrement. Les derniers chapitres du dialogue sont dévolus à la défense finale de Job (chapitres 29 à 31). Il se souvient (chapitre 29) de la manière généreuse dont il traitait l'orphelin, la veuve, le pauvre, l'affamé, l'aveugle, le handicapé ; comment il était un modèle de justice envers ceux qui souffraient. Job était littéralement l'incarnation de l'homme juste, un membre respecté de la cité, un homme révérent Dieu. Mais après les coups qu'il a subis, perdant tout sauf la vie, il en vint à être considéré le dernier d'entre les hommes, devenant objet de dérision pour le moqueur (chapitre 30, voir aussi chapitre 12). Dans une société où l'honneur et l'humiliation occupaient une telle place, le fait de se retrouver le dernier après avoir vécu à l'autre bout du spectre est difficile à vivre ; c'est même une mort sociale. Job désespère complètement (30, 16-31), maudissant le jour où il est né (3, 3-26), regrettant avec amertume son existence (10, 1-22 ; 19,13s.). Son désespoir est aussi emblématique de la difficulté d'affronter la vie pour ceux qui souffrent, spécialement lorsque c'est innocemment. Job entre dans les détails dans la dernière partie de son discours (chapitre 31), énonçant comment il était moral et fidèle au Seigneur, même dans les choses les plus simples, ne regardant pas les vierges (31,1), respectant ses esclaves (31,13), ne retenant pas les choses désirées par les pauvres (31,16), élevant l'orphelin comme un père (31,18), donnant des vêtements aux pauvres (31,19), ne se réjouissant pas de sa fortune (31,24-25), n'adorant pas le soleil – i.e. des idoles – (31,26), ne se réjouissant pas de la chute de ceux qui le haïssaient (31,29). Chez Job, il n'y avait aucune tromperie. Il était parfaitement juste. Malgré sa condition, malgré les questions graves qu'il apporte dans le dialogue avec ses amis, il espère toujours, d'une certaine manière, en Dieu : « Tu sais que je ne suis pas coupable (...) » (10,7) ; il espère qu'un défenseur (*go'el*), un sauveur (19,25) pourra venir. La condition d'iniquité dans laquelle Job vivait alors l'amena à passer de la *justice* à l'égard du pauvre souffrant à une *solidarité authentique* avec eux. Au chapitre 24, il introduit dans la discussion la violence et le mal qu'il voyait dans le monde, et desquels les victimes étaient toujours les pauvres. La condition de Job le rend conscient d'une manière nouvelle du fardeau d'autrui : il était juste, équitable, généreux à l'endroit du pauvre – même s'il partageait l'antique concept de rétribution selon lequel ce dernier était probablement coupable en quelque manière –, mais maintenant, il *partage* leur fardeau, malgré sa pureté exceptionnelle et exemplaire. D'une certaine manière, il devient le « champion » des pauvres, de ceux qui souffrent innocemment. Ils peuvent se reconnaître en lui. Et les autres pourront reconnaître que la souffrance n'est pas nécessairement la conséquence de quelque acte méchant.

C) Un horizon sans éternité

Un élément théologique qui est important pour notre considération du livre de *Job* est le fait que dans la littérature sapientielle, il n'y a pas de notion claire de vie après la mort. Quelques allusions peuvent s'y deviner, même dans *Job*, mais ce n'est clairement pas une réponse possible à la question en jeu. La considération de cet élément est important, puisqu'un philosophe comme Emmanuel Kant voit dans l'idée d'une vie après la mort un manière de réconcilier la vertu et le bonheur – deux éléments qui ne vont pas nécessairement de paire en ce monde – et un élément pour postuler, selon la raison pratique, l'existence de Dieu – en tant que garant de cette vie après la mort. Dans le cadre de la pensée chrétienne, l'idée d'une punition ou d'une récompense divines par l'enfer ou le paradis jouit aussi d'une grande influence. Mais ce n'était pas le cadre conceptuel des auteurs de la littérature sapientielle, et de ce fait, ce ne pouvait pas être une partie de la solution. Le « shéol » n'était ni paradis ni enfer, mais un lieu de repos. Et il n'y avait pas nécessairement un concept de vie éternelle, pas plus que de résurrection corporelle. Dans une société basée sur l'honneur et la honte, le fait que son souvenir ne soit pas conservé après sa mort – par exemple en raison de l'absence de progéniture ou du fait d'une mauvaise réputation – était équivalent à la mort éternelle, et pouvait de ce fait être une punition suffisante pour le méchant (voir 24,20). Contrairement à l'arbre qui peut survivre par le biais de nouvelles pousses, « [...] les mortels se couchent et ne se lèvent pas de nouveau : jusqu'à ce que les cieux ne soient plus, ils ne seront pas réveillés de leur sommeil » (14,12). Mais il y a tout de même quelques allusions pointant vers un développement de cette perspective. A un moment donné, Job désire être caché dans le shéol pour un temps seulement (14, 13-17). Dans un passage énigmatique, Job déclare, après avoir énoncé sa confiance en un sauveur (*go'el*) victorieux : « après que ma chair ait été détruite, alors en ma chair je verrai Dieu » (19,26), suggérant de ce fait une forme de vie après la mort. Ce qu'il importe de retenir est que la vie éternelle n'était pas présentée comme une option pour résoudre la difficulté à l'étude pour la littérature religieuse juive de l'époque.

III. Des réponses à la souffrance de l'innocent

La doctrine de rétribution constituait une tentative d'offrir une réponse théologique au défi de la conjonction de la toute-puissance divine, de sa justice et de la souffrance humaine. La réponse était que la souffrance humaine était une conséquence décrétée par Dieu de quelque acte mauvais – et l'idée de péché originel n'avait pas cours. Or le cas de Job indiquait que cette solution ne fonctionnait pas : non seulement des innocents périssaient-ils, mais Job, l'archétype de l'homme totalement innocent, souffrait. Job, tout comme les figures contemporaines de Gustavo Gutiérrez, Jans Jonas et Paul Ricoeur, nous amène à reconnaître que la souffrance de l'innocent est un défi pour les *croyants* lorsqu'ils ont à *penser* le Dieu auquel ils croient.

A) *Job et la présence de Dieu*

Le livre de *Job*, à travers l'intervention directe de Dieu aux chapitres 38 et suivants, n'apporte pas de réponse définitive à la question. Le Seigneur répond à la demande de Job de discuter directement avec lui (voire 23, 3-5). Mais la réponse divine est de poser des questions : d'abord sur la création (chapitres 38-39), puis, plus précisément, à propos de Behemoth et du Léviathan (40,6-41,26). Par deux fois, Job est réduit au silence (40,3-5; 42,6). Mais ce silence n'est pas de l'étoffe de celui qu'il proposait plus tôt à ses opposants (13,5), alors qu'ils n'avaient pas le courage de scruter à frais nouveaux leur concept de Dieu, mais que Job, lui, le faisait avec sérieux. Non, ce silence ultime était plein des efforts qu'il avait faits pour réconcilier sa notion de Dieu avec la réalité qu'il voyait et expérimentait lui-même. La sagesse humaine montrait ses limites : « les sages désirent transmettre des leçons

sûres et éprouvées, mais des incertitudes étaient reconnues. La sagesse a ses limites et sa plus sérieuse limite était le Seigneur. Aucune sagesse ou esprit de conseil ne peut s'opposer à Dieu. »⁵. La raison pour laquelle Job a été réduit au silence est qu'il n'était plus aux prises alors avec des discours sur Dieu, mais avec Dieu lui-même : « maintenant mes yeux te voient » (42,5b). Il est justifié en un sens par cette vision de Dieu même, bien plus que par l'épilogue (42 :10-17). Il obtient réponse à sa plainte, mais pas une réponse à ses questions. Cependant, cette réponse contemplative et existentielle n'interdit pas d'autres tentatives théologiques pour confronter le sujet en jeu.

B) Gutiérrez : la gratuité de la relation avec Dieu

Gustavo Gutiérrez, un important théologien de la libération, a consacré un ouvrage perspicace au livre de *Job* et au thème de la souffrance de l'innocent : *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente (Parler de Dieu à partir de la souffrance de l'innocent)*⁶. La question fondamentale de *Job*, pour Gutiérrez, est la suivante : « Existe-t-il quelqu'un qui, vivant dans une souffrance injuste, soit capable d'affirmer sa foi en Dieu et de parler de lui avec gratuité ? » (GG 32) ! Là est le défi : Job est-il capable de croire et d'être fidèle à Dieu « pour rien [...], sans récompense » (GG 39) ? En tant que théologien de la libération, Gutiérrez met en lumière le fait que Job, contrairement à ses amis (GG 81), ait le courage de lutter en lui-même avec sa conception de Dieu en la confrontant à une considération sérieuse des réalités concrètes d'espairs et de souffrances d'êtres humains (GG 85). Une thèse centrale que Gutiérrez extrait du livre de *Job* est que Dieu ne saurait être limité à un horizon de rétribution. La relation entre Dieu et les êtres humains, comme nous le voyons à la fin de *Job*, s'ouvre à la rencontre de deux libertés authentiques ; ainsi, la trame fondamentale en est une de gratuité, non de rétribution. « La justice ne détient pas seule le dernier mot dans le discours sur Dieu. Nous sommes complètement en face du Dieu de la foi seulement lorsque nous reconnaissons la gratuité de son amour » (GG 192)... ce qui ne veut pas dire qu'il ne faille pas chercher la justice ! Mais Dieu n'est pas uniquement le maître de la justice. Puisque Dieu est le « père des pauvres » (GG106), ces derniers ne sauraient être réduits à l'état de personnes châtiées par Dieu. A la fin, cette rencontre gratuite et aimante mène au domaine et au langage de la contemplation, au-delà du langage prophétique de récrimination et d'exigence de justice. La « réponse » est un déplacement d'horizon, de la plainte à la gratitude.

C) Hans Jonas et l'horizon de Auschwitz

Hans Jonas, un philosophe juif allemand, tente, comme Job, de réfléchir au rôle de Dieu face au mal – ici dans le contexte de la Shoah, incarnée par le camp de concentration de Auschwitz – dans un essai important intitulé *Der Gottesbegriff nach Auschwitz : Eine jüdische Stimme (Le concept de Dieu après Auschwitz : une voix juive)*⁷. Soulevant la question à partir de l'expérience concrète de l'Allemagne au 20^e siècle, en tant que philosophe, mais aussi à partir de la tradition juive, Jonas est confronté au même défi :

⁵) Roland E. Murphy, "Wisdom Literature", p. 448, § 6

⁶) Gustavo Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: Una reflexión sobre el libro de Job*, Lima: Instituto Bertolome de Las Casa & Centro de Estudios y Publicaciones, 1986, cité sous "GG"

⁷) Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz: Eine jüdische Stimme*, Frankfurt: Suhrkamp, 1987. Cet essai a été traduit en français en 1994 dans la Petite Bibliothèque de Payot.

comment réconcilier la toute-puissance de Dieu, sa justice et la présence du mal, tout spécialement dans le cas de la souffrance de l'innocent.

Seulement avec la création *ex nihilo* avons-nous l'unité du principe divin de même que son auto-limitation, qui donne l'espace pour l'existence et l'autonomie d'un monde. La création fut un acte de la souveraineté absolue, par lequel, pour permettre la finitude auto-déterminée du monde, celle-ci acceptait de ne plus être absolue – un acte divin, en sorte, d'auto-distanciation. (p. 44-45).

Dans le but de préserver la liberté des êtres humains et l'absolue bonté de Dieu, tout en reconnaissant la réalité de la souffrance de l'innocent, Jonas fait un choix, enraciné dans la tradition juive qui met l'accent sur le caractère inintelligible de Dieu : par le fait même de créer le monde, Dieu a fait le choix, par un acte de souveraineté absolue et de puissance, de se vider entièrement pour permettre la création d'un monde libre duquel il aura soin (et souffrira même) sans cependant intervenir. Par cette création, Dieu limite lui-même son pouvoir. De ce fait, *Dieu n'est pas tout-puissant* en ce monde ; il ne pouvait pas, par exemple, arrêter la Shoah. Cet horizon est éloigné du cadre théologique du livre de Job, puisqu'il utilise des catégories appartenant à la théodicée. Mais il rejoint *Job* dans une tentative de confronter sérieusement l'expérience vécue de souffrance innocente par des êtres humains et de l'intégrer au niveau de la réflexion sur l'être et la nature de Dieu.

D) Ricoeur et le problème du mal

Avec son brio et sa clarté coutumiers, Paul Ricoeur, un philosophe français protestant, a traité la question du mal et de la souffrance dans une conférence publiée sous le titre : *Le Mal : Un défi à la philosophie et à la théologie*⁸. Après avoir navigué avec la souffrance et le mal entre blâme et lamentation, Ricoeur esquisse une généalogie des discours sur le sujet en cinq stades : le mythe, la sagesse, la gnose, la théodicée, et finalement, une dialectique « brisée ». Un exposé pénétrant de la situation conduit à la reconnaissance de l'insuffisance de chacun d'eux, même les derniers stades, pourtant rationnellement persuasifs, de la théodicée. Cependant, cet itinéraire spéculatif n'est pas accompli en vain : « *La sagesse n'est-elle pas de reconnaître le caractère aporétique de la pensée sur le mal, caractère aporétique conquis par l'effort même pour penser plus et autrement ?* » (PR 38).

La partie conclusive de l'essai défend une convergence à trois niveaux : la pensée, l'action (morale et politique) et la transformation spirituelle des sentiments (PR 38). Cette section peut être lue avec grand fruit en regard du livre de *Job*.

Au niveau de la pensée, le caractère énigmatique du mal, sa difficulté initiale, est transformée, par la réflexion, en la difficulté finale de son caractère *antinomique*, un silence plein du labeur précédent de l'esprit. C'est l'un des résultats de la quête de Job : le silence final du chapitre 42 n'était ni le silence de l'insensé proposé en 13:5, pas plus que le silence initial de la visite des amis en 2:13. Non, le silence ultime de Job était le silence de l'homme qui a usé entièrement de ses facultés humaines pour saisir quelque chose de l'énigme de la souffrance. Mais cette *aporie*, alors même qu'elle est le dernier mot, ne constitue pas la fin de l'histoire. « *C'est à cette aporie que l'action et la spiritualité sont appelées à donner non une solution, mais une réponse destinée à rendre l'aporie productive, c'est-à-dire à continuer le travail de la pensée dans le registre de l'agir et du sentir* » (PR 39).

⁸)Paul Ricoeur, *Le Mal: Un défi à la philosophie et à la théologie*, Geneva: Labor et Fides, 1986, cité sous "PR"

Pour le second niveau, l'action, le mal est ce qui ne devrait pas être, ce qui doit être combattu. L'attention passe alors de l'origine du mal à ce qui peut être fait contre lui. La dimension de la souffrance brute n'est pas délaissée dans cette entreprise contre le mal, puisque lorsque le mal est perpétré, quelqu'un souffre de ce mal. Par conséquent, « *toute action, éthique ou politique, qui diminue la quantité de violence exercée par les hommes les uns contre les autres, diminue le taux de souffrance dans le monde* » (PR 39). Ricoeur ne réduit pas toute souffrance dans le monde à la violence perpétrée par d'autres être humains, mais il place les hommes et les femmes en face de leur responsabilité éthique. Les désastres naturels et d'autres événements fortuits, et ultimement la mort naturelle, engendrent aussi la souffrance, mais les actions humaines le font aussi. Comme nous l'avons vu, Job, lorsqu'il parle du fardeau des pauvres et des innocents, reconnaît implicitement la composante éthique de la souffrance. Ce n'est pas l'intervention de Dieu qui cause la souffrance de l'affamé, du nécessiteux, de l'orphelin, de la veuve, mais le manque d'intérêt et de justice sociale du côté des possédants. Ce n'est pas Dieu qui vole la terre du pauvre, qui ne paie pas un juste salaire...

Le niveau final, la transformation spirituelle des sentiments, se déploie en quatre étapes (PR 40-44), qui sont toutes expérimentées par Job. La première étape est d'intégrer l'ignorance introduite par l'*aporie* intellectuelle dans le processus de deuil. Le mal n'a pas de raison, pas de faute – contrairement à ce qui est promu par la doctrine de rétribution. Le mal est dépouillé de toutes ses parures; il est gratuit. La seconde étape est de permettre à la lamentation de se muer en une plainte contre Dieu, d'amener Dieu au tribunal de l'Alliance! Cette plainte est l'expression de l'« impatience de l'espérance » (PR 42), contre la permission du mal par Dieu. La troisième étape est la découverte du fait que les raisons pour croire en Dieu n'ont rien à voir avec le besoin d'expliquer l'origine de la souffrance. « *La souffrance n'est un scandale que pour qui comprend Dieu comme la source de tout ce qui est bon dans la création, y compris l'indignation contre le mal, le courage de le supporter et l'élan de sympathie vers ses victimes; alors nous croyons en Dieu en dépit du mal [...]* » (PR 42). La quatrième et dernière étape en est une qui est solitaire, prise par quelques sages. Le propos même de Ricoeur se fait plus hésitant, plus humble dans ces lignes. Cette étape est celle de la renonciation complète à la plainte elle-même. Une théologie de la croix peut s'esquisser à partir de cette conception. L'horizon de cette sagesse apparaît à Ricoeur comme la renonciation aux désirs mêmes dont la frustration crée la plainte. Il conclut en ses termes :

Pareille sagesse est peut-être esquissée à la fin du livre de Job, quand il est dit que Job est arrivé à aimer Dieu pour rien, faisant ainsi perdre à Satan son pari initial. Aimer Dieu pour rien, c'est sortir complètement du cycle de la rétribution, dont la lamentation reste encore captive, tant que la victime se plaint de l'injustice de son sort. (PR 43-44)

Conclusion

Comment conclure un tel questionnement? Permettez-moi de souligner trois éléments. Premièrement, le livre de *Job* demeure une expression puissante et poignante de la souffrance de la condition humaine. Job ne construit pas simplement une façade, il ne se masque pas sa peine, ni même sa colère contre Dieu. Par conséquent, il joue à merveille le rôle d'archétype, par lequel d'autres peuvent eux-mêmes se reconnaître en lui. Deuxièmement, Job est un défenseur du courage dans la réflexion théologique. Dieu n'a rien

à craindre de nos recherches, voire de nos questions ou plaintes. Nous ne devons donc pas être effrayés de penser Dieu au-delà de la théologie, au-delà des catégories bien définies dans lesquelles nous voyons qu'Il ne cadre pas toujours bien. Finalement, alors même que la question initiale sur Dieu et la souffrance de l'innocent est laissée ouverte, Job pointe vers une possible réponse, après l'expérience et le travail de l'esprit, au-delà du silence, dans la contemplation.

André Brouillette s.j.
Weston Jesuit School of Theology
Cambridge, États-Unis.