

La polyphonie dans le livre de Job : une approche dialogique (II)*

Ham Isaïe Wonsic
INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS
PARIS

RESUMEN La heterogeneidad de las diferentes partes del libro de Job es, sin duda, la principal dificultad que se debe superar para hacer una lectura coherente. Aunque, durante mucho tiempo, muchos comentaristas han tratado de resolver este problema desde una perspectiva diacrónica o sincrónica, ninguna interpretación obtiene la unanimidad. En lugar de tratar de borrar la heterogeneidad del libro, adoptando el enfoque dialógico, este artículo pretende resaltar la diversidad de voces que nunca dejan de resonar juntas en una obra literaria de naturaleza polifónica.

PALABRAS CLAVE Libro de Job, enfoque dialógico, obra literaria polifónica.

SUMMARY *The heterogeneity of the different parts of the book of Job is undoubtedly the main difficulty to overcome to make a coherent reading. Although, for a long time, many commentators have tried to solve this problem in a diachronic or synchronic perspective, no interpretation obtains unanimity. Instead of trying to erase the heterogeneity of the book, adopting the dialogical approach, this article aims to highlight the diversity of voices that never stop resonating together in a literary work of polyphonic nature.*

KEYWORDS *Book of Job, dialogical approach, polyphonic literary work.*

1. DÉFINITION DE CINQ GENRES LITTÉRAIRES DU LIVRE DE JOB

a. Genre hybride constitué du conte didactique et du mythe
(1-2; 42,7-17)

Le récit en prose (1-2; 42,7-17) ressemble chronotopiquement au conte didactique désignant l'histoire des figures héroïques qui sont renommés pour

* La première partie de cet article est parue dans le dernier numéro d'*Estudios Bíblicos*: LXXVI (2018) 339-359.

leur qualité éthique. Le chronotope du conte didactique se définit comme suit : premièrement, ce chronotope est en même temps réaliste et fictif. Il est réaliste, en ce sens qu'il place les personnages censés être historiquement identifiables dans un temps et un espace familier. Pourtant, le conte didactique ne s'intéresse ni à l'énumération des moments majeurs de la vie des personnages principaux, ni à la présentation des événements historiques connus. En revanche, sur une base réaliste, le conte didactique construit un monde fictif dont l'espace et le temps servent à produire une histoire légendaire. En ce sens, dans le conte didactique, le temps est pseudo-historique, et l'espace est pseudo-géographique. De toute façon, l'aspect réaliste de ce chronotope rend vraisemblable l'histoire légendaire colorée des événements paranormaux et même de l'intervention divine. Deuxièmement, le conte didactique contient le temps de l'aventure et l'espace étranger. Même s'il contient des marques temporelles chronologiques ou biographiques, celles-ci ne jouent pas un rôle important. En revanche, l'histoire légendaire se déroule d'après le temps de l'aventure qui avance selon son propre rythme. L'étrangeté spatiale ne signifie pas seulement l'inconnu géographique, mais elle souligne avant tout l'hostilité et le danger de l'espace à l'égard des personnages principaux. Ainsi, ces derniers se trouvent soumis à une situation de crise en attendant la délivrance divine².

Ce chronotope convient au récit en prose du livre de Job pour les raisons suivantes : en ce qui concerne l'historicité de Job, Job 1,1 est conforme à une expression employée pour introduire une figure historique comme dans les cas de 1 S 1,1 et Lc 1,5³. Et, la mention de Job dans Ez 14,14. 20 et Jc 5,11 peut faire allusion à son existence historique⁴. Quelle que soit la vérification scientifique de l'historicité de Job, Job est censé populairement être une figure historique depuis longtemps.

Par ailleurs, le récit en prose situe Job dans la période patriarcale à Ouç pour produire une histoire légendaire⁵. L'antiquité de la période patriarcale fournit une grande marge historique pour remplir l'imagination. C'est pourquoi

2 Cf. B. FISCHER, « The chronotope and its discursive function in the Gospel of Luke », en: C. BREYTENBACH – J. C. THOM – J. PUNT (eds.), *The New Testament Interpreted: Essays in Honour of Bernard C. Latagan* (Leiden - Boston 2007) 329-330.

3 Cf. G. L. ARCHER, *Encyclopedia of Bible Difficulties* (Grand Rapids 1982) 236.

4 Cf. J.-M. NICOLE, *Le Livre de Job 1* (Vaux-sur-Seine 1986) 22-23.

5 Cf. N. HABEL, *The Book of Job* (CBC; London 1975) 8-9.

de nombreuses légendes se passent dans la période patriarcale⁶. De même, Ouç est un espace adéquat à la fabrication d'une légende. Même si Ouç est une région connue dans la Bible (Gn 10,23; 22,21; 36,28; 1 Ch 1,17.42; Jr 25,20; Lm 4,21), son emplacement est incertain⁷. C'est dire qu'Ouç est une région en même temps familière et inconnue. Le manque d'informations sur Ouç peut faciliter la production d'une histoire fictive.

Enfin, le récit en prose ne contient ni le temps chronologique, ni le temps biographique. La mention de « le jour » (1,6.13; 2,1) n'informe pas combien de temps s'est écoulé depuis les événements précédents⁸. « Sept jours et sept nuits » (2,13) pourrait être une expression symbolique qui correspond à la durée d'une veillée funèbre⁹. Bien que 42,16 dise que Job a vécu encore 140 ans après la restauration de la fortune, nous ne savons pas à quel âge et en quelle année Job est mort. Ainsi, le temps s'écoule selon le rythme du déroulement des événements. En ce qui concerne Ouç, bien que cette région soit l'espace natal de Job, c'est en fait un espace étranger, en ce sens qu'elle est le lieu où Job doit souffrir jusqu'à ce que Dieu y intervienne.

Ainsi, il y a une similarité entre le chronotope du conte didactique et celui du récit en prose du livre de Job. Mais, la cour céleste (1,6-12; 2,1-6) est un élément important du chronotope mythique.

À la différence de la légende, le mythe est totalement imaginaire et anhistorique¹⁰. Le temps et l'espace du mythe sont donc abstraits. Plus précisément, le temps mythique est le temps du *kairos* (καιρός) en contraste avec le *chronos* (χρόνος). Tandis que le *chronos* est le temps linéaire, le temps du système cosmique, la quantité de la duration, la longueur de la périodicité et l'âge d'un objet, le *kairos* est hors de la temporalité, en ce sens qu'il n'est pas mesurable, ni expérimentable. En ce sens, le temps mythique est le temps divin inaccessible aux hommes. De même, l'espace mythique est en dehors de la catégorie géographique humaine. L'espace mythique est donc l'espace universel qui n'est pas limité à tel ou tel endroit concret. Ainsi, le chronotope mythique atteint l'éternité et l'universalité.

6 Cf. J. V. SETERS, « The Pentateuch: Genesis, Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy », en: S. L. MCKENZIE – M. P. GRAHAM (eds.), *The Hebrew Bible Today: An Introduction to Critical Issues* (Louisville 1998) 10.

7 Cf. M. H. POPE, *Job* (AB; Garden City - New York 1965) 3-5.

8 Cf. NICOLE, *Job* 1, 52.

9 Cf. *ibid.*, 58.

10 Cf. P. G. KIRKPATRICK, *The Old Testament and Folklore Study* (JSOTSup 62; Sheffield 1988) 79.

Le temps et l'espace de la cour céleste sont aussi abstraits. Il n'y a qu'une marque temporelle explicite : « le jour » (1,6; 2,1). Or, ce jour est un temps inaccessible aux hommes parce qu'il est déterminé par la cour céleste. Sauf une telle expression temporelle, le temps s'écoule implicitement au fur et à mesure de l'action des fils de Dieu et du Satan, et du dialogue entre Dieu et le Satan. Ce temps implicite est le temps divin, car Dieu a l'initiative de l'action et du dialogue¹¹. De même, même si on peut dire le ciel pour le lieu de la cour divine, l'espace de la cour céleste reste encore abstrait, car le ciel ne désigne que l'espace de Dieu. Ainsi, le temps et l'espace de la cour céleste est inaccessible aux hommes.

Pour conclure, deux chronotopes sont entremêlés dans le récit en prose du livre de Job : le chronotope du conte didactique et le chronotope mythique.

b. Dialogue sapientiel (chs. 3-27)

Il y a une similarité chronotopique entre le dialogue poétique (chs. 3-27) et le dialogue sapientiel mésopotamien dont *La Théodicée Babylonienne* est le seul exemple clair, à part quelques textes extrêmement fragmentés¹².

Le dialogue sapientiel mésopotamien n'a pas d'encadrement narratif. C'est-à-dire qu'il n'a pas de marque spatio-temporelle au niveau narratif. Mais, le temps et l'espace sont incorporés dans le dialogue comme suit : *La Théodicée Babylonienne* juxtapose deux espace-temps. C'est-à-dire que ce qui est mis en conversation n'est pas simplement deux opinions différentes, mais deux visions du monde. Premièrement, *La Théodicée Babylonienne* se déroule dans une vision du monde de crise de l'ordre moral causée par une situation inexplicable à la manière conventionnelle. Ici, le temps est impénétrable, et l'espace est étranger. Ainsi, une telle vision du monde est déterminée par l'absurdité, car on ne peut plus y avoir un système moral selon lequel on agit. Secondairement, le temps intelligible et l'espace familier constituent une vision du monde en ordre où tout ce qui se passe peut être expliqué selon le principe de la rétribution. Malgré une telle différence, les deux espace-temps partagent trois points communs. Les deux acceptent d'abord l'intervention divine dans les affaires humaines et l'origine céleste de la situation actuelle en discussion.

11 Cf. NICOLE, *Job* I, 42-47. 52-54.

12 Cf. W. G. LAMBERT, *Babylonian Wisdom Literature* (Winona Lake 1996) 90-91.

Puis, ils sont réalistes, en ce sens qu'ils ne servent pas à l'imagination narrative, mais à l'expérience, l'observation et la tradition pour l'exploration de la réalité. Grâce à ces points communs, ils peuvent fournir un champ pour le dialogue argumentatif entre deux perspectives contradictoires sur la réalité. Pourtant, il y a un autre point commun. Ils sont statiques, c'est-à-dire qu'ils ne permettent pas le surgissement d'une nouvelle vision du monde qui est capable de résoudre le problème donné. Ainsi, quels que soient le consensus entre les interlocuteurs et l'appel à la divinité pour la délivrance, *La Théodicée Babylonienne* se termine sans arriver à une vraie solution que deux perspectives en contraste cherchent¹³.

Il y a une affinité chronotopique entre le dialogue poétique (chs. 3-27) et le dialogue sapientiel. Le dialogue poétique est formé par la juxtaposition de deux visions du monde contradictoires sur l'ordre moral dans la réalité : Une vision sceptique et l'autre piétiste. En dépit de la variété des origines socioculturelles et des logiques de l'argumentation, les amis de Job présentent ensemble une vision piétiste alors que Job montre une vision sceptique. Et, jusqu'à la fin du dialogue, Job ne trouve pas une perspective pour comprendre la réalité qui lui apparaît absurde¹⁴.

c. Poème sapientiel (ch. 28)

Le poème du livre de Job (ch. 28) ressemble chronotopiquement au poème sapientiel spéculatif comme Pr 8; Si 1.24; Ba 3,9-4,4, etc. Ces poèmes sapientiels spéculatifs manifestent la grande connaissance du poète exhibée dans un style élevé et sophistiqué conduisant son lecteur à adhérer à sa vision de la sagesse. Son thème majeur touche la sagesse transcendante de Dieu plutôt que la sagesse humaine comme habilité, prudence et érudition. En insistant sur la valeur primordiale de la sagesse transcendante qui peut satisfaire le désir existentiel de l'homme pour la sécurité venant de la compréhension de la cohérence du monde, le poème sapientiel spéculatif demande si et comment l'homme est capable d'accéder à la sagesse transcendante. Cependant, ce qui détermine le genre du poème sapientiel spéculatif n'est pas la proclamation particulière à propos de l'accessibilité ou d'inaccessibilité de

13 Cf. NEWSOM, *Book of Job*, 82-85.

14 Cf. *ibid.*, 97.

l'homme à la sagesse transcendante. Autrement dit, la conclusion théorique n'est pas importante pour la détermination du genre. En revanche, le poème sapientiel spéculatif est caractérisé par la recherche métaphorique de sagesse personnifiée ou matérialisée dans l'univers infini¹⁵.

De même, le poème du livre de Job fait une considération théorique à propos de la possibilité de l'accessibilité de l'homme à la sagesse transcendante par l'emploi de la métaphore de la recherche de sagesse dans un espace-temps qui passent d'un endroit souterrain au ciel, de la montagne à la mer, et de la création de l'univers au séjour des morts. En bref, dans le chronotope du poème, l'espace-temps très étendu sert de cadre à la spéculation sur la sagesse transcendante.

d. Parodie de l'appel au dieu mésopotamien (29-31; 38-42,6)

Il y a une affinité chronotopique entre ces chapitres et la littérature sapientielle mésopotamienne désigné par l'appel au dieu. Par exemple, dans *Ludlul bel nemeqi*¹⁶, deux paires d'espace-temps sont croisées. Le premier espace-temps consiste en le temps chronique et l'espace relationnel. Le temps chronique sert à présenter des faits de façon réaliste, même s'il n'y a pas de marque chronologique. Ainsi, il permet de mettre en relief la souffrance incommensurable par le contraste clair entre la situation misérable du présent et la situation heureuse du passé. En même temps, il supporte la déclaration d'innocence du souffrant par l'énumération de ses comportements justes et pieux. Le temps chronique est donc pertinent pour insister à la fois sur la nécessité urgente et la légitimité de la délivrance et sur l'énigme de la souffrance apparemment imméritée. Et, l'espace est présenté comme canal pour la relation sociale. La métonymie de l'hostilité de la rue, du palais, de la ville et du pays du souffrant signifie donc le bouleversement de son statut social et la destruction du rapport social dont il était le centre. De même, le corps est l'espace principal pour la relation. Ainsi, la maladie ne concerne pas simplement la souffrance physique, mais le corps restreint par la maladie indique l'incapacité du souffrant à entrer en relation avec le monde extérieur. En ce

15 Cf. NEWSOM, *Book of Job*, 171-174.

16 Cf. W. G. LAMBERT, « Ludlul Bel Nemeqi », en: J. B. PRITCHARD (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton 1969) 596-600.

sens, l'espace relationnel est adéquat à manifester la gravité de la souffrance qui n'est pas seulement physique, mais aussi psychologique et existentielle. Cet espace-temps justifie donc l'appel du souffrant à Marduk, et par conséquent, l'intervention divine¹⁷.

Un tel espace-temps se trouve aussi dans les chapitres 29-31 du livre de Job. Tandis que le chapitre 29 brosse un tableau du passé glorieux de Job, le chapitre 30 décrit sa misère du présent. Et, le chapitre 31 se consacre à montrer sa conduite irréprochable. Pour l'espace relationnel, il y a un groupe de tropes spatiaux à partir du corps jusqu'à la place de la ville. Le corps de Job est spatialement présenté. Autrefois, ses enfants étaient rassemblés autour de son corps (29,5). Maintenant, les gens s'en éloignent (30,10). De même, la place de la ville joue un rôle d'espace relationnel. Quand Job s'est installé sur la place, les jeunes, les vieillards, les notables et les chefs ont montré leur attitude de respect envers lui (29,7-10). Pourtant, il se sent demeurer actuellement dans un espace inhabité (30,29).

Pourtant, il y a une divergence concernant le deuxième espace-temps de *Ludlul bel nemeqi*, à savoir le rêve. Dans la littérature du Proche-Orient antique, le rêve est censé être à la fois un temps et un espace où l'homme fait l'expérience vive et réelle de l'intervention divine. Mais, ce rêve comporte un caractère unilatéral, en ce sens que l'homme s'informe passivement de ce qui est voulu et décidé par les dieux. Par exemple, dans *Ludlul bel nemeqi*, le rêve transmet seulement la décision arbitraire de Marduk en laissant insatisfait le désir du souffrant de savoir la manière d'agir divin¹⁸.

La tempête de Job 38-42,6 est un temps-espace pour l'intervention divine comme le rêve de *Ludlul bel nemeqi*. Cependant, cette tempête ne sert pas à une communication unilatérale pour les raisons suivantes : d'abord, le discours de Dieu est introduit comme une réponse à Job (38,1; 40,6). De plus, même si le discours de Dieu n'est pas la réponse à laquelle Job s'attendait, l'ampleur du discours manifeste la grande attention divine pour son interlocuteur. Enfin, Dieu ne se contente pas de prononcer son discours, mais il demande la ré-

17 Cf. B. ZUCKERMAN, *Job the silent: a study in historical counterpoint* (New York 1998) 96.

18 Cf. D. L. SMITH-CHRISTOPHER, « Dreams », en: A. B. BECK – D. N. FREEDMAN – A. C. MYERS (eds.) *Ederdman's Dictionary of the Bible* (Grand Rapids 2000) 356.

action de Job (38,3; 40,2.7). En ce sens, la tempête est un espace-temps pour le dialogue entre Dieu et l'interlocuteur humain¹⁹.

Ainsi, le chronotope des chapitres 29-31 et 38-42,6 n'est pas identique à celui de *Ludlul bel nemeqi*. Nous supposons donc que Job 29-31 et 38-42,6 soit un genre parodique de l'appel au dieu mésopotamien vu l'affinité et la différence entre eux. Nous pensons qu'en sabotant le chronotope de l'appel au dieu qui revient à une doxologie naïve sans traiter le problème de la souffrance apparemment imméritée, Job 29-31 et 38-42,6 fournit un dialogue sincère entre Dieu et Job qui aboutirait soit à la théodicée, soit à l'anthropodicée.

e. Genre *sui generis* (chs. 32-37)

Élihu décrit d'abord un monde terrestre du temps de crise et de l'espace l'hostile (33,9-11; 34,5b-6; 35,9). Cependant, il offre une autre possibilité de compréhension de la réalité dans la perspective divine qui ne connaît pas la limite spatio-temporelle. D'abord, Élihu décrit l'instruction de Dieu dans le rêve et la vision nocturne des hommes (33,15-16), et révèle ce qui se passe dans le monde céleste (33,23-24). Puis, il prédit que Dieu n'apparaîtra pas à Job pour le défendre (35,14-16). Ensuite, Élihu constate qu'il tire son savoir pour la justification de Dieu de très loin (36,3). L'expression « de très loin (לְמֵרֹחֵק) » peut signifier que la provenance du savoir d'Élihu n'est pas limitée à certaine place dans ce monde, à savoir l'origine céleste²⁰. Et, Élihu rappelle à Job la délivrance divine de la détresse du passé (36,16). Enfin, il contemple l'ordre cosmique sous le contrôle de Dieu (ch. 37). En plus de tout cela, l'espace-temps du discours d'Élihu est perméable de sorte que Dieu entre dans l'histoire (34,20-26). Enfin, cet espace-temps ménage une place pour les êtres célestes (33,22-24).

Ainsi, le discours d'Élihu est caractérisé par un espace-temps très particulier. Puisque nous ne trouvons pas un genre littéraire qui partage le chronotope du discours d'Élihu, nous voulons l'appeler un genre *sui generis*.

19 Cf. D.-W. NAM, *Talking about God: Job 42,7-9 and the nature of God in the book of Job* (SBL 49; New York 2003) 124-126.

20 Cf. S. E. BALENTINE, *Job* (SHBC; Macon 2006) 600.

2. ANALYSE DE LA MODALITÉ DES ÉNONCÉS

a. Genre hybride constitué du conte didactique et du mythe (1-2; 42,7-17)

Pour l'analyse des énoncés de ce genre littéraire, pour l'instant, nous excluons l'énoncé de Dieu adressé à Éliphas (42,7-8). C'est parce qu'il faut lire tous les autres genres du livre de Job avant d'analyser cet énoncé qui semble entendre le reste du livre.

Nous entendons trois voix dans le conte didactique : la voix de Job, la voix des messagers et la voix de la femme de Job. Or, il n'y a pas de vrai échange de propos entre les messagers et Job, sauf le simple reportage des calamités sans aucun jugement subjectif. Ainsi, nous examinons la relation dialogique entre la voix de Job et la voix de sa femme. D'abord, dans son premier énoncé (1,5b), Job assume pleinement la théorie de la rétribution qui est un rapport de causalité et de proportionnalité entre le mal et son châtiement, entre le bien et sa récompense. Or, dans son deuxième énoncé (1,21), Job manifeste une conception de Dieu souverain qui n'est pas réductible au mécanisme de la théorie de la rétribution. Bien que cet énoncé semble montrer un changement total de pensée par rapport à l'énoncé précédent, Job ne dit pas que la souveraineté de Dieu anéantit le principe de la rétribution. En revanche, il parle de la liberté de Dieu qui est capable de dépasser le principe de la rétribution.

Cependant, dans 2,9, la voix de la femme de Job ne parle pas seulement de l'absurdité de la piété, mais aussi du non-sens de la vie dû à la destruction du principe de la rétribution. Si quelqu'un ne trouve pas de principe à la réalité, cet homme aveugle ne peut pas orienter sa vie. En ce sens, le manque de principe de la réalité signifie le non-sens de la vie. Ainsi, pour la femme de Job, la mort vaut mieux qu'une vie qui échappe au principe de la rétribution et par conséquent, imprévisible.

Dans 2,10, la voix de Job semble devenir la voix-idée dominante du conte didactique, car la voix de sa femme reste muette après avoir reçu la réprimande et l'exhortation à l'acceptation de la perspective théocentrique. C'est ce qu'une lecture naïve peut repérer.

Toutefois, une lecture subtile peut reconnaître que le conte didactique contient une possibilité de développement du dialogue entre les deux voix malgré son apparence monologique. La modalité montre que la voix de Job ne

répond pas suffisamment à la voix de sa femme : les modalités intuitive (1,5b), déductive (1,21a), hypothétique (1,21b; 2,10a), jussive (1,21c) et interrogative (2,10b)²¹ de la voix de Job n'exprime pas une forte certitude et impulsion par rapport à la modalité interrogative (2,9a) et impérative (2,9b)²² de sa femme. En fait, la mention de la transcendance de Dieu ne peut pas calmer la voix de la femme de Job, car cette dernière est troublée justement par l'impénétrabilité de Dieu transcendant qui provoque le non-sens de la vie.

Ainsi, la voix de la femme n'accorde pas son consentement à la voix de Job. En revanche, elle garde le silence. Or, le silence est un énoncé non-verbal qui a un potentiel dialogique, en ce sens que le silence d'un sujet parlant, en tant que signe de résistance, est capable de persuader son interlocuteur de reconsidérer sa proposition. De cette façon, le silence peut rendre possible le rétablissement du dialogue qui est censé être terminé²³. Pourtant, la nature monologique du conte didactique ne permet pas davantage de développement du dialogue entre les deux voix. C'est pourquoi le livre de Job offre plusieurs espaces de dialogue, à savoir divers genres littéraires.

En ce qui concerne la contribution des voix de Dieu et du Satan du mythe au dialogue entre Job et sa femme, même s'il n'y a pas de communication directe entre les sphères céleste et terrestre, les deux voix célestes coopèrent à soutenir la voix de Job. C'est parce que les deux voix présupposent le jugement favorable porté sur la valeur de la piété inconditionnelle. De toute façon, ces voix célestes ne peuvent pas supprimer la voix de la femme de Job, car elles n'expliquent pas comment l'homme peut avoir une piété désintéressée. La piété désintéressée sans connaissance de Dieu transcendant, est-elle une piété authentique ? Ainsi, la voix de la femme qui met en cause la piété désintéressée subsiste.

Il y a aussi la voix du narrateur qui évalue toutes les voix des personnages de façon directe ou indirecte²⁴. Au premier coup d'œil, elle manifeste une tendance fortement monologique. Elle apprécie d'une manière définitive la

21 Cf. H. WONSIC, *Harmonie ou Dissonance dans le Livre de Job ? : Rapport dialogique entre divers genres littéraires contenus dans le livre de Job* (Thèse de Doctorat, Paris 2017) 143-144. 149-151. 158-159.

22 Cf. WONSIC, 153-155.

23 Cf. K. WACOME, *Silence and Dialogue: Watching the Sacrifice of Isaac*, en: <http://home.nwciowa.edu/wacome/KWadNewsom.htm> (06. 06. 2018).

24 Cf. S. BAR-ERAT, « Literary Modes and Methods in the Biblical Narrative in View of 2 Samuel 10-20 and 1 king 1-2 »: *Imm 8* (1978) 20.

valeur religieuse et morale de Job (1,1). Il s'agit de la finalisation du caractère de Job. Même si le conte didactique a une intrigue qui sert à éprouver la foi de Job, il n'y a pas de possibilité de changement du héros parce que celui-ci est finalisé. En revanche, la voix du narrateur est très chiche de la présentation de la femme de Job. À celle-ci, il est permis de prononcer seulement quelques mots, elle intervient soudainement dans la scène et disparaît comme si elle n'existait pas. Cela signifie que la voix du narrateur veut mettre la voix de son héros à la place centrale sans aucune voix concurrente²⁵.

De toute façon, une lecture subtile montre que la voix du narrateur ne peut pas parfaitement effacer la voix de la femme de Job à cause de sa non-fiabilité. Celle-ci se trouve d'abord dans l'irréalisme du narrateur qui donne une description hyperbolique du personnage de Job se heurtant au démenti de l'expérience quotidienne²⁶. Ensuite, la voix du narrateur comporte une ambiguïté en employant le mot תפלה dont le sens est incertain pour indiquer la réaction de Job au comportement de Dieu (1,22)²⁷. Puis, elle viole la norme conventionnelle du conte didactique qui se termine par la restauration du héros et la punition de l'anti-héros par Dieu²⁸. Chaque fois que Dieu dit (אמר), le Satan répond (ענה). Par-là, la voix du narrateur oppose l'activité de Dieu avec la passivité du Satan. Même pour la décision de l'épreuve de Job, Dieu ne répond (ענה) pas simplement à la proposition du Satan, mais il y réagit en consentant (אמר). De cette façon, Dieu est décrit comme anti-héros qui afflige le protagoniste²⁹. Après, la voix du narrateur viole la norme conventionnelle de la cour divine. Dans la cour divine typique (Is 6,1-13; Ps 82; Za 3; 1 R 22,19-22; 2 Ch 18,18-22), la fin de la conversation entre Dieu et les êtres divins est déjà déterminée par Dieu. Pourtant, la voix de notre narrateur évoque que Dieu ne semble pas avoir un projet pour la conversation avec le Satan. Dieu semble se laisser manipuler par le Satan à propos de l'épreuve de Job sans raison et sans résultat (2,3)³⁰. Enfin, la voix du narrateur parodie le test

25 Cf. NEWSOM, *Book of Job*, 67-68.

26 Cf. J. LÉVÊQUE, *Job: le livre et le message* (CE 53 ; Paris 2004) 11.

27 Le mot תפלה peut signifier l'inconvenance, l'insipidité, la folie, la prière, l'impie, etc. Pour saisir la polysémie du mot תפלה, voir F. W. GESENIUS – S. P. TREGELLES, *Gesenius' Hebrew and Chaldee lexicon to the Old Testament Scriptures* (Bellingham 2003) 871.

28 Cf. L. PERDUE, *Wisdom in Revolt: Metaphorical Theology in the Book of Job* (JSOTSup 112; Sheffield 1991) 78.

29 Cf. E. HO, « The Threefold Parody in the Beginning of Job », *PCR* (2009) 10-11.

30 Cf. HO, 14-18.

conventionnel de la foi. En comparaison avec le test d'Abraham, la voix du narrateur ne mentionne pas explicitement le terme « test (תּוּסָ) » (cf. Gn 22,1). Cela fait allusion au recel du sujet polémique par l'absence de sa mention ou par sa mention dans une formulation non-conventionnelle³¹. De même, alors que le test d'Abraham ne provoque pas de dommage irréparable, celui de Job cause beaucoup de victimes collatérales, y compris les enfants de Job. Et, tandis que le test conventionnel précède l'évaluation de la qualité de l'objet du test (cf. Gn 22,12), la voix de notre narrateur donne l'évaluation définitive de la qualité de Job dès le début (1,1). Cela entraîne l'atténuation du motif de l'épreuve de Job³².

Pour conclure, la voix de la femme de Job survit à l'attaque non seulement de la voix de Job, mais aussi de la voix autoritaire de Dieu et de la voix omnisciente du narrateur. Par conséquent, malgré sa tendance monologique, ce genre littéraire n'est pas strictement finalisé. La voix-idée de la femme de Job serait reconsidérée de divers points de vue dans d'autres genres littéraires du livre de Job.

b. Dialogue sapientiel (chs. 3-27)

Dans son premier énoncé, la voix de Job laisse entendre que Dieu est l'ultime responsable du non-sens de la vie (3,20-23). Mais, dans son deuxième énoncé, elle se révolte ouvertement en s'adressant à lui directement (7,12-21). De même, dans son troisième énoncé, elle prononce un discours pour exprimer sa révolte contre Dieu (10,2-22). Et, dans son quatrième énoncé, elle affirme sa conviction de la perversité d'un Dieu (12,6-8; 12,13-13,1; 13,23-27). Dans son cinquième énoncé, elle décrit Dieu comme une bête sauvage (16,9), un guerrier brutal (16,13) et un père dénaturé (17,5). Dans son sixième énoncé, elle dénonce l'intention malveillante de Dieu (19,11).

Pourtant, à partir de son septième énoncé, la voix de Job n'évoque plus l'immoralité de Dieu. En revanche, elle constate ici l'incompréhensibilité de la manière d'agir de Dieu (21,22). Mais, dans son huitième énoncé, son expérience la conduit à dénoncer son indifférence devant la réalité, c'est-à-dire son amoralité (24,1-17). Cependant, elle prononce malgré tout dans son

31 Cf. Y. AMIT, *Hidden Polemics in Biblical Narrative*, J. Chipman (trad.), (Leiden 2000) 93.

32 Cf. Ho, 22-23.

dernier énoncé (26,2-27,22) un serment d'innocence devant ce Dieu amoral. Car elle a perçu un aspect positif de Dieu au-delà du domaine moral : Dieu est la source de la vie (27,3). Ainsi, la voix de Job fonde son espérance sur la volonté de Dieu de le faire vivre, et non pas sur sa justice.

En revanche, en posant la justice de Dieu comme une réalité incontestable, la voix d'Éliphaz n'entrevoit aucune exception au principe de la rétribution divine, en affirmant que bien que les méchants puissent jouir un moment d'une certaine prospérité, ils sont voués à la destruction totale (15,27-29). Et, en s'opposant à la voix de Job qui a la certitude de son innocence et s'appuie sur sa connaissance de Dieu, elle présente une anthropologie théologique pessimiste. Elle constate l'imperfection morale et les limites de l'intelligence de l'être humain qui lui interdisent d'accéder à la sagesse divine, et de se présenter comme juste devant Dieu (4,16-17; 15,7-8. 14). De plus, elle souligne l'inutilité des hommes pour Dieu. Ainsi, elle constate que puisque Dieu qui se suffit absolument à lui-même n'a pas d'intérêt personnel dans son règne sur le monde, il n'y a ni raison ni profit pour lui à torturer un Job innocent (22,2-4).

De même, la voix de Bildad décrit une application stricte du principe de la rétribution divine. Elle affirme que comme l'inexorable loi de cause à effet dans la nature, la justice de Dieu s'exerce infailliblement dans la rétribution divine (8,11). Et, elle constate que la mise en application du principe de la rétribution divine ne nécessite pas l'intervention systématique de Dieu, car la justice divine est ancrée dans la création (18,5-6).

La voix de Çophar affirme aussi l'application infaillible du principe de la rétribution divine. Elle constate que même si quelqu'un semble souffrir injustement, cette souffrance est en fait juste, car Dieu connaît même le péché caché aux yeux des hommes (11,11). De même, elle affirme que bien que les méchants évitent une mort prématurée, ils connaîtront un déclin angoissant, vivront sous une menace permanence et finiront dans le désespoir (11,20).

« La tentation est forte, pour les interprètes du livre de Job, de mettre en relief la foi du héros principal en stigmatisant de manière unilatérale l'étroitesse et l'aveuglement de ses trois visiteurs »³³. C'est dire que la plupart des commentateurs déclarent la victoire de la voix de Job sur celles des amis.

33 J. LÉVÉQUE, « Tradition et Trahison dans les discours des amis » : *Con* 189 (1983) 67.

Mais, nous observons la relation dialogique entre la voix de Job et celles des amis, en considérant la modalité de leurs énoncés³⁴.

La voix de Job appelle d'abord à l'annihilation de la création en s'appropriant la forme jussive que le Créateur a utilisée pour créer l'univers. Cette modalité jussive (3,3-9) manifeste une problématisation radicale de la nature de Dieu qui lui semble être l'auteur d'un monde en désordre.

Mais, les modalités interrogative (4,7), déductive (4,8.12; 5,3), impérative (5,8.27) et jussive (5,17) montrent clairement, d'une part, la conviction de la voix d'Éliphaz quant à la justesse de son propos et, d'autre part, son désir de persuader la voix de Job de reconnaître que sa situation n'échappe pas au principe de la rétribution divine.

Les modalités interrogative (6,8.11-13) et jussive (6,9-10) qui expriment le désespoir de la voix de Job indiquent l'échec du projet de la voix d'Éliphaz de la persuader. Par les modalités interrogative (6,22-23.25-27.30) et impérative (6,24.28-29), la voix de Job demande à ses amis de prendre en considération sa personne au lieu de rattacher arbitrairement son expérience de crise existentielle à un système doctrinal.

La modalité interrogative (8,2) montre que la voix de Bildad n'est pas convaincue par la voix de Job. Et, les modalités impérative (8,8) et interrogative (8,11) montrent qu'elle s'impose en tant qu'instructeur défendant l'autorité normative de la sagesse traditionnelle à propos de la justice de Dieu.

Mais, par la modalité interrogative (9,12.14.19), la voix de Job manifeste toujours la conviction de son innocence. Et, la modalité interrogative (10,3-7.10-11.18.20) sert à exprimer la révolte de la voix de Job contre le Dieu pervers qui l'a choisie comme victime innocente.

Par la modalité interrogative (11,2-4), la voix de Çophar souligne l'énormité de la distance théologique qui la sépare de la voix de Job. Et, la modalité impérative (11,6) montre qu'elle affirme la responsabilité de la voix de Job dans son malheur.

Par la modalité impérative (12,7-8) appuyée sur la modalité probante (12,6; 12,13-13,1), la voix de Job refuse de manière méprisante les voix-idées des amis. Et, la modalité interrogative (13,23-27) sert à dénoncer la perversité de Dieu.

34 Pour l'analyse de la modalité en détail, voir Wonsic.

Par la modalité interrogative (15,9), la voix d'Éliphas critique la manière arrogante de la voix de Job de parler. Et, pour démentir sa perception de la perversité de Dieu, la voix d'Éliphas insiste sur les limites de l'être humain en intelligence et en moralité par la modalité interrogative (15,7-8.14).

Les modalités cohortative (16,4-5) et déontique (17,10) montrent la fermeté de la conviction de la voix de Job de la réalité d'un monde en désordre. De même, les modalités interrogative (16,6) et jussive (16,18.21) indiquent la certitude de la voix de Job quant à son innocence.

Par la modalité interrogative (18,2-4), la voix de Bildad manifeste son impatience vis-à-vis de celle de Job qui rejette fermement le principe de la rétribution divine en insistant sur son innocence. Et, par la modalité déontique (18,5-21), elle l'encourage à s'écarter du chemin des méchants.

Par la modalité interrogative (19,2.22), la voix de Job manifeste son rejet total des voix des amis qui persistent à défendre leur conception d'une réalité régulée par le principe de la rétribution divine. Et, par les modalités épistémique (19,7-20), future (19,25-26a) et cohortative (19,26b-27b), la voix de Job affirme sa souffrance innocente.

Par la modalité interrogative (20,4-5), la voix de Çophar réagit contre la voix de Job en présentant le principe de la rétribution divine en tant que vérité d'évidence.

Cependant, par la modalité interrogative (21,4.7a.16a.17-19a.21.22. 29-31), la voix de Job argumente contre le principe de la rétribution divine.

La voix d'Éliphas s'oppose à l'insistance de la voix de Job sur son innocence par la modalité interrogative (22,2-5). De même, la modalité probante (22,13-14) montre qu'elle est catégorique sur la culpabilité de la voix de Job.

En revanche, la modalité interrogative (24,25) sert à exprimer le désespoir de la voix de Job, impuissance devant le chaos moral du monde dû à l'indifférence de Dieu.

Mais, par la modalité interrogative (25,3-6), en soulignant la différence fondamentale entre la pureté de Dieu et l'impureté de l'être humain, la voix de Bildad désapprouve sous une forme récapitulative l'argumentation de Job.

Par la modalité interrogative (26,4.14), la voix de Job s'attaque à l'attitude orgueilleuse des voix des amis qui prétendent connaître l'agir de Dieu. Et, par la modalité interrogative (27,12), elle critique les voix des amis qui professent la doctrine de la rétribution divine en contradiction avec leur propre expérience.

Ainsi, aucune modalité des énoncés des interlocuteurs ne montre l'accord, la concession ou l'accommodement entre eux. En revanche, toutes les modalités manifestent que la voix de Job et celles des amis s'opposent radicalement. Ce dialogue sapientiel est donc un genre littéraire dialogique.

c. Poème sapientiel (ch. 28)

Dans ce poème sapientiel, la présence d'un énonciateur ne signifie pas nécessairement la monologisation de ce genre littéraire. Nous remarquons que celui-ci contient une citation directe (v. 28). Il s'agit d'un dialogue interne entre la voix de l'énonciateur et la voix de la tradition.

Les interrogations rhétoriques des versets 12 et 20 manifestent que la voix de l'énonciateur se plaint des limites de l'être humain incapable d'acquérir la sagesse de Dieu.

En ce qui concerne le verset 28, celui-ci présente la crainte de Dieu et s'écarter du mal comme une chose sage à faire, un acte plein de sagesse ou résultant de la sagesse³⁵. C'est-à-dire une chose liée à la sagesse, et non pas la sagesse divine elle-même. En ce sens, la voix de la tradition ne contredit pas la voix de l'énonciateur. Par conséquent, sans analyser la modalité des énoncés, nous affirmons que ce poème sapientiel appartient au genre littéraire monologique. Autrement dit, le poème produit une voix-idée monologique qui insiste sur l'inaccessibilité de la sagesse transcendante à l'être humain.

Par-là, nous affirmons que même si ce poème sapientiel est indépendant du dialogue sapientiel, il existe entre eux une continuité thématique, car le dialogue sapientiel concerne aussi la sagesse transcendante. Dans ce dialogue, les voix des amis parlent comme si elles avaient part à la sagesse de Dieu. Mais, dans ce poème sapientiel, « les prétentions humaines sont radicalement pulvérisées »³⁶. La prétention des voix des amis de faire connaître le point de vue de Dieu est rejetée par la voix du poète.

35 Cf. D. J. A. CUNES, « The Fear of the Lord is Wisdom (Job 28,28): A Semantic and Contextual Study », en: E. V. WOLDE (ed.), *Job 28: Cognition in Context* (Leiden 2003) 73-75.

36 J.-M. NICOLE, *Le Livre de Job II* (Vaux-sur-Seine 1987) 88.

d. Parodie de l'appel au dieu mésopotamien (29-31; 38-42,6)

Par la modalité interrogative (29,2-7; 30,2a.24-25; 31,1b-4.14-15.20.31.35-36), la voix de Job provoque la voix de Dieu à intervenir pour expliquer son malheur.

Pour répondre à la voix de Job, dans ses deux énoncés (38-40,2; 40,7-41,26), la voix de Dieu mentionne la limite cosmique, les phénomènes météorologiques, le monde animal et particulièrement deux animaux merveilleux, le Béhémoth et le Léviathan. Par-là, la voix de Dieu révèle une vision du monde où coexiste une extrême multiplicité de créatures, y compris même des animaux incontrôlés qui symbolisent la force chaotique. Ce n'est évidemment pas à cause du caractère limité du pouvoir divin. Mais, Dieu souverain admet volontairement leur présence dans ce monde, ce qui n'induit pas pour autant un univers chaotique menaçant l'ordre de la création. La propre manière de Dieu de contrôler ses créatures anarchiques est inconnaissable. Pourtant, il est certain que Dieu règne ultimement sur toutes ses créatures. De toute manière, Dieu régit l'univers par des règles différentes de celles projetées sur la divinité par la rationalité humaine³⁷. La voix de Dieu se révèle donc amoral, même si elle n'est pas immorale, selon la définition humaine de la morale. Autrement dit, décevant l'attente de la voix de Job, la voix de Dieu montre que l'univers n'est pas gouverné par la justice supposée par les hommes, mais par sa souveraineté qui n'est pas contrainte par un système de rétribution. En ce sens, la théorie de la rétribution divine ne peut être qu'un produit de l'imagination humaine basée sur une philosophie inadaptée³⁸.

Bien qu'il n'y soit pas fait mention de la justice, les énoncés de Dieu peuvent constituer une réponse appropriée à la voix de Job. La voix de Dieu semble corriger la compréhension erronée par l'être humain de la justice divine, en révélant que sa justice est sa souveraineté sur l'univers. Il s'agit d'une redéfinition de la notion de justice³⁹. Ainsi, la voix divine manifeste une tendance monologique⁴⁰. Cette tendance est renforcée par la modalité interrogative (38,2.4a.5-18a.19-20.22-41; 39,1-2.5-6.9-12.19-20.26-27; 40,2.8-9.24.26-29.31; 41,1b-2.3a.5-6a) qui domine les énoncés de Dieu.

37 Cf. J. CRENSHAW, *Defending God: Biblical Responses to the Problem of Evil* (Oxford 2005) 189.

38 Cf. M. TSEVAT, « The Meaning of the Book of Job », en: J. CRENSHAW (ed.), *Studies in Ancient Israelite Wisdom* (New York 1976) 368.

39 Cf. R. MURPHY, *The Book of Job: A Short Reading* (New York 1999) 96.

40 Cf. E. HO, *A Quest for Coherence: A Study of Internal Quotations in the Book of Job* (Thèse de Doctorat; Hamilton 2012) 387.

Or, la voix de Job montre qu'elle n'est pas complètement persuadée par la révélation du dessein divin pour l'univers. Par la modalité interrogative (40,4a), la voix de Job manifeste une résistance passive à la voix de Dieu qui lui demande d'abandonner son point de vue anthropocentrique. Et, elle formule un énoncé très ambigu (42,2-6). Particulièrement, 42,6 peut être diversement interprété. On peut légitimement y trouver la repentance, de la soumission, de la consolation, de la résistance, de la protestation, du désespoir ou du sarcasme, etc⁴¹. D'ailleurs, cet énoncé n'exprime aucune modalité susceptible de justifier une interprétation plutôt qu'une autre.

Pour conclure, puisque la voix de Job évite de donner une réponse claire à la voix de Dieu, le dialogue peut apparaître soit monologique, soit dialogique en fonction de l'interprétation du dernier énoncé de Job.

e. Genre *sui generis* (chs. 32-37)

Bien qu'il n'y ait ici qu'un sujet parlant, nous considérons les discours d'Élihu comme un énoncé, car nous observons son caractère dialogique. La voix d'Élihu entend les voix des trois amis et y réplique. De même, en citant la parole de Job (33,9-11; 34,5-6.9; 35,3; 36,20), la voix d'Élihu s'adresse à la voix de Job. Elle anticipe aussi l'énoncé de Dieu en insistant sur la souveraineté divine. Elle entretient également une relation thématique avec le poème sapientiel en employant des termes sapientiels comme חכם (32,7-9; 33,33; 34,2; 34,34; 37,24), דעת (34,35; 35,16), דע (36,3), דעה (36,4), ידע (34,2). Ainsi, même si ce genre littéraire prend une forme de monologue, nous y repérons une interaction entre la voix d'Élihu et les autres voix.

Bien que le ton de cet énoncé soit plus ou moins sarcastique et agressif, la voix d'Élihu ne prend pas la parole pour condamner la voix de Job. Son motif instructif est manifesté par les modalités impérative (35,5; 36,2.24; 37,2.14.19)⁴² et interrogative (37,15-16.18)⁴³.

Ce que la voix d'Élihu cherche à enseigner la voix de Job est comme suit : Job ne peut pas oser défier Dieu dont la puissance et la sagesse surpassent infiniment celles de l'homme. De même, Job ne doit pas opposer sa justice

41 Cf. Wonsic, 456-459.

42 Cf. *ibid.*, 483. 490.

43 Cf. *ibid.*, 491.

à la justice divine, car la justice de Dieu est attachée à sa souveraineté. Dans cette perspective, il n'y a pas de souffrance innocente. La souffrance de Job vient corriger ses fautes. Par conséquent, s'il n'accepte pas l'enseignement divin porté par sa souffrance, même s'il crie vers Dieu pour sa délivrance, Dieu qui exerce exhaustivement sa justice rétributive n'y répondra pas.

De cette façon, cet énoncé d'Élihu appartient clairement à un genre littéraire monologique. De plus, la voix du narrateur répète quatre fois le mot « colère » (32,2-5). Ainsi, en exposant le ressort émotionnel de la voix d'Élihu, elle renforce la tendance monologique de ce genre littéraire.

3. OBSERVATION DE LA RELATION DIALOGIQUE ENTRE LES GENRES LITTÉRAIRES

Les voix-idées des genres littéraires sont en principe dans une relation d'égalité. Mais, dans le livre de Job, trois genres littéraires (le genre hybride constitué du conte didactique et du mythe, la parodie de l'appel au dieu mésopotamien et le genre *sui generis*) peuvent apparaître comme dominant les autres grâce respectivement à la voix du narrateur en raison de son point de vue omniscient et de son rôle évaluatif, à la voix divine qui est l'autorité suprême dans la Bible et à la voix d'Élihu qui bénéficie de sa postériorité. Vérifions si le livre de Job est monologisé par un de ces trois genres littéraires.

a. Échec de la tentative de monologisation par la voix d'Élihu

Alors que la voix d'Élihu connaît les arguments des autres voix et s'y attaque, les autres voix n'ont pas d'occasion pour se défendre. Par-là, la voix d'Élihu profite d'une supériorité. Ainsi, on pourrait penser que le livre de Job se trouve monologisé par la voix d'Élihu. Cependant, cette tentative de monologisation échoue, car la voix d'Élihu ne comprend pas exactement les paroles des autres voix. Par exemple, alors qu'elle se prétend porte-parole de Dieu, elle comprend ses paroles de travers. Pour instruire la voix de Job sur la majesté de Dieu révélée dans la création, elle emprunte l'hymne à la création aux énoncés de Dieu. Cependant, en partageant le point de vue anthropocentrique rejeté par Dieu, elle se méprend sur la position de l'être humain dans la création. De même, tandis qu'elle loue la création, ordonnée et bénéfique, la voix de Dieu décrit une création où existent même le Béhé-

moth et le Léviathan qui symbolisent la force chaotique et terrifiante. En outre, elle méconnaît la situation de Job. Malgré qu'elle déclare que la source de sa connaissance est la sagesse divine, elle se révèle en fait ignorante du pari entre Dieu et le Satan. Par conséquent, elle impute injustement à la voix de Job la responsabilité de sa souffrance. Ainsi, la voix d'Élihu est incapable de monologiser le livre de Job.

b. Relativisation de l'autorité de la voix divine

Dans la Bible hébraïque, l'autorité suprême de la voix de Dieu est caractérisée par le monothéisme⁴⁴. Toutefois, dans ce livre, sa force monologique se trouve affaiblie comme suit :

Premièrement, l'autorité de la voix divine est relativisée par la voix de Job. C'est parce que 42,6 peut exprimer une réponse sarcastique à Dieu⁴⁵, le rejet des paroles de Dieu⁴⁶, sa renonciation à une lamentation futile⁴⁷, son abandon d'une discussion sans issue avec Dieu⁴⁸ ou une protestation contre Dieu⁴⁹. En ce sens, 42,6 joue le rôle de « lacune » qui empêche la finalisation monologique de l'œuvre, au sens bakhtinien du terme⁵⁰. Patrick W. Skehan affirme que même l'absence de parole de clôture de la voix de Dieu adressée à la voix de Job est intentionnelle, ce qui laisse le dialogue indéfiniment ouvert⁵¹.

Deuxièmement, l'autorité de la voix divine de la parodie de l'appel au dieu mésopotamien est relativisée par celle de l'épilogue. Le verset 42,7b se traduit habituellement par « Ma colère flambe contre toi et contre tes deux amis, parce que vous n'avez pas parlé de moi avec droiture comme l'a fait mon serviteur Job ». Ce verset pose un sérieux problème interprétatif, car il n'y a aucune indication anaphorique dans le verset lui-même permettant d'identi-

44 Cf. E. O. GRAVETT, « God as a necessary Authority in Didactic Wisdom Literature: A Critique of Carol Newsom's 'Polyphonic' Reading of the Book of Job »: *SBL Annual Meeting* (2008) 10.

45 Cf. D. ROBERTSON, *The Old Testament and the Literary Critic* (Philadelphia 1977) 51-53.

46 Cf. J. B. CURTIS, « On Job's Response to Yahweh »: *JBL* 98 (1979) 497-511.

47 Cf. S. P. KEALY, *The Wisdom Books of the Bible - Proverbs, Job, Ecclesiastes, Ben Sira, Wisdom of Solomon: A Survey of the History of Their Interpretation* (Lewiston 2012) 137-139.

48 Cf. D. J. A. CLINES, *Job 38-42* (WBC 18b; Nashville 2011) 1218-1224.

49 Cf. L. PERDUE, *Wisdom Literature: A Theological History* (Louisville 2007) 126.

50 Cf. NEWSOM, *Book of Job*, 234-235.

51 Cf. P. W. SKEHAN, *Studies in Israelite Poetry and Wisdom* (CBQMS 1; Washington 1971) 114-123.

fier la parole spécifique de Job à laquelle fait allusion la voix de Dieu. Or, en traduisant la préposition אל par « à », Dale Patrick constate que la voix divine reproche aux voix des trois amis d'avoir parlé seulement « d'elle », et non pas « à elle », comme la voix de Job qui lui a adressé 54 versets dans le dialogue sapientiel⁵². En revanche, Elaine A. Phillips remarque que les deux sens « à » et « concernant » de אל peuvent être intégrés dans la traduction d'une phrase (cf. Gn 16,13; 42,14; Ex 32,13; Nb 32,31; Dt 5,19; 10,4; 1 R 13,11; 16,12; Jr 26,16; 30,4; 36,7; 38,20; Ps 85,9), et considère que la voix de Dieu est en colère, car les voix des trois amis n'ont pas correctement parlé, tout à la fois à elle-même et sur elle. C'est-à-dire que ni l'attitude des trois amis, ni le contenu de leurs paroles ne sont corrects⁵³.

De même, le verset 42,8 soulève une difficulté d'interprétation à cause de l'expression « עשות עמכם נבלה » qui peut se traduire littéralement par « faire avec vous une folie ». Puisqu'il n'y a pas de suffixe pronominal sur le terme נבלה (folie), il peut s'agir de la folie des trois amis, qui mérite une punition divine⁵⁴. Pourtant, on peut supposer aussi l'omission d'un suffixe pronominal de la première personne du singulier. Dans ce cas, cette expression se traduit par « Je vous traiterai avec ma folie ». Dans l'Ancien Testament, la folie peut désigner les actions scandaleuses⁵⁵. Dans cette perspective, la voix de Dieu admet ici qu'elle peut accomplir des actions scandaleuses. De ce point de vue, cette expression peut être également comprise comme la reconnaissance par Dieu d'une action scandaleuse qu'il a déjà accomplie : en l'occurrence la souffrance infligée à Job innocent.

En ce sens, cette voix divine qui justifie la voix de Job est en contradiction avec celle du genre littéraire précédent qui commence par « Qui est celui qui obscurcit mon projet par des discours insensés ? » (38,2). Ainsi, l'autorité de la voix divine de la parodie de l'appel au dieu mésopotamien est relativisée par celle de l'épilogue qui formule l'appréciation finale sur la voix de Job.

Dernièrement, l'autorité de la voix divine est relativisée par la voix du narrateur. Tout d'abord, celle-ci ouvre l'épilogue par « Après qu'il eut ainsi parlé à Job, Dieu s'adressa à Éliphaz de Témân ». Elle s'exprime ainsi comme

52 Cf. D. PATRICK, « Job's Address to God »: *ZAW* 91 (1979) 269.

53 Cf. E. A. PHILLIPS, « Speaking Truthfully: Job's Friends and Job »: *BBR* 18, 1 (2008) 39.

54 Cf. J. E. HARTLEY, *The Book of Job* (NICOT; Grand Rapids 1988) 538-539.

55 Cf. M. SCHUNCK – P. GUILLAUME, « Job's Intercession: Antidote to Divine Folly »: *Bib* 88, 4 (2007) 458-461.

s'il n'y avait pas eu la réponse de Job des versets 42,2-6, réponse qui pourrait être interprétée comme l'expression d'une repentance ou d'une soumission.

Ensuite, elle précise que les trois amis ne subiront aucune punition divine grâce à l'intercession de Job. Bien que le verbe *hitpallel* יתפלל se traduise par « intercéder », il est difficile en raison de la polyvalence et de la plasticité de ce verbe, de préciser en quoi consiste cette prière de Job⁵⁶. De toute façon, cette intercession remplit simultanément deux fonctions : réconciliatrice et préventive. C'est-à-dire que la voix de Job intercède non seulement pour réconcilier ses trois amis avec Dieu, mais aussi pour empêcher Dieu de leur infliger dans sa colère un châtement excessif qui serait une action scandaleuse. Ainsi, Kenneth Numfor Ngwa affirme que la voix du narrateur constate la capacité de la voix de Job à empêcher Dieu d'accomplir une folie⁵⁷.

Enfin, la voix du narrateur décrit longuement et minutieusement la restauration de Job. Or, en soulignant le fait que la récompense est différente de la compensation, nous nous demandons ici si cette restauration est une récompense pour la piété de Job, ou une compensation pour sa souffrance. Pour répondre à cette question, nous prêtons attention au fait que Dieu ne permet pas simplement la restitution exacte de la situation de Job.

La voix du narrateur précise que Dieu a augmenté les biens de Job d'un montant identique à ce qu'il possédait auparavant. Il ne s'agit pas seulement du doublement des biens matériels, mais probablement du nombre de ses fils et de la durée de sa vie aussi. Par comparaison avec l'effectif des troupeaux mentionné dans le prologue, on peut constater son doublement. En ce qui concerne les nouveaux fils, en remarquant que le terme שבעה du verset 42,13 est la forme mixte des mots שבעה (sept) et שבען (deux fois), Karl-Johan Illman constate que ce terme exprime le doublement du nombre sept⁵⁸. Et, la voix du narrateur précise qu'à partir de la restauration de sa situation, Job a vécu encore 140 ans (42,16). Au regard d'une espérance de vie normale, de 70 ans dans la pensée vétérotestamentaire (cf. Ps 90,10), la longévité de Job est également doublée.

Nous nous souvenons ici d'Ex 22,3 où Dieu prescrit de compenser deux fois ce qu'on a injustement endommagé. Dans cette perspective, le double-

56 Cf. J. LÉVÊQUE, *Job ou le drame de la foi* (Paris 2007) 163-165.

57 Cf. K. N. NGWA, *The hermeneutics of the "Happy" ending in Job 42:7-17* (BZAW 354; Berlin 2005) 91-92.

58 Cf. K.-J. ILLMAN, « Theodicy in Job », en: A. LAATO – J. C. de MOOR (eds.), *Theodicy in the world of the Bible* (Leiden 2003) 312.

ment des biens matériels, du nombre des fils et de la durée de vie de Job peut indiquer l'indemnité pour la faute de Dieu commise à l'égard de Job⁵⁹. Et, en remarquant que, dans le verset 42,11, la voix du narrateur affirme la responsabilité de Dieu dans la souffrance de Job, nous pensons que la restauration de Job peut être comprise comme tout à la fois, une compensation de l'injustice de l'action de Dieu et la justification de la voix de Job⁶⁰. En ce sens, la voix du narrateur de l'épilogue écorne l'autorité de la voix divine.

c. Affaiblissement de la force conclusive de la voix du narrateur

Au premier abord, la voix du narrateur semble formuler une conclusion naïve pour une fin heureuse. Néanmoins, il y a plusieurs problèmes susceptibles de faire peser un soupçon sur la fiabilité de la voix du narrateur.

Tout d'abord, la restauration de Job est hyperbolique. Dans le prologue, il est précisé que Job possédait 7000 brebis, 3000 chameaux, 500 paires de bœufs, 500 ânesses (1,3a). 7, 3, 10 (7000 brebis + 3000 chameaux = 10000 ; 500 bœufs + 500 ânesses = 1000) peuvent être les nombres symboliques qui indiquent la perfection du monde de Job, qui bénéficiait donc de la parfaite bénédiction divine⁶¹. Or, dans l'épilogue, la voix du narrateur raconte que Job possède 14000 brebis, 6000 chameaux, 1000 paires de bœufs et 1000 ânesses (42,12b). Le plus fortuné de tous les fils de l'Orient est devenu deux fois plus riche. Cette restauration matérielle nous semble manquer de réalisme. De plus, nous doutons que la voix du narrateur puisse présenter cette richesse excessive comme assurant le réconfort pour Job, car elle a clairement montré dans le prologue la précarité de la prospérité matérielle⁶².

La restauration des enfants de Job est aussi hyperbolique. Comme nous l'avons déjà vu, dans le verset 42,13, la voix du narrateur évoque quatorze nouveaux fils accordés par Dieu. Et, les nouvelles filles ont des noms יְמִימָה, קַצִּיעָה et קַרְן הַפָּרֶךְ qui signifient respectivement la tourterelle, le cinnamome et la corne-à-fard (42,14). Or, dans l'ancien Testament, les filles ne sont pas normalement nommées, à moins de jouer un rôle dans l'intrigue⁶³. Puis, il est

59 Cf. S. W. T. HYUN, *Job the Unfinalizable: A Bakhtinian Reading of Job 1-11* (Leiden 2013) 217.

60 Cf. SCHUNCK – GUILLAUME, 465.

61 Cf. BALENTINE, 47.

62 Cf. H. S. PYPER, *An Unsuitable Book: the Bible as Scandalous Text* (BMW 7; Sheffield 2005) 59.

63 Cf. CLINES, *Job 38-42*, 1237.

précisé qu'elles étaient « les plus belles sur toute la terre » (42,15a). Pourtant, personne n'est en mesure de comparer toutes les femmes du monde, au regard d'un critère au demeurant éminemment relatif. Enfin, la voix du narrateur rapporte qu'elles ont reçu une part d'héritage (42,15b). Or, dans l'ancien Israël dont la structure sociale était strictement patrilinéaire, la fille ne pouvait hériter que s'il n'y avait pas de fils (cf. Nb 27,8)⁶⁴. Mais, la voix du narrateur évoque la beauté de ces filles comme si c'était la seule raison de leur héritage, en liant les deux hémistiches du verset 42,15 par le *waw* consécutif⁶⁵. Ainsi, la voix du narrateur décrit d'une manière hyperbolique les nouveaux enfants de Job. Cependant, ces nouveaux enfants pourraient-ils vraiment parachever la restauration de Job ? Ce dernier pourrait-il se réjouir de la naissance de nombreux enfants en oubliant la perte tragique des enfants ? Cela apparaît en complète contradiction avec l'expérience humaine commune⁶⁶.

Et, la voix du narrateur raconte qu'après ce moment de restauration, Job a vécu encore 140 ans (42,16). C'est une extrême exagération, en ce sens qu'elle décrit Job comme appelé à recommencer sa vie à partir de zéro en effaçant sa vie antérieure⁶⁷. En outre, dans la perspective d'une espérance de vie normale, de 70 ans selon la pensée vétérotestamentaire (cf. Ps 90,10), la longévité de Job est aussi doublée. Or, on peut douter qu'une fin de vie heureuse permette d'effacer l'expérience de la souffrance que Job a traversée. La longévité de Job peut aussi bien signifier le prolongement de sa souffrance que représenter un don gracieux de Dieu.

De même, la voix du narrateur exagère en décrivant la restauration sociale de Job. Dans le verset 42,11, elle évoque tous les frères et les sœurs de Job, ainsi que tous ceux qui le fréquentaient autrefois, venant vers lui, non pour se réjouir de sa restauration, mais pour manifester leur sympathie et lui apporter la consolation. Or, la sympathie, qui signifie partage de la douleur, est appropriée pour le temps immédiatement après la mort ou le malheur, et la consolation vise à mettre fin au chagrin⁶⁸. Mais, la sympathie et la consola-

64 Cf. M. GEEVARUGHESE, *The Role of the Epilogue in the Book of Job* (Thèse de Doctorat; Madison 1995) 55.

65 Cf. CLINES, *Job 38-42*, 1238.

66 Cf. P. SCHERER – S. TERRIEN, *The Book of Job* (IB 3; New York - Nashville 1954) 1196.

67 Cf. D. J. A. CLINES, « Seven Interesting Things about the Epilogue to Job »: *BPT* 6 (2013) 20.

68 Cf. C. A. NEWSOM, « The Consolation of God: Assessing Job's Friends Across a Cultural Abyss », en: J. C. EKUM – H. G. M. WILLIAMSON (eds.), *Reading from right to left: essays on the Hebrew Bible in honour of David J.A. Clines* (JSOTSup 373; London - New York 2003) 354.

tion des visiteurs sont en décalage avec la situation actuelle de Job. De plus, dans le même verset, la voix du narrateur constate qu'une aide financière est offerte alors que Job n'en a plus besoin⁶⁹.

Ensuite, il y a des lacunes narratives qui empêchent une conclusion naïve. Premièrement, la guérison de la maladie de Job n'est pas mentionnée. Cette maladie n'est pas seulement le sommet de la série de calamités infligées à Job ; elle a aussi des traits distinctifs. Parmi toutes celles qui se sont abattues sur Job, c'est la seule qui le touche dans sa personne. En outre, seule cette maladie est directement attribuée au Satan. Et, après avoir contracté la maladie, Job se trouve « assis au milieu de la cendre » (2,8). Cette expression signifie que même si la maladie n'est pas mortelle, elle est suffisamment douloureuse pour désespérer Job et l'attirer vers la mort⁷⁰. Malgré cela, la voix du narrateur ne fait aucune allusion explicite à la guérison de Job. Certains auteurs supposent que cette guérison est incluse dans le verset 42,10 qui indique le retour de la situation de Job à la case départ⁷¹. Pourtant, les versets suivants montrent que Job n'est pas simplement retourné à ce point de départ. Les biens matériels sont doublés et les enfants morts ne sont pas ressuscités⁷². En outre, la liste minutieuse des possessions matérielles et la description hyperbolique des nouveaux enfants mettent en relief le silence sur la guérison de Job⁷³. *Le Testament de Job* montre que même les premiers lecteurs de Job ont problématisé cette absence de mention de la guérison. Selon *le Testament de Job*, Dieu fournit à Job des ceintures magiques qui peuvent le guérir⁷⁴. En tout cas, le TM ne mentionne pas la guérison de Job. Sans guérison de la maladie, la grande richesse et les enfants nombreux ne sont pas suffisants pour constituer un *happy ending*. De même, la longue vie n'est que le prolongement de la douleur. Si la voix du narrateur veut dire que Job, qui a retrouvé sa tranquillité,

69 Cf. WHYBRAY, 193.

70 Cf. F. MIES, « Job a-t-il été guéri ? » : *Greg* 88, 4 (2007) 724.

71 Cf. W. L. HOLLADAY, *The Root šûbh in the Old Testament with Particular Reference to its Usages in Covenantal Contexts* (Leiden 1958) 53-54.

72 Cf. MIES, « Job a-t-il été guéri ? », 716.

73 Cf. P. GUILLAUME, « Dismantling the Deconstruction of Job » : *JBL* 127 (2008) 493.

74 Cf. P. MACHINIST, « Job's Daughters and their Inheritance in the Testament of Job and its Biblical Congeners », en : J. E. WRIGHT – W. G. DEVER (eds.), *The Echoes of Many Texts: Reflections on Jewish and Christian traditions* (Atlanta 1997) 76.

peut être heureux sans être en bonne santé, pourquoi a-t-elle tant insisté sur la prospérité matérielle et la progéniture ?

Deuxièmement, l'absence de la voix de Job dans l'épilogue nous paraît pouvoir revêtir plusieurs significations éventuellement contradictoires. Le silence de Job peut exprimer sa résistance à un Dieu qui le réinstaura à sa guise au lieu de lui donner la parole de justification qu'il attendait ardemment, sa conscience, fondée sur sa propre expérience, du caractère éphémère ou de la fragilité de la bénédiction divine, ou son indifférence aux possessions matérielles en tant qu'effet du bonheur complet que lui procure le rétablissement de la relation avec Dieu.

Troisièmement, la voix du narrateur ignore totalement dans l'épilogue, le Satan. Il y a plusieurs explications pour cette omission du Satan. Selon Susannah Ticciati, son absence vise à mettre en évidence une transformation surprenante de la relation entre Dieu et Job. Il s'agit de la communication directe qui s'établit entre eux, sans aucune médiation⁷⁵. En revanche, selon Stephen Cook, en omettant le Satan qui est l'agent de Dieu, la voix du narrateur insiste dans le verset 42,11 sur la responsabilité de Dieu dans la souffrance innocente de Job⁷⁶. Ainsi, l'omission du Satan dans l'épilogue peut être interprétée de diverses manières.

Dernièrement, la voix du narrateur ne précise pas si la restauration de Job est immédiate ou non. Immédiate, elle accentuerait son caractère irréaliste, décrédibilisant la voix du narrateur, et elle apparaîtrait comme utopique. Progressive, elle serait un meilleur reflet du monde réel, l'engendrement de dix enfants et la reproduction de nombreux animaux exigeant du temps. Mais, dans ce cas, l'opposition entre la soudaineté de l'épreuve et la progressivité du rétablissement apparaîtrait problématique. Autrement dit, après la fin de sa mise à l'épreuve, Job continuerait à souffrir un certain temps de ses pertes matérielles et de la disparition de sa descendance. Cette souffrance, à quoi sert-elle ?

Enfin, il y a un certain décalage entre le prologue et l'épilogue susceptible d'altérer la fiabilité de la voix du narrateur. Premièrement, nous prêtons

75 Cf. S. TICCIATI, *Job and the Disruption of Identity: Reading beyond Barth* (London - New York 2005) 67-68.

76 Cf. S. COOK, « A Reading of Job as a Theatrical Work: Challenging a Retributive Deuteronomistic Theodicy »: *LA 24*, 2 (2014)

attention à l'expression « allez vers mon serviteur Job » du verset 42,8. Tandis que le prologue se termine en disant que les trois amis étaient avec Job (2,13), ce verset les présente comme s'ils étaient dans deux lieux différents⁷⁷.

Deuxièmement, l'expression « Vous offrirez pour vous un holocauste » du verset 42,8 mérite examen. Tandis que dans le prologue, Job offrait tous les jours un holocauste pour la rémission des péchés potentiels de ses enfants, dans l'épilogue, ses trois amis offrent un holocauste pour eux-mêmes. C'est problématique, car les sacrifices de ces pécheurs paraissent plus efficaces que ceux de Job qui, malgré son intégrité et sa droiture, n'a pas été capable de sauver ses enfants⁷⁸. La LXX aussi semble prendre conscience du problème de cette expression parce qu'elle l'a modifié par « Et, il (Job) offrira »⁷⁹.

Troisièmement, la voix du narrateur du prologue est indifférente à la doctrine de la rétribution divine. Pour éprouver la piété de Job, elle n'hésite pas à sacrifier tous ses enfants qui, à la différence des animaux, sont des êtres humains insubstituables les uns aux autres. Or, ce qui est problématique est le fait que même si Job offre un holocauste chaque jour pour leurs péchés potentiels, les péchés des enfants ne sont en fait pas connus. S'ils sont innocents comme leur père, ces enfants morts sont des victimes plus misérables encore que Job, car ils ne retrouveront jamais la vie. En revanche, la voix du narrateur de l'épilogue met un soin particulier à décrire la manifestation de la rétribution divine. Job n'est pas abandonné avec sa vie brisée, mais nous avons une description merveilleuse de son rétablissement et des effets surabondants de la bénédiction divine.

Dernièrement, lorsque la voix du narrateur du prologue se préoccupe de la possibilité d'une piété désintéressée, celle de l'épilogue n'y fait apparemment pas allusion. En décrivant la restauration de la situation de Job, due à sa piété, la voix du narrateur semble priver de son sens la piété désintéressée qui fait craindre Dieu parce qu'il est Dieu. Ainsi, à l'instar du Satan du verset 1,9, Kenneth Numfor Ngwa se demande si Job qui a profité d'une grande bénédiction divine pour sa piété pourrait encore craindre Dieu gratuitement. Sa réponse personnelle est « Non »⁸⁰.

77 Cf. D. IVANSKI, *The dynamics of Job's intercession* (AnBib 161; Roma 2006) 277.

78 Cf. A. BRENNER, « Job the Pious? The Characterization of Job in the Narrative Framework of the Book »: *JSOT* 43 (1989) 45-46.

79 Cf. NGWA, *The hermeneutics*, 14.

80 Cf. *ibid.*, 81.

Ainsi, la voix du narrateur semble conclure à l'impossibilité, dans le monde réel, d'un *happy ending* naïf, mais en tout état de cause, sa fiabilité s'en trouve compromise. Et, nous pensons qu'il y a là une cause d'affaiblissement de sa force monologique. Par conséquent, pour nous la voix du narrateur contribue à faire du livre de Job une œuvre littéraire polyphonique.

IV. CONCLUSION

Nous avons fait une lecture dialogique brève. Par conséquent, nous avons vérifié que dans le livre de Job, il y a cinq genres littéraires manifestant diverses voix-idées en concurrence sans fin : au sujet de la souffrance, dans le dialogue sapientiel, les voix des trois amis présentent une anthropologie théologique pessimiste pour expliquer la raison de la souffrance. La voix d'Éli-phaz constate l'imperfection morale de l'être humain : « Comment l'homme serait-il pur, resterait-il juste, l'enfant de la femme ? » (15,14). La voix de Bildad montre aussi une anthropologie pessimiste : « Comment l'homme serait-il juste contre Dieu, comment jouerait-il au pur, celui qui est né de la femme ? » (25,4) De même, la voix de Çophar constate que même si quelqu'un semble, en apparence, souffrir injustement, cette souffrance est en fait juste, car Dieu connaît même le péché caché aux yeux des hommes : « Il connaît les faiseurs de mensonge, il discerne les méfaits sans effort d'attention » (11,11).

Par contre, la voix de Job affirme le mauvais fonctionnement de la rétribution divine : « Elles sont en paix, les tentes des brigands, ils sont tranquilles, ceux qui provoquent Dieu, et même celui qui capte Dieu dans sa main » (12,6) ; « Pourquoi les méchants restent-ils en vie, vieillissent-ils et accroissent-ils leur puissance ? Leur postérité devant eux s'affermir et leurs rejetons sous leurs yeux subsistent. La paix de leurs maisons n'a rien à craindre, les rigueurs de Dieu les épargnent » (21,7-9). Et, elle cherche la raison de ce problème dans la nature de Dieu. Alors, elle pense à la perversité de Dieu : « Prends-tu plaisir à m'accabler, à mépriser la peine de tes mains et à favoriser les intrigues des méchants ? » (10,3) La voix de Job constate aussi que même si Dieu est juste par nature, il se montre indifférent à l'application effective de sa justice dans le monde. Pour terminer le chapitre 24 qui dénonce la réalité du monde où les injustices règnent, la voix de Job pose une interrogation rhétorique : « N'est-ce

pas ainsi ? » (24,25a) Cette interrogation est équivalente à l'affirmation : « Dieu n'agit pas pour punir les méchants ». Mais, la voix de Job n'achève pas ses énoncés en affirmant définitivement le problème de la moralité de Dieu. Elle évoque l'incompréhensibilité de la manière d'agir de Dieu reconnaissant qu'il est impossible de juger la moralité de son action : « En Lui résident sagesse et puissance, à lui le conseil et le discernement » (12,13) ; « Est-ce à l'égard de Dieu qu'on peut enseigner, lui qui juge dans les cieux ? » (21,22).

Or, le genre *sui generis* partage la même perspective des trois amis. La voix d'Élihu affirme qu'il n'y a pas de souffrance innocente. Selon elle, Job souffre à cause de son propre péché : « Il rend à l'homme selon ses œuvres et traite chacun selon sa conduite » (34,11).

Pourtant, le genre hybride constitué du conte didactique et du mythe parle de la souffrance de l'innocent. Sg 3,4-5 constate qu'il existe la souffrance pour l'épreuve de la piété : « Même si, selon les hommes, ils ont été châtiés, leur espérance était pleine d'immortalité. Après de légères corrections, ils recevront de grands bienfaits. Dieu les a éprouvés et les a trouvés dignes de lui ». C'est ce que ce genre littéraire montre comme la raison de la souffrance de Job.

Or, le poème sapientiel insiste sur l'inaccessibilité de la sagesse divine par l'intelligence humaine. Cela veut dire que l'homme n'est pas capable de comprendre les pensées de Dieu et, par conséquent, la signification de ses actions. Dans cette perspective, l'homme ne peut pas savoir la raison pour laquelle Dieu inflige le malheur à un juste.

De même, le genre littéraire parodique de l'appel au dieu mésopotamien met l'accent sur la transcendance de Dieu. La voix divine montre que l'univers est gouverné par sa souveraineté qui n'est pas contrainte par le système de rétribution. Mais, le fait que Dieu peut faire tout ce qu'il veut ne signifie pas qu'il est indifférent à la justice. Même si Dieu apparaît de temps en temps amoral aux yeux des hommes, toutes ses actions sont justes de son point de vue que l'homme ne peut pas partager.

Pour conclure, nous voyons que le livre de Job qui laisse résonner ensemble plusieurs voix indique qu'il ne peut pas y avoir une explication unanime et définitive de la souffrance. En fait, bien qu'il y ait de multiples théologies de la souffrance, peut-on trouver une réponse convaincante et acceptable à la mort d'un nouveau-né ? Nous croyons que la polyphonie jouée dans le livre de Job évoque que la souffrance reste toujours une énigme.

