Pourquoi les prophètes ne rient-ils pas ?

Essai de typologie religieuse au prisme du risible

Madalina Vârtejanu-Joubert

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/8153>
DOI : 10.4000/assr.8153
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2007
Pagination : 9-26
ISBN : 978-2-7132-2144-6
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Madalina Vârtejanu-Joubert, « Pourquoi les prophètes ne rient-ils pas ? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 139 | juillet - septembre 2007, mis en ligne le 19 novembre 2010, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/8153> ; DOI : 10.4000/assr.8153

Madalina Vârtejanu-Joubert

Pourquoi les prophètes ne rient-ils pas ?

Essai de typologie religieuse au prisme du risible

Un des plus éminents biblistes et spécialistes de *Jérémie*, Robert Carroll, n'hésitait pas à ironiser au sujet de la présence du comique chez les prophètes d'Israël en intitulant un de ses articles : « L'humour est-il aussi parmi les prophètes ? », paraphrase du célèbre « Saül est-il aussi parmi les prophètes ? » de *Samuel* (1S 10,11). Il s'agissait pour lui de remplir la case « corpus prophétique » dans un dossier plus large portant sur « l'humour dans la Bible » (Brenner, Raddaï, 1990). Notre mission est un peu similaire, à savoir celle de remplir la case « judaïsme » dans le cadre d'une recherche comparatiste visant à analyser les rapports entre le comique et le religieux¹. Comme dans le cas de Carroll, notre sujet comporte une difficulté majeure, à savoir le fait que le rire ne ressort pas comme une évidence dans nos sources. Malgré ses affirmations préliminaires notant l'absence d'effet comique dans la littérature prophétique, Carroll s'emploie à glaner les possibles exceptions et à discuter certains passages qui pourraient, en forçant un peu, être témoins d'un comique prophétique (Van Heerden, 2001). Ce n'est pas la voie sur laquelle nous nous engagerons ici. Au contraire, il nous semble intéressant et pertinent d'analyser ce manque, ce « non-lieu », à la lumière des approches théoriques sur la valeur religieuse du rire.

Éléments de méthode

La question formulée dans le titre de cet article traite d'une *absence* et envisage une analyse *en creux*. Elle cible ce non-lieu sur le terrain de la prophétie et, donc, sur celui des rapports entre rire et mystique. Ces rapports ont souvent été décrits et analysés, par les historiens des religions, au prisme des notions de *clown sacré* et de *trickster* (celui-ci étant surtout une figure mythologique) : la dérision du mystique est déjà un topos historiographique appliqué au soufisme, à la religion

1. Cet article est le fruit d'une réflexion sur le « rire et la transe » dans le cadre du séminaire d'Erwan Dianteill et Bertrand Hell à l'EHESS : qu'ils soient tous deux remerciés pour l'invitation à y participer. J'exprime ma gratitude tout particulièrement à Francis Schmidt et Erwan Dianteill qui ont lu le manuscrit et enrichi ma démarche de leurs remarques et de leurs questions.

zen ainsi qu'aux fous en Christ de l'orthodoxie byzantine et russe. Le mystique est ainsi schématiquement décrit comme le moqueur moqué ou le marginal de grand prestige, celui qui, en niant le bien-fondé du monde de la contingence, se met en relation avec un monde supérieur. Tout en reconnaissant la pertinence d'une telle analyse, nous voudrions ouvrir la discussion dans une direction non encore abordée : celle des rapports entre *risible*, *vérité* et *connaissance*.

Pour ce faire, notre article ne s'inspire pas tant des spécialistes théoriciens d'une histoire (Le Goff, Toubert, 1977)² ou d'une typologie religieuse au prisme du rire (Gilhus, 1991, 1997)³, que de deux anthropologues qui ont formulé, chacun dans un article très éclairant, les enjeux sociaux et épistémologiques de ce phénomène : Mary Douglas et Roger Bastide.

Mary Douglas est l'auteur qui a donné ses lettres de noblesse à l'approche anthropologique des textes bibliques, même si ce courant intellectuel n'a fait que de rares émules. Parmi ses articles, un des plus pertinents pour la problématique ici traitée s'intitule « Jokes » (blagues), et date de 1968⁴. La façon dont Mary Douglas définit la « blague » s'applique en fait à une catégorie plus large que les auteurs anglophones appellent *ludicrous* et qu'on peut traduire en français par « le risible ».

Le premier critère est celui de la *forme*. De ce point de vue, une blague « met en relation des éléments disparates de telle manière qu'un modèle communément accepté se trouve concurrencé par un autre, que le premier cachait déjà ». De même, le modèle de la blague nécessite « la mise face à face d'un élément qui contrôle et d'un élément contrôlé, de telle sorte que le dernier triomphe ».

Le deuxième critère est celui des *conditions* dans lesquelles une blague est perçue comme telle : « le groupe social dans lequel elle est reçue doit présenter les caractéristiques formelles de la blague racontée, autrement dit un modèle dominant doit être concurrencé par un autre. S'il n'y a pas de blague dans la structure sociale, aucune autre blague ne surgira » (Douglas, 1975 : 152). Douglas va encore plus loin en affirmant qu'une situation sociale « en forme de blague »

2. Voir aussi *Annales ESC* mai-juin 1997, consacré au rire et surtout l'introduction signée par Jacques Le Goff intitulée « Une enquête sur le rire ».

3. Gilhus identifie plusieurs fonctions et significations du rire qui correspondent à l'un des trois contextes culturels suivants : le Proche-Orient ancien et la Grèce classique ; la culture hellénistique et la chrétienté occidentale ; l'époque moderne. Elle souligne une synchronisation entre les changements dans les usages du rire et certains changements dans la pensée religieuse. Un tel programme peut être mené à bien seulement en partant d'une acception très large du « rire », qui ne fait pas intervenir des *a priori* d'ordre culturel. Et c'est ce que Gilhus fait, en considérant le rire comme une manifestation essentielle du corps humain, une contraction, un spasme, un éclat incontrôlable dont la signification symbolique dans les mythes et les rites est à mesurer à l'aune de la conception du corps dans chaque religion. L'intérêt de l'auteur pour le rire comme sujet d'étude s'est concrétisé dans des publications sur la gnose (1984).

4. Il est paru d'abord sous le titre « The social control of cognition : Some factors in joke reception » (1968) et fut repris ensuite dans *Implicit Meanings...*, 1975, pp. 94-114.

mène inévitablement à la formulation explicite de la blague elle-même. Le rire et la blague, puisqu'ils s'attaquent à la classification et à la hiérarchie, sont des symboles appropriés de la *communitas*, à savoir une structure sociale non hiérarchisée et dont les relations sociales sont indifférenciées. Le rire relie ainsi la perte de contrôle physique, degré zéro d'une définition du rire, tant à la structure de la blague qu'à la structure sociale.

La théorie de Mary Douglas nous aide à comprendre le mécanisme par lequel le risible est le produit d'un contexte social. Elle met au centre de sa définition l'idée de médiation entre des entités disparates, médiation dont la cause est une tension dans les relations de pouvoir et dont l'effet est celui du dénigrement de l'ordre institué comme étant arbitraire et non nécessaire.

En cela elle rejoint le deuxième article de référence, celui de Roger Bastide sur « Le rire et les courts-circuits de la pensée » (Bastide, 1970 : 954). Bastide place l'analyse du rire sur le terrain de l'épistémologie et montre comment celui-ci intervient lorsque deux classes logiques se rencontrent par le biais de l'analogie : c'est ce qu'il appelle un court-circuit. De « sérieuse », la pensée devient un « jeu » qui trouve son expression soit dans le personnage mythique du *trickster* soit dans le couple énigme-devinette. Ce télescopage entre des classes logiques est perçu, de par son caractère à la fois médiateur et transgresseur, comme dangereux et comique à la fois. C'est une réflexion semblable que mène Mary Douglas lorsqu'elle souligne la distinction souvent insaisissable entre blague et blasphème. Le personnage mythique, ou l'individu sociologique chargé d'effectuer cette médiation, comporte les mêmes traits : il fait rire et il fait peur, il se moque et fait l'objet des railleries. Figure de « mystique mineur », selon Mary Douglas, ou « image de la pensée marchante et de la multiplicité des chemins opératoires », selon Roger Bastide, dans sa manière d'agir, le médiateur-transgresseur révèle quelque chose de son groupe social et de la manière dont celui-ci envisage le processus de la connaissance.

Rire ou absence de rire sont donc révélateurs. En retournant sur le terrain de la Bible, on s'apercevra que le plan de l'épistémologie et de la recherche de la vérité est des plus pertinents pour interpréter le « sérieux » prophétique.

Risible, prophétie et vérité

Nous proposons de commencer l'enquête en partant d'un angle qui pourra paraître inattendu pour les études bibliques, à savoir le mot *meliš*. Ce mot est intéressant si on considère d'une part sa racine et d'autre part le sens qu'il prend dans les quatre contextes où il apparaît. Il provient de la racine *lyš* traduite le plus souvent par « se moquer » et considérée par Athalya Brenner comme faisant

partie du champ sémantique de l'humour et du comique (Brenner, 1990)⁵. Ses dérivés, comme *leṣ* ou *laṣon*, sont plus fréquemment employés par les textes sapientiaux pour désigner les « railleurs » ou la « raillerie » et sont mis en parallèle avec des mots désignant les « simples d'esprit », les « idiots » ou, plus généralement, ceux qui refusent la doctrine biblique. Le mot *meliṣ*, qu'on pourrait traduire étymologiquement par « moqueur », signifie pourtant, dans la Bible hébraïque, « intermédiaire divin », « messenger » ou « traducteur ».

Le passage le plus éloquent dans ce contexte est le verset d'*Isaïe* (Is 43,27) où le prophète transmet le jugement divin à l'encontre de son peuple : « Ton premier père a péché, et tes messagers (*meliṣekha*) se sont rebellés contre moi. » Il est significatif que la première partie du verset fasse allusion à la tromperie « fondatrice » de Jacob/Israël, le premier père, lorsqu'il vole la bénédiction de primogéniture à son frère Ésaü. Quant aux « messagers » du peuple auprès de la divinité, ces spécialistes religieux peuvent être soit les prêtres soit les prophètes. Il est vrai que la Bible hébraïque présente de préférence le prophète comme principal intercesseur mais l'hypothèse d'une allusion au prêtre n'est pas à exclure.

Dans un deuxième passage de *Job* (Jb 33,23), l'intercesseur est un ange qui, par sa plaidoirie, sauve l'homme de la mort. C'est Élihu, un des amis de Job qui prononce ces paroles : « Il (Dieu) le corrige aussi sur son grabat par la douleur, quand ses os tremblent sans arrêt, quand sa vie prend en dégoût la nourriture et son appétit les friandises ; quand sa chair disparaît au regard et que se dénudent les os qui étaient cachés ; quand son âme approche de la fosse et sa vie du séjour des morts. Alors s'il se trouve près de lui un ange, un médiateur (*mal'akh meliṣ*) pris entre mille, qui rappelle à l'homme son devoir, le prenne en pitié et déclare : Exempte-le de descendre dans la fosse, j'ai trouvé une rançon, sa chair retrouve une fraîcheur juvénile, il revient aux jours de son adolescence. » (Jb 33,19-25). L'idée d'« ange interprète » est présente dans le livre de *Daniel*, dont l'enjeu principal porte sur la « capacité herméneutique » des divers personnages (Nabuchodonosor, Daniel, l'ange Gabriel).

Meliṣ signifie également « traducteur », dans le sens propre d'interprète d'une langue dans une autre. Il est attesté comme tel dans le récit de Joseph en Égypte, dans un passage qui n'est pas sans revêtir une dimension comique. Lorsque ses frères viennent en Égypte acheter des provisions, Joseph ne leur découvre pas

5. La racine qui désigne le rire est *ṣaḥaq/ṣaḥaq*. Elle se réfère à la fois à l'acte du rire au sens propre ainsi qu'au fait de plaisanter, de se divertir (banquet – Ex 32,6), avec même une connotation érotique (Gn 26,8), ou de se jouer de quelqu'un (Gn 39,14, 17). La racine *ṣaḥaq* est employée plus souvent et a plusieurs significations : rire (beaucoup dans les Psaumes et les Proverbes, un rire de dérision) ; plaisanter, amuser quelqu'un (Jg 16,27) ; se moquer de qqn (Sir 47,3), plaisanter avec qqn (Sir 13,6), rire à (Sir 13,11) ; au *pi'el* : être joyeux en chantant et en dansant (Jr 30,19 ; 31,4), plaisanter (Jr 15,17, Pr 26,19) ; divertir qqn (Jg 16,25) ; jouer (Za 8,5 – enfants ; Jb 40,20 – animaux) ; danser (1S 18,7 ; 1Ch 15,29 – David), 2S 6,5, 21, 1Ch 13,8, Pr 8.30 ; combattre (2S 2,14) ; se moquer de qqn (2Ch 30,10). Une analyse de la racine *lyṣ* et de ses dérivés se trouve chez N.H. Richardson (1955).

son identité et leur joue des tours en les accusant d'espionnage. Il est ainsi à même de comprendre les discussions entre ses frères sans que ceux-ci le soupçonnent : « Ils ne savaient pas que Joseph comprenait, car il y avait un interprète (*meliš*) entre eux » (Gn 42,23). Il est assez tentant de voir ici une ambiguïté à l'intention du lecteur quant à l'identité du *meliš* : le joueur de tours, Joseph, se cache derrière ce mot faisant en sorte qu'on puisse comprendre « il y avait un joueur de tours entre eux »⁶.

Le mot est également attesté à Qumrân, toujours avec le sens d'interprète médiateur entre le divin et l'humain. On le retrouve surtout dans les Hymnes (*Hodayot*) et plus particulièrement dans un passage qui s'inspire du psalmiste et des prophètes bibliques. Le personnage principal, le « Je » de l'hymne, se positionne en tant que *meliš da'at be-razei pele'*, « interprète plein de Connaissance concernant le Mystères merveilleux » (1QH X,13) et se dresse contre les *melišei ta'ut* (1QH X,14), les *melišei kezev* (1QH X,31) et les *melišei remyiah* (1QH XII,7), autrement dit contre les « interprètes d'égarement », les « interprètes de mensonge » et les « interprètes de tromperie ». On reviendra plus loin sur le contexte élargi de ces mentions et leur signification pour le sujet du rire. Il faut préciser d'ores et déjà que la qualité de messenger et d'interprète est attribuée ici à un personnage similaire au prophète (Hugues, 2006 : 105-136). On pourrait aussi appuyer l'identification du prophète au *meliš* à Qumrân, par un autre fragment qui, malgré son état lacunaire, offre une attestation intéressante. Le fragment 4Q374, intitulé par les éditeurs *Discours sur la tradition de l'Exode et de la Conquête*, contient l'expression *meliš le-'amekha*, « un messenger pour ton peuple », qui désigne, selon une très grande probabilité, Moïse.

Pour signifier « intermédiaire » l'hébreu ancien dit « moqueur », « railleur », « joueur de tours ». Sur la base des théories dont on a fait état plus haut, cette équivalence trouve une explication, d'ordre anthropologique, et fait observer des faits nouveaux tout en ouvrant sur de nouvelles perspectives. Que le bouffon soit celui qui traverse les frontières et qui relie des mondes différents se comprend à l'aune des écrits de Roger Bastide sur l'Exu brésilien. Comme Hermès, messenger des dieux, Exu est le dieu-bouffon des chemins et des connexions. Dans le cas présent, l'étymologie atteste une *réminiscence* de la parenté entre l'intermédiaire divin et le « blagueur ». Dans quelle mesure l'intermédiaire biblique conserve-t-il ces traits de « blagueur » suggérés par son étymologie ? Qu'est-ce qui a pu justifier un tel rapprochement et comment s'explique l'effacement du registre

6. Enfin, une dernière mention biblique provient du livre des *Chroniques*, reprise post-exilique du récit des livres des *Rois*, mais malheureusement le contexte narratif manque de clarté. Il fait allusion à une ambassade envoyée par le roi de Babylone (qui doit être en réalité l'assyrien Sennachérib) et à un prodige qui aurait eu lieu à Jérusalem : « Lorsque les chefs de Babylone envoyèrent des messagers (*melišim*) auprès de lui pour s'informer du prodige qui avait eu lieu dans le pays, Dieu l'abandonna pour l'éprouver, afin de connaître tout ce qui était dans son cœur » (2Ch 32,31).

comique dans les textes que nous possédons ? Il semble que la réponse soit liée à la notion de médiation et à la façon dont elle s'articule avec celle d'interprétation : ce faisant, on rejoint l'optique dans laquelle Bastide aborde le rire. Il faut d'abord répondre aux questions : comment les textes bibliques décrivent-ils la fonction médiatrice du prophète ? Quels sont ses procédés et à quels résultats conduit-elle ?

La prophétie est généralement entendue comme établissant une communication directe entre l'homme et la divinité. Le prophète serait la voix de Dieu et le message autosuffisant. On s'aperçoit néanmoins que dans la Bible hébraïque le message délivré par l'intermédiaire des prophètes ne se présente pas uniquement sous la forme d'un oracle dont les phrases ont une signification directe. Il arrive que le prophète s'exprime à travers de vraies énigmes qui exigent clarification. Par exemple, l'oracle adressé par Dieu à Ézéchiël contient, ni plus ni moins, que l'injonction de prononcer une « énigme » et une « parabole » : « Fils d'homme, propose une énigme (*hida*) et présente une parabole (*mašal*) à la maison d'Israël. » (Ez 17,2). Et plus loin « La parole de YHWH me fut adressée en ces termes : Parle à l'engeance de rebelles. Ne savez-vous pas ce que cela signifie ? [...] » (Ez 17,11-12). Le message porté par le prophète n'est pas toujours, voire jamais, transparent : il a une clé. Cependant la lecture n'est pas ouverte, et l'explication est offerte par le même procédé que l'énigme, par un oracle. Il est intéressant de noter que, en dehors du terme *melis* dont l'étymologie a été analysée ci-dessus, la Bible désigne le prophète comme étant un « signe » et non pas un « interprète ». C'est seulement à l'époque hellénistique, dont témoigne le livre de *Daniel*, que le prophète sera au centre de la « querelle herméneutique »⁷.

Le support de la communication peut être la parole et l'énoncé mais aussi le geste et le corps : l'exégèse et la théologie nomment ces manifestations les « actes symboliques des prophètes ». La fonction interprétative du prophète se déploie pour expliquer ce qui est perçu comme une vraie énigme. C'est toujours Ézéchiël qui fournit le meilleur exemple, en raison peut-être de la préférence de ce livre pour la rhétorique du questionnement. Lorsqu'il reçoit l'ordre de ne pas porter le deuil de sa femme et de transgresser ainsi le code social, il est interpellé par son auditoire : « Alors le peuple me dit : Ne nous expliqueras-tu pas quel sens a pour nous ce que tu fais ? » (Ez 24,19). La résolution de l'énigme opère selon le même procédé que pour l'oracle : « Je leur dis : La parole de YHWH m'a été adressée en ces termes : Dis à la maison d'Israël : Ainsi parle le Seigneur YHWH. [...] Ézéchiël sera pour vous un présage ; vous ferez exactement ce qu'il a fait. Et, quand cela arrivera, vous saurez que je suis le Seigneur YHWH. » (Ez 24,20-24).

7. Par ailleurs, la question que se pose la postérité de savoir si Daniel était un prophète ou non, n'est peut-être pas étrangère à notre sujet. La fonction que lui assigne le récit (les six premiers chapitres, du moins) est celle d'interprète et non de signe, comme ses prédécesseurs. Les sages talmudiques ont stipulé, après débat, que *Daniel* fera partie de la section des *Écrits* et non de celle des *Prophètes*. À notre avis, ils n'étaient pas insensibles à la position de l'homme par rapport à la fonction herméneutique, celle-ci étant un de leurs principaux sujets de réflexion.

Le prophète communique des énigmes et des paraboles. Du point de vue formel, la jonction de deux plans, ou de deux classes logiques selon les termes de Roger Bastide, correspond à une blague. Leur but n'est pas de faire rire mais de faire peur : c'est le côté terrifiant qui l'emporte sur le côté risible. Ni l'« acte symbolique » ni l'oracle ne sont des devinettes mais des énigmes⁸ et la performance ne tient pas du divertissement mais du conflit.

Ce type d'énigme fait se rencontrer non seulement le plan divin et le plan humain mais aussi le plan corporel et le plan éthique : le corps d'un individu doit symboliser le blasphème d'un groupe. Le blasphème est lui-même ambigu sur le plan humain : il n'est pas très loin de la blague⁹. Cela explique pourquoi le prophète peut à la fois effrayer et importuner, il peut être traité avec crainte mais aussi avec dédain et raillerie. Sur son chemin vers Béthel, Élie est l'objet des railleries des enfants : « De jeunes garçons sortirent de la ville et se moquèrent de lui, en disant : Monte, tondu ! Monte, tondu ! ». Considéré avec gravité, ce rire est tout de suite puni : « Il se retourna, les vit et les maudit au nom de YHWH. Alors deux ourses sortirent du bois et déchirèrent quarante-deux des enfants. » (2R 2,23-24). Dans un registre non vindicatif, Jérémie nous transmet le même constat : « Je suis prétexte continuels aux rires (*hayiti li-šhoq*), tout le monde rigole à mon propos (*kulloh lo'eg li*). Chaque fois que j'ai à parler, je dois crier et proclamer : "Violence et dévastation !" La parole de YHWH a été pour moi source d'opprobre (*le-herpah*) et de moquerie (*le-qeles*) tout le jour (Jr 20,8) ». Enfin, le livre des *Lamentations* se fait l'écho d'une expérience similaire : « Je suis devenu la risée de tout mon peuple (*hayiti šhoq le-khol 'ammi*), leur chanson toute la journée (*neginatam kol ha-yom*) » (Lm 3,14).

Ce qui, dans un passé plus ou moins éloigné, pouvait être considéré comme une blague et justifier le mot *melış*, est devenu désormais une énigme avec tout ce que cela comporte de sérieux. Comme sur le plan mythique les choses ont changé, le prophète/*melış* n'est plus celui qui affirme l'arbitraire de l'ordre institué, qui le met temporairement entre parenthèses (Vârtejanu-Joubert, 2005)¹⁰ : au contraire, il affirme la pertinence et le fondement d'un seul ordre. Il n'est qu'un « signe » dont le déchiffrement est à sens unique. Certes, ses actes prophétiques renvoient à une réalité « autre » que celle de leur lecture immédiate, mais cette réalité « autre » n'est pas du relativisme, c'est une « autre réalité » bien définie.

Cette idée se vérifie aussi dans l'obsession biblique de la vérité sûre et univoque. Dieu dit la vérité, clament les oracles prophétiques (Is 45,19) ; il n'est pas un homme pour mentir ou pour changer d'avis (Nb 23,19) ; il fait de la

8. Même dans le cycle de Samson, la *hida* n'est pas une devinette mais une énigme car elle a des conséquences tragiques.

9. Le bouffon ou le fripon est un violateur de tabous selon Laura MAKARIUS, *Le sacré et la violation des interdits*, 1974, chapitre « Le *trickster* ».

10. Dans la Bible hébraïque, la prophétie demeure une prophétie tant qu'elle est temporaire et permet à la personne de revenir à un état « normal ». Si au contraire, l'état prophétique se pérennise, on bascule dans la folie.

droiture une règle et de la justice un niveau (Is 28,17). Une même vision domine le texte qumrânien où le mot *meliš* figure plusieurs fois : la vérité est univoque et indiscutable. Contemporain de celui-ci, Daniel assure Nabuchodonosor que son rêve est « véritable » et l'explication « certaine » (Dn 2,45).

Comment cette culture affronte-t-elle le problème de la dissonance cognitive ? Que se passe-t-il lorsque le message prophétique ne s'accomplit pas ? Les conséquences de ce système où règne la contradiction entre le registre de la pratique (le prophète-interprète) et le registre de l'idéologie (le prophète-signe) sont de deux ordres : d'une part celui de l'obsession biblique des « faux prophètes », d'autre part, celui du thème de la ruse divine.

Les faux prophètes et la ruse divine

La distinction entre les « faux » et les « vrais » prophètes dans la Bible tient du domaine de l'*arbitraire* mais en égale mesure de celui de la *gravité*. Le *Deutéronome* donne la seule définition biblique du vrai prophète, mais cette définition est de fait inopérante : « Si un prophète a l'audace de dire en mon nom une parole que je n'ai pas ordonné de dire, et s'il parle au nom d'autres dieux, ce prophète mourra. Peut-être vas-tu dire en ton cœur : Comment saurons-nous que cette parole, YHWH ne l'a pas dite ? Si ce prophète a parlé au nom de YHWH, et que sa parole reste sans effet et ne s'accomplit pas, alors YHWH n'a pas dit cette parole-là. Le prophète a parlé avec présomption. Tu n'as pas à le craindre. » (18,20-22)¹¹. Ce serait donc la réalité qui confirmerait l'authenticité du prophète : cette façon d'asseoir une autorité *post factum* reflète sa fragilité car la réalité ne signifie jamais par elle-même ; elle a besoin d'un langage et donc d'un interprète. À ces prémisses de confusion, la Bible ajoute en compensation l'impératif de la vérité unique et de l'unique interprétation. C'est pour cela que les « faux prophètes » sont condamnés à mort. Le *mensonge* est associé à la *moquerie* et la moquerie à la mort (Is 28)¹² :

« Écoutez donc la parole de YHWH, *moqueurs (anšei lašon)*, Vous qui dominez sur ce peuple de Jérusalem ! Vous dites : Nous avons fait une alliance avec la *mort*, Nous avons fait un pacte avec le *séjour des morts* ; quand le fléau débordé passera, il ne nous atteindra pas, car nous avons la fausseté pour refuge et le mensonge pour abri. C'est pourquoi ainsi parle le Seigneur, YHWH : [...] Je ferai de la droiture une *règle*, et de la justice un *niveau* ; et la grêle emportera le refuge de la fausseté, et les eaux inonderont l'abri du mensonge. Votre alliance avec la mort sera détruite, Votre pacte avec le séjour des morts ne subsistera pas ; [...] Maintenant, ne vous livrez point à la

11. Il semble que certaines procédures de validation du prophète existaient, malheureusement la recherche ne s'y est pas encore intéressée de près. Voir, par exemple, la fonction du *paqid* mentionné dans Jr 29,26 (« YHWH t'a établi prêtre à la place du prêtre Yehoyada, pour exercer la surveillance dans le Temple de YHWH, sur tout individu fou qui prophétise. »), ou le rituel décrit dans le texte qumrânien 4Q375 col. I-II (*Apocryphe de Moïse*).

12. Sur cette association voir Gilhus (1991) qui interprète le rire comme « ouverture du corps humain » prenant la forme concrète de la sexualité ou de la mort.

moquerie ('*al titlošašu*), De peur que vos liens ne soient resserrés ; Car la destruction de tout le pays est résolue ; Je l'ai appris du Seigneur, de YHWH des armées. » (Is 28,14-22).

Ce qui n'est pas « droit » équivaut à une « moquerie » attestant le fait que la pensée se doit d'être sérieuse en toute instance. Le jeu est dangereux, il dénote une complicité avec la mort.

En dépit de toutes les précautions le judaïsme biblique est également confronté au problème de la dissonance cognitive. Celle-ci appelle explications. La principale cause invoquée est la ruse divine : l'exemple le plus frappant se trouve dans un contexte de veille de combat militaire (1R 22). C'est une pratique bien connue dans la Bible que celle d'interroger un oracle avant de se lancer dans une entreprise guerrière. Mais, comme nous l'avons vu, la question des « faux prophètes » taraude la société des anciens royaumes d'Israël et de Juda, donnant lieu à un vrai topos : les deux rois qui s'apprêtent à attaquer le roi d'Aram, pas rassurés par la réponse donnée par les « environ quatre cents » prophètes d'Israël, vont solliciter un dernier prophète, Micah ben Imla dont la réputation de prédire le mal lui vaut d'être haï par le roi. La scène de la consultation prophétique est un jeu du mensonge et de la vérité dans lequel le lecteur se repère avec difficulté. Dans un premier temps, refusant l'invitation d'un officier à mettre en consonance sa prédiction avec celle de ses confrères, Micah déclare solennellement : « Par YHWH vivant ! Ce que YHWH me dira, c'est cela que j'annoncerai ! ». En réalité, en prophétisant la victoire, il prononce un mensonge. Connaissant les antécédents de Micah, le roi d'Israël n'est pas tout à fait rassuré par cet oracle et tente de faire pression : « Le roi lui dit : Combien de fois me faudra-t-il t'adjurer de ne me dire que la vérité au nom de YHWH ? » (1R 22,16). C'est seulement maintenant que le prophète dit la vérité : « Alors il prononça : J'ai vu tout Israël dispersé sur les montagnes comme un troupeau sans pasteur. Et YHWH a dit : Ils n'ont plus de maître, que chacun retourne en paix chez soi ! » (1R 22,17). Cette vérité est complexe : elle est faite du sens de l'observation du prophète, de la décision de Dieu et, comme l'expliquent les versets suivants, de la volonté divine de ruser avec le prophète et le roi. Le prophète raconte sa vision en détail :

« Micah reprit : Écoute plutôt la parole de YHWH. J'ai vu YHWH assis sur son trône ; toute l'armée du ciel se tenait en sa présence, à sa droite et à sa gauche. YHWH demanda : Qui trompera (*pth*) Achab pour qu'il marche contre Ramot de Galaad et qu'il y succombe ? Ils répondirent celui-ci d'une manière, celui-là d'une autre. Alors l'Esprit (*ruah*) s'avança et se tint devant YHWH : C'est moi, dit-il, qui le tromperai. YHWH lui demanda : Comment ? Il répondit : J'irai et je me ferai esprit de mensonge (*ruah šeqer*) dans la bouche de tous ses prophètes. YHWH dit : Tu le tromperas, tu réussiras. Vas et fais ainsi. » (1R 22,22)¹³.

13. Le récit analysé ici, le combat des rois de Juda et d'Israël contre le roi d'Aram, s'inscrit dans un contexte littéraire plus vaste, qui explique certains traits et allusions ici présents. Par exemple, la tromperie dont fait l'objet Achab est une réponse à sa propre « fourberie » dans l'épisode de la vigne de Naboth et à sa faiblesse face à sa femme Jézabel (femme étrangère et, selon l'imaginaire biblique, séductrice) (2R 21). Le même épisode de la vigne de Naboth a des ramifications dans une autre histoire de « rois, prophètes et tromperie », celle de Jéhu (1R 9-10).

C'est donc la *ruah*, extension de la personne de YHWH qui tient le rôle du *trickster*. Le prophète est simplement la boîte de résonance de la ruse divine. Cette ruse ne fait pourtant pas rire : elle est destinée à venger Dieu de la ruse du roi Achab. L'enjeu est la vie du roi et la tromperie est dénuée de toute dimension risible. Le trait mythique selon lequel les dieux remettent les humains à leur place en leur jouant des tours et en se moquant d'eux est bien connu dans la mythologie orientale. Tel est le cas dans le mythe d'Adapa, où le sage en quête d'immortalité se voit ridiculisé par Anu, le dieu suprême. Mais, comme le souligne à juste titre Gilhus, « le rire d'Anu exprime la dérision mais il n'est pas destructif : le résultat est le retour à la vie d'Adapa » (Gilhus, 1997 : 17). Dans les deux cas il s'agit de marquer la hiérarchie cosmique : mais alors que le mythe babylonien fait la démonstration du *statu quo* par le retour au point de départ, le récit biblique la fait en modifiant la situation à l'arrivée. Dans le mythe d'Adapa, la seule punition de l'homme est la perte au jeu ; dans la Bible, le prix payé est la vie. Mais pourquoi Dieu a-t-il besoin de ruser pour se venger ? En introduisant la ruse comme méthode d'intervention dans l'histoire, le récit biblique pose la question de la fiabilité des critères pour établir et comprendre les messages divins. Il met en évidence la fragilité des critères humains de la vérité et explique encore une fois, le *topos* biblique des « faux prophètes ». À vérité incertaine, impératif de certitude !

Dans un autre passage qui mêle prophétie et tromperie, le rôle du prophète est plus autonome. Toujours dans un contexte militaire, devant la menace des troupes araméennes, Élisée intercède auprès de Dieu et sa prière est exaucée :

« Comme les Araméens descendaient vers lui, Élisée pria ainsi YHWH : Daigne frapper ces gens de berlué, et il les frappa de berlué, selon la parole d'Élisée. Alors Élisée leur dit : Ce n'est pas le chemin, et ce n'est pas la ville. Suivez-moi, je vous conduirai vers l'homme que vous cherchez. Mais il les conduisit à Samarie. À leur entrée dans Samarie, Élisée dit : YHWH ouvre les yeux de ces gens et qu'ils voient. YHWH ouvrit leurs yeux et ils virent : voilà qu'ils étaient au milieu de Samarie ! » (2R 6,18-19).

Élisée est ici un vrai joueur de tours, un moqueur, un intercesseur et un sauveur en même temps. Le récit attribue le pouvoir à Dieu mais au prophète l'idée et l'initiative. Celle-ci peut être considérée comme une caractéristique de l'hypostase prophétique du *trickster* : le pouvoir de mettre en œuvre ses *tricks* ne lui appartient pas, il peut seulement les fomenter. C'est pourtant lui qui sollicite Dieu en intercédant pour la réalisation de ces « trucs ».

Il n'est pas rare que les prophètes soient pris au piège des chemins tortueux de la communication avec Dieu. Micah ben Imlah n'est pas le seul prophète victime de la fourberie divine : dans *Jérémie* les allusions au Dieu « séducteur » sont nombreuses¹⁴. Plusieurs passages bibliques font référence au « silence divin »

14. Jr 4,10 : « Et je dis : Ah ! Seigneur YHWH, tu as vraiment *trompé* ce peuple et Jérusalem quand tu disais : Vous aurez la paix, alors que l'épée nous a frappés à mort ! » ; Jr 15,18 : « Pourquoi ma souffrance est-elle continue, ma blessure incurable, rebelle aux soins ? Vraiment tu es pour moi comme un ruisseau *trompeur* aux eaux *décevantes* ! » ; Jr 20,7 : « Tu m'as

exprimé par l'absence d'oracle et donc de possibilité de discerner et d'agir¹⁵. Un passage au moins, extrait d'Ézéchiel, va plus loin et décrit la capacité divine de brouiller les codes et de tromper ses émissaires :

« C'est pourquoi dis à la maison d'Israël : Ainsi parle le Seigneur, YHWH : Revenez, et détournez-vous de vos idoles, détournez les regards de toutes vos abominations ! Car tout homme de la maison d'Israël, ou des étrangers séjournant en Israël, qui s'est éloigné de moi, qui porte ses idoles dans son cœur, et qui attache les regards sur ce qui l'a fait tomber dans son iniquité, s'il vient s'adresser au prophète pour me consulter par lui, moi, YHWH, je lui répondrai par moi. Je tournerai ma face contre cet homme, je ferai de lui un signe et un sujet de sarcasme, et je l'exterminerai du milieu de mon peuple. Et vous saurez que je suis YHWH. Si le prophète *se laisse séduire*, s'il prononce une parole, c'est moi, YHWH, qui *aurait séduit* ce prophète ; j'étendrai ma main contre lui, et je le détruirai du milieu de mon peuple d'Israël. Ils porteront ainsi la peine de leur iniquité ; la peine du prophète sera comme la peine de celui qui consulte : Revenez, et détournez-vous de vos idoles, détournez les regards de toutes vos abominations ! » (Ez 14,6-10).

Dans la même logique, le livre d'Osée incrimine : « Ils sont venus, les jours du châtement, ils sont venus, les jours de la rétribution. Qu'il sache Israël ! Le prophète est stupide, l'inspiré est fou à cause de l'ampleur de ta faute et de la grandeur de ton hostilité. » (Os 9,7) (Vârtejanu-Joubert, 2004 : 213-226). La Bible nous informe de la capacité du Dieu d'Israël à rendre inopérants les messages des divers intermédiaires étrangers¹⁶ ; de la même manière, le même Dieu punit

séduit, YHWH, et je me suis *laissé séduire* ; tu m'as maîtrisé, tu as été le plus fort. Je suis prétexte continu à la moquerie, la fable de tout le monde. »

15. Is 29,9-14 : « Soyez stupides et stupéfaits (*hitmahmehu u-tmahu*), devenez aveugles et sans vue (*hišta'aš'u va-ša'u*) ; soyez ivres, mais non de vin (*šakhrū ve-lo' yayin*), titubants, mais non de boisson (*na'u ve-lo' šakher*). YHWH a répandu sur vous un esprit de torpeur (*ruah tardemah*), il a fermé vos yeux – les prophètes (*va-ye'aššem 'et-'eineikhem 'et-ha-nevi'im*), il a voilé vos têtes – les voyants (*ve-'et-ro'šam ha-ḥozim kissah*). Et toutes les visions (*ḥazut*) sont devenues pour vous comme les mots d'un livre scellé (*ke-divrei ha-sepher he-ḥatum*) que l'on remet à quelqu'un qui sait lire en disant : « Lis donc cela » mais il répond : « Je ne puis, car il est scellé. » Et on remet le livre à quelqu'un qui ne sait pas lire en disant : « Lis donc cela » mais il répond : « Je ne sais pas lire. » Le Seigneur a dit : « Parce que ce peuple est près de moi en paroles et me glorifie de ses lèvres, mais que son cœur est loin de moi et que sa crainte n'est qu'un commandement humain, une leçon apprise, eh bien ! voici que je vais continuer à étonner (*lehaphli*) ce peuple par des prodiges et des merveilles (*haphle' va-phele'*) ; la sagesse des sages et l'intelligence des intelligents s'envolera (*ḥokhmat ḥakhamav u-vinat nevonav tistattar*). » ; Is 6,9-10 : « Il me dit : Va, et tu diras à ce peuple : Écoutez, écoutez, et ne comprenez pas ; regardez, regardez, et ne discerne pas (*u-re'u ra'u ve-'al-teda'u*). Appesantis le cœur de ce peuple, rends-le dur d'oreille, englue-lui les yeux, de peur que ses yeux ne voient (*ve-'eynav haša' pen-yr'eh be-'eynav*), que ses oreilles n'entendent, que son cœur ne comprenne, qu'il ne se convertisse et ne soit guéri. »

16. Is 44,24-26 : « Ainsi parle YHWH, ton rédempteur, celui qui t'a modelé dès le sein maternel, c'est moi, YHWH, qui ai fait toutes choses, qui seul ai déployé les cieux, affermi la terre, sans personne avec moi ; qui réduis à néant les signes des augures (*mepher 'otot baddim*) et fais délirer les devins (*qosemim yholel*), qui fais reculer les sages (*mešiv ḥakhamim 'ahor*) et tourne leur science en folie (*da'atam yešakkel*) qui confirme la parole de mon serviteur et fais réussir les desseins de mes envoyés. » Sur le mensonge des dieux babyloniens et assyriens, voir Roberts (1988).

son peuple en rendant fous ses propres prophètes. Dieu fait une blague aux prophètes et à son peuple.

Parabole, fable, énigme

Le risible qui prend la langue comme véhicule n'est pas bien vu dans la Bible. Expressions formelles de ce que Mary Douglas appelait une « blague », l'énigme (*ḥidah*) et la parabole (*mašal* ou *melišah*) sont considérées avec méfiance, voire même avec mépris. De façon assez paradoxale, ce qui était permis pour le corps, à travers les « actes symboliques » des prophètes, l'est beaucoup moins pour les « jeux de la langue ». L'énigme, la satire ou la parabole, font se rejoindre sur le plan discursif différentes classes logiques et différents plans de l'expérience. « Devenir une énigme » signifie donc devenir un objet indéterminé, voir un objet qui contrarie par l'inadéquation entre son apparence et sa nature profonde¹⁷. La Bible ne voit pas cette inadéquation comme ludique. Au contraire, le *Deutéronome* l'inclut parmi les malédictions : « Tu seras la stupéfaction, la fable (*mašal*) et la risée (*šeninah*)¹⁸ de tous les peuples où YHWH te conduira. » (Dt 28,37). Cela devient un topos biblique et se retrouve par exemple dans Jr 24,9 : « J'en ferai un objet d'horreur, une calamité pour tous les royaumes de la terre ; un opprobre, une *fable*, une risée, une malédiction en tous lieux où je les chasserai. » ; Ez 14,8 : « Je tournerai ma face contre cet homme, j'en ferai un signe (*'ot*) et une *fable* (*mašal*), je le retrancherai de mon peuple, et vous saurez que je suis YHWH. » ; Mi 2,4 : « Ce jour-là, on fera sur vous une *fable* ! »¹⁹ ; Ps 44,14 : « Tu fais de nous l'insulte de nos voisins, *fable* et risée de notre entourage. » ; Hb 2,5-6 : « Assurément la richesse trahit ! Il perd le sens et ne subsiste pas, celui qui dilate sa gorge comme le shéol²⁰, celui qui comme la mort est insatiable, qui rassemble pour lui toutes les nations et réunit pour lui tous les peuples ! Ne sera-t-il pas pour tous un sujet de fable (*mašal*), de railleries (*melišah*) et d'énigmes (*ḥidot*) ? »²¹. Le psalmiste rejoint le prophète Habacuc dans l'association

17. 1R 9,6-8 : « Mais si vous vous détournez de moi, vous et vos fils, si vous n'observez pas mes commandements, mes lois que je vous ai prescrites, et si vous allez servir d'autres dieux et vous prosterner devant eux, j'exterminerai Israël du pays que je lui ai donné, je rejetterai loin de moi la maison que j'ai consacrée à mon nom, et Israël sera un *sujet de sarcasme* et de *raillerie* parmi tous les peuples. Et si *haut placée* qu'ait été cette maison, quiconque passera près d'elle sera dans l'étonnement et sifflera. On dira : *Pourquoi YHWH a-t-il ainsi traité ce pays et cette maison ?* »

18. Racine *šmn* : être transpercé, aiguisé. Pour le rapprochement entre rire et mort par perforation, voir Gilhus, 1997, p. 270.

19. Mi 2,4 : « [...] On poussera des cris lamentables, on dira : Nous sommes entièrement dévastés ! Il donne à d'autres la part de mon peuple ! Eh quoi ! il me l'enlève ! Il distribue nos champs à l'ennemi !... »

20. Gilhus voit ici une métaphore du railleur, réminiscence d'une mythologie de la mort comme monstre qui rit. V. Gilhus, 1997, p. 142, n. 14.

21. Ha 2,6 : « [...] On dira : Malheur à celui qui accumule ce qui n'est pas à lui ! Jusqu'à quand ?... Malheur à celui qui augmente le fardeau de ses dettes ! »

de la fable à la mort : « J'ai revêtu le sac du deuil, je suis devenu leur fable » (Ps 69,12).

La même approche dualiste de la vérité se lit dans les manuscrits de Qumrân. Le texte qui fournit le plus d'exemples est celui des *Hodayot* (Hymnes), celui même qui fait usage du mot *melîš*. Comme l'ont déjà montré Newsom (2004) et Hughes (2006), le principal thème de cette composition est celui de la « vérité » : les voyants trompeurs (*hozei remyah*) et les interprètes de mensonge (*melšei kezev*) sont plusieurs fois incriminés (1QH X 5-21). La tromperie (*remyah*) est passible de punition dans la *Règle de la Communauté* et, dans le même contexte, le « rire stupide » (*ašer išhaq be-sikhlut*) au milieu d'une réunion solennelle fait lui aussi objet d'une condamnation (1QS VII 5, respectivement 1QS VII 14). À Qumrân, cela doit être compris à la lumière de l'idéologie dualiste qui domine la vision du monde de cette communauté (voir avant tout la *Règle des Deux Esprits*).

La fin de la prophétie et le début du rire

L'idéologie de la vérité unique s'effrite progressivement à partir de l'époque hellénistique pour être remplacée, après la destruction du Second Temple, par l'idéologie de la pluralité des opinions (Newsom, 2004). Ce changement se reflète dans plusieurs traits culturels dont la mythologie du rire et la conception de l'homme saint (Kalmin, 2002). Comme pour la Bible, on ne traitera pas ici de l'ensemble de la « doctrine du rire » dans le judaïsme de la fin de l'Antiquité : on se bornera aux aspects mettant en lumière le contraste avec la période précédente pour ce qui concerne la signification du « risible » sur le plan épistémologique.

Le premier livre des *Maccabées* faisait déjà état de l'absence de prophète à cette époque²². Plus tard, la « fin de la prophétie » devient un topos des textes rabbiniques. La parole qui fait autorité appartient, surtout après 70 n. è., à la classe des rabbins, dont la légitimation ne repose ni sur l'hérédité (les prêtres) ni sur les transports mystiques (les prophètes bibliques). Leur légitimité résulte de « l'étude » et a comme conséquence, sur le plan des échanges symboliques, l'adhésion non pas à « une vérité » mais à la « vérité de chacun ». L'étude est une instance de légitimation dont les conséquences anthropologiques sont de taille : elle autorise la valorisation de l'individu et de l'opinion personnelle et déplace le moment de l'administration de la preuve. Celle-ci n'est plus la « confirmation par ce qui advient » dans la réalité mais consiste désormais en des « raisons

22. 1 M 4,45-46 : « Ils démolirent (l'autel des holocaustes profané) et en déposèrent les pierres sur la montagne de la Demeure en un endroit convenable, en attendant la venue d'un prophète qui se prononcerait à leur sujet. » ; 1M 9,27 : « Il sévit alors en Israël une oppression telle qu'il ne s'en était pas produite de pareille depuis le jour où l'on n'y avait plus vu de prophète. » ; 1M 14,40-41 : « Le roi avait appris que les Juifs et les prêtres avaient jugé bon que Simon fût higoumène et grand prêtre pour toujours jusqu'à ce que paraisse un prophète accrédité ».

et des arguments » qui modèleront la réalité. À l'obsession biblique de la « vérité » succède l'obsession rabbinique de la « preuve ». Finalement, le présent et le futur sont mieux maîtrisés dans la mesure où cette méthode permet de se projeter dans l'avenir sur des bases solides, sur des arguments.

L'opinion personnelle et l'argument comportent aussi un désavantage : ils exposent les rabbins au risque de blasphème dû à une interprétation erronée. Ceux-ci doivent donc se pourvoir d'un filet de sûreté et sont obligés de réfléchir à une manière de conceptualiser le rôle du transcendant dans la validation des assertions basées sur l'argument humain. On peut reconnaître que les conditions de la blague formulées par Mary Douglas sont ainsi réunies : deux registres d'autorité se font concurrence et doivent s'accommoder l'un de l'autre. Il est intéressant que le conflit d'autorité ne se situe pas sur le plan purement humain, entre deux classes de spécialistes religieux qui s'opposent pour le monopole de la parole légitime : le conflit a lieu entre l'homme et Dieu.

En effet, la littérature rabbinique offre assez tôt dans son histoire un texte programmatique dans lequel le blasphème provoque de la part de la Divinité seulement *un éclat de rire* :

Ce jour-là, Rabbi Éliézer a donné tous les arguments imaginables mais les autres savants ne les ont pas agréés. Alors il leur a dit : « Si la loi est comme moi, ce caroubier le prouvera. » Le caroubier fut déraciné et déplacé de cent coudées et selon d'autres de quatre cents coudées. On lui dit : « On n'apporte pas de preuve avec un caroubier ». Rabbi Éliézer reprit : « Si la loi est comme moi, ce cours d'eau le prouvera ». Les eaux du cours d'eau remontèrent à contre-courant. On lui dit : « On n'apporte pas une preuve avec un cours d'eau ». Rabbi Éliézer reprit : « Si la loi est comme moi, les murs de la maison d'étude le prouveront ». Les murs commencèrent à s'incliner. Rabbi Josué se fâcha : « Si les savants se disputent sur la loi, cela ne vous regarde pas ». Les murs ne s'écroulèrent pas par respect pour Rabbi Josué mais ne se redressèrent pas par respect pour Rabbi Éliézer et ils sont restés penchés jusqu'à aujourd'hui. Rabbi Éliézer reprit : « Si la loi est comme moi, le ciel le prouvera ». Une voix céleste intervint et dit : « Qu'avez-vous à contredire Rabbi Éliézer ben Hyrcan ; la loi est comme lui en toute circonstance ». Rabbi Josué se dressa et dit : « Elle [la Torah] n'est pas au ciel ». Que signifie « elle n'est pas au ciel » ? Rabbi Jérémie a dit : « La Torah a déjà été donnée au Mont Sinaï ; dès lors on ne fait plus attention à une voix céleste car il est écrit dans la Torah elle-même que l'on décide à la majorité ». Rabbi Nathan a rencontré le prophète Elie. Il lui a demandé : « Que faisait le Saint-Béni-Soit-il à ce moment ? » Il lui a répondu : « Il riait et disait "mes fils m'ont vaincu, mes fils m'ont vaincu" » (*Baba Metsia 59a*)²³.

Le rire de Dieu n'est plus le rire de supériorité moqueur et destructeur de la Bible. De même, en se reconnaissant vaincu, Dieu ne vitupère pas contre « la fourberie » de l'homme comme il le faisait à l'encontre d'Achab et il ne répond pas « à la fourberie par la fourberie ». À la place, il rit devant une bonne blague et concède à l'homme sa victoire sans contrepartie. Ce passage est un exemple édifiant de « nominalisme » logique, déjà mis en évidence par Daniel Schwartz :

23. Nous avons reproduit la traduction de Georges Hansel.

les rabbins ne déniaient pas « la réalité » des trois miracles mais ils leur déniaient la qualité de « preuve ». La preuve c'est eux et eux seuls qui l'avancent, le coup de force d'une autorité extérieure étant violemment rejeté. Le comportement de l'homme à l'intérieur de cette réalité, ce sont les rabbins qui en décident. Les rabbins n'ont pas comme but de faire imposer un ordre cosmique mais de régler le mode de vie d'un groupe humain. En cela, le discours prophétique et le discours rabbinique diffèrent fondamentalement.

Le passage talmudique cité précédemment illustre bien la théorie du rire comme « court-circuit de la pensée », théorie exposée plus haut. Pour passer au-delà de l'opposition « interprétation humaine » / « énoncé divin », le passage talmudique débouche sur une nouvelle classe logique en affirmant que c'est « l'énoncé divin » même qui fonde la multiplicité des sens spécifique de l'interprétation humaine : « elle n'est pas dans le ciel » dit la Bible (Dt 30,12). La ruse de l'homme consiste à couper les paroles de Dieu de leur contexte d'énonciation et de tout leur faire dire. Quand la phrase est explosée, l'unité de sens l'est également. Cependant, l'intégrité du texte sacré comme ensemble de « signes », et non plus de « sens », subsiste et le blasphème est ainsi évacué. Cette « ruse » donnera lieu à un ensemble de « blagues » de la littérature rabbinique mais aussi à toute une idéologie de la valeur religieuse de l'interprétation et de la controverse. Le *midrach* n'est rien d'autre qu'un jeu avec les mots de la Bible ; le *mašal*, « la parabole », tant décrié par la Bible, devient dans la littérature rabbinique un genre à part entière ; la controverse, *maḥloqet*, s'affirme comme procédé constitutif de la doctrine juive (dans une *baraïtha* de *Baba Metsia 84a*, Rabbi Yohanan perd la raison suite au décès de Resh Lakish, son contradicteur dans la maison d'étude).

Conclusions

On a décrit, pour le judaïsme ancien, le passage de la *méfiance* vers l'*apologie de la blague* comme voie de vérité. Sans prétendre être une description exhaustive du phénomène du rire dans les sources juives, cet article est parti d'un constat proche du sens commun, l'absence de risible chez les prophètes bibliques, et, fort des concepts et des méthodes de l'anthropologie culturelle, il en a cherché l'explication. Pour ce faire, nous avons considéré, à la suite de Roger Bastide, que le rire et le risible sont révélateurs d'une certaine conception de la connaissance et de la vérité. C'est donc ce cheminement que nous avons tenté de mettre en lumière, en montrant les étapes qui jalonnent le passage d'une conception de la « vérité univoque » à celle de la « vérité plurielle ». À la première correspond le sérieux biblique et qumrânien, à la seconde, la blague rabbinique. Le premier légitime sa parole *post factum*, par l'avènement de ce qu'il avait prédit, le deuxième par les arguments qu'il est capable de fournir.

Dans les deux cas on reconnaît, de façon implicite ou explicite, la parenté du risible et du mensonge. Cela illustre le propos de Freud qui définit l'opposé du rire comme étant non pas le *sérieux* mais la *réalité*. Les sociétés valorisent diversement la « pratique du mensonge », comme le fait remarquer Thierry Wendling, celle-ci pouvant allant du dicton libanais « beau comme un mensonge », jusqu'à l'éthique protestante de l'interdit de mentir (Wendling, 2005). Les textes bibliques révèlent une société qui poursuit la vérité et se montre frileuse à toute représentation que pourrait prendre le mensonge : blasphème, métaphore, énigme et blague. Les textes rabbiniques, tout en rejetant le mensonge blasphématoire, placent la métaphore, la fable et le jeu de mots parmi se procédés favoris.

Toutes les catégories de la blague agissent en même temps comme des médiateurs et comme des démolisseurs : en faisant passer une catégorie de la réalité pour une autre, elles détruisent l'ordre existant tout en ouvrant la possibilité d'un nouveau. C'est là qu'intervient le rôle de l'*interprète* ou du *traducteur* : c'est lui qui a autorité pour formuler ce nouveau sens et pour proclamer éventuellement son unicité ou, au contraire, sa multiplicité. Le rapprochement entre la performance du blagueur et le rite a déjà été envisagé, à commencer par Victor Turner, Mary Douglas et, plus récemment, Don Handelman qui s'arrête sur la distinction entre devinette à chute unique et devinette à chute multiple (Handelman, 1996). On peut lire dans sa conclusion : « Une seule catégorie de devinette – celle déterministe à réponse unique – peut s'insérer et être actualisée dans le cadre des rituels de transformation ; les devinettes qui autorisent ou encouragent des réponses multiples sont utilisées dans des contextes qui encouragent les explorations culturelles et l'innovation ». Le prophète-interprète d'oracle et d'acte symbolique s'inscrit dans la première catégorie tandis que le rabbin-exégète se situe dans la seconde. D'un côté, on trouve une société préoccupée par la préservation d'une acception partagée du monde, de l'autre, une société dont le partage du sens repose non pas sur le contenu mais sur les principes, sur les règles du jeu. Ces deux formes historiques du judaïsme témoignent de deux manières de fonder d'une communauté.

Madalina VÂRTEJANU-JOUBERT
Centre Gustave Glotz, Paris
 madalina.vartejanu@libertysurf.fr

- BASTIDE Roger, 1970, « Le rire et les courts-circuits de la pensée » dans POUILLON Jean, MARANDA Pierre (éds.), *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire*, tome II, The Hague-Paris, Mouton, pp. 953-963.
- BRENNER Athalya, 1990, « On the Semantic Field of Humour, Laughter and the Comic » in BRENNER Athalya, RADDAI Yahuda (éds.), *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, Sheffield, Almond Press, pp. 39-58.
- BRENNER Athalya, 1990, RADDAI Yahuda (éds.), *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, Sheffield, Almond Press, 1990.
- DOUGLAS Mary, 1975, *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- , 1968, « The social control of cognition : Some factors in joke reception » *Man*, 3.
- GILHUS Ingvild Saelid, 1997, *Laughing Gods, Weeping Virgins*, London, Routledge.
- , 1991, « Religion, Laughter and the Ludicrous », *Religion*, 21, pp. 257-277.
- , 1984, « The Gnostic demiurge. An agnostic trickster », *Religion*, 14, pp. 301-311.
- HANDELMAN Don, 1996, « Traps of Trans-Formation : Theoretical Convergences between Riddle and Ritual », in HASAN-ROKEM Galit, SHULMAN David (éds.), *Untying the Knot. On Riddles and Other Enigmatic Modes*, New York, Oxford, pp. 37-61.
- HEERDEN Willie van, 2001, « Why the Humour in the Bible Plays Hide and Seek with Us ? », *Social Identities*, 7/1, pp. 75-96.
- HUGHES Julia, 2006, *Scriptural Allusions and Exegesis in the Hodayot*, Leiden, Brill.
- KALMIN Richard, 2002, « Holy Men, Rabbis, and Demonic Sages in Late Antiquity », in KALMIN Richard, SCHWARTZ Seth (éds.), *Jewish Cultures and Society under the Christian Roman Empire*, Leuven, Peeters, pp. 211-253.
- LE GOFF Jacques, TOUBERT Pierre, 1997, « Une histoire totale du Moyen Âge est-elle possible ? », in *Tendances, perspectives et méthodes de l'histoire médiévale. Actes du 100^e Congrès national des sociétés savantes, Paris, 1975, Section de philologie et d'histoire jusqu'à 1610*, vol. 1, Paris, pp. 31-44.
- MAKARIUS Laura, 1974, *Le sacré et la violation des interdits*, Paris, Payot.
- NEWSOM Carol A., 2004, *The Self as Symbolic Space. Constructing Identity and Community at Qumran*, Leiden, Brill, coll. « STDJ », 52, pp. 1-23.
- RICHARDSON N.H., 1955, « Some Notes on liš and Its Derivatives », *Vetus Testamentum*, 5, pp. 434-436.
- ROBERTS J.J.M., 1988, « Does God Lie ? Divine Deceit as a Theological Problem in Israelite Prophetic Literature », in EMERTON J.A. (éd.), *Congress Volume Jerusalem 1986*, Leiden, Brill, pp. 211-220.
- VÂRTEJANU-JOUBERT Madalina, 2004, *Folie et société dans l'Israël antique*, Paris.
- , 2005, « Les “anciens du peuple” et Saül. Temps, espace et rite de passage dans Nombres xi et 1 Samuel x », *Vetus Testamentum*, 55/4, pp. 542-563.
- WENDLING Thierry, 2005, « Perspectives comparatives sur les joutes oratoires », *ethnographiques.org*, 7 avril 2005 (consulté le 2 mai 2006).

Résumé

L'article analyse le passage, dans le judaïsme ancien, de la méfiance vers l'apologie de la blague comme voie de vérité. Le point de départ est un constat proche du sens commun – l'absence de risible chez les prophètes bibliques – et, en utilisant les concepts et les méthodes de l'anthropologie culturelle, nous en avons cherché l'explication. Pour ce faire, nous avons considéré, à la suite de Roger Bastide, que le rire et le risible sont révélateurs d'une certaine conception de la connaissance et de la vérité. C'est ce cheminement que nous avons essayé de mettre en lumière, en montrant les étapes qui jalonnent le passage d'une conception de la « vérité univoque » à celle de la « vérité plurielle ». À la première correspond le sérieux biblique et qumrânien, à la seconde, la blague rabbinique. Le premier légitime sa parole post factum, par l'avènement de ce qu'il avait prédit, le second par les arguments qu'il est capable de fournir. D'un côté, on trouve une société préoccupée par la préservation d'une acception partagée du monde, de l'autre, une société dont le partage du sens repose non pas sur le contenu mais sur les principes, sur les règles du jeu.

Mots-clés : judaïsme, rire, vérité, prophète, rabbin.

Abstract

The article analyses the passage, in ancient Judaism, from joke suspicion to joke praise as a way of achieving truth. One began by stating the fact – of common sense – that the biblical prophets reject almost completely the ludicrous and one tried to explain this phenomenon by using concepts and methods of cultural anthropology. One considered, with Roger Bastide and Mary Douglas, that laughter and ludicrous reveal a certain epistemology and a certain idea of truth. Then one showed how Judaism passes from a conception of “univocal truth” to a conception of “plural truth”. To the first corresponds the biblical and qumranic seriousness, to the second the rabbinic joke. The prophet legitimates his word post factum, through the advent of what have been announced, the rabbi through the proofs he is able to provide. Those figures are evocative of their respective societies' way of understanding itself: on one side a community of world view, on the other, a community of game rules.

Key words: Judaism, laughter, truth, prophet, rabbi.

Resumen

El artículo analiza el pasaje en el judaísmo antiguo de la desconfianza a la apología de la broma como vía de verdad. El punto de partida es una constatación cercana al sentido común – la ausencia de lo risible en los profetas bíblicos – y, utilizando los conceptos y los métodos de la antropología cultural, hemos buscado la explicación de este hecho. Para ello hemos considerado, siguiendo a Roger Bastide, que la risa y lo risible son reveladores de una cierta concepción del conocimiento y de la verdad. Hemos intentado entonces echar luz sobre este proceso, mostrando las etapas que jalonan el pasaje de una concepción de la “verdad unívoca” a aquella de la “verdad plural”. A la primera corresponde la seriedad bíblica y qumramiana, a la segunda la broma rabínica. La primera legitima su palabra post factum, por el hecho que había predicho, la segunda por los argumentos que es capaz de proveer. Por un lado, encontramos una sociedad preocupada por la preservación de una acepción compartida del mundo, por el otro, una sociedad en la que los sentidos compartidos no reposan sobre los contenidos sino sobre los principios, sobre las reglas del juego. (Trad. de Véronica Béliveau-Giménez)

Palabras clave : Judaísmo, risa, verdad, profeta, rabino.