

L'humour dans l'Ancien Testament

Résumé : Après une mise en garde liminaire signalant les risques chez l'interprète d'un recours abusif à la catégorie de l'humour ou de l'ironie, l'article, procédant de manière empirique, relève plusieurs types d'humour sur les mots, avant de commenter trois récits empreints d'ironie, l'annonce de la naissance de Samson (Jg 13), l'ânesse de Balaam (Nb 24.21-36) et le sanctuaire de Mika (Jg 17 et 18). On cherche à voir comment l'humour sert le dessein du narrateur.

Abstract : After a preliminary warning about the risks, for the interpreter, of an unwarranted resort to humour or irony, the article, working in an empirical way, takes notice of several types of humour based on words. Then, it comments three narrative texts with ironical characteristics: the announcement of the birth of Samson (Judges 13); the ass of Balaam (Numbers 24:21-36); and the sanctuary of Micah (Judges 17-18). The author seeks to show how humour serves the project of the narrator.

L'humour est un phénomène subtil, variable suivant les cultures et les personnes. Telle plaisanterie qui fait rire certains, laissera les autres indifférents, voire indignés. Aborder la Bible sous cet angle présente un double risque : celui de ne pas percevoir des traits d'humour auxquels les auteurs et les premiers lecteurs auraient été sensibles, et inversement celui de voir de l'humour là où il n'y en a pas. De ces deux erreurs, il ne fait aucun doute que la seconde est la plus préjudiciable. Ne pas prendre au sérieux ce que la Bible énonce sérieusement est bien plus grave que de manquer ici ou là un trait d'humour.

C'est donc avec prudence qu'on se propose d'aborder le sujet. Dans la perception des traits d'humour on cherchera surtout à comprendre si et comment ils servent le message que véhicule le texte. On espère ainsi éviter que l'intérêt pour l'humour, élément accessoire, ne vienne parasiter l'écoute respectueuse de la parole de Dieu.

Au début de cette étude, on ne se propose, ni de définir précisément ce qu'est l'humour ou d'en démontrer le mécanisme – on se perd très vite dans le labyrinthe de ce genre de définition¹ – ni d'entrer dans des distinctions subtiles entre humour, ironie, dérision, moquerie, sarcasme², etc. Certes il y a des différences, des écarts bien réels entre ces diverses formes, mais on se propose de mener une enquête aussi ouverte que possible, sans exclusive préalable, car en fait toutes ces formes se retrouvent dans la Bible. Bien qu'elle fustige souvent les moqueurs, elle affirme aussi que Dieu se moque³. Sans exclusive, on se laissera guider par les textes, en suivant une définition aussi rudimentaire et empirique que possible. Chacun sait à peu près de quoi on parle : l'humour, c'est ce qui fait sourire ou rire lorsqu'on écoute un texte.

L'humour des mots

Abordons le sujet par un phénomène difficile à percevoir en traduction. En hébreu biblique on aime les répétitions, des expressions telles que « conseiller un bon conseil », « parler une parole », « sacrifier un sacrifice », « chanter un chant », « être effrayé d'une belle frayeur ». On associe au verbe un nom de même famille, ce qu'on évite précisément de faire en français. Cette association, qui n'est pas encore de l'humour, est perçue comme élégante, voire plaisante. À partir de cette esthétique de la répétition, se développent des formes plus chargées qui devaient certainement être ressenties comme excessives. Par exemple, « Malheur à moi, les traîtres trahissent, les traîtres trahissent de trahison » (És 24.16). Manifestement, ce n'est plus de l'esthétique, il y en a trop. Ce n'est pas non plus de la dérision, car le prophète partage bien la détresse ainsi exprimée. On voit comment l'excès des mots dit l'excès de la détresse et de l'indignation. Est-ce déjà là de l'humour ? On peut en débattre. Cela permet au moins de percevoir que l'humour se présente sous de multiples visages. S'il y a

¹ L'auteur du petit volume de la collection *Que sais-je ?* donnait à son introduction le titre révélateur : « L'impossible définition », (Robert ESCARPIT, *L'humour*, Paris, PUF, 1960, p. 5). André Robert, lecteur attentif de la thèse de Kierkegaard sur l'ironie, y relève ce trait savoureux : « décrire le rire est aussi difficile que de dessiner un lutin avec le bonnet qui le rend invisible. », (André ROBERT, « Ironie, humour et foi », *ETR* 53/3, 1978, p. 295). Un auteur récent avoue ne pas être tenté par la poursuite intellectuelle des mécanismes du rire : « In some ways laughter defies explanation and definition. Humor's resistance to exegesis seems to be a part of its magic. », (Erik THOENNES, « Laughing Through Tears : The Redemptive Role of Humor in a Fallen World », *Presbyterian* 33/2, 2007, p. 72).

² Pour un essai de catalogage, voir l'article « Humor » du *Dictionary of Biblical Imagery*, sous. dir. Leland RUKEN, James C. WILHOIT et Tremper LONGMAN, Leicester, IVP, 1998, p. 407-411, l'un des rares dictionnaires bibliques à proposer un article sur le sujet. Il distingue : comique de situation, comique de caractère, satire, sarcasme, ironie, jeux sur les noms. On se limitera dans la présentation qui suit à une distinction plus sommaire entre l'humour des mots et celui des faits.

³ Daniel Lys, dans une étude attentive du vocabulaire du rire dans l'AT, relève que le rire de Dieu se répartit pour moitié entre le rire heureux (13 occurrences) et le rire sarcastique (12 occurrences), (Daniel LYS, « Quand Dieu rit », *ETR* 79/2, 2004, p. 208-209).

un humour joyeux, un humour enjoué, il y a aussi un humour triste, déçu (on parle bien d'humour noir), et même un humour indigné, rageur, sarcastique. L'humour sert toute une gamme d'intérêts différents et opposés, d'où l'importance de bien rester dans l'atmosphère du texte pour ne pas se méprendre sur le sens de l'humour.

Le même phénomène de répétition peut être accompagné d'une recherche de sonorités particulières. Le psalmiste (Ps 129.3), évoquant les malheurs d'Israël accablé par ses ennemis, a cette expression imagée poignante : « sur mon dos des laboureurs ont labouré ». On reconnaît ici la fameuse répétition, la sonorité des mots lui donne un accent plus poignant : *‘al-gabbî hār^ešû ḥoršîm*. Dans les gutturales rugueuses, on entend, on sent, la charrue qui laboure le dos.

Le son des mots est aussi exploité pour créer des associations d'idées. Dans les lois alimentaires on distingue des animaux purs et impurs. Parmi les animaux impurs se trouve une catégorie que l'on appelle les grouillants, *šèrèš*, à laquelle appartiennent les insectes et certains animaux aquatiques. La plupart d'entre eux, sauf les sauterelles, sont déclarés impurs, répugnants, abominables, ce qui se dit en hébreu *šèqèš*. Plusieurs fois le texte joue sur cette assonance entre les deux mots⁴ : Le *šèrèš* est *šèqèš*, « le grouillant est répugnant. » Le jeu de mots a ici une fonction pédagogique, on retiendra d'autant mieux la loi, et la concordance des sonorités crée l'impression d'une sorte d'évidence. Le procédé est largement utilisé dans la publicité : « du pain, du vin, du Boursin. »

Les finales semblables telles que « du pain, du vin, du Boursin » ou « métro boulot, dodo », ont leur équivalent dans la Bible. « Tu m'as fait voir des angoisses nombreuses et mauvaises » (Ps 71.20) joue sur des finales en *ôt* : *hîr'îtanî šārôt rabbôt rā'ôt⁵*. Cette même séquence, dans un ordre légèrement différent, se rencontre aussi en Dt 31.17, 21 : *rā'ôt rabbôt wešārôt*.

L'exemple le plus développé est fourni par la longue liste des vêtements et bijoux des belles dames de Jérusalem dans la prophétie d'Ésaïe (3.18-23). Le prophète dénonce l'effronterie de ces élégantes dont la fortune repose sur l'injustice et annonce que Dieu les privera de leurs atours et de leurs objets de luxe. Il dresse un inventaire de 21 produits, groupés par trois ou par deux, selon des finales semblables, masculines en *-îm* ou féminines en *-ôt*. On propose ci-dessous une adaptation en français utilisant des finales en *-on* ou *-an* pour le

⁴ Lv 11.10, 20, 23, 41.

⁵ On notera que l'assonance n'affecte pas seulement les finales, mais aussi la voyelle « a » qui précède, renforçant la similitude des mots.

masculin et *-ette* pour le féminin⁶, et en modernisant quelque peu la garde-robe :

En ce jour-là le Seigneur ôtera toute parure :
Les nylons, les cotons, les visons,
Les gourmettes, les amulettes, les voilettes,
Les capuchons, les chaînettes,
Les flacons, les boîtes à senteur,
Les hauts-talons, les barrettes, les boucles d'oreilles,
Les paillettes, les collerettes, les mallettes,
Les rubans, les turbans, les talismans,
Les sandalettes, les cardigans.

Après cette énumération le prophète poursuit sur le mode tragique :

Au lieu de parfums, l'infection,
Au lieu de ceinture, la corde,
Au lieu d'une coiffure de styliste, la tonsure,
Au lieu de manteau, un sac noué,
La ferrade⁷ au lieu de la beauté.

Des mots de sonorités semblables peuvent être de sens opposés, des jumeaux aussi différents qu'on peut l'être. Ésaïe (5.7) joue sur ce phénomène pour traduire la surprise et l'indignation de Dieu qui attend de son peuple une conduite honorable et ne voit qu'injustice et corruption :

Il attendait le droit (mišpāṭ) et voici le crime (mispāh),
La justice (š^edāqâ) et voici la plainte (š^ecāqâ).

Une ironie plus enjouée et moqueuse apparaît dans le récit de la tour de Babel. Le nom de Babel – qui est en hébreu le nom même de Babylone – fait l'objet d'un jeu de mots avec le verbe hébreu *bālal*, brouiller, mélanger. En akkadien-babylonien, la langue de Babylone, le nom de la ville, *Bab-ilu*, signifie de manière évidente « porte de dieu ». C'est donc à une étymologie parasite, humoristique, que se livre l'auteur biblique, comme si l'on évoquait en français le *babil* de Babylone. L'ironie est d'autant plus piquante que c'est « pour se faire un nom » (Gn 11.4) que les hommes avaient entrepris de construire la ville et la tour. En fait, le sens babylonien du mot convenait assez bien au projet des humains du récit biblique : une tour dont la pointe atteigne le ciel, il n'est pas

⁶ L'absence de finale caractéristique en français correspond à une situation semblable en hébreu.

⁷ En français, marquage des chevaux ou des bovins au fer rouge, utilisé pour désigner ici le marquage au fer rouge des esclaves. Les deux mots *kī* (brûlure au fer rouge) et *yofī* (beauté) ont la même finale en hébreu.

surprenant qu'on l'appelle *porte de dieu*. Mais ce nom prétentieux est tourné en dérision par l'explication ironique qu'en donne le récit.

L'écart entre Babel et *bālal* confirme que Babel ne peut pas venir de *bālal*. Quand l'auteur dit : « c'est pourquoi on lui a donné le nom de Babylone », il faut évidemment le prendre avec un grain de sel, comme une boutade. Mais une boutade lourde de sens car l'étymologie factice se révèle plus vraie que l'étymologie sérieuse, elle renvoie à la réalité vraie, celle de la vanité des efforts humains pour s'élever jusqu'à Dieu. Ce n'est d'ailleurs pas le seul trait d'humour présent dans ce récit⁸.

Une autre plaisanterie sur le nom, très facile celle-là, est celle à laquelle se livre Abigaïl sur le nom de son mari Nabal (1 S 25.25). Le riche éleveur avait refusé de faire un cadeau à David au moment de la tonte de ses moutons. Il avait même insulté David, et ce dernier, très irrité par son refus, s'était mis en route pour lui faire un mauvais sort. Sa femme, plus prudente, vient à sa rencontre avec des cadeaux et le prie de ne pas tenir compte de l'attitude de son mari, car il est comme son nom, il est fou. Nabal en effet veut dire « fou. » Deux remarques à ce sujet.

(1) On entend souvent dire que pour les Hébreux et la Bible, le nom c'est la personne. La personne serait ce que signifie son nom. L'affirmation est bien excessive et imprudente. Qu'on imagine les conséquences : il suffirait d'avoir un nom honorable pour être soi-même honorable, et, à l'inverse, le pauvre enfant affligé d'un nom indigne serait condamné à l'indignité de son nom ! C'est à la fois absurde et révoltant. Cette idée étrange résulte probablement d'une interprétation abusive des cas où Dieu change le nom d'une personne pour confirmer ou annoncer le destin qu'il lui réserve. Là évidemment, la correspondance entre le nom de la personne et son destin est indéniable. Mais l'élément déterminant n'est pas le nom, c'est la décision de Dieu et sa capacité à la mettre en œuvre.

(2) Il nous paraît bien étrange qu'on puisse affubler un enfant d'un nom aussi peu reluisant que celui de Nabal. Cet étrange vocable pouvait-il avoir un sens plus positif ? Était-ce le surnom que lui avait donné l'entourage, en raison de son caractère buté : le fou ? Le cas n'est pas isolé. Un personnage célèbre de l'histoire biblique, et ayant connu un destin plus enviable et honorable que celui de Nabal, s'appelle Caleb. Ce nom n'a pas de plus proche parent en hébreu que

⁸. Notamment Dieu descend pour voir la ville et la tour (Gn 11.5). Elle était censée atteindre le ciel et Dieu est encore obligé de descendre, ne serait-ce que pour la voir !

kèlèv, le chien⁹. Ce n'est un compliment ni en hébreu, ni en français. En hébreu moins encore qu'en français.

Quelle que soit la raison – ou la déraison – de ce nom de Nabal, c'est bien à un jeu de mot qu'Abigaïl se livre. Un jeu de mot facile, puisque les deux mots se correspondent exactement. Facile et peut-être discutable, comme le sont le plus souvent les jeux sur le nom des personnes. En présence d'un récit où l'autorité de l'auteur ne valide pas l'attitude des personnages, le lecteur peut apprécier celle-ci de manière plus ou moins positive. Au crédit d'Abigaïl, on peut porter le fait qu'elle intervient dans une situation fort compromise, elle fait ce qu'elle peut pour réparer l'énorme bévue de son mari. On relèvera aussi qu'elle évoque la folie de son mari plutôt pour l'excuser auprès de David, que pour se moquer de lui de manière gratuite : « Ne prends pas à cœur ce vaurien, Nabal, il est comme son nom, il s'appelle Nabal (fou) et il y a en lui de la folie. » Ce trait d'humour répond peut-être aussi, consciemment ou non, au souci de détendre l'atmosphère pour favoriser la démarche apaisante qu'elle entreprend.

Cette habileté d'Abigaïl, qui vient réparer la bêtise brute de son mari, relève d'un thème assez prisé en humour biblique, celui de la femme plus subtile que son mari. Un ressort comique d'autant plus fort qu'il s'inscrit dans une société patriarcale où le mari est le chef incontesté de la famille. Il conduit à distinguer un second type d'humour : l'humour des faits.

L'humour des faits

Ce n'est plus sur les mots que l'on joue, ce sont les faits qui présentent un caractère humoristique. On distingue habituellement comique de *caractère* et comique de *situation*. On aurait quelque peine à suivre ici cette distinction. Comme on le verra, les exemples qui suivent associent ces deux formes, avec une prédominance du comique de caractère.

Manoah

Dans le récit de l'annonce de la naissance de Samson (Jg 13), un humour discret affleure constamment. La prééminence du mari, incontestée dans la société patriarcale, est soulignée dans le récit par un détail : on connaît le nom du mari, Manoah, mais pas celui de sa femme. Ce silence est exceptionnel dans les récits bibliques de naissance inespérée. Le nom de la mère se trouve toujours mentionné : Sara, Rébecca, Anne, Élisabeth. La mère de Samson, elle seule, en

⁹ La différence entre « b » et « v » entre Caleb et *kèlèv* n'est due qu'aux écarts dans la transcription des noms propres. La prononciation du nom de Caleb est *kālèv*.

contraste ironique avec le rôle qu'elle tient dans l'histoire, n'existe dans le récit que comme femme de Manoah, Mme Manoah.

Un ange du Seigneur lui apparaît, à elle, lui annonce qu'elle va mettre au monde un fils et lui donne des consignes en rapport avec cette naissance : elle ne doit boire ni vin ni alcool, s'abstenir de toute nourriture impure, car, dès avant sa naissance, l'enfant sera un nazir, consacré à Dieu. C'est lui qui commencera à sauver Israël des Philistins.

La femme raconte à son mari l'étrange rencontre qu'elle vient de faire. Elle répète mot pour mot le message, et livre son impression sur le messager. Prudemment elle le présente d'abord comme « un homme de Dieu » – ce pourrait donc fort bien être un prophète, un simple être humain – mais elle avertit : « Il avait l'air d'un ange de Dieu, très redoutable » (v. 6). La forte impression que lui a faite le personnage lui permet d'expliquer qu'elle n'a pas osé lui demander d'où il venait, alors que lui-même ne lui avait pas communiqué son nom.

Manoah ne se satisfait pas de ce simple récit de sa femme. Il semble assez convaincu, il va avoir un fils. À la différence de certains¹⁰, il ne doute pas du miracle annoncé, mais il prie le Seigneur : « Que l'homme de Dieu que tu as envoyé revienne vers nous pour nous enseigner ce que nous devons faire pour l'enfant qui naîtra » (v. 8). Il ne revendique pas l'autorité exclusive en disant par exemple ; « que l'homme de Dieu vienne *me* voir, pour que *je* sache », comme s'il était vexé que l'on ait annoncé l'heureux événement à sa femme plutôt qu'à lui. Pourtant, on le sent peiné et inquiet de ne pas avoir été averti avec sa femme et de se trouver ainsi mis de côté. Pour nommer le messager, il s'en tient à la désignation la plus neutre, l'homme de Dieu. Il ne semble pas avoir retenu les indices mystérieux perçus par sa femme ou, du moins, il n'en tient pas compte. Son attention se fixe ensuite sur les consignes. N'a-t-il qu'une confiance limitée en sa femme pour les transmettre correctement ? Veut-il en savoir davantage ? Estime-t-il que pour des consignes parentales, il serait quand même plus correct que les deux intéressés soient là pour les recevoir ?

Quelles que soient ces raisons, Dieu exauce la prière de Manoah, mais non sans humour. Lorsque l'ange revient, il ne choisit pas un moment où les deux époux sont réunis. Encore une fois, la femme est seule, et c'est à elle qu'il se présente. Heureusement le mari n'est pas trop loin, mais elle doit tout de même courir le prévenir. Lui-même doit suivre sa femme pour aller retrouver l'ange qui les attend.

¹⁰. On pense surtout à Zacharie (Lc 1.18).

La façon dont Manoah s'adresse à l'ange révèle qu'il n'a pas tenu compte des impressions que lui avait transmises son épouse. Il s'adresse à lui sans forme de politesse, comme s'il s'agissait d'un simple quidam : « Est-ce toi qui as parlé à cette femme ? » C'est presque un interrogatoire. L'ange, sans se vexer d'avoir été abordé de manière aussi cavalière, lui répond très simplement et sobrement, sur le ton correspondant à la question : « c'est moi ».

On en vient ensuite à la question qui préoccupait tant Manoah : « Quand tes paroles se réaliseront, quelles seront la règle et la conduite à tenir à l'égard de l'enfant ? » La réponse de l'ange est savoureuse. Il répète exactement ce qu'il avait dit à la femme, sans oublier de faire remarquer, au début et à la fin, qu'il a déjà donné les consignes. « La femme se gardera de tout ce que je lui ai dit » (v. 13), voilà pour le début, et à la fin (v. 14) : « Elle observera tout ce que je lui ai ordonné. » Manoah n'apprendra rien de nouveau. Tout ce que Dieu voulait lui faire savoir, sa femme le lui avait déjà rapporté. L'ange est-il donc revenu pour rien ? Pas tout à fait, Manoah pourrait au moins apprendre une chose : Il devrait faire davantage confiance à sa femme !

L'a-t-il vraiment compris ? On peut encore en douter. En bon chef de famille, Manoah veut tenir noblement son rôle en offrant un bon repas à celui qui lui annonce, ou plutôt lui confirme, une si bonne nouvelle. L'offre se révèle déplacée : l'ange lui explique qu'il ne mangera rien, mais si son interlocuteur tient à lui témoigner sa reconnaissance, il peut au moins offrir un sacrifice au Seigneur. Le narrateur nous fait incidemment remarquer : « Manoah ne savait pas que c'était un ange. » Il ne le savait pas ? Et pourtant sa femme lui avait bien dit qu'il avait l'air d'un ange !

Le refus ne décourage pas Manoah et ne semble pas le mettre sur la voie. Il risque un nouveau pas et tente d'en savoir un peu plus que sa femme. Celle-ci lui avait signalé que l'homme de Dieu ne lui avait pas dit son nom, et lui, bravement, il va le demander : « Quel est ton nom pour que nous puissions t'honorer lorsque tes paroles se réaliseront ? » Comme la chose est bien dite ! Manoah semble avoir compris qu'il s'adresse à un personnage important. Mais à cette question si élégamment tournée, l'ange répond par une autre question pour bien faire sentir l'impertinence de la démarche : « Pourquoi demandes-tu mon nom ? » Il lui donne cependant un indice : « Il est étonnant. »

Ce que la femme a perçu dès sa première rencontre avec l'ange, il faudra à Manoah bien plus de temps pour le comprendre et un événement bien plus saisissant. C'est lorsque se produit le prodige, lorsque l'ange monte vers le ciel dans la flamme du sacrifice, lorsque Manoah et sa femme, impressionnés par le prodige, tombent face contre terre, c'est alors, nous dit le narrateur, que

Manoah comprend qu'il a eu affaire à un ange. Et cette prise de conscience à retardement provoque chez lui une crainte à la mesure du retard, une crainte panique : « Nous allons mourir, car nous avons vu Dieu. »

C'est alors que la femme, silencieuse jusqu'à présent – comme de juste, c'était son mari qui parlait – intervient avec un bon sens plein d'humour : « Si Dieu avait voulu nous faire mourir, il n'aurait pas accepté notre sacrifice, et ne nous aurait pas annoncé toutes ces choses. » Deux raisons bien senties de ne pas s'inquiéter outre mesure.

L'humour dans ce récit est toujours discret, non sans une certaine tendresse envers le brave Manoah. C'est lui, en effet, qui prête à rire ou à sourire, sans pour autant devenir un personnage caricatural, obtus, antipathique. On peut facilement se reconnaître en lui, sympathiser avec lui. C'est avec beaucoup de compréhension, de délicatesse, que Dieu, l'ange et sa femme, chacun à sa façon et à son tour, lui font comprendre gentiment ses erreurs d'appréciation. On voit ici toute la force pédagogique d'un humour sensible et discret.

Balaam

L'histoire de Balaam et de son ânesse (Nb 22) présente certaines similitudes avec celle de Manoah, mais l'humour en est bien plus mordant. Ce n'est pas un simple particulier, comme Manoah, qui est visé, c'est un personnage respecté et redouté, un homme dont la parole de bénédiction ou de malédiction est réputée infaillible¹¹, un homme que l'on est prêt à couvrir d'or pour être sûr de l'avoir de son côté. Et cet homme se trouve ridicule, non pas parce qu'il se montre moins avisé que sa femme, mais moins perspicace que son ânesse.

Balaam, sollicité par le roi de Moab pour maudire Israël, se met en route sur sa monture habituelle pour rejoindre le lieu d'où il prononcera sa redoutable malédiction. Dieu, qui n'entend pas le laisser faire ce qu'il a prévu, envoie un ange armé d'une épée pour lui barrer la route.

Les anges, comme on le sait, n'appartiennent pas au monde sensible qui nous est familier. Ils sont plus ou moins visibles. L'ange qui est apparu à la femme de Manoah et à son mari était visible pour l'un comme pour l'autre. Il n'est devenu invisible qu'au moment où il a disparu dans la flamme qui montait vers le ciel. L'ange armé, envoyé par Dieu pour arrêter Balaam sur la route, n'était pas visible pour lui, mais, chose étrange, son ânesse, elle, le voyait bien. Les animaux, inférieurs à nous dans la plupart des domaines, possèdent certaines aptitudes particulières qui les rendent sur certains points plus perfor-

¹¹. Nb 22.6 : « Celui que tu bénis est béni et celui que tu maudis est maudit. »

mants que nous. Nous serions bien incapables de suivre quelqu'un à la trace comme un chien ou d'entendre les ultrasons que perçoivent certains animaux. On raconte même que certains animaux arriveraient à percevoir l'imminence d'une catastrophe. N'en concluons pas pour autant que les ânes, ou spécialement les ânesses, posséderaient dans leur patrimoine génétique la capacité de voir les anges !

Cette capacité de l'ânesse à voir l'ange a déjà bien servi Balaam, puisque par deux fois elle a réussi à contourner le barrage routier en faisant un écart à droite ou à gauche. Cela a déjà surpris et indisposé Balaam qui, ne comprenant pas que sa monture s'écarte ainsi du chemin, l'a frappée deux fois. Mais à la troisième, il n'y a plus de détour possible, le chemin est trop resserré et l'ânesse ne peut plus rien faire d'autre que de se coucher et de refuser d'avancer, avec l'obstination légendaire des animaux de son espèce. Balaam commence à en avoir assez, et il frappe derechef son ânesse. Comment la situation va-t-elle se dénouer ?

Face à l'obstacle, au gendarme céleste¹² qui leur barre la route, Balaam et son ânesse ont chacun un handicap : Balaam ne voit pas et l'ânesse, qui voit, n'a pas l'usage de la parole pour expliquer à Balaam son comportement. Dieu va débloquent progressivement la situation en accordant à l'un et à l'autre le sens qui lui fait défaut. Il va ouvrir la bouche de l'ânesse pour qu'elle parle, et les yeux de Balaam pour qu'il voie. Mais au lieu de commencer par Balaam, ce qui résoudrait d'un seul coup le problème et dispenserait Dieu d'un miracle quelque peu extravagant, il commence précisément par l'extravagant en ouvrant la bouche de l'ânesse.

La suite du miracle n'est pas moins étrange que le miracle lui-même. Lorsque l'ânesse parle, au lieu d'attirer l'attention de Balaam sur l'ange qu'il ne voit pas, « Tu n'as pas vu l'ange sur le chemin ? », elle se plaint d'être frappée : « Que t'ai-je fait pour que tu m'aies frappée par trois fois ? » (Nb 22.28). Balaam, de son côté, est tellement en colère qu'il n'a même pas l'air surpris que son ânesse lui parle. Il lui répond du tac au tac, comme s'il était naturel de poursuivre une dispute verbale avec une ânesse : « Tu te moques de moi ! Si j'avais une épée à la main, je te tuerais maintenant. » (v. 29). Balaam vient ici de perdre une belle occasion de se taire, car si quelqu'un a une épée dans l'histoire, c'est l'ange qui se tient sur le chemin et que Balaam ne voit pas.

L'ânesse ne se laisse pas démonter et, toujours sans évoquer la présence de l'ange, entreprend de raisonner son maître : « Ne suis-je pas ton ânesse, celle que

¹². Le lecteur attentif aura perçu que notre façon de rendre l'humour du texte use de procédés qui diffèrent parfois de ceux du texte. En procédant ainsi on court le risque de fabriquer un humour sans rapport avec le texte. Conscient de ce risque, on a veillé à ne pas surcharger le récit d'un humour qui en trahirait la nature. Le lecteur reste juge du résultat.

tu as montée de tout temps jusqu'à ce jour ? Est-ce que j'ai l'habitude d'agir ainsi envers toi ? » Balaam ne peut que reconnaître les excellents états de service de sa monture. Et c'est au moment où il commence à se laisser raisonner par son ânesse, que Dieu lui ouvre enfin les yeux et qu'il voit l'ange avec son épée. Balaam se prosterne comme il se doit. Mais quand l'ange lui adresse la parole, c'est d'abord pour lui tenir le même discours que son ânesse : « Pourquoi as-tu frappé ton ânesse par trois fois ? » Il lui fait comprendre que c'est à elle qu'il doit d'être encore en vie : « Si ton ânesse ne s'était pas écartée de moi, c'est toi que j'aurais tué, et elle, je lui aurais laissé la vie. » C'est une fois que l'ange a formellement donné raison à l'ânesse contre son maître, c'est alors seulement qu'il lui explique pourquoi il s'est mis en travers de sa route et ce qu'il devra faire maintenant.

L'humour est bien moins tendre que celui du récit précédent. On n'est pas loin de la dérision, de la moquerie. L'ironie est certainement ici une façon de combattre la peur. Balaam est un de ces personnages dont le pouvoir supposé ou réel effraie. Un homme qui serait capable de vous maudire tout un peuple, ça fait froid dans le dos. Alors, de le voir ainsi en panne sur la route, incapable de se faire obéir de son ânesse, et en fait plus bête que son ânesse, cela fait du bien, cela rassure. Cependant ce genre d'ironie n'est vraiment efficace, vraiment rassurant, que si Dieu est effectivement le maître de la situation. Rire des individus qui nous menacent peut nous soulager un moment, mais derrière ce rire se dessine la question plus fondamentale de notre assurance réelle face au danger. Dieu, qui ridiculise ici le devin menaçant, a su protéger Israël de la malédiction qu'il projetait de prononcer contre son peuple, et l'a contraint à bénir plutôt qu'à maudire.

Mais, triste ironie, non du sort, mais de la nature humaine, la capacité de nuisance de Balaam contre le peuple d'Israël a quand même pu s'exercer, lorsque le peuple s'est laissé séduire par les filles de Moab (Nb 25) qui, à l'instigation de Balaam, ont entraîné les Israélites au culte des idoles¹³. Tout se tient, aussi bien le rire libérateur sur Balaam et son ânesse, que le sérieux de l'obéissance au seul Dieu.

Mika

Ce récit, moins connu, de la fin du livre des Juges (Jg 17 et 18) raconte l'origine rocambolesque d'un culte litigieux célébré par la tribu de Dan.

Première ironie – et de taille – l'histoire commence par un vol. Le fondateur malgré lui de ce culte particulier n'est autre qu'un vulgaire voleur ayant dérobé une forte somme d'argent à sa mère, larcin facile et d'autant plus méprisable.

¹³. Le rôle de Balaam est évoqué en Nb 31.16.

L'incident sordide tourne à l'ironie tragique lorsque la mère, ignorant l'identité du coupable, prononce les malédictions d'usage envers un délinquant insaisissable. Est-ce le remords qui le travaille ou la peur de la malédiction ? Le fils coupable se dénonce, au grand effroi de sa mère dont les premiers mots, « béni soit mon fils par le Seigneur ! », trahissent bien l'angoissant souci de conjurer, si possible, la malencontreuse malédiction.

Les efforts de la mère ne se limitent pas à cette bénédiction spontanée, antidote d'urgence dont l'efficacité reste incertaine. Dès que son fils lui rend la somme dérobée, elle s'engage dans une manipulation financière tortueuse, dont le but est manifestement d'annuler symboliquement le vol. Elle déclare consacrer de son plein gré cet argent au Seigneur – il vaut toujours mieux tenter d'intéresser Dieu à l'affaire – pour en faire une idole et ainsi « rendre l'argent » à son fils. Rendre l'argent au voleur qui vient de le restituer, c'est au fond faire comme s'il n'avait pas été dérobé. Les déclarations du v. 3 semblent s'appliquer à la totalité de la somme (1100 sicles), le v. 4 va préciser que seule une partie (200 sicles) a été effectivement affectée à cette opération ; l'inquiétude religieuse n'éteint pas chez la mère l'intérêt matériel élémentaire ; elle va bien conserver l'essentiel de la somme qui lui avait été dérobée.

C'est ainsi qu'à la faveur de ce don piaculaire le dénommé Mika¹⁴, auto-entrepreneur avant l'heure, va se trouver en charge d'un petit sanctuaire local dont il complète le mobilier hétéroclite et hétérodoxe avec un éphod et des téraphim (v. 5) et qu'il dote du personnel indispensable en consacrant l'un de ses fils comme prêtre. Ses efforts semblent même récompensés par la providence : un lévite au chômage, passant par là, se laisse convaincre par son offre salariale. Mika devra assumer la dépense supplémentaire, mais il est maintenant persuadé d'avoir atteint le seuil de la respectabilité et de l'approbation divine : « Je sais que le Seigneur me fera du bien car j'ai ce lévite comme prêtre. » L'inquiétude liée à la malédiction maternelle semble conjurée, comme si le concours d'un représentant patenté du culte pouvait compenser la présence des objets illicites de son bric-à-brac religieux.

¹⁴. Il serait déplacé de voir dans la forme abrégée du nom, *mikâ*, sans l'élément théophore présent dans Mikael ou Mikayehou et Mikayahou, un trait d'ironie. (1) Aux deux premières occurrences (Jg 17.1,4), le nom figure sous la forme pleine *mikāyehû*. (2) Le prophète Michée lui-même est nommé au début de son livre (Mi 1.1) et dans le livre de Jérémie (26.18) sous la forme abrégée, *mikâ*, sans particule théophore ; seul l'autre prophète Michée, fils de Yimla, dont l'histoire est rapportée en 2 R 22 est nommé de manière constante (2 R 22.8, etc.) sous la forme pleine, *mikāyehû*. La distinction opérée par de nombreuses traductions françaises entre les prophètes *Michée* et le dénommé *Mika* est donc artificielle. Le héros de notre récit mériterait, autant que Michée fils de Yimla et plus que Michée de Moréchet d'être appelé lui aussi Michée. La distinction remonte probablement à la Vulgate qui nomme *Micheas* le prophète fils de Yimla et *Michas* le personnage de Jg 17. Mais le prophète de Moréchet est dénommé comme de juste *Michas* (Mika) et non *Micheas* (Michée).

Mika, contrairement à ce qu'il pense, n'est pas sorti d'affaire. Le succès même de son petit sanctuaire avec un vrai prêtre va causer sa perte. Les soldats de la tribu de Dan, fort satisfaits des services rendus par le prêtre, vont l'appeler à de plus hautes fonctions et, sans faire de détail ni s'embarrasser de scrupules, font main basse par la même occasion sur le mobilier religieux dont il avait la charge. L'histoire du sanctuaire de Mika finit ainsi comme elle avait commencé, par un vol. Un vol dont Mika se retrouve cette fois-ci la victime. Le narrateur nous le décrit courant avec quelques voisins à la poursuite des voleurs et s'indignant de l'attitude des Danites qui font les innocents : « Mes dieux que j'avais faits ! Vous les avez pris ! Et le prêtre ! Et vous partez ! Et que me reste-t-il ? Et comment pouvez-vous me dire qu'as-tu ? » (Jg 18.24). De ce désespoir comique ressort toute la vanité de l'idolâtrie. Que peut-on espérer des dieux qu'on s'est faits ? Les soldats danites avec leur implacable réalisme font comprendre à Mika qu'avec sa petite troupe il ne fait pas le poids pour récupérer son bien : « Ne nous fais plus entendre ta voix de peur que des hommes excédés ne vous tombent dessus et que tu ne mettes ainsi fin à ta vie et à celle de ta famille. » (v. 25).

Le récit se terminerait sur cette note comique si le bazar religieux de Mika n'en était pas venu, par ce vol, à meubler le sanctuaire de toute une tribu, au moins jusqu'à la destruction du lieu de culte, plus orthodoxe, de Silo (v. 31). Si ridicule qu'elle soit, l'idolâtrie fait son chemin au sein du peuple élu et acquiert même, sous le couvert d'un lévite descendant de Moïse (v. 30), le rang de culte régulier d'une tribu tout entière. Dans la Bible, le comique n'est jamais un but en soi, il sert une cause propre à susciter dans un monde pécheur au moins autant de larmes que de rires.

Parvenus à la fin de ce parcours, qui n'est qu'un simple aperçu, il convient d'élargir la perspective en constatant que l'humour se rencontre dans pratiquement toutes les formes littéraires que comporte l'Ancien Testament. Dans la *narration*, évidemment : c'est là qu'on vient de relever les exemples les plus développés. Chez les *prophètes* également. On a noté plusieurs traits chez Ésaïe, il faudrait signaler l'ironie mordante des prophètes sur les idoles, le ridicule de l'adorateur qui avec une partie de son bois se chauffe et avec le reste se taille une idole devant laquelle il se prosterne : « Tu es mon Dieu. Sauve-moi ! » (És 44.17). Dans la *littérature de sagesse*, on peut relever les évocations du paresseux, qui plonge sa main dans le plat et trouve trop pénible de la ramener à sa bouche (Pr 19.24), qui, pour ne pas sortir de chez lui, se lamente : « il y a un lion dehors, je serai mangé sur la place » (Pr 26.13). On pourrait aussi noter dans le livre de Job, l'ironie amère du patriarche à l'égard de ses amis : « Que n'avez-vous gardé le silence, vous auriez passé pour des sages ! » (Jb 13.5), et l'humour

impressionnant de Dieu dans ses discours à Job, ironisant par exemple sur sa capacité à amuser la galerie en tenant le Léviathan en laisse (Jb 40.28).

Dans la *loi*, l'humour se fait évidemment plus rare, on ne plaisante avec la loi, un trait au moins a cependant été relevé avec le jeu de mots sur les « grouillants répugnants. » Dans les *prières* des Psaumes l'humour est moins fréquent, mais on y trouve plusieurs fois l'affirmation rassurante que Dieu se rit de la révolte des humains¹⁵, elle ne lui fait pas peur. Des situations désespérées arrachent parfois au croyant les accents d'une ironie tragique, proches de l'offense à Dieu¹⁶ : « Est-ce pour les morts que tu feras des miracles ? » (Ps 88.10).

Un coup d'œil au Nouveau Testament révélerait que ce trait de l'Ancien Testament n'a pas été gommé avec la nouvelle révélation. C'est essentiellement dans l'enseignement de Jésus, ses expressions frappantes, certaines de ses paraboles, que les traits d'humour apparaissent le plus nettement, ainsi que dans certains récits. L'ironie n'est pas non plus absente de certains passages des lettres de Paul, notamment aux Corinthiens ou à Philémon.

Ainsi dans l'Ancien Testament, des formes très différentes d'humour se rencontrent, du plus enjoué au plus amer, du plus tendre au plus moqueur. L'humour n'est pas une valeur en soi. C'est au service du message qu'il prend son sens et sa valeur. Comme tel il est une marque de la qualité humaine de la parole divine, un trait d'humanité qui n'est pas indigne de Dieu lui-même, ni étranger à sa nature.

Qu'on se souvienne cependant que Dieu sanctionne le mauvais usage de l'humour, parfois de manière dramatique¹⁷. Il y a une forme d'humour que Dieu n'admet pas : on ne se moque pas de lui impunément.

Émile NICOLE
Vaux-sur-Seine

¹⁵. Ps 2.4 ; 37.13 ; Pr 3.34.

¹⁶. Et cependant recueillis dans la sainte parole de Dieu comme expressions légitimes de la prière. Au moins dans l'ancienne alliance, car pour l'au-delà, le croyant de la nouvelle alliance bénéficie d'assurances qui vident la question du psalmiste de la profonde angoisse qui l'étreint : même mort, le croyant en Christ est pris en charge par son Seigneur, c'est même pour lui « de beaucoup le meilleur » (Ph 1.23).

¹⁷. On pense notamment à deux épisodes de la vie d'Élisée, où des railleurs ont payé de leur vie leurs traits d'esprit : les garnements de Béthel qui raillaient la calvitie du prophète et, probablement, sa difficulté à gravir la côte menant au village alors que son prédécesseur était monté au ciel dans un char de feu (2 R 2.22-25), et l'officier de Samarie qui ironisait sur la capacité de Dieu à accomplir le miracle annoncé par le prophète : « Quand Dieu ferait des fenêtres au ciel... » (2 R 7.2,17).