

Studies in Religion/Sciences Religieuses

<http://sir.sagepub.com/>

Éléments de compréhension sur la praxis ludique de Jésus le Christ

Gervais Deschênes

Studies in Religion/Sciences Religieuses 2011 40: 177 originally published online 21
March 2011

DOI: 10.1177/0008429810391853

The online version of this article can be found at:

<http://sir.sagepub.com/content/40/2/177>

Published by:



<http://www.sagepublications.com>

On behalf of:



The Canadian Corporation for Studies in Religion

Additional services and information for *Studies in Religion/Sciences Religieuses* can be found at:

Email Alerts: <http://sir.sagepub.com/cgi/alerts>

Subscriptions: <http://sir.sagepub.com/subscriptions>

Reprints: <http://www.sagepub.com/journalsReprints.nav>

Permissions: <http://www.sagepub.com/journalsPermissions.nav>

Citations: <http://sir.sagepub.com/content/40/2/177.refs.html>



Éléments de compréhension sur la praxis ludique de Jésus le Christ¹

Studies in Religion / Sciences Religieuses
40(2) 177–198

© The Author(s) / Le(s) auteur(s), 2011
Reprints and permission/
Reproduction et permission:

sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav
DOI: 10.1177/0008429810391853

sr.sagepub.com



Gervais Deschênes

Université du Québec à Chicoutimi

Résumé : Cet article présente des éléments de compréhension théologique de la praxis ludique de Jésus le Christ. Nous explorons tout d'abord les catégories de la fête en interprétant les noces de Cana sous l'angle de la dimension symbolique du vin, du « miracle-don », de la consécration du plaisir sexuel et de la procréation ainsi que de l'annonce du Royaume de Dieu que nous propose ce signe évangélique. Par la suite, nous porterons un regard sur le rire comme chemin d'espérance en évoquant le statut du rire chez les chrétiens et dans la Bible. Une attention particulière sera donnée sur le rire de Jésus et du jeu ironique de sa passion en empruntant au théologien Harvey Cox l'image du Christ-Arlequin qui ouvre à la compréhension de la dimension eschatologique de la résurrection.

Abstract : This article presents elements of a theological understanding of the ludic praxis of Jesus Christ. We explore first the categories of the feast by talking about the wedding at Cana in terms of the symbolic dimension of wine, the « miracle-gift », the consecration of sexual pleasure and procreation as well as the announcement of the Kingdom of God demonstrated in this evangetic sign. Subsequently, we will look at laughter as a way of hope by mentioning its status among Christians and in the Bible. Particular attention will be given to the laughter of Jesus and the ironic game of his Passion by taking the image of Christ-Harlequin developed by theologian Harvey Cox, which permits an understanding of the eschatological dimension of the resurrection.

Corresponding author / Adresse de correspondance :

Gervais Deschênes, Université du Québec à Chicoutimi, Département des sciences de l'éducation et de Psychologie, 555 Blvd de l'université, Chicoutimi, Québec, G7H 2B1

Email / Courrier électronique : gervais_deschenes@uqac.ca

Mots clés

Christianisme, jeu, Noces de Cana, humour/ironie

Keywords

Christianity, play, Wedding at Cana, humor/irony

*« Dieu m'a donné sujet de rire !
Quiconque l'apprendra rira à mon sujet ».*

Gn 21, 6

Introduction

La thématique du jeu qui s'inscrit dans la fête et l'humour est une pratique des plus actuelles qui interroge et interpelle la théologie contemporaine. Il est possible d'expliquer et de comprendre la culture d'une société par la clé d'interprétation du jeu : « la culture naît sous forme de jeu, la culture à l'origine est jouée » (Huizinga, 1951 [1938] : 84). Il s'agit de créer des liens entre le christianisme et le jeu dans la dynamique d'une théologie qui s'intéresse aux rapports existant entre la 'foi' et la 'culture' en contexte de postmodernité. L'objectif de cet article est de montrer que la promesse du salut peut s'actualiser dans les pratiques de la fête, de l'humour ou de l'ironie. Pour ce faire, une certaine représentation de la praxis ludique de la figure du Jésus des Évangiles sera ici suggérée. Nous proposons deux illustrations à partir, tout d'abord, d'une interprétation du signe des noces de Cana, et, ensuite, du thème du jeu ironique dans la passion de Jésus le Christ.

Quelques points conceptuels sur le jeu en lien avec le jeu suprême de Jésus

Mentionnons que le jeu renferme des caractéristiques fonctionnelles qui lui sont propres. Tout d'abord, le jeu a une portée psychologique et sociale et s'élabore entre ce qui est la véritable réalité et ce qui est de faire semblant (Garvey, 1990) où les humains luttent âprement pour leur survie matérielle. Cette typologie du jeu doit être considérée comme un moyen et implique toujours des choix multiples en plus d'une série de comportements de jeu à caractère instrumental (Sutton-Smith, 1997 : 188). En ce sens, le jeu propose une symbolique de la transcendance économique, mais il est avant tout le lieu de partage mutuel étant donné que la société se recrée par des échanges dans l'action de donner, de recevoir et de rendre qui posent « l'indétermination du monde et le risque de l'existence ; c'est, chaque fois, faire exister la société, toute société » (Godbout, 1992 : 309). L'acte gratuit a donc une valeur salvifique indéniable et suppose un éternel recommencement pour la création de la société.

Le jeu a également une portée existentielle. Prendre le temps de jouer permet de se distancer des problèmes de la vie qui nous accablent. Ainsi, « les réalités terrestres deviennent tout à coup choses d'un instant éphémère, bientôt laissées derrière soi, puis on s'en défait et on les enterre dans le passé » (Rahner, 1967 : 65 [nous traduisons]). Ce

qui permet de bien profiter de l'instant présent avec les personnes qui nous entourent et l'avenir devient alors une possibilité. Toutefois, le jeu comporte des imprévus. Ainsi, Lites avance que le jeu est « un processus dans lequel un sujet se réalise, lui-même dans une dialectique de décision et de surprise » (Lites, 1992 : 39 [nous traduisons]). Le jeu a une implication morale qui requiert un discernement des dilemmes de l'action. Il comporte des défis qu'il s'agit de surmonter pour une vie pleinement réussie. Il suppose en dernier lieu une particularité indéterminée dans la création du sujet :

le jeu peut être expression et invention d'une liberté. Le cadre du jeu, ses conditions initiales, les règles qui l'organisent, ne suffisent pas à déterminer l'issue de son déroulement. [...] le jeu engage des décisions. Elles supposent le franchissement d'un « seuil », une prise de risque : aucun élément ne peut ultimement garantir le terme. Connaître les composantes objectives du jeu est nécessaire pour s'y engager. [...] La compréhension ne peut se faire que dans l'action, dans l'engagement du joueur. (Euvé, 2000 : 382)

L'homo ludens, c'est-à-dire l'homme-joueur, est en quête de l'essence même du jeu qui a sa propre fin dans les sentiments de joie et de repos qu'elle apporte comme étant un art de vivre. Le jeu de l'homo ludens a des correspondances avec le jeu suprême de Jésus et se définit comme suit :

une action libre, sentie comme 'fictive' et située en dehors de la vie courante, capable néanmoins d'absorber totalement le joueur ; une action dénuée de tout intérêt matériel et de toute utilité ; qui s'accomplit en un temps et dans un espace expressément circonscrit, se déroule avec ordre selon des règles données, et suscite dans la vie des relations de groupes s'entourant volontiers de mystère ou accentuant par le déguisement leur étrangeté vis-à-vis du monde habituel. [...] le jeu est une action ou une activité volontaire, accomplie dans certaines limites fixées du temps et de lieu, suivant une règle librement consentie, mais complètement impérieuse, pourvue d'une fin en soi, accompagnée d'un sentiment de tension et de joie, et d'une conscience d'« être autrement » que la 'vie courante'. [...] L'ambiance du jeu est celle du ravissement et de l'enthousiasme, qu'il s'agisse d'un jeu sacré, ou d'une simple fête, d'un mystère ou d'un divertissement. (Huizinga, 1951 [1938] : 35, 57-59, 217)

Le jeu suprême de Jésus appelle les humains à saisir leur existence dans le temps où préfigure le Royaume de Dieu. Dans l'acte de jouer, il n'est ni question de maître ni de valet. On est tous des enfants imprégnés d'une confiance première et participants à une création interprétable du jeu suprême de Jésus engagé dans cette aventure d'aller aux limites de la finitude humaine établies par le Dieu-Père qui par sa grâce éternelle offre le salut par tant de souffrances imméritées. Ce type de jeu donne lieu à l'imagination, à l'action créatrice et à l'authenticité. Il permet aux humains de sortir de la vie fonctionnelle et de se rendre compte qu'ils peuvent être autrement dans un monde de grâce.

Explicitation de la praxis ludique de Jésus le Christ

Force est de dire que le portrait que l'on retient du Jésus des Évangiles est souvent celui du crucifié. Il est vrai qu'à travers l'histoire, la tradition judéo-chrétienne, notamment

durant la période dite de chrétienté, a surtout perçu la révélation de Jésus comme venant s'immoler pour acheter le pardon de Dieu en raison des péchés humains. C'est l'image sacrificielle du Dieu percepteur de la dette de la mort de son fils Jésus véhiculée par la tradition à la suite de saint-Anselme qui prédomine (cf. Beaudin, 1992). L'accent est surtout mis sur la dimension tragique d'un Jésus sévère, austère et pathétique soumis à un inéluctable destin du Dieu souffrant, mort pour nos péchés. La croix symbolisant cette mort est là pour rappeler la condition de finitude des humains, mais également le destin tragique de Jésus. Il ne s'agit pas d'éviter cet événement ni de nier la souffrance, mais d'éviter tout simplement son obsession en vue de la dépasser, non pas dans la négation de la vie de l'idéal ascétique qui s'inspire du Dieu crucifié, mais en assumant la souffrance et en témoignant de la vie par une « sainte affirmation » (Nietzsche, 1993 [1883–1885] : 303).

La philosophie nietzschéenne entre ici en confrontation avec l'institution cléricale de la chrétienté. Toutefois, elle permet de faire une distinction entre le visage du Jésus tragique et le Jésus qui appelle à la « religion du cœur » (Renan, 1965 [1863] : 339) créant ainsi un christianisme renouvelé. Selon une interprétation de cette philosophie apportée par Richard (1977), Jésus représente la religion du oui à la vie qui cherche à abolir l'abîme qu'a creusé l'influence sacerdotale du judaïsme pour favoriser l'accord et la transition de Dieu à l'humain. La quête du Royaume de Dieu devient chimérique si l'on recherche une vision idéale de l'existence, car le vrai Royaume pour Jésus est tout proche puisqu'il est au plus intime de l'humain. Par sa pratique, Jésus nous enseigne « à s'ouvrir à la réalité tout entière, sans s'y opposer, dans le sentiment de s'ouvrir ainsi à la divinité elle-même. [...] le sentiment de filiation divine consiste à sentir toutes choses comme familières et proches ou encore à saisir la surabondance vivante, aimante, paternelle de la réalité » (Richard, 1977 : 209). La position radicale nietzschéenne est donc celle de l'affirmation sans réserve de la réalité qui signifie pour lui l'ouverture à de nouvelles aurores.

Face au pluralisme religieux, il est plus que nécessaire de s'inspirer davantage de l'autre visage de Jésus dans sa manière d'exprimer la joie de vivre dans le monde de son temps. Il s'agit pour le chrétien de la postmodernité d'apprendre à dire oui à la réalité de la vie en dépit de la souffrance et de la mort qui habite le monde en étant vigilant face à la double attitude erronée de la conscience chrétienne soit celle optant pour l'ascétisme qui se sépare du monde en le méprisant et l'autre qui fait la sacralisation des formes sociales. Un unique chemin semble acceptable aujourd'hui soit celle qui part de la réalité du monde et qui invite l'homme et la femme à collaborer à sa construction (Berdiaev, 1958). Une foi incarnée dans l'expérience du jeu aide à mieux comprendre le sens de la vie personnelle et communautaire en dépit des événements présents qui nous font voir la dimension tragique plutôt que ludique de l'existence. Il est possible de ne pas court-circuiter l'incarnation de Dieu dans le rapport dialectique de la 'foi' et de la 'culture' par les quelques points conceptuels du ludique que représente la personne divine de Jésus.

Jésus est une figure historique incontournable, des plus déconcertantes, car elle nous laisse dans un questionnement permanent de son mystère qui demeure toujours une question ouverte : « Et vous, qui dites-vous que je suis ? » (Lc 9, 20). Cette question interpelle, car chacun selon son expérience se forge une image de ce Jésus des Évangiles. Pour mieux comprendre l'incarnation de Dieu en Jésus (christologie d'en haut),

il conviendrait de bien saisir toute l'humanité du Jésus des Évangiles glorifié par Dieu à sa mort-résurrection sur la croix (christologie d'en bas) : « Le vrai théologien peut parler seulement *en partant* de Jésus, c'est-à-dire dans la mesure où il est touché par sa réalité vivante, dans la foi et dans l'amour » (Boff, 1985 [1972] : 182). Perrot émet une mise en garde contre « l'impossibilité d'écrire quelque reconstruction psychologique de Jésus qui dessinerait le développement intérieur de sa pensée au long de son activité » (1979 : 57). Notre intention est plus modeste. Nous voulons simplement identifier quelques éléments de la praxis ludique du Jésus des Évangiles afin de mieux saisir les effets de son enseignement dans la vie des chrétiens en ces temps séculiers. Tout d'abord, Jésus est un « rassembleur de disciples, prédicateur de foules, annonceur du Règne, faiseur de signes et de miracles, trouve dans la figure des prophètes messianiques une analogie plus proche qu'avec les rabbis et les zélotes » (Marguerat, 1998 : 599). Il affiche une attitude révolutionnaire qui s'oppose au légalisme de la Loi qui freine l'irruption des dons de la grâce. Jésus lance une critique virulente contre les comportements des prêtres, des scribes et des pharisiens qui utilisent la Loi pour des justifications de pouvoir politique, religieux et économique. Ces derniers le persécutèrent et le firent mettre à mort.

Le sens ludique du Jésus des Évangiles s'exprime dans son implication à de nombreux repas qui révèle un thème important de sa prédication. Il invite les participants à être ses disciples qui sont appelés à mettre en pratique des qualités exceptionnelles telles que la foi, le génie émotif, la ténacité, l'honnêteté et le courage pour n'en nommer que quelques-uns (Howard, 2006). En fait, sa participation active à des repas a une portée eschatologique. Ils préfigurent sur le festin messianique à la fin des temps. Les repas de Jésus devaient donc par anticipation ce banquet du salut en comprenant en ce moment déjà tous ceux que le Royaume de Dieu reçoit dans l'avenir (Marguerat, 1998) et aussi ceux qui désirent vraiment à faire partie de la fête.

Interprétation du signe des noces de Cana

Le thème biblique de la fête est un choix tout désigné pour expliquer la praxis ludique de Jésus par une interprétation séculière du récit des noces de Cana. Voici le texte de ce premier signe rapporté par Jean l'évangéliste².

Le premier signe

¹Or, le troisième jour, il y eut une noce à Cana de Galilée et la mère de Jésus était là. ²Jésus lui aussi fut invité à la noce ainsi que ses disciples. ³Comme le vin manquait, la mère de Jésus lui dit : « Ils n'ont pas de vin ». ⁴Mais Jésus lui répondit : « Que me veux-tu, femme ? Mon heure n'est pas encore venue ». ⁵Sa mère dit aux serveurs : « Quoi qu'il vous dise, faites-le ». ⁶Il y avait là six jarres de pierre destinées aux purifications des Juifs ; elles contenaient chacune de deux à trois mesures. ⁷Jésus dit aux serveurs : « Remplissez d'eau ces jarres » ; et ils les emplirent jusqu'au bord. ⁸Jésus leur dit : « Maintenant puisez et portez-en au maître du repas ». Ils lui en portèrent ⁹et il goûta l'eau devenue vin – il ne savait pas d'où il venait, à la différence des serveurs qui avaient puisé l'eau –, aussi il s'adresse au marié ¹⁰et lui dit : « Tout le monde offre d'abord le bon vin et, lorsque les convives sont gris, le moins bon ; mais toi, tu as gardé le bon vin jusqu'à maintenant ! » ¹¹Tel fut, à Cana de Galilée, le commencement des signes de Jésus. Il manifesta sa gloire et ses disciples crurent en lui.

¹²Après quoi, il descendit à Carpharnaüm avec sa mère, ses frères et ses disciples ; mais ils n'y restèrent que peu de jours. (Jn 2, 1–12)

Les traits marquants de l'Évangile de Jean se reconnaissent par l'amour, la foi et l'Esprit (Snyder, 1997). Les 12 premiers chapitres sont les livres des signes qui s'expriment en une christophanie progressive c'est-à-dire la révélation de la personne même de Jésus, tandis que les chapitres 13 à 20 traitent de sa passion où le signe le plus important se manifeste par sa mort-résurrection (Brown, 1966–1970). Jean lève donc le voile sur le mystère propre de Jésus qui commence sa vie publique en participant aux réjouissances des noces de Cana. Il y fera son premier miracle³ qui est une véritable performance visible (Hengel, 1987). C'est le premier signe où l'on arrive à contempler le projet du Père en Jésus puisque Cana est « une première étape sur le chemin qui conduit à la croix et à l'exaltation » (Léon-Dufour, 1988 : 242). Mais comment ce signe révèle-t-il la gloire de Jésus ? Le miracle du changement de l'eau en vin est un signe qui amène les lecteurs à prendre conscience de leur foi en Jésus Fils de Dieu et Messie et à cultiver ainsi leur vie en communion avec Dieu. Schnackenburg va dans le même sens que Brown. Les noces de Cana nous présentent un signe annonciateur d'un monde à transformer et à transfigurer. Selon la volonté divine, Jésus se révèle lui-même dans sa gloire comme le Christ, le Messie, le Fils de Dieu et le Fils de l'homme porteur du salut qu'il offre au monde de sorte que « [d]ans le miracle de Cana, c'est son origine divine et son union avec le Père qui doivent faire l'objet de notre croyance et de notre reconnaissance » (Schnackenburg, 1980 : 338). Le signe de Cana est également porteur d'un contenu riche en significations diverses pour la foi en quête de sens sur les révélations de Dieu dans l'histoire de sa culture en ces temps séculiers. L'intention du message de Jean l'évangéliste ne concerne pas la problématique de l'existence du mal ou la condition présente de l'humain dans le monde, mais traite surtout du miracle dans sa transformation comme cadeau du salut, de la vérité, de la foi et de l'authentique connaissance de Dieu au milieu du mensonge, des ténèbres, de l'incroyance et de l'anxiété (Meyer, 1967).

Au temps de Jésus, la fête était une activité cultuelle importante. C'est la célébration communautaire en reconnaissance des hauts faits de Dieu dans l'histoire du peuple juif. Pour Israël, la fête constituait un besoin vital : « [Il] avait également besoin de ses fêtes pour contester la dureté de la vie et, tout spécialement, la pauvreté qui, lorsqu'elle est indigence, devient une autre forme de servitude » (Martucci, 1976 : 142–143). Il y a différentes fêtes pour Israël. C'est ainsi que la loi impose traditionnellement trois visites au temple de Jérusalem. Ce sont les Azymes, conjugués au rite de l'agneau (la Pâque), la moisson (Pentecôte) et la récolte (les Tentés). On ajouta plus tard les fêtes de l'Expiation, la Dédicace et les Sorts. Il y a aussi la pratique rituelle du sabbat qui, au temps de Jésus, était un temps d'arrêt au septième jour pour se remémorer le repos de Dieu après Son acte de création. Toutefois, l'interprétation des règles du sabbat menait la plupart du temps à des logiques stériles. Jésus contesta les docteurs de la Loi en affirmant que : « Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat » (Mc 2, 27). Maître du sabbat (Mt 12, 8), il n'hésite pas à guérir des malades en dépit des lois qui régissent cette fête cultuelle (Lc 14, 1–6). Moltmann affirme que « le sabbat est la fête de la création » ainsi que la « fête de la rédemption » (Moltmann, 1988 : 353). Dans une

perspective biblique, la fête est comprise comme un événement qui permet au peuple juif de remettre en mémoire l'intervention divine pour son peuple.

Que signifie la fête de façon plus générale ? Tout d'abord, la fête ne veut pas dire superficialité ou frivolité. La fête permet de divertir et d'oublier les ennuis quotidiens et de s'abandonner à l'expérience de la joie de vivre qui a sa propre finalité. Beauchamp précise que la fête, source de la vie, présente une rupture avec la vie quotidienne. Elle est comme un temps en dehors du temps, qui « nous fait remonter à un âge d'or oublié, à un temps sacré plus vrai et plus pur. On pourrait l'appeler "temps du paradis terrestre" ou "temps d'avant la chute". Par le fait même, la fête nous régénère et nous renouvelle » (Beauchamp, 1999 : 17). Elle se définit dans son originalité dans la pratique d'« un excès permis par lequel l'individu se trouve dramatisé et devient ainsi le héros » (Caillois, 1938 : 26–27). Les noces de Cana représentent une « fête humaine par excellence » (Léon-Dufour, 1988 : 244); réalité pleinement terrestre qui apporte la joie de vivre.

Mais revenons au texte lui-même. Dans l'évangile de Jean, il faut noter que le récit des noces de Cana exprime le début de la vie publique de Jésus sous le signe de la joie et non de la souffrance. Jésus rejoint sa mère dans un festin de noces à Cana, en Galilée, accompagné de Jean, de Philippe et de Nathanaël. Ce dernier est lui-même natif de Cana, petit village à une quinzaine de kilomètres tout au plus de Nazareth. La fête des noces pour les paysans galiléens était un temps de réunion familiale et amicale importante. Les noces juives étaient des réjouissances et des jubilations qui duraient de trois à huit jours selon la richesse des mariés. À Cana, il devait y avoir beaucoup de convives si l'on se fie à la présence de six jarres d'eau utilisées pour les ablutions rituelles et la présence d'un 'maître du repas'. Le mariage à Cana a probablement débuté un mercredi, jour prévu du mariage des vierges, pour festoyer au moins trois bonnes journées jusqu'au début du sabbat. Rops décrit ici d'une manière colorée les noces de Cana :

La mariée une fois amenée en chaise à porteurs au lieu de son nouveau domicile, le vase rituel brisé sous le dais, les serments échangés à l'ombre du voile nuptial, les plaisirs de la table avaient commencé. Sobres, à l'ordinaire, les Juifs, en de telles occasions, aimaient le faste et presque l'excès. Les plats lourds, coulants de graisse, viandes et gibiers, poissons farcis, se succédaient longuement. Dans presque tous se retrouvait l'oignon, base de la cuisine d'Israël depuis le séjour en Égypte au temps de Joseph. On buvait beaucoup. En hébreu, banquet et beuverie s'emploient comme synonymes, sans nulle nuance péjorative. Les crus de Palestine sont excellents, hauts en degré d'alcool. (Rops, 1955 : 195)

Les noces se déroulent bien jusqu'à ce que le vin vienne à manquer. Cela pouvait jeter un certain discrédit sur les mariés ou leurs parents qui ont mal planifié la réception. Cela pourrait aussi être vu comme un mauvais présage pour l'avenir du couple. Marie prévient Jésus de ce désagrément : « Ils n'ont pas de vin » (Jn 2, 3). Jésus répond : « Que me veux-tu, femme? Mon heure n'est pas encore venue » (Jn 2, 4). Marie demande au serviteur de faire ce que Jésus dira. Jésus ordonne alors aux serviteurs d'emplir d'eau les six jarres de pierre qui sont là. On ne devait plus être au premier jour de la fête. Ces jarres peuvent compter entre quatre-vingts à cent vingt litres d'eau chacune qui se transforme plus tard à environ six cents litres de vin au total. La fête se poursuit. Les convives doivent être assez ivres pour ne pas constater la différence de la qualité du vin. Cependant, le 'maître

du repas', sobre par professionnalisme, déclare au marié : « Tout le monde offre d'abord le bon vin et, lorsque les convives sont gris, le moins bon ; mais toi, tu as gardé le bon vin jusqu'à maintenant ! » (Jn 2, 10). Ainsi, s'achève le récit des noces de Cana de Jean l'évangéliste. Il nous reste à comprendre le sens de ce premier signe de Jésus. Ce récit donne à réfléchir sur un certain nombre de thèmes : la dimension symbolique du vin, les noces de Cana comme « miracle-don », les noces comme consécration du plaisir sexuel et de la procréation, et enfin, l'annonce du Royaume de Dieu.

La dimension symbolique du vin À la fin du V^e siècle avant Jésus-Christ, Thucydide affirmait que les peuples de la méditerranée se libérèrent de la barbarie lorsqu'ils découvrirent comment cultiver la vigne. Or, l'omniprésence de la vigne et du vin dans l'histoire du monde est porteuse d'une vive symbolique civilisationnelle.

Depuis l'origine, la vigne et le vin ont marqué de leur empreinte la géographie et l'histoire, les mythologies et les religions, les sciences (ampélographie et œnologie) et les techniques (vendanges et vinification) viticoles, les arts (peinture, sculpture, poésie) et les traditions, mais aussi les habitudes alimentaires et le commerce, le droit et la médecine, contribuant, au fil des âges, à forger un type de société : *la civilisation du vin*. (Gautier, 1997 : 125)

À Cana, il est permis de s'imaginer Jésus dans une dynamique ludique de la joie, car le vin en est le symbole à plusieurs niveaux. Dans les psaumes, il est dit : « Le vin réjouit le cœur des humains en faisant briller les visages plus que l'huile » (Ps 104, 15). Dans l'Écclésiaste, on recommande de boire le vin de bon cœur : « Va, mange avec joie ton pain et bois de bon cœur ton vin, car déjà Dieu a agréé tes œuvres » (Qo 9, 7). Finalement, dans le Cantique des cantiques, le vin est le signe de l'union amoureuse : « Je te ferai boire du vin aromatisé » (Ct 8, 2). Comme nous l'avons déjà mentionné, le vin signifie aussi 'tous les dons' : « Que Dieu te donne de la rosée du ciel et de gras terroirs, du froment et du vin nouveau en abondance ! » (Gn 27, 28). Le vin coulera en abondance lors de la fête eschatologique, comme l'annonce le prophète Esaïe : « Le SEIGNEUR, le tout-puissant, va donner sur cette montagne un festin pour tous les peuples, un festin de viandes grasses et de vins vieux, de viandes grasses succulentes et de vins vieux décan-tés » (Es 25, 6). Dans cette perspective des vins vieux les meilleurs, Jésus reprend à Cana cette logique d'Esaïe.

Jean l'évangéliste insiste sur la présence de six (nombre imparfait) jarres d'eau qui servaient à la purification rituelle des péchés. L'eau préparée pour le rituel de purification des Juifs est transformée en vin : « symbole de l'ordre ancien, imparfait, qui fait place au nouveau. Et, comme l'auteur a constamment en vue les sacrements, il voit aussi dans ce miracle l'annonce du vin de la dernière Cène » (Harrington, 1971 : 960-961). Autrement dit, le vin de la Nouvelle Alliance se substitue à l'eau des jarres de purification qui symbolise l'imperfection de l'Ancienne Alliance. À Cana, la transformation de l'eau en vin est une préfiguration de l'eucharistie de la dernière Cène.

De tout temps, le vin (ou l'alcool) apporte la joie aux humains. Que la fête continue, est-il permis d'affirmer. Il y a quelque chose de dionysiaque avec son ambivalence. Ainsi, parfois, peut-être trop souvent, la fête peut prendre une allure grotesque et excessive, voire dangereuse pour la vie. Certes, le vin coule à flot, mais que reste-t-il de la joie

que nous apporte le souvenir de Cana ? Le vin a une portée anthropologique pleine de sens que sous-tend le phénomène orgiaque. Celle-ci s'exprime dans une logique passionnelle dans tout un éventail de sentiments et d'émotions qui sont ritualisés. L'ivresse partagée entre les humains « est une possibilité de sortir en commun de la réalité et d'avoir la joie ensemble. Cette joie est aussi ce qui rédime l'ivresse » (Dolto, 1977 : 53). Le vin signifie à la fois « fête sacrée et divertissement » (Platon/cité en Chambry, 1946 : 71) en favorisant les relations sociales. Il permet ainsi de faire éclater la pesanteur du rationalisme de la vie en société. Autrement dit, le vin permet de dépasser le poids des conventions sociales, et même, de favoriser la cohésion de la société. Le vin a une fonction thérapeutique lorsque saint Paul recommande à son ami Timothée la consigne suivante : « Cesse de ne boire que de l'eau. Prends un peu de vin à cause de ton estomac et tes fréquentes faiblesses » (1 Tm 5, 23). Ainsi, il ne s'agit pas d'observer seulement l'aspect néfaste de la consommation de vin (ou alcool), qu'il s'agit de consommer avec modération pour le plaisir que cela apporte.

Les noces de Cana comme « miracle-don » Ce qui caractérise le signe des noces de Cana, c'est que, contrairement à d'autres récits de miracles, les intéressés n'ont rien demandé à Jésus. En effet, ils ignoraient ce qui se passait et ne faisaient guère pitié, eux qui participaient sans contrainte à un festin de noce. En fait, « ce sont d'heureux vivants qui ne se privent pas de plaisanter et de rire » (Mauriac, 1936 : 53). Si les intéressés ne souffrent pas d'un mal physique ou moral apparent, pourquoi Jésus a-t-il agi de la sorte à la demande de sa mère ? Si le signe des noces de Cana n'est pas réalisé pour instituer l'Église, ni pour la sauver, ni faire des conversions, quelle signification peut-il bien nous présenter ? En fait, on peut y répondre dans cette éventualité : le signe des noces de Cana s'inscrit dans l'ordre de la grâce et du don de la personne même de Jésus. Ce premier signe n'est pas en premier lieu une guérison, un sauvetage, une légitimation ou un exorcisme visant à promouvoir une dimension du salut. En réalité, le signe des noces de Cana, constitue un « miracle-don [qui] symbolise la gratuité et la surabondance de la vie que Dieu communique à l'homme, sans même que soit requise une foi préalable ; il dit l'initiative de Dieu dans la rencontre de son peuple » (Léon-Dufour, 1988 : 213). Le signe des noces de Cana se situerait donc dans une vision d'une grâce plus universelle où Dieu fait pleuvoir sur les bons et les méchants.

Dans ce signe, la conduite de Jésus fait de lui le véritable fiancé sur le plan symbolique tandis que sa mère Marie représente parallèlement l'authentique 'maître de repas'. Il existe une réelle confiance et un respect mutuel entre Jésus et sa mère en vue de la réussite des noces où chacun assume correctement sa mission démontrant un contrôle sur les événements (Matand Bulembat, 2007). L'intervention de Marie rend compte d'une espèce d'indécision de Jésus dans sa réponse : « Mon heure n'est pas encore venue » (Jn 2, 4). Cependant, Jésus n'est pas conditionné dans un plan sérieux et déterminé d'avance. C'est plutôt celui qui prend conscience du besoin du sens du ludique et de la capacité du don. Son heure ne sera pas dans une planification prévue d'avance. Son heure sera quand les humains auront besoin de lui. Quand le jeu l'exigera. D'ailleurs, la réaction de Marie qui dit aux serviteurs : « Quoi qu'il vous dise, faites-le », est l'indication qu'elle comprend que 'l'esprit de la fête' de Jésus va l'emporter. Face au drame du manque de vin, Jésus réussit à imaginer le monde autrement. Il parvient à jouer et permet

à la fête de s'accomplir. Et dans une espèce de grâce, non seulement il donne du vin, mais il donne du vin en abondance et de meilleurs goûts que celui qui a été servi au début de la noce. Or, dans une perspective de production et de rendement, le bon vin est fourni au début, mais quand les gens sont ivres, à la fin, on n'a plus besoin de donner du bon vin. On sert alors du vin de moins bonne qualité pour maintenir l'ivresse. Jésus ne veut pas produire seulement le nécessaire. Il n'entre pas dans une logique de rentabilité. Devant le couple, il introduit le monde de l'imaginaire et du jeu en reprenant le geste du Dieu créateur générant une sorte d'humour dans cet événement qui est la capacité de transformer une situation dramatique en une situation joyeuse, un moment de grâce qui permet de faire éclater 'l'esprit de sérieux'. En jouant, Jésus ne se fixe pas de limites. Il est dans le monde de la grâce, de la gratuité et de la générosité. Il annonce même une sorte de surabondance dans ces noces. Jésus se détache donc d'une logique de production et du rendement pour s'engager dans une logique du jeu de la grâce. Il joue le jeu d'une dynamique orgiaque de la fête dans le sens de 'sortir des choses ordinaires' ou de 'se laisser aller'. Jésus ne se laisse pas enfermer par l'autre sens de l'orgiasme qui signifie 'avoir l'esprit de sérieux dans l'excès', le monde du destin et de la souffrance. Ce sens de l'orgiasme est de produire du plaisir pour le plaisir. Par contre, à Cana, c'est la fête qui exprime la profondeur de l'événement du salut s'opérant en Jésus. Cette fête est créatrice de vie et Jésus y participe en étant le fondement même de la fête ; une fête pour la multitude. Il amène la joie en se donnant dans la fête qui devient grâce parce que Jésus y est parmi les humains et comme l'un d'entre eux : « la grâce est sur Jésus, elle est en lui, il la donne, *il est la grâce* » (Casalis, 1985 : 729). Autrement dit, au lieu d'être un rabat-joie, Jésus est celui qui apporte un nouvel Esprit par le vin (Snyder, 1997) ainsi qu'une nouvelle vie à la fête (Witherington, 2006). Il annonce le Royaume de Dieu qui est déjà là, dans la plénitude de sa personne.

Les noces comme consécration du plaisir sexuel et de la procréation Selon la Genèse (cf. Gn 2, 18), le mariage a pour fonction d'enrayer la solitude chez l'homme par la présence de la femme ; ceux-ci deviennent alors symboliquement une seule chair. Or, dans le « miracle-don » des noces de Cana, Jésus n'invite-t-il pas finalement le couple à jouir de sa sexualité ? D'une certaine façon, Jésus ne fait-il pas comprendre l'approche ludique du mariage dans l'aboutissement du plaisir sexuel comme un don de Dieu et du projet de procréation entre les époux ? Nous nous référons ici au Cantique des cantiques⁴ qui était possiblement utilisé à l'origine dans la fête suivant la célébration de mariage⁵. Dans les noces de Cana, on a dû réciter des passages de ce chant poétique qui célèbre, dans son sens littéral et profane, l'amour mutuel passionné et fidèle entre l'homme et la femme. Il est intéressant ici de citer quelques passages de ce poème.

[...] Que tu es belle, et que tu es gracieuse, amour fille délicieuse !
 Ta stature que voici est comparable à un palmier, et tes seins, à des grappes.
 Je dis : « Il faut que je monte au palmier, que je saisisse ses régimes »
 Que tes seins soient comme les grappes d'un cep,
 et la senteur de ta narine comme des pommes,
 et ton palais comme un vin de marque ... (Ct 7, 7-10)

Par leur mariage, les époux à Cana ont accès au plaisir sexuel qui comporte des éléments ludiques comme le propose le Cantique des cantiques et comme Jésus semble vouloir reconnaître aux noces de Cana⁶. Plusieurs théologiens n'hésitent plus aujourd'hui à dépasser le puritanisme de la morale sexuelle. Ce texte biblique est « une invitation pour l'Église et les chrétiens à considérer avec naturel la sexualité et l'éros, autrement dit à *se réjouir de ce plaisir* – sensations si fortes, émotions des plus merveilleuses – comme d'un magnifique cadeau du Créateur » (Gollwitzer, 1984 : 41–42). À Cana, Jésus n'invite-t-il pas en définitive l'homme et la femme à continuer la création ? À travers le jeu du désir et de l'amour, les époux sont appelés à se réunir et à se séparer, à se chercher et à se découvrir dans les tensions positives et négatives de l'existence selon la bonne volonté de Dieu. Cet amour humain apparaît alors comme l'expression par excellence de la sexualité qui est le lieu de la fécondité. C'est la quête de la libre finalité de l'union intime et amoureuse des époux. Cette procréation qui fait vivre permet alors une dynamique éducative de la famille. Par cette image de la surabondance du vin comme don, Jésus consacre à Cana cette normalité du plaisir sexuel et de la procréation.

L'annonce du Royaume de Dieu Le signe des noces de Cana est une réalité terrestre qui préfigure le salut dans le Royaume de Dieu en Jésus. D'ailleurs, lui-même compare le Royaume de Dieu à un festin, à une fête, à une noce ou à un repas où toutes les personnes se rassemblent. On porte des habits de fête, on se réjouit, on fait bonne chair et on danse dans la joie (Mt 22, 1–14 ; Lc 14, 15–24 ; Ap 19, 7–9). La praxis fondamentale du Jésus des Évangiles est l'annonce de la proximité du Royaume de Dieu. Il advient lorsque se réalise dans le monde une libération humaine, une victoire sur la condition de pauvreté de l'humain. En ce sens, le Royaume de Dieu est déjà là par l'action christique dans le monde, mais il n'est pas encore puisque le monde n'est pas pleinement réalisé. Le monde est en devenir et sa pleine réalisation s'effectue dans la réalité eschatologique à la fin des temps.

Les humains ont la responsabilité de réaliser à l'état d'esquisse le Royaume de Dieu. Il existe un rapport étroit entre le progrès temporel et la croissance du Royaume, pourvu de ne pas tomber dans un processus figé d'identification. Il est une invitation à la construction du monde et à la responsabilité sociale de sorte que le territoire du Royaume de Dieu « c'est le large monde, la société, la terre entière, et non pas uniquement la sphère de l'Église. Et cette collaboration à l'édification du Règne de Dieu se fait non seulement par des médiations religieuses, mais aussi et surtout par des médiations profanes, séculières » (Charron, 1987 : 161).

Le récit du miracle de Cana nous enseigne que la joie de la fête est un signe du Royaume de Dieu. Il y a là une possibilité du jaillissement de l'être en la personne de Jésus le Christ à chaque instant. L'autodétermination de Dieu, dans la joie de l'éternité, se manifeste dans le temps créé tout au cours du développement de la création, en après et en avant, en passé, présent et avenir : « le temps fait vieillir, seule l'éternité fait demeurer jeune : le plaisir et la joie, ici et maintenant, peuvent déjà en donner un avant-goût. L'éternité est une dimension de la profondeur de la vie ; elle signifie l'intensité de la vie vécue, et non pas son extension indéfinie » (Moltmann, 1993 : 450–451). La promesse du salut s'actualise dans la fête comme une dynamique de vie à advenir dans le présent. Elle est en définitive une « joyeuse promesse à venir de l'ordre ressuscité »

(Durand, 1992 [1960] : 359). Sous cet angle, la fête peut être considérée comme un signe des temps. Bon vivant et ouvert à la grâce divine, Jésus prépare l'annonce du Royaume de Dieu notamment aux noces de Cana à travers la symbolique du vin, signe de joie et d'espérance de la fête eschatologique. Il nous enseigne le 'Dieu de la fête' et le 'Christ de la joie' lui qui parcourait ainsi la Gallilée au milieu d'une fête perpétuelle » (Renan, 1965 [1863] : 227).

Pourtant, il semble qu'un certain nombre de personnes de l'époque de Jésus et de ceux d'aujourd'hui opposent toujours un refus à cette invitation de Jésus : « Nous avons joué de la flûte, et vous n'avez pas dansé ! » (Mt 11, 17). Ce qu'il propose est ni plus ni moins une nouvelle manière de penser, non pas dans la logique d'un Dieu promulgant l'obéissance à la Loi et à la sanction, mais d'un Dieu de grâce : « La Loi n'est donc plus à respecter parce qu'elle est la Loi ; elle est à suivre parce qu'elle sert l'amour, et quand elle sert l'amour » (Marguerat, 1998 : 602).

La dramatisation de la péripécie des noces de Cana se termine par la scène suivante : « Après quoi, il descendit à Carphanaüm avec sa mère, ses frères et ses disciples ; mais ils n'y restèrent que peu de jours » (Jn 2, 12). Jean rapporte cet événement historique comme étant aléatoire et secondaire. Il est un interlude de l'action première de Jésus (Hedrick, 2005). Cette scène rudimentaire représente un temps libre pour Jésus, sa mère et ses disciples pratiquant la conversation éclairée qui est un moment de révélation du mystère profond de sa personnalité que dévoilent son rire et sa bonne humeur. Pour expliquer la praxis ludique de Jésus, il n'est pas suffisant de se satisfaire seulement de la dramatisation du récit des noces de Cana, car la dimension de la croix s'y trouve comme évacuée par l'aspect jubilatoire de la fête. Reprenons en deuxième lecture une catégorie moderne du jeu qui tient compte de la croix en utilisant le rire comme chemin d'espérance.

Le rire comme chemin d'espérance

Le rire se manifeste sur le mode de l'expression orale. Il est difficile de mettre par écrit le rire ou l'humour. Quand une personne raconte une plaisanterie et que les gens rient, cette personne ne dit pas qu'elle raconte une plaisanterie et que l'on doit rire. L'humour possède une signification sociale. Il a donc plus que sa place dans le monde. Les spectacles d'humour sont là pour le prouver et « l'humoriste est ici un moraliste qui se déguise en savant » (Bergson, 1940 : 98). D'ailleurs, on peut dire que le rire est l'un des traits de caractère qui identifient le plus l'homme et la femme de la postmodernité. Les humoristes tels que Charlie Chaplin, Fernandel, Louis de Funès, Jerry Lewis et Dean Martin, Raymond Devos, Yvon Deschamps et plusieurs autres sont nos clowns modernes. Ils mettent en dérision l'ordre établi des institutions et ont une fonction particulière dans la société :

Ils [humoristes] disent avec esprit ce que le peuple ressent avec colère. C'est plus drôle et c'est moins dangereux pour la République. Parce qu'ils voient les choses dans l'optique du sourire, les humoristes contribuent mieux que personne à l'œuvre d'hygiène mentale nécessaire à toute société. Ils démystifient les systèmes, ils dégonflent les orgueils, ils brisent les idoles aux pieds d'argile, ils percent les carapaces des conformismes, ils désamorcent les

fanatismes, ils confondent les vaniteux, ils désacralisent les hommes et les fonctions qui avaient indûment usurpé le manteau du sacré, ils dénoncent la bêtise si haut placée soit-elle, bref, ils canalisent vers le sourire les frustrations populaires qui autrement chercheraient le dévouement dans la violence. (Lussier, 1994 : 189–190)

Le rire met entre parenthèses la tragédie humaine. L'humain peut surmonter les limites de sa finitude par le rire qui est perçu comme un « indice de transcendance » (Berger, 1972 : 112). Est-il possible que le rire prenne ses racines dans la foi ? Ce que réalise le rire « c'est d'observer comment toutes les choses terrestres et humaines sont inférieures à la mesure de Dieu » (cité en Rahner, 1967 : 35 [nous traduisons]). Le rire pose donc question à la théologie contemporaine.

Les chrétiens peuvent-ils rire ? Les chrétiens d'aujourd'hui peuvent-ils rire librement quand dans d'autres lieux surviennent guerre, violence et destruction ? Est-il légitime dans un contexte de crise de se donner bonne conscience dans le rire pendant que d'autres humains, pauvres, insignifiants, sans droit de parole et sans pouvoir social, atteints dans leur intégrité morale ou physique ne peuvent se payer ce que les images de la publicité proposent à travers l'idéal américain ? Moltmann se pose lui-même ces questions dans son livre *Le Seigneur de la danse* :

Comment cependant pourrions-nous rire, alors que la situation dans laquelle se trouve le monde pèse sur nous, nous accable et nous tourmente ? [...] Comment peut-on rire quand des innocents sont tués au Vietnam ? Comment peut-on jouer alors qu'en Inde des enfants meurent de faim ? Comment peut-on danser lorsque des hommes sont torturés au Brésil ? Ne vivons-nous pas dans *un seul* et même monde ? Avons-nous droit de rire, de jouer et de danser si en même temps nous ne crions et ne travaillons pas pour ceux qui périssent du côté des ténèbres ? La renaissance culturelle du jeu, de la fête et de la joie dans les sociétés de surabondance de l'Occident n'a-t-elle pas quelque chose de grinçant aussi longtemps qu'il y a sur terre de pareils enfers ? L'*homo ludens* et la conquête du droit au bonheur, au plaisir et au divertissement font belle impression, mais seulement à ceux qui peuvent se les offrir. Aux autres tout ceci semble être de mauvais goût. [...] Comment puis-je jouer sur une terre étrangère, dans une société aliénée et aliénante ? Comment est-il possible de rire alors que, bien loin que toutes les larmes soient essuyées, il en coule tous les jours de nouvelles ? (Moltmann, 1977 : 10–12)

Dans son livre *La fête des fous*, Cox répond à ces questions par une vision de l'existence du jeu et du rire face à l'avenir incertain qui fait problème aux humains ayant une perception craintive de la mort.

Certains m'ont demandé comment dans un monde ravagé par les conflits, la cruauté, le racisme et l'exploitation, il m'est possible de lier le christianisme au jeu, au rire, à l'esprit de fête. Ma seule réponse est qu'en une telle période ce livre est encore *plus* nécessaire. Célébrer la vie en dépit de la mort, c'est une affirmation d'espoir et même de foi. C'est l'une des rares façons qui nous restent de dire qu'il y a Quelque Chose d'Autre au-delà des seules données empiriques. Autrement, il n'y aurait ni espoir, ni célébration. (Cox, 1971 : 10)

La théologie contemporaine commence à s'interroger sur le rire de Jésus : « Comment a-t-on pu dire que Jésus n'avait pas ri, et le présenter comme un homme grave et tendu ? Alors qu'il racontait des histoires dans les repas qui lui faisaient vivre des rencontres variées . . . Alors qu'il maniait la parabole avec une légèreté de touche que les exégètes et les raisonnements théologiques ont souvent totalement méconnue ! » (Bessière, 1974 : 82). Cet état de choses est sans doute causé par une tradition dans l'histoire de l'Église où l'on manifeste souvent un manque de tolérance à l'égard du rire. Saint Éphrem de Syrie illustre bien cette tradition lorsqu'il dit : « le commencement de la catastrophe pour l'âme du moine, c'est le rire et la parrhesia [franc-parler]. Le rire contriste le Saint-Esprit ; il ne fait aucun bien à l'âme et il corrompt le corps. Le rire met en fuite les vertus ; il n'a pas le souvenir de la mort, ni la méditation des châtements » (cité en Baconsky, 1996 : 142). Le rire ne fait pas bon ménage avec 'l'esprit de sérieux'. On prend souvent une attitude dure, austère et sévère au sujet du rire. Le film *Le nom de la rose* rend compte de cette problématique. L'histoire se déroule dans une abbaye bénédictine à l'époque médiévale où un vieux moine, Jorge de Burgos, s'efforce de cacher un livre secret d'Aristote parce qu'il fait l'éloge du rire et présente la comédie comme une fin en soi. Pour le moine Jorge, le rire est une menace terrible pour la foi chrétienne. Caricature extrême, le moine Jorge évoque une certaine image de 'l'esprit de sérieux' et du tragique d'une tradition qui a nié le rire. Citons quelques passages du duel idéologique entre le moine Jorge et le franciscain Guillaume de Baskerville sur la légitimité du rire dans la chrétienté.

— « Un moine ne doit pas rire, car seul rit le crétin » (avertissement de Jorge entrant dans la bibliothèque). J'espère que mes paroles ne vous ont pas offensé, frère Guillaume, mais j'ai entendu rire et j'ai rappelé un des principes de notre règle. Tel que vous, franciscains, vous venez d'un ordre où la gaieté la plus inopportune est vue avec indulgence.

— Oui, c'est vrai. Saint François parfois ne répugnait pas à rire.

— Le rire est un souffle diabolique qui déforme les linéaments du visage et fait ressembler l'homme au singe.

— Mais le singe ne rit pas. Le rire est le propre de l'homme.

— Comme le péché ! Le Christ n'a jamais ri.

— En sommes-nous si sûrs ?

— Rien dans les Écritures n'établit que notre Seigneur ait ri.

— Rien dans les Écritures n'établit que notre Seigneur n'ait pas ri. On sait que les saints eux-mêmes usaient de la comédie pour ridiculiser les ennemis de la foi. Par exemple, quand les païens mirent saint Maur dans l'eau bouillante, celui-ci se plaignit que le bain était trop froid. Le sultan y plongea les doigts et s'ébouillanta la main.

— Un saint immergé dans un bain bouillant n'a pas besoin de cette virilité ridicule. Il retient ses cris ! Il souffre pour la vérité. (Cité en *Le nom de la rose*, film de Jean-Jacques Annaud, 1986)

Ces deux visions diamétralement opposées ne cessent de susciter un débat sur le rire de Jésus sans doute causé par des différences de structures de mentalité où le premier lutte pour l'intégrité de la foi et le pouvoir tandis que l'autre recherche la vérité. Il s'agit d'explorer davantage ce que les passages bibliques nous instruisent sur cette action humaine.

La Bible, les Juifs rient-ils ? Qu'en est-il du statut du rire dans la Bible ? Le rire et l'humour prennent une place certaine dans l'Ancien Testament. Même le nom du patriarche Isaac signifie 'fils du rire' et Siracide affirme bien, que « [l']habillement d'un homme, son rire, sa démarche révèlent ce qu'il est » (Si 19, 30). Qohélet précise pour sa part qu'il y a un temps pour chaque chose sur cette terre : « un temps pour pleurer et un temps pour rire, un temps pour se lamenter et un temps pour danser » (Qo 3, 4). Il existe deux sens bibliques au mot rire : celui qui évoque l'extase et la joie et l'autre qui signifie la polémique et la moquerie. Le rire se manifeste dans la Bible de manière inégale et éparpillée bien que la religion yahviste cherche à désacraliser le rire, car on ne se moque pas impunément de Dieu. Toutefois, on utilise beaucoup le rire face à toute autorité même celle de Dieu : « le rire biblique est lié au paradoxe d'un monde totalement sacré (rien n'échappe à Dieu) et tout entier donné à l'homme pour qu'il le "sanctifie". Le rire de la discordance ponctue donc une histoire chaotique, pleine de bruit et de fureur, de surprise » (Sarrazin, 1991 : 19). Pensons aux textes bibliques du temps héroïque de Sara riant à la venue d'un enfant lors d'un âge avancé, de Samson détruisant l'ennemi avec une mâchoire d'âne, de Élie se moquant des prêtres de Baal ou de David faisant sa danse devant l'Arche. Ce type de rire a donc une fonction de se moquer de l'adversité qui aliène la liberté humaine.

Stora-Sandor démonte le mécanisme d'un genre littéraire (l'auto-dérision et l'auto-ironie) utilisé pendant des siècles par les écrivains juifs pour créer le rire à partir des souffrances individuelles ou collectives d'un peuple qui a eu plus que sa part de malheurs dans l'histoire. Ce type de rire du minoritaire rend possible de transcender une situation éprouvante ou d'en tirer partie pour en instaurer un événement possible de joie : « Le malheur apparent cache un bonheur à venir. Le pessimisme se transforme en optimisme, un optimisme tragique où le mal devient source de bien » (Stora-Sandor, 1984 : 42). Le rire évoque également une visée éthique où se jouent les conflits de valeur par lesquels le monde prend forme. Il devient alors le « no man's land » des valeurs qui est tout d'abord une manière d'être, de percevoir et de montrer le monde qui n'est pas seulement comique ou divertissant. Le rire est souvent utilisé « avec une intention de réaction contre autrui, voire, à la limite, contre soi-même » (Horowitz et Menache, 1994 : 14). Il y a un sentiment de supériorité du rieur qui utilise le rire comme un mécanisme de défense face à sa propre souffrance de sorte qu'« un rire sans méchanceté a toujours les vertus de la psychanalyse » (Bachelard, 1948b : 309). Grâce au rire, il est possible d'éviter le mal, la folie, la révolte, les contradictions et « de prendre une distance par rapport aux conditionnements, en particulier sociaux ; de s'arracher à la peur ; de tenir le coup au bord du gouffre. C'est un moyen de détachement [...] L'humour permet de prendre de la hauteur par rapport à son propre destin » (Guetny, 1994 : 35). Smadja affirme que le rire est la toile de fond de la dramatique humaine dans le processus de la vie. Il est une « défense contre la mort et ses processus mortifères, la métaphore facio-vocale qu'il incarne serait peut-être celle du triomphe éclatant de la vie. Ainsi, l'éclat de rire symboliserait un éphémère éclat de vie » (1993 : 125). En ce sens, le rire permet de développer une éthique du bonheur centrée sur l'humain qui fait face au scandale du mal et de la souffrance.

Jésus a-t-il ri ? Portons un regard sur le rire de Jésus à l'aide des Écritures. Jonsson (1955 : 47 [nous traduisons]) affirme que « le rire [...] est l'expression de la joie et du bonheur dans le culte cananéen. La dramatisation a combiné la joie causée par la victoire de la vie

et la joie d'un mariage divin ». À Cana, Jésus s'éloigne de l'ascétisme de Jean-Baptiste, celui qui ne mange pas de pain et ne boit pas de vin (Lc 7, 33). Par cette rupture avec Jean-Baptiste dans la manière de vivre, Jésus veut suggérer d'autres chemins pour incarner la volonté divine. Jésus grandi dans les us et coutumes du peuple sémitique, il est alors très difficile de s'imaginer qu'il n'a pas ri. Évidemment, Jésus connaît la colère (Mc 11, 15), il fait également preuve de pitié (Mc 1, 41). Il pleure (Jn 11, 35). Il est même capable de tristesse et d'angoisse (Mt 26, 37). Cela veut dire qu'il est capable de sentiments et d'intenses émotions avec les gens de son temps. Mais les Évangiles ne montrent jamais explicitement Jésus en train de rire. On insiste plus sur sa souffrance. Jésus a bien mauvaise presse parmi ses ennemis qui le qualifient de glouton et d'ivrogne (Mt 11, 19). Jésus cherche la compagnie et apprécie les occasions de repas avec les pécheurs (Lc 15, 1–2). On peut qualifier Jésus de « bon vivant » qui aimait boire, manger, rire, danser et chanter. Comment en aurait-il été autrement dans le cadre des festins auxquels Jésus participait ? Dans ces occasions, il ne pouvait sûrement pas adopter une attitude austère : « Rien n'est plus faux que de se représenter un Jésus figé, immuable dans son attitude, statue de plâtre que nulle passion n'anime. [...] Il y a des sourires dans la vie humaine du Christ » (Rops, 1955 : 318). Jésus pratique le paradoxe et la provocation à l'endroit des prêtres, des scribes et des pharisiens lorsqu'il utilise des images telles que « la poutre est dans ton œil » (Mt 7, 4), « plus facile à un chameau de passer par un trou d'aiguille » (Mt 19, 24), « guides aveugles » (Mt 23, 16), « avalez le chameau » (Mt 23, 24) ou « sépulcres blanchis » (Mt 23, 27). Il est difficile de douter de son sens de l'humour qui fait le procès de l'absurdité et de l'inhumanité du joug de la loi juive appliquée à l'extrême. Sous cet angle, l'humour de Jésus n'est pas pour humilier, ni pour plaisanter, mais pour susciter la réflexion chez ses détracteurs afin qu'ils puissent accéder à la volonté divine. Dans cette perspective, « l'humour de Jésus n'est jamais gratuit, mais didactique et homilétique ; qu'il a pour but la révélation d'une vérité, sa stimulation et la joie procurée par cette révélation, mais par-dessus tout l'illustration de cette vérité eschatologique qu'il est venu annoncer » (Horowitz et Menache, 1994 : 29).

Le rire ou l'humour est une forme d'ironie, mais il existe une différence entre ces concepts. Ainsi, « on accentue l'humour [...] en descendant de plus en plus bas à l'intérieur du mal qui est » tandis que l'ironie se définit par « l'idée du bien qui devrait être : c'est pourquoi l'ironie peut s'échauffer intérieurement jusqu'à devenir en quelque sorte, de l'éloquence sous pression » (Bergson, 1940 : 97). L'humour et l'ironie ont quelque chose en commun soit une vie engagée en dépit du scandale du mal et de la souffrance dans une dramatisation personnelle et collective cherchant une fin joyeuse.

Les experts traitant de l'humour de Jésus s'entendent pour dire qu'il fait surtout de l'ironie. L'étymologie de l'ironie vient du grec « eirôneia » qui est une manière de poser des questions en faisant semblant d'ignorer. Clavier (1929–1930 : 5) affirme que « l'ironie socratique est [...] une feinte de l'esprit qui amuse l'erreur et l'invite à se démasquer, pour la vaincre avec ses propres armes et sur son propre terrain ». Il est une « attitude dans la vie qui permet à l'homme de s'élever au-dessus de sa propre condition et de considérer ses malheurs, ceux de son groupe restreint ou ceux de la condition humaine en général, avec un certain détachement » (Stora-Sandor, 1984 : 20–21). Kierkegaard définit l'ironie comme étant une manière de voir le monde visant à mystifier

le prochain, non pas tant pour passer inaperçu que pour le pousser à se démasquer. Il ajoute qu'aucune vie authentique n'est possible sans l'ironie. Cette définition de l'ironie s'apparente de la vision de Jankélévitch (1964 : 13) : « Jésus, par ses questions, fait honte aux hommes de la loi et les réduit soit au silence, soit *ad absurdum* : par exemple, il leur explique que toute richesse vient de la ruse ou de la violence, que toute possession est fille d'injustice et d'instinct pléonexique ». L'ironie de Jésus est un moment de grâce qui permet de faire éclater 'l'esprit de sérieux' de ses opposants qui ordonnent un monde organisé et conditionné. 'L'esprit de sérieux' est fait de gravité qui ne fait que produire : « la contrainte, la loi, la nécessité, la conséquence, le but, la volonté, le bien et le mal » (Nietzsche, 1993 [1883–1885] : 439). Dans une perspective classique, « le sérieux est officiel, autoritaire, il s'associe à la violence, aux interdits, aux restrictions. Il y a toujours dans ce sérieux un élément de peur et d'intimidation » (Bakhtine, 1970 : 98). C'est ainsi que les prêtres, les scribes et les pharisiens vivent dans 'l'esprit de sérieux' parce qu'ils sont prisonniers de l'application abusive de la loi qui tue. Ils en deviennent ridicules. Jésus sait cela. Dans la controverse, il utilise l'ironie comme une arme de défense, comme une froide vérité qui dérange et scandalise, car « ce n'est pas par la colère, mais par le rire que l'on tue » (Nietzsche 1993 [1883–1885] : 314) la pesanteur de 'l'esprit de sérieux'. Par là, nous pouvons associer la praxis ludique de Jésus à un jeu ironique, et affirmer que pour lui, « l'ironie est le pouvoir de jouer, de voler dans les airs, de jongler avec les contenus soit pour les nier, soit pour les recréer » (Jankélévitch, 1964 : 17). En d'autres termes, le jeu ironique permet un certain détachement des choses et procure une part d'une liberté authentique créatrice de sens qui cherche à « s'exprimer sans se livrer entièrement, qui ne donne que pour se ressaisir, qui réserve toujours à l'encontre de la nature son essentielle originalité » (Larouche-Tanguay et Ponton, 1983 : 276). Mais comment est-il possible de se représenter le jeu ironique de Jésus ? L'histoire de sa passion fournit quelques éléments de réponse.

Le jeu ironique de la passion Dans la passion de Jésus tel que le présentent les films de Mel Gibson (*La passion du Christ*, 2004⁷), de Roger Young (*Jésus*, 1999) et de Norman Jewison (*Jésus-Christ Superstar*, 1973), on retrouve des formes d'ironie sous le mode explicite ou plus profondément dans une perspective herméneutique. Humour explicite : il y a des faits où Jésus est objet de rire, et, d'autres fois, où il est sujet ironisant. Jésus comme objet de rire se prêtant volontiers au jeu des autres : Au Sanhédrin, Jésus est giflé par les serviteurs qui lui demandent de dire qui l'a frappé puisqu'il est le Messie (Mt 26, 67–68). Il est « soumis aux moqueries, aux outrages, aux crachats » (Lc 18, 32). Pour l'habiller comme un 'roi' digne de son rang, on le revêt d'un manteau écarlate, on lui pose une couronne d'épines sur la tête en guise de 'couronne royale' ainsi qu'un roseau à la main droite pour représenter un 'sceptre royal' (Mt 27, 28–29). On lui dit de se sauver lui-même puisqu'il est le roi des Juifs (Mt 27, 41–42). Les soldats romains vont jusqu'à tirer sa tunique au sort (Jn 19, 23–24).

Jésus sujet ironisant : À la dernière Cène, Jésus annonce la présence d'un traître. Judas lui demande alors : « Serait-ce moi, rabbi ? » Jésus lui répond du tac au tac : « Tu l'as dit ! » (Mt 26, 25). À Gethsémani, lors de son arrestation, après avoir reçu un baiser de Judas, « Jésus lui dit : “Mon ami, fais ta besogne !” » (Mt 26, 50). Au Sanhédrin, on lui demande s'il est le Messie que l'on attend. Jésus répond : « Si je vous le dis, vous ne me

croirez pas ; et si j'interroge, vous ne répondrez pas » (Lc 22, 67–68). Devant Pilate, Jésus fait de l'ironie qui a un effet de double sens : « “Es-tu le roi des Juifs ?” Jésus lui répond : “C'est toi qui le dis” » (Mc 15, 2).

Plus profondément, la passion et la mort même de Jésus peuvent être lues comme une figure d'ironie à un second degré. Jésus se manifeste dans sa passion et sa mort comme un objet de dérision dans toute sa réalité. Sa passion se présente par une sorte de mise en scène où l'on se moque de ses prétentions divines. On assiste alors à la faiblesse de ce 'roi de mascarade'. Jésus devient alors la figure écartelée d'un roi déchu. Cox utilise l'image du bouffon de Dieu dans la personne même de Jésus. Le déicide décrit une parodie humaine du Christ-Arlequin qui brave la mort comme un pantin bafoué, écrasé, humilié par la folie des humains, mais jamais vaincu :

Tel le bouffon, le Christ brave l'usage et méprise les têtes couronnées. Tel un troubadour ambulant, il n'a nulle place où reposer la tête. Tel le clown dans la parade du cirque, il fait la satire de l'autorité existante, traversant la ville sur sa monture, entourée d'un cortège de roi, lui qui n'a nul pouvoir sur terre. Tel un ménestrel, il fréquente diners et réceptions. Pour finir, ses ennemis le déguisent en une caricature burlesque de l'apparat royal. Il est crucifié au milieu des ricanements et des sarcasmes, surmonté d'un écriteau qui raille ses risibles prétentions. (Cox, 1971 : 168)

Cette lecture de dérision permet d'inscrire Jésus dans le jeu archétypal de la « fête des fous »⁸, et ce, de façon radicale. Certes, il n'y a rien de divertissant dans cette parodie du jeu ironique de Jésus soumis à un monde à l'envers où surgit un drame sacré. La souffrance ou la mort sont parfois au rendez-vous. De l'avis de Bergson (1940 : 2) : « il n'y a pas de comique en dehors de ce qui est proprement *humain* » et Bachelard (1948a : 131) ajoute pour sa part que « le comique est l'apanage de la vie consciente ». La métaphore du Christ-Arlequin ouvre à la compréhension de la dimension eschatologique de la résurrection. On peut y voir un Jésus qui se rit de la mort puisqu'il espère dans la bonté du Père qui le convoque à la résurrection et à la vie éternelle. Il est alors possible de dépasser la bêtise humaine. Dans cette perspective, la tragédie de la croix peut être combattue et vaincue par l'ironie. Les humains peuvent dédramatiser une situation tragique et peuvent prendre ainsi une distance à l'endroit du scandale du mal et de la souffrance. L'ironie suprême est d'imiter Jésus qui a été au bout de l'humanité en vivant l'absurde. C'est à ce moment que l'on sent la force de l'aliénation, mais, en même temps, on perçoit la possibilité d'en sortir dans une dynamique d'affirmation de la vie.

Si l'humain a la capacité de rire du mal et dans le mal, cela peut être une source dynamique de création où l'humain exerce son humanité entière et retrouve alors sa liberté. Avec l'ironie, il y a une espérance même dans la mort. Pour Cox, « le rire est la dernière arme de l'espérance. Pressés de tous côtés par l'idiotie et la laideur, poussés à admettre que l'apocalypse finale paraît nous menacer, nous semblons néanmoins cultiver le rire comme la seule défense qu'il nous reste. En présence du désastre et de la mort, nous rions au lieu de nous signer. Ou peut-être, pour mieux dire, notre rire est-il notre manière de nous signer » (Cox, 1971 : 186). Il est alors impératif de développer « l'espérance comique » qui aide à alléger le fardeau de la pesanteur du désenchantement. C'est un

moyen de se libérer de notre finitude parce que « l'espérance comique » demeure un don qu'il s'agit d'enseigner et de cultiver afin de rire du nihilisme ambiant.

Conclusion

Cet article montre que la promesse du salut peut s'actualiser dans le jeu à travers les pratiques de la fête, du rire et de l'ironie. Jésus est un vif critique du fonctionnement de la religion de son époque. Pour lui, l'application abusive et stérile de la loi empêche d'aller vers le Dieu de la grâce : le « deus ludens ». La représentation de la praxis ludique de la figure du Jésus des Évangiles est suggérée par une première lecture théologique de la promesse du salut dans l'événement de la fête comme une dynamique de vie qui est considérée comme un signe des temps. À Cana, Jésus métamorphose le sacré qui se fait autour de la fête. Il reprend le geste créateur de Dieu dans l'abondance de la grâce. Dans ce signe, Jésus affirme la vie en donnant un sens à la fête qui devient le lieu et le temps du don et de la grâce. Il enseigne l'expérience du Dieu personnel qui invite les humains à la fête eschatologique.

La praxis ludique de Jésus est également comprise par la dimension eschatologique de la croix en reprenant la catégorie du jeu ironique de sa passion. Cette deuxième lecture théologique de la mort de Jésus utilise le concept-clé développé par Cox sur le rire comme chemin d'espérance. Ainsi, la théologie actuelle peut nous conduire à d'autres images de cet Homme-Dieu. Jésus pratique l'ironie qui lui permet de rendre ridicules les positions de ses adversaires. Comme Christ-Arlequin, il ironise sur la mort elle-même et parvient à changer le sens de sa mort sur la croix.

Les catégories de la fête, du rire et de l'ironie sont donc des signes de transcendance et d'espérance dans la promesse de la fête eschatologique. La foi chrétienne incarnée dans l'expérience du jeu aide à mieux comprendre le sens véritable de la vie personnelle et sociale en dépit des événements présents qui nous font voir la dimension tragique plutôt que ludique de l'existence. Il est alors possible de ne pas court-circuiter et de croire qu'il est loisible d'être toujours chrétien dans le monde en cherchant à s'inspirer de la praxis ludique de Jésus le Christ.

Notes

1. Cet article reprend et remanie en profondeur un texte de la section du livre intitulé *Le loisir : une quête de sens/Essai de théologie pratique*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 185–211.
2. Notons que saint Jean commence son Évangile par une noce et le termine par un repas de fête qui est la Pâque.
3. Nous optons pour la définition du miracle donné par saint Augustin : « non seulement un fait réel et extraordinaire, mais aussi le symbole d'une opération plus haute » (cité en Rops, 1955 : 197).
4. Il existe différentes interprétations de ce poème érotique. Dans une approche allégorique et mystique, il peut prendre le sens de l'amour entre Dieu et Israël, le Christ et l'Église ou Dieu et l'âme humaine. Mais aujourd'hui, plusieurs exégètes lui donnent son interprétation littérale c'est-à-dire l'amour mutuel entre un homme et une femme, pas nécessairement mariés.

5. Le Nouveau Testament ne fait pas mention de ce poème biblique, mais les Juifs du 1^{er} siècle le récitaient dans les fêtes de mariage profane et s'obstinaient à continuer cette tradition en dépit de son interdiction par Rabbi Aqiba.
6. Notons également que l'intervention active de Marie dans ce récit des noces de Cana est loin de nous la présenter comme une figure désincarnée. Dans cette fête, elle se fait même le complice du plaisir sexuel du couple.
7. Bien consulter l'article de Michel M. Campbell, « Corps de passions et vérité : De la réception d'un témoignage de foi » qui est une lecture praxéologique de la passion de Jésus le Christ.
8. Au Moyen-Âge, la 'fête des fous' proposait le renversement de l'ordre social pour une brève période de temps chaque année où les puissants de ce monde prenaient la place du petit peuple et vice versa. Au lieu de célébrer l'ordre social, la dramatisation rituelle de cette fête exposait plutôt la fragilité de la création du monde. Paradoxalement, ce rituel solidifiait l'engagement social qui, en dépit des apparences, devenait régulateur de l'ordre social.

Références

- Bachelard G (1948a) *La terre et les rêveries du repos*. Paris : Librairie José Corti.
- Bachelard G (1948b) *La terre et les rêveries de la volonté*. Paris : Librairie José Corti.
- Baconsky T (1996) *Le rire des Pères : Essai sur le rire dans la patristique grecque*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Bakhtine M (1970) *L'œuvre de François Rabelais*. Paris : Gallimard.
- Beauchamp A (1999) « Fêter, c'est avant tout célébrer la vie ». *Revue Notre-Dame* 5 : 16–28.
- Beaudin M (1992) « 'Sotériologie' capitaliste et salut chrétien ». Dans Petit J-C, Breton J-C (dir.) *Seul ou avec les autres ? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité*. Montréal : Fides, 48 : 237–281.
- Berdiaev N (1958) *Essai d'autobiographie spirituelle*. Paris : Buchet/Chastel.
- Berger PL (1972) *La rumeur de Dieu*. Paris : Centurion.
- Bergson H (1940) *Le rire*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bessière G (1974) « L'humour, attitude théologique ». *Concilium*, Paris, 95 : 73–84.
- Boff L (1985 [1972]) *Jésus-Christ Libérateur*. Paris : Cerf.
- Brown RE (1966–1970) *The Gospel According to John*. New York : Doubleday.
- Caillois R (1938) *Le mythe et l'homme*. Paris : Gallimard.
- Campbell MM (2005) « Corps de passions et vérité : De la réception d'un témoignage de foi ». *Théologiques* 13/2 : 109–132.
- Casalis G (1985) « Grâce ». *Encyclopaedia Universalis* 8 : 728–730.
- Chambray É (1946) *Platon – Œuvres complètes*. Paris : Librairie Garnier Frères, 6.
- Charron A (1987) « La spécificité pastorale du projet d'intervention ». Dans Nadeau J-G (dir.) *La praxéologie pastorale, orientation et parcours*. Montréal : Fides, CEP 2 : 153–184.
- Clavier H (1929–1930) « L'ironie dans l'enseignement de Jésus ». *Études théologiques et sciences religieuses* 3–20.
- Cox H (1971) *La fête des fous : essai théologique sur les motions de fête et de fantaisie*. Paris : Seuil.
- Dolto F (1977) *L'Évangile au risque de la psychanalyse*. Paris : Seuil, 1.
- Durand G (1992 [1960]) *Les structures anthropologiques de l'imaginaire : Introduction à l'archétypologie générale*. Paris : Dunod.
- Euvé F (2000) *Penser la création comme jeu*. Paris : Cerf.

- Garvey C (1990) *Play*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Gautier J-F (1997) *La civilisation du vin*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Godbout JT et Caillé A (en collaboration) (1992) *L'esprit du don*. Montmagny : Boréal.
- Gollwitzer H (1984) « Le plus beau chant d'amour ». Dans Casalis G, Gollwitzer H, De Pury R, *Un chant d'amour insolite : Le Cantique des cantiques*. Paris : Desclée de Brouwer, 27–29.
- Guetny J-P (1994) « Non ! Le rire n'est pas anathème ». *L'actualité religieuse dans le monde*, Paris, 118 : 20–21.
- Harrington W (1971) *Nouvelle introduction à la Bible*. Paris : Seuil.
- Hedrick CW (2005) « Vestigial scenes in John : settings without dramatization ». *Novum testamentum* 47/4 : 354–366.
- Hengel M (1987) « The interpretation of the wine at Cana : John 2 : 1–11 ». *Glory of Christ in the New Testament*. Oxford : Clarendon Press, 83–112.
- Horowitz J et Menache S (1994) *L'humour en chaire : Le rire dans l'Église médiévale*. Genève : Labor et Fides.
- Howard JM (2006) « The significance of minor characters in the Gospel of John ». *Bibliotheca sacra* 163/649 : 63–78.
- Huizinga J (1951 [1938]) *Homo ludens : essai sur la fonction sociale du jeu*. Paris : Gallimard.
- Jankélévitch V (1964) *L'ironie*. Paris : Flammarion.
- Jonsson J (1955) *Humour and Irony in the New Testament*. Leyde : EJ Brill.
- Kierkegaard S (1966 [1841]) *The Concept of Irony with Constant Reference to Socrates*. London : Collins.
- Larouche-Tanguay C et Ponton L (1983) « Hegel et Kierkegaard : l'ironie comme thème philosophique ». *Laval théologique et philosophique*, Québec, 39 : 269–282.
- Léon-Dufour X (1988) *Lecture de l'évangile selon Jean*. Paris : Seuil, 1.
- Lites WW (1992) *Play as a Metaphor for the Process of Perceiving God*. Thèse de doctorat, Louisville, Southern Baptist Theological Seminary.
- Lussier D (1994) *Tout Doris*. Montréal : Stanké.
- Marguerat D (1998) « Jésus de l'histoire ». Lacoste J-Y (dir.) *Dictionnaire critique de théologie*. Paris : Presses Universitaires de France, 596–605.
- Martucci J (1976) « Sion, cité de nos fêtes ». Dans Boutin M, Volant É, Petit J-C (dir.) *L'homme en mouvement*. Montréal : Fides, 17 : 127–147.
- Matand Bulembat J-B (2007) « Head-waiter and bridegroom of the Wedding at Cana : Structure and meaning of John 2. 1–12 ». *Journal for the Study of the New Testament* 30/1 : 55–73.
- Mauriac F (1936) *Vie de Jésus*. Paris : Flammarion.
- Meyer PW (1967) « John 2 : 10 ». *Journal of Biblical Literature* 86/2n : 191–197.
- Moltmann J (1977) *Le Seigneur de la danse*. Paris : Cerf-Mame.
- Moltmann J (1988) *Dieu dans la création*. Paris : Cerf.
- Moltmann J (1993) *Jésus, le messie de Dieu*. Paris : Cerf.
- Nietzsche F (1993 [1883–1885]) « Ainsi parlait Zarathoustra ». Dans Lacoste J, Le Rider J (dir.) *Friedrich Nietzsche: Œuvres*. Paris : Robert Laffont.
- Perrot C (1979) *Jésus et l'histoire*. Paris : Desclée.
- Rahner H (1967) *Man at Play*. New York : Herder and Herder.
- Renan E (1965 [1863]) *Vie de Jésus*. Paris : Calmann-Lévy.
- Richard J (1977) « Comptes rendus : Paul Valadier, Nietzsche et la critique du Christianisme ». *Laval théologique et philosophique*, Québec, 2 : 206–213.

- Rops D (1955) *Jésus en son temps*. Paris : Arthème Fayard.
- Sarrazin B (1991) *Le rire et le sacré : Histoire de la dérision*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Schnackenburg R (1980) *The Gospel According to St John*. New York : Sybury Press.
- Smadja É (1993) *Le rire*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Snyder GF (1997) « The social context of the ironic dialogues in the Gospel of John ». *Putting Body and Soul Together*. Valley Forge, PA : Trinity Press International, 3–23.
- Stora-Sandor J (1984) *L'humour Juif dans la littérature de Job à Woody Allen*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Sutton-Smith B (1997) *The Ambiguity of Play*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Witherington B (2006) « Was the Wedding at Cana Jesus' nuptials ? ». *Biblical Archaeology* 32/5 : 22.