
L'INFANTICIDE DE BETHLÉEM : quand l'intertextualité devient critique impériale*

SÉBASTIEN DOANE

Les lecteurs de l'évangile de Matthieu qui vivent dans un monde encadré par la Déclaration universelle des droits de l'homme ne peuvent que ressentir une profonde injustice à la lecture du massacre des enfants de Bethléem raconté en Mt 2,16-18. Ce sentiment d'injustice fait-il partie des stratégies mises en place par ce récit ?

Dans une perspective d'analyse de la réponse du lecteur¹, je propose d'examiner la citation d'accomplissement au cœur de ce passage. Elle permet aux lecteurs² d'effectuer des liens intertextuels sur plusieurs plans. En effet, l'Évangile selon Matthieu cite le livre de Jérémie (31,15) qui évoque le souvenir de Rachel (Gn 29-35). Le récit se révèle en outre porteur d'une forte résonance par rapport au livre de l'Exode (1,15-22) selon lequel le Pharaon avait fait périr tous les garçons hébreux. Chacun de ces niveaux intertextuels reflète un contexte de souffrance dû à un empire étranger. Quels sont les effets de cette intertextualité chez les lecteurs et les lectrices de ce récit matthéen ?

Le récit du massacre des enfants de Bethléem nourrit une réflexion sur la violence et l'injustice autour de plusieurs enjeux contemporains. Les pleurs de Rachel parlent, là où les mots ne peuvent décrire l'horreur.

Plusieurs exégètes ont déjà travaillé Mt 2,16-18 du point de vue de la critique des sources. L'originalité du présent article consiste pour une part à utiliser une approche centrée sur le lecteur pour étudier les rapports d'intertextualité et en outre à souligner les enjeux politiques des liens intertextuels qui apparaissent comme une critique implicite des abus de pouvoir de la part

* Conférence donnée dans le cadre du 72^e congrès de l'ACEBAC tenu au Collège universitaire dominicain (Ottawa) du 29 au 31 mai 2015 sur la thématique « Droits humains et Bible ».

1. Robert HURLEY, *La bible du lecteur, théorie et pratique de la stylistique affective en études bibliques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.

2. Cet article s'intéresse au « lecteur compétent » tel que présenté par Stanley FISH, *Self-consuming Artifacts: the Experience of Seventeenth-century Literature*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1972, p. 406-407.

de puissances impériales³. De plus, cette réflexion permettra de replacer cette péripécie au sein du récit global de l'Évangile selon Matthieu qui offre une réponse aux réactions d'injustice dans une nouvelle vie surgissant de la mort.

L'intertextualité pour l'analyse de la réponse du lecteur

L'analyse de la réponse du lecteur relève d'une théorie littéraire qui se concentre sur le lecteur et son expérience en rapport avec une œuvre littéraire. Quelques mots sont nécessaires pour cerner la façon d'aborder l'intertextualité selon une méthode mettant ainsi l'accent sur le lecteur.

Le concept d'intertextualité a été développé dans les cercles post-structuraux⁴. Des poststructuralistes comme Julia Kristeva, Jacques Derrida, Roland Barthes, Gérard Genette et Tzvetan Todorov n'ont pas recherché la signification d'un texte en étudiant les intentions de son auteur, mais en explorant les nombreux dialogues possibles d'un texte avec d'autres textes et contextes.

L'étude de l'intertextualité n'est pas à confondre avec la critique des sources. L'objectif n'est pas de repérer les textes qu'un auteur peut avoir en tête lorsqu'il écrit. En effet, l'auteur est la voix d'une communauté interprétative qui façonne un texte dans un dialogue avec d'autres textes⁵. Moisés Mayordomo-Marín met en garde contre la tentation de vouloir trouver l'intention de l'auteur et décrit bien la polysémie intrinsèque à l'intertextualité :

Intertextuality, as an endless interplay between (at least) two texts and their contexts, is a literary phenomenon impossible to pin down to one single meaning. Even if one thinks that "authorial intention" guarantees the reconstruction of a unified meaning, it is plain that once an author chooses to reconfigure his or her text according to other texts he or she is losing control over the possibilities of interconnecting these texts⁶.

La réception des citations est tributaire de l'acte de lecture. Pour Antoine Compagnon, le lecteur est le tiers qui peut mettre en rapport deux textes⁷.

3. Influencée par deux approches connexes, en lien avec les théories postcoloniales et les *Empire studies*, ma perspective cherche à souligner les relations impériales et coloniales en jeu dans les textes bibliques pour en dégager des conséquences d'ordre herméneutique, théologique et éthique. Warren CARTER, « Empire Studies and Biblical Interpretation », in Steven L. McKENZIE (dir.) *The Oxford Encyclopedia of Biblical Interpretation*, New York NY, Oxford University Press, 2013, p. 275-284; Éric BELLAVANCE, « La Bible hébraïque et les études postcoloniales : le cas du Deutéro-Isaïe », *Theoforum*, 42 (2011), p. 373-390.

4. Garry A. PHILLIPS, « Poststructural Intertextuality », in Brisio J. OROPEZA and Steve MOYISE (dir.), *Exploring Intertextuality: Diverse Strategies for New Testament Interpretation of Texts*, Eugene OR, Cascade, 2016, p. 106-127.

5. Cf. Julia KRISTEVA, *Sēmēiōtikē. Recherches pour une sēmanalyse*, Paris, Seuil, 1978, p. 85 : « Tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte. »

6. Moisés MAYORDOMO-MARÍN, « Matthew 1-2 and the Problem of Intertextuality », in *Infancy Gospels*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2011, p. 279.

7. Antoine COMPAGNON, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979, p. 73.

Même si c'est l'auteur qui incite le lecteur à repérer un emprunt, ce dernier est seul responsable de la ré-énonciation. C'est le lecteur qui repère un lien intertextuel et qui peut l'interpréter. Cependant, selon la théorie littéraire de Stanley Fish, il faut ajouter que le lecteur agit en tant que reflet de ses communautés interprétatives⁸. Le lecteur entre en dialogue avec d'autres textes et met de l'avant une interprétation selon les normes des communautés interprétatives auxquels il appartient.

Dans le présent article, je me propose de lire un passage particulier en m'intéressant aux relations qu'il entretient avec d'autres textes, afin de comprendre les possibilités de sens qu'il ouvre aux lecteurs. Les citations en Mt 1-2 fonctionnent comme des métalepses. En utilisant quelques mots, elles incitent les lecteurs à penser au monde narratif complet d'où ces mots sont extraits⁹. Les nombreux échos des Écritures dans l'Évangile selon Matthieu ouvrent des possibilités interprétatives aux lecteurs attentifs qui les repèrent¹⁰. Ainsi, ces citations et allusions sont des éléments textuels qui permettent aux lecteurs d'accéder au jeu de l'intertextualité¹¹. Dans l'analyse de la réponse du lecteur, l'objectif est de décrire les effets d'interaction produits sur le lecteur. La question centrale n'est pas « Que voulait dire l'auteur ? » ou « Quel est le sens de ce texte ? », mais plutôt « Quel est l'effet de ce texte sur le lecteur ? »

Mt 2,16-18 offre plusieurs liens intertextuels au lecteur qui connaît l'Ancien Testament. La première partie de cet article se concentrera sur ces liens. Dans un deuxième temps, j'aborderai brièvement la manière dont l'intertextualité autour de ce passage résonne aujourd'hui. Dans cette section, je proposerai d'abord quelques réflexions sur la réaction d'injustice ressentie par les lecteurs contemporains. Puis je présenterai brièvement une gamme d'enjeux contemporains pour lesquels des auteurs reprennent Mt 2,16-18 dans une perspective intertextuelle.

8. Stanley Eugene FISH, *Is there a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge, Harvard University Press, 1980.

9. Jeannine K. BROWN, « Metalepsis », in Brisio J. OROPEZA and Steve MOYISE (dir.), *Exploring Intertextuality*, p. 29-41.

10. Richard Hays (*Echoes of Scripture in the Gospels*, Waco TX, Baylor University Press, 2016) a développé un modèle largement repris pour distinguer divers types de relations intertextuelles. Il distingue par exemple, l'écho, qui est une reprise plus subtile ou involontaire, de l'allusion, qui est une reprise claire et intentionnelle de la part d'un auteur. J'évite délibérément d'employer cette distinction qui donne l'illusion de précision. J'utilise plutôt le mot « écho » pour évoquer largement les divers types de relations qu'un lecteur compétent peut repérer entre deux textes.

11. Cf. Antoine COMPAGNON, *La seconde main ou Le travail de la citation*, Paris, Seuil, 1979, p. 23: « La citation donne rendez-vous, elle invite à la lecture, elle sollicite, elle provoque, elle aguiche comme un clin d'œil... »

Les origines de Jésus (Mt 1-2)

Le passage à l'étude fait partie des deux premiers chapitres de Matthieu qui traitent de l'origine de Jésus Christ. Sans entrer dans les détails de la question du genre littéraire et de l'historicité de ces chapitres, comme le fait par exemple É. Cuvillier, je considère Mt 1-2 comme un récit mythique renvoyant à des réalités plus profondes que la chronologie et la description des faits¹². En fait, il propose une interprétation de l'avènement de Jésus comme Christ en référence à l'histoire, telle que racontée par les récits du peuple de la Bible. Le récit de Mt 1-2 est « plus vrai que vrai ». À travers divers procédés textuels, il permet au lecteur d'être touché par la violence, la mort et le salut.

Infanticide à Bethléem (Mt 2,16-18)

Avant d'aborder la question de l'intertextualité, commençons par relever quelques éléments importants présents dans cette péricope du massacre à Bethléem.

V. 16 La fureur d'Hérode

Τότε Ἡρώδης ἰδὼν ὅτι ἐνεπαίχθη ὑπὸ τῶν μάγων ἐθυμώθη λίαν, καὶ ἀποστείλας ἀνείλεν πάντας τοὺς παῖδας τοὺς ἐν Βηθλέεμ καὶ ἐν πᾶσιν τοῖς ὄριοις αὐτῆς ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω, κατὰ τὸν χρόνον ὃν ἠκρίβωσεν παρὰ τῶν μάγων.

Alors Hérode, se voyant joué par les mages, entra dans une grande fureur et envoya tuer, dans Bethléem et tout son territoire, tous les enfants jusqu'à deux ans, d'après l'époque qu'il s'était fait préciser par les mages. (Mt 2,16)

La fureur d'Hérode est déclenchée par son sentiment d'être joué (ἐμπαίζειν) ou ridiculisé par les mages¹³. Sa colère contraste avec la joie de ces derniers décrite quelques versets auparavant (2,10).

La double utilisation de πάντας, πᾶσιν en lien avec les enfants de Bethléem donne aux lecteurs l'impression d'un grand massacre. Sans entrer dans une interprétation historicisante du récit, notons que, selon les approximations d'exégètes historico-critiques, le nombre d'enfants mâles de moins de deux ans ne pouvait guère, dans un tel village, dépasser la vingtaine¹⁴. L'histoire de

12. Élian CUVILLIER, *Naissance et enfance d'un Dieu: Jésus-Christ dans l'évangile de Matthieu*, Paris, Bayard, 2005.

13. Ce même verbe est aussi utilisé lorsque les soldats se moquent de Jésus comme roi (Mt 27,29.31.41). Il existe d'ailleurs plusieurs liens entre le récit des origines et celui de la passion.

14. Par exemple, selon Raymond E. Brown [*The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke* (Anchor Bible Reference Library), vol. 1, New York NY – London, Doubleday, 1993, p. 204-205], on peut estimer à environ 1000 personnes la population de Bethléem et des environs à cette époque. En calculant trente naissances par année, dont une quinzaine de mâles, et un taux élevé de mortalité infantile, on peut estimer à une vingtaine au plus la population de bébés mâles sur une période de deux ans. L'expression

l'interprétation de ce récit montre que les lecteurs ont amplifié la portée de l'infanticide au-delà de ce qui est possible¹⁵. Ces lecteurs répondent ainsi à un récit construit pour accentuer l'ampleur du désastre.

Même si ce sont des soldats qui effectuent le massacre, l'usage du verbe ἀνεῖλεν à la troisième personne du singulier suggère qu'Hérode est le seul responsable de cette atrocité. Aucun motif d'ordre légal n'est invoqué pour justifier cet infanticide. Rien ne s'interpose entre la fureur d'Hérode et son action meurtrière. Critique à l'égard d'Hérode qu'il qualifie de tyran, Flavius Josèphe fait écho à sa façon d'exécuter des personnes sans procès et sans consultation du sanhédrin¹⁶. Même si ce genre d'indication relève des approches historico-critiques, les lecteurs compétents peuvent néanmoins comparer le personnage du récit matthéen avec celui que font connaître d'autres textes de l'époque. Il s'agit d'une forme particulière d'intertextualité. Et même si le récit présente Hérode comme responsable du massacre, les lecteurs savent aussi qu'il a été mis en place par l'Empire romain dont il est le représentant.

Ce passage comporte ainsi une caractérisation très négative d'Hérode. Roi de Judée, celui-ci fait tuer des enfants innocents dont il a pourtant la responsabilité. Les lecteurs sont alors amenés à se demander qui est vraiment le roi de Juifs. La violence devient ainsi un élément important permettant de mettre en question l'autorité du roi Hérode et de l'empire qu'il représente, à la faveur d'un autre type de royauté associé à l'enfant qui vient de naître.

V. 17 L'accomplissement

τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος
Alors s'accomplit ce qui avait été dit par le prophète Jérémie (Mt 2,17)

La formule d'introduction de la citation est différente de celle que l'on trouve en 1,22; 2,15 et 2,23. Le ἵνα ou ὅπως (« afin que ») habituel γ sont en effet remplacés par τότε (« alors, à ce moment »¹⁷). L'idée d'intentionnalité est ainsi

τοὺς παῖδας qui, en elle-même, peut désigner aussi bien les enfants des deux sexes, est comprise au sens des enfants mâles par les exégètes soucieux de souligner le lien, que nous aborderons plus loin, avec le récit de l'Exode.

15. L'histoire de la réception de ce passage montre une exagération du nombre d'enfants massacrés: Justin indique un massacre des enfants sans indiquer de limite d'âge (*Dialogue*, LXXVII 7), la liturgie byzantine prie pour les 14 000 « saints enfants », les calendriers des martyrs de Syrie en dénombrent 64 000; d'autres, faisant un lien avec Ap 14,1-5, fixent le nombre à 144 000. Cf. Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, p. 205.

16. FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités Judaïques* 14.9.2-5. Pour un survol des passages concernant Hérode dans les écrits de Flavius Josèphe, voir: Jan Willem van HENTEN, « Matthew 2:16 and Josephus' Portrayals of Herod » in Harm W. HOLLANDER et Johannes TROMP (dir.), *Jesus, Paul, and Early Christianity: Studies in Honour of Henk Jan de Jonge, Rieuwerd Buitenwerf* (NovTSupp. 130), Leiden/Boston MA, Brill, 2008, p. 101-122.

17. Élian CUVILLIER, « Références, allusions et citations: réflexions sur l'utilisation de l'Ancien Testament en Matthieu 1-2 », dans *Écritures et réécritures*, Leuven Paris/Walpole MA, Uitgeverij Peeters, 2012, p. 239.

absente. Pour la plupart des commentateurs, cette formulation montre en effet que Dieu n'est pas la cause du mal¹⁸. La citation d'accomplissement concernant la rétribution de Judas en Mt 27,9 est d'ailleurs introduite de la même façon¹⁹. On peut comprendre que, dans les deux cas, la culpabilité revient à ceux qui s'opposent au plan de Dieu.

V. 18 Les pleurs de Rachel

φωνή ἐν Ῥαμὰ ἠκούσθη, κλαυθμὸς καὶ ὄδυρμὸς πολὺς Ῥαχὴλ κλαίουσα τὰ τέκνα αὐτῆς, καὶ οὐκ ἤθελεν παρακληθῆναι, ὅτι οὐκ εἰσίν.

Une voix dans Rama s'est fait entendre, des pleurs et une longue plainte; c'est Rachel qui pleure ses enfants et ne veut pas être consolée, parce qu'ils ne sont plus. (Mt 2,18)

Il s'agit d'une citation de Jr 31,15, un texte poétique chargé d'émotion évoquant plusieurs couches de traditions bibliques. La version de Matthieu n'est ni celle de la LXX ni celle du texte hébreu²⁰. Deux mots sont propres à Matthieu. En utilisant l'adjectif πολὺς, le narrateur souligne la multitude des plaintes et des pleurs; on peut y voir une référence aux diverses traditions bibliques concernant la souffrance de Rachel. Curieusement, Matthieu privilégie le mot τέκνα (« enfants ») pour désigner ceux (et celles?) qui sont tués alors que le texte hébreu (תַּנְיָאָה) et le texte de la LXX (de Jr 31,15 utilisent des termes signifiant « fils ». Ce choix d'une expression plus générale pour désigner la descendance ou la postérité, en indiquant que les enfants ne sont plus, suggère l'idée qu'il n'y a plus d'avenir.

18. À l'instar de Alfred PLUMMER, *An Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Matthew*, New York NY, Charles Scribner's Sons, 1909, p. 18; Theodor ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus*, Wuppertal, Brockhaus, 1984 (1903), p. 19; Marie-Joseph LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, Gabalda, 1948, p. 34; Ernst LOHMEYER et Werner SCHMAUCH, *Das Evangelium des Matthäus*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1958, p. 29; Erich KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium*, Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1927, p. 18; Eduard SCHWEIZER, *The Good News According to Matthew*, Knox, 1975, p. 10, 19; George M. SOARES-PRABHU, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew*, Rome, Pont. Bibl. Inst., 1976, p. 50-51; Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah*, p. 205; John Paul MEIER, *Matthew* (New Testament Message 3), Collegeville MN, Liturgical Press, 1990, p. 14; Robert Horton GUNDRY, *Matthew: A Commentary on his Literary and Theological Art*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 1982, p. 35.

19. « τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἰερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος » (Mt 27,9).

20. Pour Krister Stendahl, il s'agit d'une traduction abrégée du texte massorétique: *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament* (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis), Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1954. Pour Ulrich Luz la citation de Mt provient d'une fusion entre la LXX et le texte massorétique: *Matthew 1-7: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis MN, Fortress, 2007, p. 118-119. On retrouve aussi une comparaison entre le texte de Mt, les LXX, et le texte massorétique dans Michael KNOWLES, *Jeremiah in Matthew's Gospel: The Rejected Prophet Motif in Matthaean Redaction*, Sheffield, JSOT, 1993, p. 36-38; Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah*, p. 223-225 et Maarten J. J. MENKEN, *Matthew's Bible: The Old Testament Text of the Evangelist* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium), Leuven, Peeters, 2004.

* * *

Dans la section qui suit, je me propose de montrer comment ce récit de l'infanticide à Bethléem puise à une riche tradition biblique. Le lecteur capable d'effectuer des liens intertextuels et de repérer dans cette histoire des échos des livres de la Genèse, de Samuel, de Jérémie et de l'Exode peut y découvrir une forme de critique implicite de l'abus du pouvoir impérial.

Échos de Genèse

L'histoire de Rachel, dont la figure est évoquée chez Matthieu et Jérémie, est racontée dans la Genèse. Celle-ci précise que Rachel a deux fils mais elle ne dit pas, contrairement à Matthieu et Jérémie, qu'elle pleure la mort de ses enfants. Elle-même meurt bien avant, lors de l'accouchement de son second fils (Gn 35,19). Ceci oriente donc vers une interprétation métaphorique des pleurs de Rachel.

Divers éléments reliés à la souffrance de Rachel se retrouvent dans le récit de Genèse. D'abord, elle est la victime des manipulations de son père Laban, désireux de marier ses deux filles à Jacob et de le faire travailler pour lui (Gn 29,15-30). Les premières lamentations de Rachel sont causées par sa stérilité (Gn 30,1). La vie de Rachel se termine encore dans les larmes d'un accouchement difficile sur la route d'Éphrata-Bethléem (Gn 35,19). En mourant, elle nomme son deuxième fils « Ben-Oni », ce qui signifie « fils du deuil ». Jacob change alors le nom de l'enfant pour celui de Benjamin, faisant taire ainsi la lamentation de sa femme.

Après la mort de Rachel, le sort de ses fils est marqué par le malheur. Le premier, Joseph, est vendu par ses frères. Le croyant mort, Jacob pleure son fils : « Quand tous ses fils et filles vinrent pour le consoler, il refusa de se consoler "car, disait-il, c'est en deuil que je descendrai vers mon fils au séjour des morts." » (Gn 37,35). Chez Jérémie, ce refus de consolation de Jacob est plutôt associé à la mémoire de sa femme Rachel.

Échos de 1 Samuel

Le premier livre de Samuel raconte l'onction de Saül, descendant de Rachel par Benjamin. Dès qu'il reçoit cette onction et devient ainsi le premier roi-messie, Saül est envoyé par le prophète Samuel au tombeau de Rachel (1 S 10, 1-2). En Matthieu aussi, l'histoire de Jésus Messie passe par le tombeau de Rachel.

Échos de Jérémie

Mt 2,17 mentionne expressément le prophète Jérémie, ce qui aide le lecteur à repérer l'origine de la citation. Elle provient, avons-nous déjà signalé, de

Jr 31,15 un passage où Rachel est présentée comme la mère symbolique de la nation défaite, exilée et souffrante décrite par le prophète²¹.

L'allusion à Rachel pleurant ses enfants fait référence à un exil. Toutefois, les exégètes ne s'entendent pas sur l'identification de ce dernier. Plusieurs avancent que Jr 31,15 fait probablement allusion à la captivité et à la déportation des Israélites du Royaume du Nord conquis par les Assyriens en 722-721²². Cette argumentation se base notamment sur le fait que certaines des tribus principales du Nord, Manassé et Ephraïm, sont vues comme les descendantes de Rachel.

Par ailleurs, d'autres exégètes voient en Jr 31,15 une référence aux Benjamins, descendants de Rachel, qui vivaient au royaume de Juda détruit par les Babyloniens en 597 et 587²³. Jr 40,1 indique qu'après la chute de Jérusalem, les captifs furent amenés à Rama. Pour Lindars, Jr 31,15 s'adresse aux habitants de Juda appelés à vivre bientôt l'expérience d'exil du royaume du Nord, ce qui marquera une répétition de l'histoire.

Il ne m'apparaît pas essentiel de trancher entre les deux options puisque ces deux moments historiques opèrent un effet similaire sur le lecteur. Dans les deux cas, il s'agit d'une défaite majeure infligée par un empire étranger, causant mort et souffrance dans le peuple. D'ailleurs, dans la suite du texte de Jérémie, il est question d'une restauration d'Éphraïm, représentant du royaume du Nord (Jr 31,18-20) et du royaume de Juda (Jr 31,23-25)²⁴.

Jr 31,15 se situe dans un ensemble littéraire qui traite de la consolation (30-31). La suite du texte (Jr 31,16-17) est un poème riche en images et en métaphores. Dieu incite Rachel et le peuple à cesser de pleurer puisque leurs enfants reviendront de la terre étrangère. Le pathos de la lamentation d'une mère émeut Dieu qui répond par le réconfort et l'assurance: « Ainsi parle le Seigneur, Assez! Plus de voix plaintive, plus de larmes dans les yeux! Ton labeur reçoit la récompense – oracle du Seigneur: ils reviennent des pays

21. « Ainsi parle le Seigneur: Dans Rama on entend une voix plaintive, des pleurs amers: Rachel pleure sur ses enfants, elle refuse tout réconfort, car ses enfants ont disparu. » (Jr 31,15)

22. John BRIGHT, *Jeremiah: Introduction, Translation, and Notes* (Anchor Bible 21), Garden City NJ, Doubleday, 1965, p. 281-282; John A. THOMPSON, *The Book of Jeremiah* (New International Commentary on the O.T.), Grand Rapids MI, Eerdmans 1980, p. 573; George M. SOARES-PRABHU, *The Formula Quotations*, 1976, p. 256; William L. HOLLADAY, *A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah*, II, Minneapolis MN, Augsburg-Fortress, 1986, p. 186-187; Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah*, p. 205-206 et Johannes Willem MAZUREL, « Citations from the Book of Jeremiah in the New Testament » in Martin KESSLER (dir.), *Reading the Book of Jeremiah. A Search for Coherence*, Winona Lake IN, Eisenbrauns, 2004, p. 181-189.

23. Barnabas LINDARS, « "Rachel Weeping for Her Children" – Jeremiah 31:15-22 », *Journal for the Study of the Old Testament*, 12 (1979), p. 47-62; Robert H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St Matthew's Gospel, with Special Reference to the Messianic Hope*, Leiden, E. J. Brill, 1967, p. 210-211, et Bob BECKING, « "A Voice Was Heard in Ramah". Some Remarks on Structure and meaning of Jeremiah 31,15-17 », *Biblische Zeitschrift*, 38 (1994), p. 238.

24. Robert P. CARROLL, *Jeremiah: A Commentary* (Old Testament Library), London, SCM Press, 1986, p. 598.

ennemis. Ton avenir est plein d'espérance.» (Jr 31,16-17) Le livre de la consolation offre un espoir concret de la part de Dieu. Celui-ci répondra au besoin de base de la vie : une terre et l'absence d'oppression ennemie.

Dans le récit matthéen, Rachel pleure encore pour les enfants d'Israël qui souffrent de persécutions. Le contexte global de Jr 30-33 invite à voir un retournement. Le lecteur peut comprendre que ce lien intertextuel se construit autour du schéma exil-retour, où la souffrance pointe en même temps vers l'espoir d'une restauration²⁵. Knowles s'oppose à cette interprétation en soutenant que Matthieu ne s'intéresse pas à l'espoir qui s'exprime dans le contexte plus global des chapitres 30-33 de Jérémie, mais uniquement à la lamentation de Rachel, effectuant ainsi un lien entre les souffrances des enfants d'Israël en exil et les souffrances des enfants d'Israël sous Hérode²⁶. Les pleurs de Rachel peuvent aussi être reliés au sort de Jésus qui, bien que Messie, se retrouvera lui aussi en exil. Rachel reste en pleurs, car, chez Matthieu, contrairement à ce qu'évoque le poème de Jérémie, elle n'est pas consolée. La réponse de Dieu à cette lamentation n'est pas immédiate.

Échos de l'Exode

Contrairement à la citation de Jérémie, le livre de l'Exode ne trouve pas en Mt 2 de reprise explicite de mots. Le lien entre les deux est pourtant si fort que, selon Brown, pour raconter la naissance de Jésus, Matthieu s'inspire de l'histoire de la naissance de Moïse²⁷. L'infanticide de Bethléem fait en effet écho au massacre par Pharaon des enfants mâles des Hébreux (Ex 1,15-22)²⁸. Les deux récits parlent d'un tyran sanguinaire ainsi que de la mise à mort d'enfants nouveau-nés. Au lecteur connaissant les Écritures juives, le massacre de ces

25. Ces exégètes affirment que Mt pointe vers le contexte plus global de Jr 30-31 et évoque ainsi un espoir possible. Basil Ferris Campbell ATKINSON, *The Christian's Use of the Old Testament*, London, InterVarsity, 1952, p. 83; Theodor ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus*, Wuppertal, Brockhaus, 1984, p. 109-110; Randolph V. G. TASKER, *The Gospel According to St. Matthew: An Introduction and Commentary*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 1961, p. 43-44; William Foxwell ALBRIGHT et Christopher Stephen MANN, *Matthew* (Anchor Bible), Garden City NJ, Doubleday, 1971, p. lxiii; David HILL, *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 1981, p. 86; H. Benedict GREEN, *The Gospel according to Matthew*, Oxford, Oxford University Press, 1975, p. 60; Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah*, p. 217; Brian M. NOLAN, *The Royal Son of God*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 137.

26. Michael KNOWLES, *Jeremiah in Matthew's Gospel: The Rejected Prophet Motif in Matthean Redaction* (Journ. Stud. N.T. Suppl.), Sheffield, JSOT, 1993, p. 42-52. Pour sa part, Lindars affirme que Matthieu n'a pas compris le contexte positif de Jr 31 (*New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, Philadelphia PA, Westminster Press, 1961).

27. Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah*, p. 228-229.

28. Pour l'étude des traditions liées à l'enfance de Moïse et au meurtre des enfants par Pharaon, René BLOCH, «Die Gestalt des Moses in der rabbinischen Tradition» dans *Moses in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1955 p. 117-120; Dale C. ALLISON, *The New Moses: A Matthean Typology*, Minneapolis MN, Fortress, 1993 p. 142-144.

derniers en Matthieu rappelle la persécution en Égypte. Il y a certainement un rapport typologique entre Pharaon et Hérode ainsi qu'entre les enfants tués en Égypte et à Bethléem.

Synthèse des rapports intertextuels avec l'Ancien Testament

Le texte de Mt 2,16-18 fait écho au massacre des enfants mâles des Hébreux par Pharaon ainsi que des exils successifs vers l'Assyrie et Babylone. Ce passage permet au lecteur de se remémorer les périodes les plus sombres de l'histoire d'Israël. Des moments caractérisés par la violence, la destruction, l'exil, la mort et l'absence d'avenir. Ces catastrophes sont causées par les actions violentes d'empires étrangers. La question de la non-intervention de Dieu lors de ces événements a suscité une riche réflexion théologique. Étonnamment, plusieurs livres de l'Ancien Testament témoignent d'une relecture de ces événements dans une ligne d'espérance. Par exemple, le Deutéro-Isaïe décrit la façon dont Dieu libère et reconforte son peuple en exil (Is 40). C'est après les moments les plus difficiles qu'on présente la présence consolante et libératrice du Seigneur. Ultimement, le Seigneur a libéré les Hébreux du pouvoir tyrannique de l'Égypte et de l'exil à Babylone. En Matthieu, ce rôle est attribué à Jésus, dont les noms (Ἰησοῦς, Ἐμμανουήλ) désignent en Mt 1,21 comme celui qui va sauver son peuple et incarner la présence de Dieu (1,23)²⁹. Les moments importants de persécution et de salut de l'histoire d'Israël sont évoqués par des liens intertextuels afin de montrer l'importance de l'histoire de persécution et de salut révélée dans le récit de Matthieu autour de la figure de Jésus.

Une réaction de lecteurs : l'injustice

Bethléem, le lieu de la naissance de Jésus et de la grande joie des mages (2,10) devient le lieu du massacre barbare d'enfants et des pleurs de leurs mères. Quel

29. Les deux noms attribués à l'enfant permettent une interprétation de son identité. Ces deux noms contiennent une allusion anti-impériale. Au verset 21, le narrateur indique qu'il sera appelé « Jésus, car c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés ». La fonction de sauveur est celle de l'empereur ou de son représentant. Dans ce contexte, il s'agit d'Hérode. Le peuple est Israël, le peuple de la généalogie. Le péché est un terme polysémique, mais une possibilité interprétative est d'y voir le péché lié à la déportation à Babylone et aux souffrances du peuple à cause de la domination imposée par des empires étrangers. L'infanticide de Bethléem peut être compris comme illustration du péché et du besoin de salut du peuple. Au verset 23, par la citation d'Is 7,14 le narrateur indique qu'il sera appelé Emmanuel, ce qui se traduit : « Dieu avec nous ». C'était la fonction de l'empereur ou du roi d'être la manifestation de Dieu ou des dieux pour le peuple. En fonction de ce contexte, les deux noms de l'enfant ont un caractère subversif. Voir Warren CARTER, « Contested Claims: Roman Imperial Theology and Matthew's Gospel », *Biblical Theology Bulletin*, 29 (1999), p. 56-67; ID. « 'To Save his People from their Sins' (Matt 1:21): Rome's Empire and Matthew's Salvation as Sovereignty », *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, 39 (2000), p. 379-401; Sébastien DOANE, « Résister aux injustices impériales en citant Isaïe. Analyse intertextuelle de Mt 1,23 et Is 7,14 », *Théologiques*, 23 (2015), p. 44-60.

est l'effet de ce texte sur des lecteurs contemporains ? Commençons par deux citations reflétant le type de réactions que nous allons retracer.

This is perhaps the most shocking story in the New Testament³⁰.

Les enfants de la Judée massacrés pendant que ses parents l'emmenaient en lieu sûr, pourquoi étaient-ils morts sinon à cause de lui ? Il ne l'avait pas voulu, bien sûr. Ces soldats sanglants, ces enfants coupés en deux lui faisaient horreur. Mais, tel qu'il était, je suis sûr qu'il ne pouvait les oublier. Et cette tristesse qu'on devine dans tous ses actes, n'était-ce pas la mélancolie inguérissable de celui qui entendait au long des nuits la voix de Rachel, gémissant sur ses petits et refusant toute consolation ? La plainte s'élevait dans la nuit, Rachel appelait ses enfants tués pour lui, et il était vivant³¹ !

Nicol et de Camus expriment ainsi une réaction typique de lecteurs vivant dans un monde encadré par la Déclaration universelle des droits de l'homme. Ce sont des enfants innocents qui meurent. Pis encore, un lecteur qui s'identifie aux enfants massacrés peut remettre en question l'image de Dieu qui, à première vue, ne fait rien pour éviter cet infanticide³². Pourquoi Dieu ignore-t-il et abandonne-t-il les autres familles de Bethléem ? Les pleurs de Rachel accentuent le côté tragique du massacre à Bethléem. Pourquoi Dieu ne sauve-t-il qu'un seul enfant ? De l'horreur provoquée par une violence envers des enfants innocents, le lecteur passe au sentiment d'injustice. Cette réaction trouve un écho dans la figure métaphorique de Rachel qui pleure aussi ces enfants.

Pour Nicol et Luz, Matthieu ne partagerait pas la réaction d'injustice des lecteurs contemporains que nous sommes³³. Selon eux, le narrateur ne soulève pas la question de la théodicée relative à la souffrance d'enfants innocents. Pour trouver des éléments de réponse à la question de l'injustice apparente de Dieu, je crois que le lecteur doit continuer sa lecture attentive du reste de l'Évangile de Matthieu.

30. George G. NICOL, «The Slaughter of the Innocents», *Expository Times*, 97 (1985), p. 55-56.

31. Albert Camus, *La chute*, Paris, Gallimard, 1956, p. 130-131.

32. C'est la réaction de E. Frank TUPPER, «The Bethlehem Massacre-Christology against Providence», *Review & Expositor*, 88 (1991), p. 399: «Jesus experienced a divine rescue from Herod's murderous rage because of the special intervention of God and that all the other boy babies of Bethlehem were slaughtered because God did nothing in their behalf. The story bristles with questions: Is God really the good Abba of the whole human family, or is God inconsistently fatherly, demonstrating parental provision for some and benign neglect toward others? The same question can be asked in a different form: Does God love the baby Jesus more than the other boy babies in Bethlehem, orchestrating a divine rescue for "My Son" and leaving the others for slaughter?»

33. Ulrich LUZ, *Matthew 1-7*, p. 121: «It does not bother Matthew that God saves his Son at the expense of innocent people.» Voir aussi George G. NICOL, «The Slaughter of the Innocents», *Expository Times*, 97 (1985), p. 55-56.

Une réponse possible : se retirer pour mieux revenir

Davies et Allison retrouvent dans l'évangile de Matthieu l'intrigue de certains récits de héros de l'Antiquité qui, lorsqu'ils sont enfants, sont sauvés d'une mort certaine pour revenir ensuite et sauver ceux qui dépendent d'eux³⁴. Le thème du retrait (ἀναχωρέω) fournit une piste à suivre pour comprendre la réponse divine à la violence. Ce verbe est utilisé quand les mages évitent Hérode (v. 13), quand Joseph évite Hérode (v. 14) puis Archélaüs (v. 22). Cette stratégie reprend celle de Moïse (Ex 2,15) qui, avant de sauver son peuple, doit d'abord se réfugier à Madian (ἀνεχώρησεν dans les LXX). Or, dans le récit de l'Exode, Moïse s'identifie au peuple et à sa souffrance.

En Mt 2,15, il y a aussi une identification entre Jésus et le peuple grâce à la citation d'Os 11,1 : « D'Égypte j'ai appelé mon fils. » Celle-ci, dans son contexte d'origine, évoquait Israël³⁵. Jésus, l'enfant exilé représentant son peuple, revient sur la terre d'Israël après la mort d'Hérode (v. 19-20). Symboliquement, pour le lecteur, ce retour est celui des exilés mentionnés dans la généalogie (1,11-12) et dans la citation de Jr 31,15 en Mt 2,18. Cette interprétation permet une première réponse aux injustices évoquées par les liens intertextuels retracés précédemment. Les enfants morts aux mains des Égyptiens, des Assyriens, des Babyloniens tout comme ceux de Bethléem ne sont plus. Néanmoins, ils sont symboliquement représentés par Jésus qui revient en terre d'Israël. Même en revenant, Jésus subit le même sort que le peuple opprimé par un tyran. Il doit aller en Galilée et s'établir à Nazareth pour échapper à la domination d'Archélaüs. Une partie de la solution à l'injustice ressentie par le lecteur contemporain est qu'avec le retour de Jésus, les enfants sont symboliquement restaurés.

Moïse s'est réfugié en Madian pendant que son peuple était exploité (Ex 2,11-15). Toutefois, il est revenu pour se dresser devant le Pharaon en solidarité avec son peuple. En fin de compte, il permet la libération du peuple. Dans le cas de Jésus, cette libération est déjà inscrite dans son nom : « Jésus », celui qui va sauver le peuple de son péché (Mt 1,21). En poursuivant sa lecture de l'évangile, le lecteur verra que l'identification de Jésus au peuple est telle qu'il meurt comme les enfants de Bethléem assassinés par les autorités politiques et religieuses³⁶.

34. William D. DAVIES – Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, vol. 1: *Introduction and Commentary on Matthew I-VII* (International Critical Commentary), London – New York NY, T & T Clark International, 2004, p. 258.

35. Robert Gundry énumère les éléments favorisant un lien entre Jésus et le peuple d'Israël : comme Israël, au temps messianique, Jésus reçoit l'hommage de gentils (Is 60,6; Ps 72 : les mages en Mt 2,11) ; comme fils, Jésus comme le peuple reçoit la protection en Égypte (Os 11 : Mt 2,15) ; son oppression suscite les pleurs (Jr 31,15 : Mt 2,17-18) et comme le peuple Jésus est tenté au désert (Nb 14,34 : Mt 4,1-11) (*Matthew: A Commentary on his Literary and Theological Art*, p.33-34).

36. Pour plus de détails sur la reprise de l'histoire d'Israël en Jésus dans l'évangile de Matthieu voir Richard B. HAYS, *Echoes of Scripture in the Gospels*, Waco TX, Baylor University Press, 2016.

En Matthieu, Jésus n'est pas présenté comme un Messie glorieux. Jésus doit passer par le retrait et l'exil pour sauver Israël. Il est la réponse paradoxale à ce qui s'appellerait aujourd'hui les « violations des droits de la personne » commises par Hérode. Jésus s'identifie aux souffrances du peuple. Sa souffrance, sa mort permettent une ouverture inattendue au cycle de violence de ses adversaires. Celui qui a échappé à la violence de Bethléem revient pour la subir et la renverser.

Les autorités politiques et religieuses de Jérusalem réussissent à tuer Jésus. Il meurt comme les enfants tués de Bethléem. Mais comme Jésus est ressuscité par Dieu, symboliquement, les enfants sont relevés avec lui. Jésus de Nazareth a été exécuté par la puissance impériale qui le traque depuis sa naissance. La résurrection subvertit et usurpe un pouvoir immense de l'empire : « If Jesus' crucifixion is the apparent victory of the ruling elite, a display of its ultimate power to take the life of those who resist it, his resurrection is God's victory, a revelation of the limits of Roman imperial power that can't keep Jesus dead, and a display of the empire's vulnerability to God's life-giving purposes³⁷. »

Une réflexion qui se poursuit

Le jeu de l'intertextualité continue aujourd'hui. La voix, la plainte et les pleurs de Rachel portent plus que l'agonie des survivants de Bethléem, elle soutient toutes les tragédies de l'histoire d'Israël et pointe encore vers la libération et la restauration.

L'analyse des liens intertextuels avec les textes de l'Ancien Testament a montré que le récit de l'infanticide à Bethléem permet au lecteur de faire des liens avec les pires moments de l'histoire d'Israël ainsi qu'avec l'espoir de restauration qui leur est associé. Le tout donne une image qui fusionne espoir et deuil devant les injustices qui vont à l'encontre des droits de la personne. Pour cette raison, les pleurs de Rachel sont utilisés dans des réflexions sociales contemporaines reliées à l'injustice.

Ainsi, on s'en est servi pour parler de l'holocauste³⁸, de l'avortement³⁹ de la guerre au Vietnam⁴⁰, des personnes assassinées par la junte militaire en

37. Warren CARTER, « Matthew and Empire », *Union Seminary Quarterly Review*, 59 (2005), p. 87.

38. Par exemple, Karl THIEME, « Auschwitz und Bethlehem », *Kairos*, 4 (1962), p. 133-134.

39. John Warwick MONTGOMERY, *Slaughter of the Innocents*, Westchester IL, Cornerstone, 1981 ; Francis A. SCHAEFFER and C. Everett KOOP, « The Slaughter of the Innocents », *Fundamentalist Journal*, 2, 1983, p. 21-22 et Jane VAJNAR, « The Slaughter of the Innocents », *Transformation*, 3 (1986), p. 19-20.

40. James R. NELSON, « O Little Town of Phuvinh », *Christian Century*, 84 (1967), p. 1619-20, William BEACH, « Advent amid the Slaughter of the Innocents », *Christianity and Crisis* 29 1969, p. 322-323.

Argentine⁴¹ (1976-1983), du génocide au Rwanda⁴², des guerres en général⁴³, des tueries en contexte scolaire comme à Columbine⁴⁴ en 1999 ou à l'école Sandy Hook⁴⁵ au Connecticut en 2012 et même pour dénoncer le sort de familles sans domicile⁴⁶ ou la pauvreté infantile⁴⁷. Ces reprises sont faites par des exégètes, des pasteurs, des journalistes et des autorités civiles appelés à commenter des tragédies. Ils montrent que les lecteurs de Mt 2,16-18 comprennent ce court récit comme une référence essentielle devant les injustices et la violence en général. L'impérialisme s'est transformé depuis 2000 ans, mais l'injustice et la violence demeurent présentes sous d'autres formes.

La référence aux pleurs de Rachel est particulièrement significative lorsqu'elle est reliée à la mort violente d'enfants innocents et aux abus de pouvoir puisque ces éléments sont communs aux différents textes bibliques explorés dans cet article.

Nous vivons dans un monde d'atrocités et d'injustices. Les massacres d'enfants sont encore dans l'actualité avec des groupes armés comme Boko Haram. Ce groupe sème la terreur en enlevant et en tuant des centaines de jeunes femmes et d'enfants au Nigéria. En réfléchissant à l'injustice de l'infanticide à Bethléem, je ne peux que penser aux abus graves contre les droits humains qui ont lieu en ce moment. Si certains demandent les raisons de la non-intervention de Dieu à Bethléem, il est possible de retourner la question et nous demander si nous ne sommes pas coupables du même crime. Nous laissons mourir de faim des enfants, alors que nous vivons dans la surabondance. Nous laissons mourir des enfants aux mains de terroristes. Nous laissons des armées s'en prendre impunément aux civils et aux enfants comme lors de la campagne militaire d'Israël contre Gaza en 2014. La culpabilité divine est analogue à celle de la société en général lorsque rien n'est fait devant l'injustice qui tue. Ainsi, la lecture de Mt 2,16-18 et ses références intertextuelles peuvent devenir le moteur d'une réaction en vue d'une plus grande

41. Néstor O. MÍGUEZ, « The Holy Innocents », in Mark RONCACE (dir.), *Global perspectives on the New Testament*, Upper Saddle River, Pearson, 2014, p. 7-8.

42. Michel S. KAMANZI, « Rwanda quelle réconciliation ? », *Études*, t. 400 (mai 2004), p. 584.

43. Jay FOREST, « How Far to Bethlehem ? », *The Otherside*, 153 (June 1984), p. 12-13.

44. Darrell SCOTT, Beth NIMMO et Steve RABEY, *Rachel's Tears: The Spiritual Journey of Columbine Martyr Rachel Scott*, Edinburgh, Thomas Nelson Publishers, 2000.

45. Mike LUX, « Rachel's Lament » http://www.huffingtonpost.com/mike-lux/rachels-lament_b_2315429.html, Lorenzo ALBACETE, « Sandy Hook/Slaughter of Innocents », <http://www.ilsussidiario.net/News/English-Spoken-Here/Culture-Religion-Science/2012/12/19/SANDY-HOOK-Slaughter-of-Innocents/348597/> et Barry H. COREY, « O Little Town of Newtown », <http://offices1.biola.edu/president/communications/2012/dec/20/o-little-town-newtown/>. Les trois pages web ont été consultées le 18 mars 2013.

46. Jonathan KOZOL, *Rachel and Her Children: Homeless Families in America*, New York NY, Crown Books, 1988.

47. Douglas W. OLDENBURG, « Remembering Rachel's Tears: Lament », *Church & Society*, 91 (2001), p. 153-159.

justice sociale. Le langage porte une puissance de transformation⁴⁸. La relation entre le pouvoir et le discours est importante pour l'analyse de la réponse du lecteur. Notre représentation du monde est un produit de notre interprétation. En influençant sa représentation du monde, l'intertextualité autour de l'infanticide à Bethléem peut influencer le lecteur dans son opposition aux idéologies impériales qui fondent un pouvoir sur la violence faite aux innocents.

Les récits des évangiles ont été commentés et répétés si souvent qu'ils ont perdu leur pouvoir d'évocation et de transformation. À Noël, nous préférons rester avec la joie des mages (Mt 2,10) au lieu d'entrer dans la pauvreté et la détresse profonde liée à la naissance de Jésus. De même, à Pâques, la tombe de Jésus n'est souvent qu'un passage rapide vers le triomphe de sa résurrection. Pourtant ce n'est que dans des lieux de mort que peut naître l'espoir d'une vie nouvelle, que ce soit en Égypte, à Babylone, à Bethléem, au Golgotha, au Vietnam, en Argentine, au Rwanda, au Nigéria ou en Israël.

Je termine en citant un récit émouvant raconté par Paul Tillich⁴⁹ qui nous rappelle que la nouvelle vie du Messie ne peut que surgir d'un lieu de mort.

Au cours du procès des criminels de guerre à Nuremberg, un témoin vint à la barre, qui avait vécu pendant quelque temps, dans une tombe du cimetière juif de Vilna, en Pologne. C'était le seul lieu où avec beaucoup d'autres, il put vivre en se cachant, après avoir échappé à la chambre de gaz. Pendant ce temps, il écrivit des poèmes, dont l'un décrit une naissance. Dans une tombe voisine, une jeune femme donna naissance à un garçon. Le fossoyeur octogénaire prêta son concours, enveloppé d'un suaire de toile. Lorsque l'enfant nouveau-né poussa son premier cri, le vieillard se mit à prier: «Grand Dieu, nous as-tu enfin envoyé le Messie? Car qui d'autre que le Messie lui-même peut naître dans une tombe?» Mais, après trois jours, le poète vit l'enfant qui tétait les larmes de sa mère, car celle-ci n'avait point de lait pour lui.

Ce court récit plein d'émotion montre bien que le messianisme atteint son paroxysme lorsqu'il est question d'un contexte de mort apparemment sans issue. Le messianisme est né après la destruction des royaumes d'Israël et de Juda, alors que le peuple était en exil. Au premier siècle, les attentes messianiques étaient vives à cause de l'oppression romaine qui mènera aux révoltes juives et à la destruction de Jérusalem. En Matthieu, Jésus est présenté comme le Messie, né parmi les enfants morts tués par un pouvoir totalitaire. La scène du massacre de Bethléem critique l'Empire romain qui, pour dominer, assassine des enfants innocents. L'étude de l'intertextualité a montré que ce passage

48. Cf. E. Anne CLEMENTS, *Mothers on the Margin? The Significance of the Women in Matthew's Genealogy*, Cambridge, James Clarke & Co, 2014, p. 7: «All texts have a persuasive and transformative power, inviting the reader into the textual world and in so doing offering a model of perceiving things differently.»

49. Paul TILLICH, *Les fondations sont ébranlées* (trad. François LARLENQUE), Haute Provence, Robert Morel, 1967, p. 226.

permet une analogie entre l'impérialisme romain et ceux de l'Égypte, de l'Assyrie et de Babylone qui sont caractérisés de façon négative dans les Écritures. Mais, l'évangile de Matthieu ne se limite pas à critiquer l'impérialisme, il propose une autre façon de vivre ensemble. Une nouvelle vie surgie de la mort, même de la mort en croix de Jésus, cette nouvelle vie ne s'arrête pas. L'Évangile selon Matthieu montre qu'au bout du compte, Dieu est plus fort que l'empire.

Études supérieures

Faculté de théologie et de sciences religieuses

Université Laval, Québec

SOMMAIRE

Cet article explore les effets intertextuels de l'épisode de l'infanticide de Bethléem (Mt 2,16-18) selon une approche orientée vers le lecteur. Une étude des textes de l'Ancien Testament reliés à ce passage révèle qu'ils portent une critique de la violence d'empires étrangers. La lecture de Mt 2,16-18 soulève la question de la culpabilité de Dieu par rapport à la mort des enfants. La mort-résurrection de Jésus est une réponse offerte en Matthieu à ce sentiment d'injustice. Comme les autres enfants, Jésus est exécuté par les autorités de Jérusalem. Or, avec le récit de sa résurrection une brèche s'ouvre dans la violence impériale. L'intertextualité du récit de l'infanticide de Bethléem se poursuit autour d'enjeux contemporains.

SUMMARY

This paper explores the effects produced in the reader by the use of intertextuality in the massacre of the children at Bethlehem (Mt 2:16-18). The study of the Old Testament passages containing allusions to the figure of Rachel reveals that they criticize the violence of foreign empires. Reading Mt 2:16-18 raises the question of God's guilt in the death of innocents. Matthew's response to this divine injustice is found in the death and resurrection of Jesus. Like the children, Jesus is executed by the Jerusalem authorities. In the resurrection of Jesus, God breaches the violence of the empire, depriving it of the final word. This study goes on to examine a number of contemporary issues in the light of the story of the Bethlehem massacre and its intertexts.