VIOLENCE PATRIARCALE ET COLONIALE DE L'EXÉGÈSE
Le cas des femmes en Mt 1

SÉBASTIEN DOANE

Les commentaires des interprètes professionnels des textes bibliques sont souvent porteurs de violence implicite. Cette communication propose une réflexion herméneutique sur les enjeux éthiques de l'interprétation biblique dans l'histoire de l'interprétation des femmes de la généalogie de Jésus en Matthieu.

Mon cadre méthodologique s'inspire d'une part des critiques féministes et d'autre part des critiques post/dé-coloniales. Il vise à débusquer les violences misogynes et coloniales de l'exégèse pour ouvrir des perspectives de réconciliation par rapport aux enjeux interprétatifs reliés au sexe ou au genre, et à l'ethnicité.

Pourquoi est-ce que la généalogie mentionne Tamar, Rahab, Ruth et « celle d'Urie » au sein d'une liste d'une quarantaine d'hommes [1] ? Est-ce que ces femmes ont un lien avec Marie ? Nous sommes devant un blanc du texte. La raison de leur présence n'est pas explicitée. Les interprètes, anciens comme modernes, ont donc apporté plusieurs réponses à cette question. Mon objectif n'est pas de résumer leurs idées ni de déterminer la meilleure solution, mais plutôt de voir comment certaines interprétations ouvrent la porte à des formes de violence, notamment par l'écoute de voix féministes et de voix

1. Pour une étude des hommes de cette généalogie à la lumière des études de genres, voir Sébastien DOANE, « Masculinities of the Husbands in the Genealogy of Jesus (Matt. 1:2-16) », *Biblical Interpretation* 27 (2019), p. 91-106.

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:38 - page 94

autochtones. Cette violence exégétique est particulièrement troublante puisque cette généalogie n'a rien d'explicitement violent[1].

Interprétations misogynes des femmes de la généalogie de Jésus

Le péché et les femmes chez les Pères de l'Église

Les premiers commentateurs indiquent que les femmes de la généalogie représentent le péché relié à l'activité sexuelle. Cette proposition est notamment transmise par Jérôme, Jean Chrysostome, Sévère d'Antioche et plus tard par Thomas d'Aquin.

L'objectif de Chrysostome (344 ?-407) n'est pas de dénigrer les femmes, mais de montrer l'action salvifique du Christ. Toutefois, il le fait en usant d'un contraste avec les femmes marquées par le déshonneur puisqu'impudiques et étrangères :

> Quelques-uns disent que c'est parce qu'Ésaü et ceux de sa race ont été méchants, mais je ne crois pas que cette raison soit bonne ; si elle l'était pourquoi un peu après nommerait-on *des femmes qui ont été fameuses par leur déshonneur ?* Il semble plutôt que l'Évangéliste a eu dessein de *relever la gloire de Jésus-Christ par l'effet d'un contraste et par la petitesse et la vulgarité de ses ancêtres* plutôt que par leur gloire ; car rien n'est plus glorieux à Celui qui est infiniment grand, que d'avoir bien voulu se rabaisser de la sorte[2].

Dans cette autre citation, il réduit Ruth à une étrangère et Rahab à une prostituée en soulignant la nature pécheresse de l'humanité par l'image des noces de patriarches avec des femmes prostituées. Son commentaire comporte aussi des éléments de

1. Pour une brève définition de la violence interprétative : Amy C. Cottrill, *Uncovering Violence. Reading Biblical Narrative as an Ethical Project*, Louisville, John Knox, 2021, p. 20-22. « A text, need not to be violent by any definition to contribute to violent social structures and enable violence to thrive in the lived worlds of human beings », p. 20.

2. Jean Chrysostome (trad. Jacques de Penthos), *Commentaire sur l'Évangile selon saint Matthieu*, Perpignan, Artège, 2012, p. 26.

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:38 - page 95

violence antijuive lorsqu'il oppose la synagogue ingrate avec l'Église ainsi que la grandeur du Christ avec « la petitesse et la vulgarité » de ses ancêtres.

> [L'Évangéliste] rapporte aussi [l'histoire] de *Ruth et de Raab, dont l'une était étrangère et l'autre prostituée*, afin de nous assurer que Jésus-Christ était descendu du ciel pour nous guérir de tous nos maux. Car il est venu dans le monde pour être le médecin et non le juge des hommes. Comme donc quelques-uns de ces patriarches ont épousé *des femmes prostituées*, ainsi Jésus Christ s'est uni à nous et a épousé *la nature humaine qui était prostituée* à *tous les vices. Les prophètes* ont souvent dit que Dieu avait *épousé la synagogue, mais elle a toujours été ingrate* après un si grand bienfait au lieu que l'église, une fois délivrée de la corruption de ses pères, s'est attachée ensuite inviolablement à son époux [...] [1].
>
> L'évangéliste donc *pour confondre les juifs*, et pour leur apprendre à ne point s'élever, nomme ici *ces femmes impudiques ou étrangères*, et il leur fait voir que David même descendait de Ruth et que ce grand roi n'en rougissait point [2].

Jérôme (342 ?-420) offre un discours similaire :

> Notons-le, la généalogie du Sauveur ne comporte la mention d'aucune sainte femme, mais seulement de *celles que blâme l'Écriture*. Ainsi, il veut montrer que, celui qui était venu pour les pécheurs, *descendant de pécheresses*, effacerait les péchés de tous [3].

Jérôme indique que ces femmes pécheresses sont blâmées par l'Écriture. Or, cette affirmation est fausse. La simple lecture des récits bibliques concernant Ruth, Tamar, Rahab montre que « l'Écriture » les présente généralement de façon positive [4]. D'ailleurs, dans une lettre, Jérôme souligne l'aspect positif de Ruth :

1. *Ibid.*, p. 27-28.
2. *Ibid.*, p. 28.
3. Saint JÉRÔME (trad. Émile Bonnard), *Commentaire sur Saint Matthieu*, vol. 1, Paris, Éd. du Cerf, 1977, p. 73.
4. Ces personnages sont racontés dans le livre de Ruth, Gn 38 et Jos 2. Un exemple d'un regard biblique positif à leur égard se voit dans le livre de Ruth qui indique que le peuple et les anciens de Bethléem associent Ruth à Rachel et Léa, fondatrices de la maison d'Israël (4, 11), mais aussi à Tamar, elle-même citée comme une référence positive (4, 12).

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:38 - page 96

> Dans une conjoncture si fatale, où elle était privée du secours des siens, Ruth s'attacha à elle et ne l'abandonna jamais. Mais voyez combien est agréable aux yeux de Dieu le soin que l'on prend de consoler une personne affligée. Le Christ naît de la race de Ruth [1].

Jérôme voit donc des éléments positifs chez Ruth, mais quand il cherche ce qu'il y a de commun entre les femmes dans le cadre d'un Évangile, Jérôme ne voit que blâme et péché [2]. Son intention n'était sans doute pas mauvaise, mais le premier commentaire cité plus haut contribue à véhiculer l'adéquation entre femmes et péché dans la pensée chrétienne.

Sévère d'Antioche (465-538) offre aussi un commentaire qui souligne le péché sexuel de Juda et de David au lieu de blâmer uniquement les femmes :

> C'est pour la même raison que l'Évangéliste a fait mention aussi, dans la généalogie, des unions sacrilèges et illicites, écrivant à dessein : *Judas a engendré Phares et Zara de Tamar*, et : *le roi David a engendré Salomon de la (femme) d'Uri*, (femmes) avec lesquelles ils eurent un commerce illégal et adultère, afin de rendre évident que le Christ est venu pour guérir notre nature déviée, fiévreuse et précipitée vers les plaisirs illicites [3].

Cependant, quelques lignes plus tard, Sévère souligne l'adultère en explicitant seulement le nom des femmes. Il est loin d'être « proto-féministe » :

> Le Christ a donc accepté la consanguinité de notre nature qui avait commis l'adultère (en la personne de Tamar et de Bethsabée)

1. Saint JÉRÔME (trad. Benoît Matougues), *À Paula, sur la mort de sa fille Blésilla* (Lettre 39:4), Paris, Desrez, 1838 [http://remacle.org/bloodwolf/eglise/jerome/paula2.htm] (consulté le 3 octobre 2022).

2. Nous n'avons pas de commentaire d'Origène des femmes en Mt 1, mais dans celui du livre de Josué il souligne aussi Rahab comme un personnage positif puisque pour lui, elle représente l'Église : « Dans l'histoire de Rahab, de quelle ampleur s'agit-il sinon de cette Église du Christ qui s'est recrutée parmi les pécheurs et qui les reçoit comme au sortir de la prostitution ? Rahab, qui signifie "ampleur", se dilate et progresse jusqu'à ce que sa voix atteigne les extrémités de la terre. » ORIGÈNE (trad. Rufin d'Aquilée), *Homélies sur Josué*, Paris, Éd. du Cerf, 2000, p. 137-138.

3. SÉVÈRE D'ANTIOCHE (trad. François Nau), « Quelques nouveaux textes grecs de Sévère d'Antioche, à l'occasion d'une récente publication » (homélie 94), *Revue de l'Orient chrétien* 27 (1929-1930), p. 1-36, cf. p. 27-28.

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:38 - page 97

afin de guérir et de relever celle qui était tombée, et cela avec condescendance et philanthropie[1].

Des siècles plus tard, Thomas d'Aquin (1225-1274) montre que l'interprétation de Jérôme a marqué la théologie.

> Comme le dit S. Jérôme : [...] C'est ainsi qu'on nomme Tamar qui est blâmée pour ses relations avec son beau-père ; Rahab qui était une prostituée, Ruth qui était une étrangère et Bethsabée l'épouse d'Urie, qui commit l'adultère[2].

Thomas d'Aquin poursuit donc l'interprétation traditionnelle en représentant trois des femmes par un blâme concernant leur sexualité et le fait d'être étrangère dans le cas de Ruth.

Exégèse misogyne aux XXe-XXIe siècles

Aux XXe-XXIe siècle, l'exégèse explore plusieurs pistes pour comprendre la place des femmes en Mt 1. Certains reprennent la rhétorique des pères. Par exemple, Barclay Newman contraste la pureté de Marie avec l'impureté sexuelle de Tamar, Rahab et Bethsabée : « The inclusion of Mary in this list of women may be a means of contrasting her sexual purity (see 1.18, 23) with the sexual impurity of Tamar, Rahab and Bathsheba[3] ». Leon Morris souligne aussi la mauvaise réputation (*morally dubious*) des trois mêmes personnages féminins pour les opposer à Marie[4]. Dans son articulation théologique de la grâce, Morris considère le péché et l'étrangeté comme des éléments positifs puisqu'ils montrent la nécessité du salut. Toutefois, cette rhétorique continue de transmettre l'équivalence entre les femmes et le péché

1. *Ibid.*, p. 28.

2. THOMAS D'AQUIN (trad. Aimon-Marie Roguet), *Somme théologique. Tome 4 [troisième partie]*, Paris, Éd. du Cerf (1986), p. 240.

3. Barclay M. NEWMAN, « Matthew 1.1-18: Some Comments and a Suggested Restructuring », *Bible Translator* 27 (1976), p. 209-2012, p. 211.

4. Leon MORRIS, *The Gospel According to Matthew*, Grand Rapids-Leicester, W.B. Eerdmans-Inter-Varsity Press, 1992, p. 23. « But Matthew's four – Tamar, Rahab, Ruth, and Bathsheba – are probably all Gentiles... Three of the four are of morally dubious reputation. Matthew is surely saying that the gospel is for all people, not Jews only, and that the gospel is for sinners. It is a sinful world, and Matthew is writing about grace. ».

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:39 - page 98

sexuel et suggère toujours une dichotomie entre Israël et le reste des nations, alors que l'ethnicité des femmes de la généalogie paraît plus complexe, comme nous le verrons plus loin.

J. P. Heil part de l'attribution de la sexualité négative aux femmes pour souligner le péché inhérent à la lignée davidique renversé par Marie. « Si Tamar et la femme d'Urie pointent vers le péché inhérent à la royauté davidique, Marie enfante le Messie davidique qui renversera et éliminera ce péché. Ainsi l'accouchement du Christ davidique par Marie continue l'accomplissement par Rahab et Ruth de la promesse universelle d'Abraham [1]. » Comme Sévère d'Antioche, il souligne que le péché réside du côté de Juda et de David et non sur l'ensemble des femmes. Toutefois, son articulation du péché inhérent à la lignée des rois davidiques caractérisés par la méchanceté (*wickedness*) devient une forme d'antijudaïsme. Il a raison de voir en Mt 1 une critique de la monarchie davidique, mais il oublie de souligner que la généalogie de Jésus en Mt construit Jésus comme Messie, fils de David, fils d'Abraham. Il s'agit d'une critique interne à la tradition juive qui situe Jésus comme fils de David, mais dont la royauté sera différente [2].

En plus d'être misogynes, ces interprétations ne tiennent pas compte du fait que ces femmes ne sont pas présentées de façon négative dans les traditions bibliques et parabibliques [3]. Par

1. John Paul HEIL, « The Narrative Roles of the Women in Matthew's Genealogy », *Biblica* 72 (1991), p. 538-545, écrit p. 543 : « Whereas Tamar and the wife of Uriah point to the sinfulness inherent in the Davidic kingship, Mary gives birth to the Davidic Christ, who will reverse and eliminate this sinfulness. And Mary's giving birth to the Davidic Christ will continue Rahab's and Ruth's fulfillment of the universalist promise of Abraham. » ; p. 540 : « The explicit mention of Tamar, then, reminds the reader that sinfulness was connected with the Davidic kingship from its very beginning with Juda » ; p. 542 : « Indeed, the wickedness initiated by the succeeding sons of David ultimately resulted in the disastrous Babylonian exile for "Jechoniah and his brothers" ».

2. Sébastien DOANE, « La caractérisation des personnages royaux en Mt 1–2 », *Laval théologique et philosophique* 75 (2019), p. 365-379.

3. Amy-Jill LEVINE, « Matthew », dans Carol A. NEWSOM and Sharon H. RINGE (éds), *The Women's Bible Commentary*, Louisville-Westminster, John Knox, 1998, p. 339-349, p. 340-341 ; Larry L. LYKE « What does Ruth Have to do with Rahab : Midrash Ruth Rabbah and the Matthean Genealogy of Jesus », dans Craig A. EVENS et James A. SANDERS (éds), *Function of Scripture in Early Jewish and Christian Tradition*, Sheffield, Sheffield Academic, 1998, p. 262-284, p. 263 ; Raymond E. BROWN, *The Birth of the Messiah : A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, New York/Londres, Doubleday, 1993, p. 72 ; Wilhelmus Johannes Cornelis WEREN,

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:39 - page 99

exemple, Juda affirme que Tamar a été plus juste que lui (Gn 38, 26). He 11, 31 et Jc 2, 25 proposent Rahab comme modèle de foi et d'œuvres à l'instar d'Abraham. Une autre objection est que plusieurs personnages masculins de la généalogie comme Achaz et Manassé sont reconnus pour leurs péchés [1]. Pourquoi cette tradition exégétique passe-t-elle sous silence les crimes des hommes pour souligner ceux des femmes [2] ? Nous avons ici un exemple clair d'un double standard.

Souligner un rôle positif, mais de façon problématique

Un groupe d'exégètes met de l'avant une interprétation positive des femmes en affirmant que les quatre ou cinq femmes (1) ont des unions sexuelles en dehors des normes et (2) permettent ultimement à la destinée d'Israël de prendre forme. Sans Tamar, Rahab et Ruth, la lignée menant à David n'aurait pas été possible. Sans Bethsabée, la descendance de David n'aurait pas été la même. J'ai recensé 25 exégètes qui proposent cette option en utilisant surtout une méthodologie historico-critique [3]. Cette

« The Five Women in Matthew's Geneology », *Catholic Biblical Quarterly* 59 (1997), p. 288-305, p. 305.

1. David E. GARLAND, *Reading Matthew : A Literary and Theological Commentary on the First Gospel*, New York, Crossroad, 1993, p. 18.

2. « [I]l n'était nullement nécessaire, pour trouver le péché dans l'ascendance de Jésus, d'y introduire ces quatre femmes, alors que la plupart des rois dont les noms s'égrènent dans cette liste, de David à l'exil, sont blâmés par l'Écriture pour leurs infidélités à l'alliance », écrit Michel REMAUD, « Les femmes dans la généalogie de Jésus selon Matthieu », *Nouvelle revue théologique* 143 (2021), p. 3-14, p. 4.

3. Krister STENDAHL, « Quis et Unde : An Analysis of Mt 1–2 », dans Walter ELTESTER (éd.), *Judentum, Urchristentum, Kirche : Festschrift für Joachim Jeremias*, Berlin, Töpelmann, 1960, p. 69-74 ; Michael D. GOULDER, *Midrash and Lection in Matthew*, Londres, SPCK, 1974, p. 232 ; Herman C. WAETJEN, « Genealogy as the Key to the Gospel according to Matthew », *Journal of Biblical Literature* 95 (1976), p. 205-230, p. 215-216 ; W. Barnes TATUM, « Origin of Jesus Messiah (Matt 1:1, 18a) : Matthew's Use of the Infancy Traditions », *Journal of Biblical Literature* 96/4 (1977), p. 523-535, p. 527-528 ; Herman HENDRICKX, *The Infancy Narratives*, Londres, Chapman, 1984, p. 25-26 ; Edwin D. FREED, « The Women in Matthew's Genealogy », *Journal for the Study of the New Testament* 29 (1987), p. 3-19 ; Craig L. BLOMBERG, « The Liberation of Illegitimacy : Women and Rulers in Matthew 1–2 », *Biblical Theology Bulletin* 21 (1991), p. 145-150 ; BROWN, *The Birth of Messiah*, p. 73-74 ; Jane SCHABERG, *The Illegitimacy Jesus : A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*, San Francisco, Harper & Row, 1987 ; Donald A. HAGNER, *Matthew 1–13*, Dallas, TX, Word Books, 1993, p. 10 ; Heather A. MCKAY, « "Only a Remnant of them Shall be

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:39 - page 100

lecture s'oppose à l'interprétation des femmes comme pécheresses. Elle permet de mieux saisir l'aspect hors-norme de la conception de Jésus. Cette hypothèse fait un lien entre l'irrégularité des situations des quatre femmes bibliques et celle de Marie, à l'inverse des propositions précédentes [1].

Anne Clements critique cette vision en indiquant que les irrégularités sexuelles sont bien présentes dans les récits concernant ces femmes, mais qu'il est très réducteur de résumer les récits de la Bible hébraïque qui les concernent en plaçant l'accent sur la sexualité [2]. La sexualité n'est pas centrale aux récits de ces

---

Saved" : Women from the Hebrew Bible in New Testament Narratives », dans Athalya BRENNER (éd.), *Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p. 32-61, p. 52-53 ; WEREN, « The Five Women », p. 288-305 ; Elaine Mary WAINWRIGHT, « Tradition Makers/Tradition Shapers : Women of the Matthean Tradition », *Word & World* 18 (1988), p. 380-388, p. 382 ; Anne PÉNICAUD, « Lecture de l'"Évangile de l'Enfance" chez Matthieu », *Sémiotique et Bible* 98 (2000), p. 3-30, p. 5 ; Rudolf SCHNACKENBURG, *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans, 2002, p. 17 ; Ritva WILLIAMS, « An Illustration of Historical Inquiry : Histories of Jesus and Matthew 1.1-25 », dans Anthony J. BLASI, Jean DUHAIME et Paul-André TURCOTTE (éds), *Handbook of Early Christianity*, Walnut Creek/Lanham/New York/Oxford, AltaMira, 2002, p. 105-123, p. 111-112 ; John Dominic CROSSAN, « Virgin Mother or Bastard Child ? », *Hervormde teologiese studies* 59 (2003), p. 663-691, p. 669 ; Phillip J. CUNNINGHAM, « Those Shady Ladies in Jesus' Family Tree », *Bible Today* 40/3 (2002), p. 184-188 ; Rikk E. WATTS, « Immanuel : Virgin Birth Proof Text or Programmatic Warning of Things to Come (Isa 7:14 in Matt 1:23) », dans Craig A. EVANS (éd.), *From Prophecy to Testament. The Function of the Old Testament in the New*, Peabody, Hendrickson, 2004, p 92-113, p. 103 ; William D. DAVIES et Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*. Vol. 1. *Introduction and Commentary on Mattthew I–VII*, Londres/New York, T&T Clark, 2004, p. 171 ; Ben WITHERINGTON, *Matthew*, Macon, Smyth & Helwys, 2006, p. 41 ; Dorothy J. WEAVER, « "Wherever this Good News is Proclaimed" : Women and God in the Gospel of Matthew », *Interpretation* 64/ (2010), p. 390-401, p. 394-396 ; Géza VERMES, *Jesus : Nativity, Passion, Resurrection*, Londres, Penguin, 2010, p. 29-31 ; Peter-Ben SMIT, « Something about Mary ? Remarks about the Five Women in the Matthean Genealogy », *New Testament Studies* 56 (2010), p. 191-207 ; Craig A. EVANS, *Matthew*, New York, Cambridge University Press, 2012, p. 35-36.

1. Par example, « Jesus is not the first in the messianic line to come onto the scene in an irregular and non-conventional manner and therefore suffer under the stigma of doubtful conception and birth, he is the fifth. », Craig A. EVANS, « "The Book of the Genesis of Jesus Christ" : The Purpose of Matthew in Light of the Incipit », dans Thomas R. HATINA (éd.), *Biblical Interpretation in Early Christian Gospels*. Vol. 2. *The Gospel of Matthew*, Londres, T & T Clark, 2008, p. 61-72, p. 71. Cette option inverse donc le rapport de John Paul Heil qui contraste la pureté de Marie à l'impureté de Tamar, Rahab et Bethsabée.

2. Anne E. CLEMENTS, *Mothers on the Margin ? The Significance of the Women in Matthew's Genealogy*, Cambridge, Clarke, 2014, p. 146.

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:39 - page 101

femmes et elles ne sont pas condamnées pour leur sexualité. Selon Clements, accentuer la sexualité irrégulière de ces femmes, même pour souligner leur débrouillardise ou leur contribution à la lignée messianique reproduit la perspective des pères de l'Église. Dans les deux cas, les interprètes sont très majoritairement des hommes et ils associent femmes avec la notion d'une sexualité anormale.

ANALYSES FÉMINISTES

Les femmes comme exemples positifs de justice

Anne Clements étudie les récits de chaque femme en soulignant les valeurs qu'elles incarnent et la justice de leurs actions [1]. Sa recherche fait ressortir les femmes de la généalogie comme un contre-récit féminin (*gynocentric counter-narrative*) au sein d'un évangile androcentrique [2]. Janice Capel Anderson argumente aussi que ces femmes mettent au défi le système patriarcal puisqu'elles préparent l'altérité radicale de Marie qui, tout à la fin d'une généalogie androcentrique, ouvre une voix alternative au patriarcat [3].

1. Clements souligne, entre autres, la justice de Tamar, la foi active et la loyauté de Rahab, la miséricorde et la loyauté de Ruth. Elle présente Bethsabée comme la victime de l'abus de pouvoir par David.

2. CLEMENTS, *Mothers on the Margin ?*, p. 175.

3. Janice Capel ANDERSON, « Matthew : Gender and Reading », *Semeia* 28 (1983), p. 3-27, écrit p. 8 : « The genealogy and Joseph's role in the birth story incorporate Jesus back into the male sphere, the ordinary scheme of things. They place him within an androcentric perspective. From that perspective a genealogy traced through Mary would be of questionable validity. Yet the problem of the "otherness" and divine mystery of Jesus' birth remains. The inclusion of the women in the genealogy foreshadows and explains Mary's role. It provides a means of pointing to and at the same time coming to terms with the female production of the Messiah God has acted in a radically new way – outside of the patriarchal norm. Although Jesus is Son of David through Joseph, he is Son of God through Mary » ; ID., « Mary's Difference : Gender and Patriarchy in the Birth Narratives », *Journal of Religion* 67 (1987), p. 183-202, p. 187 : « The women foreshadow Mary and prepare the implied reader for a woman's irregular production of the Messiah outside of ordinary patriarchal norms yet within God's overarching plans and an overall patriarchal framework. The first four women help to celebrate and domesticate female difference and Mary's extraordinary conception without a male partner ».

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:39 - page 102

Megan Warner présente les femmes de la généalogie comme des exemples de plus grande justice (*greater righteousness*)[1]. Ainsi, elles anticipent et annoncent la compréhension nouvelle de la justice, un thème très important dans la suite de l'Évangile selon Matthieu qui présente la vraie justice comme l'accomplissement la volonté de Dieu. En Gn 38, 26, Tamar est d'ailleurs qualifiée de « plus juste » que Juda. De même, Amy-Jill Levine et Irene Nowell montrent que les quatre femmes représentent les personnes opprimées par des systèmes de domination politique, religieuse et sociale[2]. Dans une culture patriarcale, ces femmes sans pouvoir et dont la situation de vie est en dehors de la famille traditionnelle ont outrepassé les normes sociales pour avancer la destinée d'Israël. Elles sont des exemples d'une justice qui dépasse l'application légaliste de la Loi. Les positions de cette section sont très proches de celles de la section précédente. Dans les deux cas, on souligne des aspects positifs des femmes bibliques. Il y a cependant deux distinctions. La première est d'ordre épistémologique : les féministes explicitent l'importance de l'égalité entre homme et femme dans leur analyse. La deuxième est de pointer ailleurs que vers les éléments reliés à la sexualité de ces femmes.

Analyses féministes des femmes en Mt 1 : un engagement contre les normes patriarcales

Des analyses féministes sont moins positives. Au lieu d'exalter les aspects positifs des femmes, elles soulignent les aspects négatifs des normes patriarcales véhiculées dans la généalogie. Elaine Wainwright indique que les femmes en Mt 1 ne sont pas une critique profonde de la perspective androcentrique de cet Évangile. Elle voit l'inclusion des femmes comme une tentative de placer les femmes dans l'ordre et le contrôle patriarcal, bien qu'elle remarque que leur présence permet aussi une critique de

1. Megan WARNER, « Uncertain Women : Sexual Irregularity and the Greater Righteousness in Matthew 1 », *Pacifica* 18 (2005), p. 18-32, p. 19, 23-32.

2. Voir LEVINE, « Matthew », p. 340-341 et Irene NOWELL, « Jesus' Great-Grandmothers : Matthew's Four and More », *Catholic Biblical Quarterly* 70 (2008), p. 1-15.

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:39 - page 103

l'exclusion patriarcale [1]. Esther Fuchs est plus catégorique. Elle indique que les femmes bibliques sont célébrées seulement lorsqu'elles permettent la suite de la lignée patriarcale. Pour Fuchs, malgré les actions risquées de Ruth, cette dernière est ultimement exclue de la généalogie qui termine le livre qui porte son nom. La généalogie a pour fonction d'exalter David, et le patriarcat en exclut la principale protagoniste du livre [2].

Marika Rose propose une analyse féministe et marxiste des femmes de Mt 1 en invitant à une réflexion profonde sur les structures patriarcales en jeu dans les textes bibliques et dans nos sociétés [3]. Pour Rose, le christianisme a trop accentué les individus au détriment de l'investigation des structures sociales. Elle regarde les cinq femmes, non pas comme des exemples négatifs ou positifs, mais pour repenser à la violence des structures normatives bibliques.

Rose indique que dans leurs actions, ces femmes transgressent le rôle passif d'être la propriété d'hommes. Les vulnérabilités de ces femmes proviennent des hommes qui les entourent et qui sont paradoxalement les garants des promesses divines. Dans le métarécit de la généalogie, les stratégies de survie opérées par ces femmes permettent aussi l'accomplissement

1. Elaine Mary WAINWRIGHT, *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel According to Matthew* (Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 60), Berlin, Walter de Gruyter, 1991, p. 74-75.

2. Esther FUCHS, *Sexual Politics in the Biblical Narrative : Reading the Hebrew Bible as a Woman*, Londres, Sheffield Academic Press, 2000, p. 82.

3. Marika ROSE, « Holy Mothers of God : Sex Work, Inheritance, and the Women of Jesus' Genealogy », *Theology & Sexuality* 25 (2019), p. 1-20. Voici la synthèse de son interprétation, p. 2 : « L'histoire de Tamar met en évidence la duplicité centrale des notions de propriété et de bienséance par lesquelles sont constituées l'identité, la pureté et la famille. L'histoire de Rahab montre clairement la manière ambivalente dont la transgression ouvre un espace de survie pour les personnes marginalisées par les normes de propriété et de bienséance. L'histoire de Ruth démontre la dépendance centrale de l'identité propre sur les passages de frontières risqués. L'histoire de Bethsabée illustre la vulnérabilité des personnes qui cherchent la sécurité par la respectabilité. L'histoire de Marie montre comment les normes violentes de propriété et de bienséance sont constituées – et ne peuvent donc pas être simplement détruites - par la transgression. L'examen des histoires de Tamar, de Rahab, de Ruth, de Bethsabée et de Marie montre clairement que les liens de filiation par lesquels se constitue l'identité chrétienne sont inextricablement liés à l'impureté, à la transgression et au métissage. Pourtant, les liaisons inappropriées dans lesquelles s'engagent les mères de Jésus ne dérangent pas, mais perpétuent en fait la violence de l'ordre hétéropatriarcal qu'elles violent », traduction personnelle.

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:39 - page 104

des promesses de Dieu envers les hommes qui les avaient mises en danger[1].

Rose critique la violence des normes patriarcales vétérotestamentaires ainsi que la réinterprétation matthéenne qui présente ces femmes dans une visée théologique patriarcale. Tamar, Ruth, Bethsabée et Marie relèvent d'un monde social dans lequel les activités sexuelles des femmes sont beaucoup plus surveillées et contrôlées que celles les hommes[2].

La « théologie indécente » de Marcella Althaus-Reid inspire Rose à critiquer une théologie fondée sur un modèle de sainteté qui exclut les personnes ne correspondant pas aux normes sexuelles[3]. Ainsi, Rose propose de penser aux cinq femmes de la généalogie pour développer une théologie décentrée par les expériences d'insécurités, de risques et de transgressions de personnes marginalisées dans nos sociétés et nos regroupements chrétiens. Nous avons vu avec Ann Clements qu'un mouvement féministe souligne les aspects positifs des cinq femmes de la généalogie. La visée de Rose est différente. Au lieu de tenter d'incorporer ces mères de Jésus dans nos systèmes théologiques en les sanctifiant, elle nous invite à changer nos propres identités, nos valeurs pour nous rapprocher d'elles. L'effet serait de remettre en question nos « normes de puretés » et les frontières entre ce qui est respectable ou non pour nous. Selon Rose, Jésus se trouve du côté des femmes de la généalogie, du côté de la transgression, du scandale sexuel, des liaisons scabreuses et des

1. « For these women to act is to transgress the role assigned to them, which is that of passive objects, the property of men. And yet to fail to act is to be vulnerable to the worst abuses of the men around them, men who very clearly cannot be relied on to display righteousness in their dealings with others. In each case, the narrative sides broadly with these women, whose actions are credited to them as righteousness and whose suffering is always at the hands of the men to whom God's promises are entrusted. Yet in each case, if not in the narrative itself then in the hands of Matthew, their cunning, their bargaining and their strategies work not only for their own redemption but also for the fulfillment of God's promises to the very men who make their lives so dangerous » (*ibid.*, p. 2).

2. « The reason that Rahab is so much more in control of her interactions with men than any of the other women is that she alone has independent means of survival. She has a house of her own ; she has a profession ; she does not depend on any men for the roof over her head, the food on her table, or (later) her citizenship in the nation in which she lives » (*ibid.*, p. 11).

3. Marcella ALTHAUS-REID, *Indecent Theology : Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*, Londres, Routledge, 2000.

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:39 - page 105

filiations illicites. Le christianisme ne perpétue-t-il pas les exclusions héritées des textes bibliques ? N'en crée-t-il pas de nouvelles ? Les études bibliques reconduisent-elles ces logiques d'exclusion ? Le faible pourcentage de femmes dans nos sociétés savantes et la baisse de diplomation de femmes dans les études de théologie des 2e et 3e cycles de mon institution sont des indices que, tout comme dans la généalogie de Matthieu, les femmes restent en périphéries de notre académie religieuse.

Rose pointe vers l'histoire lyonnaise en 1975 pour illustrer son analyse sociale. De 100 à 200 travailleuses du sexe ont occupé l'Église Saint-Nizier pour protester contre la brutalité policière [1]. Lorsque les autorités menacèrent de prendre les enfants de ces femmes, d'autres femmes se sont jointes aux manifestantes en disant : « Nous sommes toutes des prostituées. » Elles mettaient ainsi au défi les polices de déterminer lesquelles étaient des travailleuses du sexe. Leur slogan souligne que l'ensemble des femmes devaient composer avec une misogynie qui est plus visible dans le cas des travailleuses du sexe. Pourquoi Marika Rose suggère-t-elle d'associer les femmes de Mt à celles de Lyon ? Simplement pour nous offrir la chance de nous lever au côté des travailleuses du sexe de Lyon et des mères de Jésus. Ces femmes bibliques et contemporaines font face à la violence misogyne de systèmes patriarcaux. L'exégèse patristique a catégorisé les femmes comme pécheresses. L'exégèse moderne l'a aussi fait et continue de le faire, souvent sans en être consciente. Certes, l'exégèse moderne a aussi présenté les femmes en Mt 1 de manière positive. Toutefois, est-ce que cette évaluation de femmes saintes ou pécheresses opérée par l'exégèse n'est pas similaire à celle proposée aux policiers de Lyon qui devaient séparer les prostituées et les mères ? Doit-on vraiment discerner la valeur positive ou négative de certaines femmes ou pouvons-nous plutôt engager notre énergie et notre science pour débusquer la violence envers les femmes et les logiques d'exclusion dans notre discipline, dans notre académie, dans nos communautés et dans notre religion ?

1. Pour plus de détails sur cet événement, voir Claude JAGET, *Une vie de putain !*, Paris, Presses d'aujourd'hui, 1975.

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:39 - page 106

La généalogie matthéenne est une construction patriarcale. Elle suit la lignée de père en fils d'Abraham à Jésus en passant par David. Ceci n'est pas sans effet sur nos conceptions patriarcales d'autorité en Église ou même sur les éléments patriarcaux dans le monde biblique académique. Par exemple, dans des conférences tenues cette année à la *Society of Biblical Literature* et la *Eastern Association of Biblical Studies*, Rhiannon Graybill a critiqué la misogynie des lignées généalogiques de *Doktorvater* dans notre discipline[1]. D'ailleurs, les généalogies opèrent toujours des logiques d'exclusion pour créer des identités. Au lieu de trouver le sens des femmes en Mt 1, peut-être que la réponse la plus appropriée à ce texte est dans l'action contre les exclusions de notre discipline en s'engageant contre les logiques patriarcales actuelles.

Vers une interprétation dé-coloniale des femmes

Poursuivons vers le deuxième angle de la présentation à partir d'un regard post/dé-colonial. L'inclusion des femmes dans la généalogie matthéenne comme des étrangères qui anticipent l'universalité du salut est très courante. J'ai trouvé cette posture chez une quarantaine de chercheurs[2].

1. Rhiannon Graybill, « Marine Lover of Julius Wellhausen : Why Feminist Biblical Studies Needs Irigaray », *Annual Meeting of the SBL, 20-23 novembre 2021*, non publié ; Rhiannon Graybill et Hannah M. Strømmen, « Any Theory of the Biblical Studies Subject Has Always Been Appropriated by the Masculine : Why Feminist Biblical Studies Needs Irigaray (and the Rest of the Field Does, Too) », *Annual Conference of EABS, 4-7 juillet 2022*, non publié.

2. Andrew Duff Heffern, « The Four Women in St Matthew's Genealogy of Christ », *Journal of Biblical Literature* 31 (1912), p. 69-81 ; Rothfuchs Wilhelm, *Die Erfüllungszitate des Matthaüs-Evangeliums*, Stuttgart, Kohlhammer, 1969, p. 100 ; Hartmut Stegemann, « Die des Uria », dans Karl Georg Kuhn *et al.* (éds), *Tradition und Glaube : das Frühe Christentum in seiner Umwelt*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, p. 246-276 ; William F. Albright et Christopher S. Mann, *Matthew*, Garden City, NY, Doubleday, 1971, p. 5 ; Brian M. Nolan, *The Royal Son of God : The Christology of Matthew 1–2 in the Setting of the Gospel*, Fribourg-Göttingen, Éditions universitaires-Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, p. 62-63 ; Eduard Schweizer, *The Good News according to Matthew*, Westminster, John Knox, 1975, p. 25 ; Frederick Fyvie Bruce, *The Message of the New Testament*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1981, p. 65 ; Robert Horton Gundry, *Matthew : A Commentary on his Literary and Theological Art*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1982,

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:39 - page 107

Cette stratégie s'aligne sur une relecture de Mt 1 à partir de l'envoi aux nations révélé à la fin de l'Évangile (28, 20). Un retour en arrière permet de déceler des indices qui préparent cette dynamique d'ouverture. Cette interprétation a l'avantage de ne pas directement alimenter des présupposés misogynes et de permettre aux personnes qui n'ont pas d'origine juive de se reconnaître dans ces étrangères. Pourtant, cette hypothèse n'est ni infaillible – il n'y a que deux femmes sur cinq qui soient clairement étrangères – ni sans violence – ce qui sera exposé dans ce qui suit.

---

p. 15 ; Gerard MUSSIES, « Parallels to Matthew's Version of the Pedigree of Jesus », *Novum Testamentum* 28 (1986), p. 32-47, p. 38 ; Daniel PATTE, *The Gospel According to Matthew : A Structural Commentary on Matthew's Faith*, Philadelphia, PA, Fortress, 1987, p. 19-20 ; DAVIES et ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary*, p. 171 ; David R. BAUER, « The Literary Function of the Genealogy in Matthew's Gospel », *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 29 (1990), p. 451-468, p. 454-455 ; Meinrad LIMBECK, *Matthäus-Evangelium*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1991, p. 23 ; WAINWRIGHT, *Towards a Feminist*, p. 65 ; GARLAND, *Reading Matthew*, p. 14-15 ; Warren CARTER, *Matthew : Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody, MA, Hendrickson, 1996, p. 123 ; Douglas R. A. HARE, *Matthew*, Louisville, KY, John Knox, 1993, p. 6 ; Guido TISERA, *Universalism according to the Gospel of Matthew*, Frankfurt, Lang, 1993, p. 44-46 ; Rudolf PESCH, « "He Will be Called a Nazorean" : Messianic Exegesis in Matthew 1–2 », dans Craig A. EVANS et W. Richard STEGNER (éds), *Gospels and the Scriptures of Israel*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1994, p. 129-178, p. 145 ; Mark R.J. BREDIN, « Gentiles and the Davidic Tradition in Matthew », in BRENNER (éd.), *Feminist Companion*, p. 95-111, p. 110 ; Hans-Joachim ECKSTEIN, « Die Weisung Jesu Christi und die Tora des Mose nach dem Matthäusevangelium », dans Christof LANDMESSER (éd.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift : Studien zur Hermeneutik des Evangeliums*, Berlin, De Gruyter, 1997, p. 379-404, p. 385 ; Donald P. SENIOR, *Matthew*, Nashville, TN, Abingdon Press, 1998, p. 38 ; Craig S. KEENER, *The Gospel of Matthew : A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2009, p. 78-80 ; Karl-Heinrich OSTMEYER, « Der Stammbaum des Verheissenen : Theologische Implikationen der Namen und Zahlen in Mt 1.1-17 », *New Testament Studies* 46 (2000), p. 175-192, p. 180-181 ; Richard BAUCKHAM, *Gospel Women : Studies of the Named Women in the Gospels*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2002, p. 17-46 ; SCHNACKENBURG, *The Gospel*, p. 17 ; Pieter J.J. BOTHA, « The Gospel of Matthew and Women », *In die Skriflig* 37 (2003), p. 505-532 ; Richard B. HAYS, « The Gospel of Matthew : Reconfigured Torah », *Hervormde teologiese studies* 61 (2005), p. 165-190, p. 172-173 ; ID., *Echoes of Scripture in the Gospels*, Waco, TX, Baylor University Press, 2016, p. 112 ; Ulrich LUZ, *Matthew 1–7: A Commentary*, Minneapolis, MN, Fortress, 2007 (1e éd. 1989), p. 83-85 ; G. George KEERANKERI, « The Birth of the Messiah and his Reception : Matthew's Infancy Story », *Vidyajyoti* 71 (2007), p. 831-849, p. 835 ; Géza VERMES, *The Nativity : History & Legend*, New York, Doubleday, 2007, p. 30-31 ; Feneberg RUPERT, *Die Erwählung Israels und die Gemeinde Jesu Christi : Biographie und Theologie Jesu im Matthäusevangelium*, Freiburg, Herder, 2009 ; Daniel MARGUERAT, « L'esprit de famille, un parcours matthéen », dans Geert VAN OYEN et André WÉNIN (éds), *La surprise dans la Bible, hommage à Camille Focant*, Leuven-Paris-Walpole, Peeters, 2012, p. 157-175 ; Matthias KONRADT, *Israel, Church, and the Gentiles in the Gospel of Matthew*, Waco, TX, Batlor University Press, 2014, p. 268-272 ; Samuel B. HAKH, « Women in the Genealogy of Matthew », *Exchange* 43 (2014), p. 109-118.

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:39 - page 108

Proposition méthodologique : Awakened-Settler

Pour mieux voir l'imbrication de cette violence dans le colonialisme moderne, j'emprunte une herméneutique développée par mon collègue canadien Matthew R. Anderson qu'il nomme « Awakened-Settler », littéralement « le colon réveillé » dans la lignée *des Settler Colonial Studies* [1]. Cette approche postcoloniale vise (1) à interpréter le texte biblique à partir de la posture d'un chercheur conscient d'être inscrit dans une tradition coloniale et, (2) à promouvoir un dialogue réparateur avec les peuples autochtones en développant une interprétation qui tienne compte de leurs valeurs et de leurs expériences.

Les textes bibliques racontent des récits de conquête, de colonisation et d'expulsion qui ont joué un rôle dans le colonialisme mis en œuvre dans le génocide culturel des peuples autochtones en Amérique du Nord [2]. Anderson vise à contextualiser nos interprétations exégétiques – qui ne sont jamais neutres – et à développer des interprétations de réconciliation.

Le premier mouvement proposé par Anderson réside dans l'auto-identification critique du chercheur par rapport à l'histoire coloniale. Voici la mienne. Par mon père, je suis descendant de colons anglais qui sont venus s'établir en Amérique en recherche de liberté de religion et d'une vie meilleure au XVIIe siècle. John Doane fait partie des premiers colons qui se sont établis à Plymouth sur le site d'un village autochtone décimé par les maladies européennes. Par ma mère, je suis descendant de colons français qui ont pris possession des terres sur le bord du Saint-Laurent il y a 300 ans. Comme québécois, mon identité nationale est aussi marquée par le colonialisme anglais qui voulait éradiquer le fait français de l'Amérique du

1. Matthew R. ANDERSON, « "Aware-Settler" Biblical Studies : Breaking Claims of Textual Ownership », *Journal for Interdisciplinary Biblical Studies* 1 (2019), p. 42-68. Voir aussi Raymond ALDRED et Matthew R. ANDERSON, *Our Home and Treaty Land : Walking our Creation Story*, Kelowna, Wood Lake, 2022.

2. Robert Allen WARRIOR, « Canaanites, Cowboys, and Indians », *Union Seminary Quarterly Review* 59/1-2 [1989] (2005), p. 1-8 ; George E. TINKER, *Spirit and Resistance : Political Theology and American Indian Liberation*, Minneapolis, Fortress Press, 2004, p. 89-90.

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:39 - page 109

Nord[1], Je suis donc très sensible aux logiques d'assimilation culturelle. Pourtant, les Québécois ont tendance à ne pas être conscients que nous avons participé – et que nous participons encore – à la destruction des cultures qui nous ont précédés sur cette terre. Nous avons intégré un métarécit dans lequel nous sommes les victimes et non les bourreaux du colonialisme. Pourtant, nous reproduisons une violence coloniale envers les peuples autochtones. Donc, par mon identité québécoise, je suis conscient d'appartenir à une culture coloniale et j'ai aussi développé un soupçon pour débusquer les métarécits dominants qui utilisent une rhétorique visant l'assimilation. J'ai ~~aussi~~ une position privilégiée en tant qu'homme, blanc et professeur universitaire. La prise de conscience de mon identité comme fils de colon et comme chercheur travaillant en exégèse – un domaine académique développé au sein des puissances coloniales européennes – affecte ma façon de mener ma recherche.

Le colonialisme n'est pas une dynamique qui appartient exclusivement au passé. Le pape François est venu au Canada cet été 2022 en demandant pardon pour les abus commis par des membres de l'église ainsi que pour la destruction culturelle et l'assimilation forcée. Dans une entrevue, il a affirmé :

> Cette doctrine de la colonisation : c'est vrai, ce n'est pas une bonne chose, c'est injuste. Aujourd'hui encore, on l'utilise à l'identique, avec des gants de velours peut-être, mais on l'utilise aujourd'hui encore [...]. C'est pourquoi nous devons travailler à ce que vous dites : revenir en arrière et assainir, disons, ce qui a été mal fait, tout en sachant que le même colonialisme existe aujourd'hui[2].

L'usage violent et raciste de la Bible par la colonisation se poursuit aussi et demande notre attention. Matthew Anderson

1. Le Rapport Durham de 1839, par ses appels à la disparition des Canadiens-français et à ses commentaires célèbres sur la nationalité canadienne-française « sans histoire et sans culture », est un excellent exemple. Voir John George LAMBTON (Earl of Durham 1792-1840), *Le rapport Durham*, Montréal, Éditions de Sainte-Marie, 1969.

2. Brittany HOBSON, « Le pape reconnaît un "génocide" » [www.lapresse.ca/actualites/national/2022-07-30/pensionnats-pour-autochtones/le-pape-reconnait-un-genocide.php] (consulté le 04 octobre 2022).

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:39 - page 110

suggère plusieurs mouvements herméneutiques nécessaires pour contribuer au changement :

– Montrer les erreurs, les omissions et les présupposés d'une exégèse colonialiste.

– Déstabiliser l'identification inconsciente des textes bibliques comme synonymes de la culture des colons.

– Souligner les voix bibliques qui parlent à partir de perspectives marginalisées ou opprimées.

– Décentrer l'accent interprétatif vers ce qui semble périphérique dans l'exégèse colonialiste.

– Lire les textes bibliques en dehors d'une logique de propriété. Arrêter de présumer que les textes bibliques nous appartiennent à nous, descendants de colon ou de puissance coloniale européenne, et que nos interprétations doivent être normatives pour ceux et celles qui ont subi – et subissent encore – la violence coloniale.

En résumé, cette approche consiste à débusquer et dénoncer les interprétations qui, par leur rapport non-critique aux textes bibliques, contribuent à légitimer la violence des pouvoirs coloniaux.

Universelles, les femmes en Mt 1 ?

Retournons aux femmes de la généalogie considérées comme étrangères. Est-ce que l'interprétation « universaliste » de ces femmes est réellement universelle, ou reflète-t-elle plutôt un point de vue particulier associé au contexte privilégié, chrétien, blanc, masculin et colonisateur des exégètes occidentaux qui ont commenté ce texte [1] ?

Une dépossession du texte selon la méthodologie « Awakened-Settler » d'Anderson vient briser le lien entre interprètes coloniaux et la généalogie. Ce n'est pas notre histoire, notre famille. Il s'agit d'un récit des liens familiaux de l'ancêtre Abraham à un de ses descendants juifs/judéens. Cette histoire ne nous appartient pas. Bien plus, les interprétations exégétiques occidentales se font à partir de lieux qui ne sont pas ceux décrits

1. Pratiquement tous les 40 auteurs cités plus haut sont des hommes blancs chrétiens d'Occident.

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:39 - page 111

par le récit et qui ne sont que des lieux interprétatifs parmi d'autres. En fait, ni les premiers auditeurs de Mt ni Jésus et ses disciples n'avaient une posture dominante dans leurs sociétés respectives. La naissance de Jésus prend place dans un territoire occupé. Le récit de Mt commence à Bethléem, un lieu en marge et même en opposition avec les centres politiques, économiques, religieux et militaires représentés par la Jérusalem d'Hérode en Mt 2 [1].

Les femmes de la généalogie de Jésus n'étaient bien entendu ni chrétiennes ni membres d'un empire colonial. Présenter ces femmes comme l'anticipation d'un salut universel qui déborde Israël vient d'une identification trop automatique des exégètes à « son peuple » (1, 21) et au « nous » du « Dieu-avec-nous » (1, 23). Si vous êtes membres d'une puissance coloniale chrétienne européenne, ou si comme moi, vous êtes un colon québécois/canadien/américain et que vous faites de Tamar, Ruth, Rahab, Bethsabée et Marie des personnages « universaux » – c'est-à-dire chrétiens, occidentaux, masculins et blancs –, alors cette exégèse coloniale s'approprie un espace qui pourrait être habité par d'autres points de vue, notamment par des perspectives cananéennes, moabites, hittites, juives, ou encore des perspectives autochtones résistant aux récits de conquêtes.

Prendre conscience de l'enracinement de Mt au sein du judaïsme est une étape importante pour déstabiliser notre identification non critique au texte. Encore une fois, ce texte ne nous appartient pas. La généalogie nous est étrangère. Fils de colons d'origines européennes, je prends conscience que je suis en partie un étranger sur la terre que j'habite. Il en va de même pour ma posture interprétative : je suis étranger au texte biblique. Je peux certes entrer en relation avec ce texte, mais il ne m'appartient pas.

En tant qu'exégètes chrétiens occidentaux, nous nous identifions facilement aux étrangères de cette généalogie et aux mages en Mt 2. Toutefois, ne sommes-nous pas plus proches des étrangers au pouvoir à Jérusalem sous l'autorité romaine ? Les missionnaires mandatés par l'Église et les colonisateurs

1. DOANE, « La caractérisation ».

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:39 - page 112

mandatés par l'état au Canada n'étaient-ils pas des étrangers prenant autorité sur une terre qui n'était pas la leur ?

Comme le dit la Coréenne Kim Jean-Kyoung au sujet des femmes de la généalogie : « The female body, as a site of transgression, simply becomes the embodiment of a border that is crossed by men of all sorts [1]. » Nos interprétations poursuivent-elles la transgression des frontières incarnées par les femmes en Mt 1 ?

Les femmes en Mt 1 ne représentent pas les étrangers en général. Chacune a une origine ethnique spécifique. Chacune est située différemment dans le rapport géopolitique de son récit. Trois des femmes ne sont pas explicitement qualifiées d'étrangères dans les textes bibliques. En Matthieu, Marie est judéenne. Bethsabée vit à Jérusalem et elle est mariée à un Hittite qui fait partie de l'armée de David. Tamar est extérieure de la lignée d'Abraham. Elle s'est jointe à la famille de Juda au temps des fils de Jacob, donc au début du récit des origines juives. Ruth est Moabite. Or, selon Genèse 19, les Moabites sont descendants d'un inceste de Lot avec ses filles. Puisque Lot est neveu d'Abraham, Ruth a donc un statut liminal. Elle est Moabite, extérieure à Israël et Juda, mais elle a tout de même une relation familiale avec Abraham [2]. Puisque les origines de Ruth et de Rahab sont explicitement reliées à d'autres groupes ethniques, prenons le temps d'analyser leurs récits à partir d'une perspective décoloniale « awakened-settler ».

Rahab, la « bonne autochtone »

Les exégètes Lori Rowlett et Laura Donaldson comparent Rahab à Pocahontas, un personnage de Disney qui joue le rôle de la « bonne autochtone » en prenant le côté des colonisateurs au détriment de sa communauté [3]. Dans les deux cas, l'héroïne

1. Jean-Kyoung KIM, « The Power of a Hybrid Community : A New Look at the Gentile Women in Matthew », *Madang* 17 (2012), p. 83-102.

2. Cet élément n'est pratiquement jamais souligné dans les commentaires au sujet des femmes en Mt 1.

3. Laura E. DONALDSON, « The Sign of Orpah : Reading Ruth through Native Eyes » dans Rasiah S. SUGIRTHARAJAH (éd.), *The Postcolonial Biblical Reader*, Malden-Oxford, Blackwell, 2006, p. 159-170 ; Rowlett L. LORI, « Disney's Pochahontas and Josua's

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:39 - page 113

sauve les colonisateurs attaqués par des hommes autochtones, permettant ainsi aux colonisateurs de s'installer sur une terre qui appartenait à son groupe[1]. Rowlett indique que les récits de Rahab et Pocahontas jouent sur les caractéristiques de genres. L'héroïne autochtone performe des actions reliées à la masculinité, tout comme les conquérants, alors que les conquis sont efféminés. Excellente illustration d'une intersection entre racisme et sexisme, l'identité de Rahab comme « travailleuse du sexe converti » va de pair avec son identité de « Cananéenne rejoignant les fils d'Israël », puisque les récits bibliques attribuent aux Cananéens une sexualité illicite[2]. Comme l'indique l'analyse postcoloniale et féministe de Musa Dube, « Rahab, as a sex worker – a woman who can be taken by any man who desires her [...] bears porous boundaries. She is a woman/land that can exchange hands from one man to another[3] ». Rahab est une femme aux frontières poreuses, telle une terre prise par les hommes qui la désirent, échangée d'un groupe à l'autre. Son corps est coopté par les envahisseurs pour que ses pouvoirs reproducteurs bénéficient à ce groupe et que ses enfants soient intégrés dans la culture des conquérants.

Étonnement : les enfants de Rahab feront même partie de la lignée davidique. Comment comprendre le passage d'une femme étrangère, en marge de la société qui, par ses descendants, devient associé à l'origine du pouvoir davidique ? Est-ce une façon de discréditer la maison de David ? Est-ce une manière d'indiquer que sa lignée est plus « universelle » ? Ou s'agit-il d'un marqueur de la puissance conquérante de la lignée davidique qui a réussi à assimiler certains Cananéens et en a massacré d'autres ? La

---

Rahab in Postcolonial Perspective » dans Lynn R. HUBER et Graybill RHIANNON (éds), *The Bible, Gender, and Sexuality : Critical Readings*, Londres, T&T Clarck, p. 267-274.

1. Kateri Tekahkwitha (1656-1680) pourrait être ajouté à cette comparaison. Elle est célébrée par les uns comme une figure d'unité entre les Premières Nations et la société allochtone, et par les autres comme la victime du colonialisme et de la mission chrétienne. Voir Jean-François ROUSSEL, *Kateri Tekahkwitha : traverser le miroir colonial*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2022.

2. Erin RUNIONS, « From Disgust to Humor : Rahab's Queer Affect », *Postscripts* 4 (2008), p. 41-69.

3. Musa W. DUBE, « Rahab Says Hello to Judith : A Decolonizing Feminist Reading », dans SUGIRTHARAJAH (éd.), *The Postcolonial*, p. 142-158, p. 156.

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:39 - page 114

dernière option me paraît plus appropriée ~~à~~ pour une herméneutique du soupçon qui tente de débusquer la violence coloniale de nos interprétations bibliques.

Pour survivre, Rahab abandonne son identité, ses racines, son peuple, ses divinités et sa terre en s'intégrant aux conquérants. Elle incarne l'altérité transformée par assimilation. Outre l'assimilation, le sort des habitants et des animaux de Jéricho est d'être complètement détruit (Jos 6, 21). Éradication ou assimilation, c'est le choix offert par la logique coloniale. C'est ce qui s'est passé en Amérique du Nord avec l'éradication par la guerre et les maladies ou avec l'assimilation des pensionnats (anti-)autochtones [1]. La Commission vérité et réconciliation parle d'un génocide culturel, mais comme le pape François l'a affirmé cet été, il est aussi juste de parler d'un génocide, d'une extermination planifiée d'un groupe ethnique [2].

Du point de vue des conquérants, la profession de foi de Rahab est habituellement comprise de façon positive. Pourtant, l'ensemble de son discours démontre que sa confession de foi est motivée par la violence coloniale :

> Je sais que le SEIGNEUR vous a donné le pays, que *l'épouvante s'est abattue sur nous*, et que *tous les habitants du pays ont tremblé devant vous*, car nous avons entendu dire que le SEIGNEUR a asséché devant vous les eaux de la mer des Joncs lors de votre sortie d'Égypte et *ce que vous avez fait aux deux rois des Amorites*, au-delà du Jourdain, Sihôn et Og, que vous avez *voués par interdit*. Nous l'avons entendu, et notre courage a fondu ; *chacun a le souffle coupé devant vous*, *car le SEIGNEUR, votre Dieu, est Dieu là-haut dans les cieux et ici-bas sur la terre*. Et maintenant jurez-moi donc par le SEIGNEUR, *puisque j'ai agi loyalement envers vous, que vous agirez loyalement vous aussi envers ma famille*. Donnez-moi un signe certain que vous laisserez vivre mon père, ma mère, mes frères, mes sœurs, tout ce qui est à eux et que *vous nous arracherez à la mort* [Jos 2, 9-13].

1. Commission Vérité et réconciliation. https://nctr.ca/documents/rapports/?lang=fr#rapports-cvr (consulté le 7 novembre 2022).

2. Hélène GINABAT, « Conférence de presse (2) : le pape François reconnaît un "génocide" » [https://fr.zenit.org/2022/08/02/conference-de-presse-2-le-pape-francois-reconnait-un-genocide/] (consulté le 04 octobre 2022, mis à jour le 02 août 2022).

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:39 - page 115

Rahab est un personnage d'un récit écrit par la culture conquérante. Nous n'avons pas accès à une voix autochtone. Le pouvoir colonial s'étend aussi à la mise en récit du contact violent entre cultures. Les Cananéens en Josué n'ont pas de valeur propre, ils existent pour être exterminés dans la bataille. En Mt 1, la Cananéenne de Jéricho est-elle vraiment là pour représenter la diversité ethnique dans la lignée juive de Jésus et pour anticiper le salut à tous les peuples ? Sa présence ne démontre-t-elle pas plutôt, comme en Josué, que les « autres » ont été assimilés à la culture conquérante qui se réclame de Dieu ?

Pour Lori Rowlett, en Josué et en Matthieu, l'assimilation de Rahab montre l'importance de cette culture conquérante. « She becomes the medium for transmitting the colonizing power's arrogance in its representation of itself to itself[1]. » Rahab devient le miroir de la gloire de la lignée de David et de Jésus. Elle devient le support de transmission de l'arrogance de la puissance colonisatrice dans sa représentation d'elle-même à elle-même.

Ruth, figure du déracinement

Les textes bibliques rappellent constamment que Ruth est « la Moabite », la *gêrâh*, l'immigrante vivant dans le pays. Une interprétation habituelle est de lire Ruth comme une contestation de la xénophobie postexilique interdisant les mariages mixtes. Lu ainsi, ce livre est un exemple d'ouverture aux autres cultures. Toutefois, cette lecture ne va pas de soi, d'une part à cause des discours anti-moabites qu'on retrouve ailleurs dans la Bible, d'autre part parce que cette lecture se fait parfois à partir d'un lieu interprétatif où le rapport entre cultures n'est pas qu'ouverture à la différence, mais aussi violence[2]. Contrairement à Rahab au cœur du récit militaire de conquête, en Ruth, le rapport entre Israël et Moab n'est pas marqué par un conflit militaire. Pourtant, une posture « Awakened-Settler » doit aussi prendre en compte l'histoire de l'interprétation coloniale de la figure de Ruth pour

1. ROWLETT, « Disney's Pochahontas », p. 273.

2. Cette distinction est inspirée de Jennifer L. KOOSED, *Gleaning Ruth : a Biblical Heroine and her Afterlives*, Columbia, University of South Carolina Press, 2011, p. 28-49.

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:39 - page 116

résister à cette appropriation violente. Je vais brièvement présenter deux lectures postcoloniales différentes. La première, proposée par Robert Maldonado, fait de Ruth une figure du métissage, tandis que la seconde élaborée par Lora Donaldson l'incorpore comme une figure hypersexualisée au service de la colonisation en Amérique.

L'interprétation postcoloniale de Robert Maldonado rapproche Ruth de Doña Marina, la *Malinche*, une femme aztèque vendue en esclavage par sa mère et acquise par le conquistador Hernan Cortez qui la donne en mariage à l'un de ses soldats [1]. Son histoire complexe est marquée par plusieurs niveaux de trahison. Son nom est même devenu synonyme de trahison. Maldonado présente Ruth non pas comme une traîtresse, mais comme un exemple de l'ambiguïté du *mestizaje*, le métissage entre Européens et Autochtones. De descendance mixte mexicaine et européenne, Maldonado procède à une herméneutique méta-autobiographique pour présenter Ruth comme une figure de métissage, interprétée consciemment à partir du lieu interprétatif mixte de cet exégète [2].

Laura Donaldson ne peut adhérer à cette interprétation, puisque, d'un point de vue autochtone, au Canada et aux États-Unis, le métissage est suspect. Selon elle, le métissage est le résultat d'un projet colonial violent. Descendante cherokee et européenne, pour Donaldson les intermariages en Ruth deviennent des exemples d'extermination d'une culture par assimilation. Dans les pratiques ancestrales cherokees, les hommes devaient se déplacer pour aller vivre chez leurs femmes. Suite au contact avec les colons et les mariages mixtes, les femmes partaient vivre chez leur mari blanc et les enfants prenaient le nom de ce père. Les généalogies qui passaient par les mères sont devenues des généalogies patriarcales, ce qui a diminué le pouvoir des femmes autochtones [3]. L'assimilation de Ruth devient donc complète lorsque son bébé est proclamé comme

1. Voir Robert D. MALDONADO, « Reading Malinche Reading Ruth : Toward a Hermeneutics of Betrayal », *Semeia* 72 (1995), p. 91-110.

2. Pour une perspective des femmes comme figures d'une hybridité culturelle positive, voir aussi KIM, « The Power », p. 83-102.

3. DONALDSON, « The Sign of Orpah », p. 164.

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:39 - page 117

le fils de Noémie, une femme de Bethléem (Rt 4, 13-17) et que ce fils devient l'ancêtre du roi David.

Mon histoire familiale porte aussi un schéma d'assimilation par métissage. Philomène Dupuis, l'arrière-grand-mère de ma mère était Algonquine. Elle a quitté sa nation pour s'établir dans un village blanc et son fils Amable, le grand-père de ma mère n'était pas considéré comme autochtone. Philomène et sa descendance ont été assimilées dans la culture allochtone québécoise.

La perspective autochtone-américaine de Donaldson s'oppose à la figure du métissage proposée par Robert Maldonado car elle la juge trop neutre. Au lieu de célébrer Ruth et son récit comme positif, Donaldson souligne l'horreur de l'assimilation des autochtones dans la culture hégémonique américaine. Cette dernière a d'ailleurs été explicitement mise en rapport avec Ruth lors d'un discours sur l'état de l'union prononcé en Virginie en 1787 par Thomas Jefferson, le troisième président américain :

> Instances similar to that of Ruth and Boaz are not uncommon among them. For though the women are modest and diffident, and so bashful that they seldom lift up their eyes, and scarce ever look a man full in the face, yet being brought up on great subjection, custom and manners reconcile them to modes of acting, which, judged of by Europeans, would be deemed inconsistent with the rules of female decorum and propriety [1].

Donaldson indique que la lecture coloniale de Ruth procède par une hypersexualisation puisque les rapports entre Ruth et Boaz sont reliés à ce qui est jugé inconvenable pour les Européens. Remarquons que pour ce commentaire de Jefferson, le problème des rapports hommes/femmes porte le blâme exclusivement sur l'agir des femmes autochtones qui manquent de décorum et de bienséance. À l'instar de Marika Rose, dont le travail est d'exposer les normes patriarcales imposées aux femmes dans une culture, il est possible de demander si un rapport à la propriété sous-tend ce discours genré. Rose indiquait que dans les textes vétérotestamentaires qui les concerne les

1. Thomas JEFFERSON, *Notes on the State of Virginia*, New York, Norton, 1982, p. 201. Cité par DONALDSON, « The Sign of Orpah », p. 162.

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:39 - page 118

femmes en Mt 1 devait composer avec des normes sociales patriarcales. Ici, les coutumes et mœurs des femmes autochtones sont jugées par un homme blanc en posture d'autorité selon des normes européennes pour les transformer afin qu'elles n'aient plus de rapports sexuels similaires à ceux de Ruth et Boaz. Jefferson se donne le droit de juger d'elles (et du couple biblique) comme si cette posture d'autorité allait de soi.

À l'inverse de l'auteur de Mt, Donaldson préfère valoriser l'action d'Orpa qui, malgré l'ambivalence de son mariage, a choisi de revenir dans la maison de sa mère. Ce détail du texte est profondément important pour les femmes autochtones puisque, comme Donaldson le souligne, ce sont les mères qui sont propriétaires des maisons [1].

Pour ne pas conclure

Pouvons-nous faire exégèse en France ou au Canada sans penser aux effets de l'utilisation de la Bible dans la logique colonialiste [2] ? Pouvons-nous faire exégèse sans tenir compte des éléments patriarcaux et misogynes de nos cultures occidentales développées, entre autres, au contact des textes bibliques ?

Fondée dans une épistémologie moderne, l'exégèse prenait une posture « objective » par une analyse historico-critique [3]. Or, même si l'exégèse a visé une neutralité, les discours produits n'ont jamais été neutres [4]. Pire, l'exégèse a souvent produit une forme de violence, qu'elle soit misogyne, antisémite, xénophobe

1. *Ibid.*, p. 167.

2. Reformulation d'une question posée par Fiona C. Black, « Reading the Bible in "Our Home and Native Land" : Exploring Some Margins and Migrations in Canadian Biblical Studies », dans Roland Boer et Fernando F. Segovia (éds). *The Future of the Biblical Past : Envisioning Biblical Studies on a Global Key*, Atlanta, SBL, 2012, p. 239-262, p. 255.

3. Alain Gignac, « La faute à Spinoza ? Un réexamen du paradigme moderne pour repenser les rapports entre exégèse et théologie », dans Elian Cuvillier et Bernadette Escaffre, *Entre exégètes et théologiens : la Bible*, Paris, Éd. du Cerf, 2018, p 215-234. Gignac retourne aux origines de l'exégèse pour montrer l'importance du projet de Spinoza et l'aporie épistémologique de la dévalorisation du discours subjectif.

4. Elizabeth Schüssler Fiorenza, « The Ethics of Biblical Interpretation : Decentering Biblical Scholarship », *Journal of Biblical Literature* 107 (1988), p. 3-17 ; Id., *Rhetoric and Ethic : the Politics of Biblical Studies*, Minneapolis, Fortress Press, 1999.

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:39 - page 119

tel que discuté dans cet article[1]. J'ai espoir que l'interprétation biblique de chercheurs situés, conscients de leurs propres biais et soucieux des enjeux éthiques puisse développer des travaux se démarquant par leur pertinence sociale et spirituelle en faisant œuvre de réconciliation.

Matthew Anderson, dans son herméneutique de prise de conscience coloniale, indique que le dialogue avec des autochtones lui a appris à devenir attentif à quatre éléments[2] :

1. Le rapport à la terre. Les interprétations proviennent toujours d'une communauté et d'un territoire spécifique.

2. L'importance des relations. Les textes ne sont pas des objets inertes, mais des traditions vivantes qui invitent à tisser des relations.

3. La spiritualité. « La spiritualité est inhérente aux épistémologies autochtones[3] ». Anderson souligne qu'inversement, l'exégèse moderne s'est construite en opposition aux lectures spirituelles. Il note que cette spiritualité est fortement ancrée dans le rapport à la création et aux relations (les deux points précédents).

4. Le bien commun de la communauté. L'interprétation biblique devrait toujours servir le bien d'une communauté locale.

Cette présentation a souligné la violence misogyne et coloniale de certaines interprétations des femmes en Mt 1. L'important n'est pas de trouver la solution à la question de leur inclusion – ce qui semble d'ailleurs impossible[4] – mais de

1. Il y a aussi d'autres formes de violence exégétique tels que l'homophobie ou l'anthropocentrisme qui place une sourdine sur les perspectives animales ou environnementales des textes bibliques. Par exemple, Amy C. COTTRILL, *Uncovering Violence. Reading Biblical Narrative as an Ethical Project*, Louisville, John Knox, 2021, p. 93-118, présente le récit de Ruth comme une forme de « slow violence of environnemental crisis ».

2. ANDERSON, « "Aware-Settler" », p. 53.

3. Kathleen E. (Minogiizhigokwe) ABSOLON, *Kaandossiwin ; How We Come to Know*, Winnipeg, Fernwood, 2011, p. 61, cité par ANDERSON, « "Aware-Settler" », p. 54.

4. Le narrateur a inclus ces noms de femmes sans expliquer la raison de leur présence. L'effet sur les exégètes a été de chercher une explication satisfaisante pour justifier leur présence surprenante. Les exégètes ont construit diverses hypothèses en partant de leurs propres schèmes théologiques. Il n'y a aucune solution qui soit entièrement satisfaisante. Des exégètes utilisant des méthodes très différentes, comme Larry Lyke, Warren Carter, Christopher Fuller et Lidija Novakovic, arrivent à la conclusion que plusieurs sens sont possibles et avertissent les autres commentateurs qu'il n'y a pas qu'une seule explication

ACFEB_Bible_Violence_U9_24130 - 31.5.2024 - 11:54:39 - page 120

porter une attention renouvelée aux effets de nos actes interprétatifs, à la violence qu'ils peuvent engendrer, pour mieux servir le bien commun. De ma perspective d'homme allochtone descendant de colons, je tente d'être conscient des effets éthiques de mes actes interprétatifs. Ainsi, je résiste aux traditions interprétatives qui font de ces femmes une anticipation de la mission à toutes les nations, car cette dynamique porte aussi en elle-même une logique coloniale d'assimilation. De même, je résiste à l'hypersexualisation de ces femmes pour privilégier un regard critique de la violence patriarcale des récits vétérotestamentaires dont elles sont les protagonistes, ainsi que de la généalogie matthéenne dans laquelle elles se retrouvent. Ainsi, par la posture que je développe, j'apprends à résister à la violence qui se retrouve sur trois plans : les textes bibliques, les interprétations de ces textes et les formes de violence de notre monde extratextuel.

---

justifiant la présence des femmes dans la généalogie. LYKE, « What does Ruth », p. 284 ; Warren CARTER, *Matthew and the Margins : A Sociopolitical and Religious Reading*, Maryknoll, NY, Orbis Books, 2000, p. 61 ; Christopher C. FULLER, « Matthew's Genealogy as Eschatological Satire : Bakhtin Meets Form Criticism », dans Roland BOER (éd.) *Bakhtin and Genre Theory in Biblical Studies*, Atlanta, GA, Society of Biblical Literature, 2007, p. 127-131 ; Lidija NOVAKOVIC, « Memory and Identity in Post-Communist Croatia and the Genealogy of Jesus in the Gospel of Matthew », dans Nicole WILKINSON DURAN et James P. GRIMSHAW (éds), *Matthew*, Minneapolis, MN, Fortress, 2013, p 9-23, p. 19.