

« LIVRE DE LA GENÈSE DE JÉSUS CHRIST » (MT 1,1)

COMMENCER L'ÉVANGILE SELON MATTHIEU

Je participe volontiers au festival de l'amitié que constitue l'offrande de ces Mélanges à Michel Gourgues. C'est le collègue au fin regard exégétique que je salue, l'homme de foi et l'ami souriant qui m'a fait découvrir le Canada francophone. En outre, le thème choisi ne peut que réjouir le narratologue que je suis. Commencement et fin sont deux lieux stratégiques d'un écrit, qu'Aristote avait détectés bien avant la narratologie moderne¹. C'est là que le narrateur organise la rencontre entre le lecteur et le monde du récit, soit en l'y faisant entrer (*incipit*), soit en orchestrant l'adieu au monde du récit et le retour du lecteur à son monde (clôture).

J'ai choisi de m'arrêter sur le commencement de l'évangile de Matthieu, qui présente notoirement quelques énigmes. Mais où s'arrête son *incipit* : à la titulature (Mt 1,1), à la fin du chapitre 1, ou au terme de l'Évangile de l'enfance (fin du chap. 2) ? Je considère que l'Évangile de l'enfance (Mt 1–2) constitue l'exorde narratif du récit matthéen ; on y a vu, avec raison, un condensé de la christologie de Matthieu. Je vais toutefois me limiter au chapitre 1, dont les trois unités littéraires sont liées par un jeu d'inclusions : la titulature (1,1), la généalogie (1,2-17) et l'annonce faite à Joseph (1,18-25)².

En analyse narrative, le commencement d'un récit est considéré comme ce lieu stratégique où le narrateur contracte avec son lecteur un pacte de lecture ; il met ainsi en place, au seuil de la narration, les informations visant à programmer la lecture du texte dans le sens souhaité par l'auteur³. Question : *quel pacte de lecture Matthieu met-il en place en son chapitre 1 ?* On peut le

1. ARISTOTE, *Poétique* 1450b, 24-34. La rhétorique ancienne a surtout traité de l'*incipit*, mais elle est aussi consciente de l'effet de la fin sur le lecteur. Sur le rôle du péritexte dans la programmation de la lecture, voir D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Paris – Genève, Cerf – Labor et Fides, 42009, p. 168-170.

2. γένεσις Ἰησοῦ Χριστοῦ (1,1) est repris en 1,18 ; Ἰησοῦς (1,1) revient en 1,25.

3. Je renvoie pour la théorie au manuel de D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques* (n. 1), p. 167-170.

dire autrement : *comment les trois unités littéraires de Mt 1 concourent-elles à construire le seuil christologique par lequel l'évangéliste a voulu faire débiter la lecture de son récit ?*

I. MT 1 : UNE HISTOIRE DE NAISSANCE

Le premier verset de l'évangile a une fonction metanarrative⁴ : il présente la titulature de l'œuvre entière, que confirme l'absence de verbe : « Livre de la genèse de Jésus Christ, fils de David, fils d'Abraham » (Mt 1,1). Le lecteur du premier siècle capte immédiatement l'allusion : βίβλος γενέσεως (« livre de la genèse ») est le titre grec sous lequel est connu le premier livre de l'Ancien Testament⁵. On le lit en Gn 2,4 et 5,1 LXX. L'évangéliste Matthieu affiche donc d'emblée son ambition : son livre ne peut être compris qu'à la lumière de l'Écriture d'Israël, mais en même temps il présente une autre origine, un autre commencement, à partir de quoi tout devra être regardé : une histoire qui prend sa source en Jésus Christ.

Mais quelle est la « genèse » de Jésus ? Une double filiation lui est d'emblée affectée : davidique (il est Messie) et abrahamique (il est un vrai Israélite). La généalogie qui suit, débutant avec Abraham (1,2a) et passant par David (1,6), confirmera cette filiation ethnique et messianique, mais d'une étrange manière.

1. Une étrange généalogie

Faire débiter un récit par une longue généalogie n'est pas anodin. Le genre littéraire des *tôledot* (« générations ») est familier au lecteur de la Bible hébraïque dès son premier livre (Gn 4,17-22 ; 5,1-32 ; 11,10-26) ; il n'est pas étranger non plus à la culture hellénistique, mais la formule récurrente ἐγέννησεν (« il engendra ») ne se lit pas en dehors de la littérature biblique. M.D. Johnson a énuméré quatre fonctions des généalogies bibliques : A) elles démontrent les liens entre Israël et les tribus voisines ; B) elles comblent des vides historiques entre les traditions sur l'origine d'Israël ; C) elles permettent des spéculations chronologiques ; D) elles légitiment le statut de personnages politiques ou religieux en établissant la pureté de leur origine⁶. À la différence

4. F. SCHNIDER – W. STENGER, « Die Frauen im Stammbaum Jesu nach Matthäus. Strukturalen Beobachtungen zu Mt 1,1-17 », *BZ* 23 (1979) 187-196, p. 188.

5. Attestation classique chez PHILON D'ALEXANDRIE, *De aeternitate mundi* 19 ; *De posteritate Caini* 27 ; *De Abrahamo* 1.

6. M.D. JOHNSON, *The Purpose of the Biblical Genealogies with Special Reference to the Setting of the Genealogies of Jesus* (SNTS MS, 8), Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 77-82. Voir aussi R.R. WILSON, « The Old Testament Genealogies in Recent Research »,

des généalogies horizontales du type A (axées sur les ramifications), les généalogies linéaires et verticales ont une fonction premièrement légitimatrice (type D). Ainsi la généalogie matthéenne légitime-t-elle l'appartenance de Jésus au peuple élu, et singulièrement à la descendance de David. Dans une perspective théologique, on ajoutera que la généalogie atteste la permanence de la promesse : la succession des générations concrétise l'indéfectible fidélité de Dieu qui assure aux siens sa bénédiction.

La conclusion de la généalogie (1,17) synthétise le cycle des engendremens en trois périodes de quatorze générations. Le compte n'y est pas tout à fait, ce qui constitue une difficulté classique pour les commentateurs⁷ ; par ailleurs, la symbolique du nombre 14 n'est pas claire. On retiendra le message de fond : la périodisation de l'histoire a toujours renvoyé dans la pensée juive à l'accomplissement des temps sous l'autorité souveraine de Dieu. Autrement dit : la venue de Jésus le Christ accomplit l'histoire de son peuple ; initiée avec le patriarche Abraham, elle atteint dans cet événement sa plénitude.

La surprise, bien connue, vient de la mention de cinq femmes. Si la présence des femmes n'est pas exceptionnelle (la généalogie de 1 Chr 2 comporte 14 noms féminins), leur proportion est en revanche surprenante (5 sur 39 générations) autant que leur identité. De plus, sur les neuf gloses⁸ qui interrompent le rythme monotone « X engendra Y », cinq concernent les femmes : « Juda engendra Pharès et Zara, *de Thamar* » (1,3a) ; « Booz engendra Jobed, *de Ruth* » (1,5a) ; « Salmon engendra Booz, *de Rahab* » (1,5b) ; « David engendra Salomon, *de la femme d'Urie* » (1,6b). La cinquième nommée, Marie, bénéficie aussi d'une glose : « Jacob engendra Joseph, *l'époux de Marie, de laquelle est né Jésus, que l'on appelle Christ* » (1,16). On dénombre ainsi quatre noms féminins introduits par la préposition ἐκ marquant l'origine (« de »), puis la mention de Marie, pourvue d'un commentaire plus élaboré. Les quatre

JBL 94 (1975) 169-189. Gillet-Didier relève que les généalogies bibliques sont des instruments stratégiques de légitimation d'un individu ou d'un groupe plutôt que comme le fruit de recherches généalogiques visant à reconstruire l'ascendance biologique d'un personnage (recherches bien aléatoires à l'époque !). Ceci explique la « fluidité » des généalogies, c'est-à-dire la diversité de leurs compositions, bien illustrée par la comparaison de la généalogie matthéenne avec celle de Luc (Lc 3,23-38). Voir V. GILLET-DIDIER, « Généalogies anciennes, généalogies nouvelles », *Cahier Biblique* 40 (2001) – *Foi et Vie* 100 (2001) no. 4, 3-12. Sur la légitimation des prêtres en Israël par la pureté de leur ascendance, voir J. JEREMIAS, *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, Cerf, 1976, p. 365-375.

7. Sur ce problème classique dans l'exégèse et les solutions proposées pour le résoudre, voir le dossier chez X. LÉON-DUFOUR, *Études d'Évangile* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1965, p. 55-58.

8. M. MAYORDOMO MARIN, *Den Anfang hören : Leserorientierte Evangelienexegese am Beispiel von Matthäus 1-2* (FRLANT, 180), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1998, p. 221, parle de « synopes » pour indiquer que ces gloses éditoriales rompent le rythme de la généalogie.

premières femmes sont associées par l'usage d'une même préposition, alors que Marie est alignée sur elles (ἐξ ἧς, « de laquelle ») tout en bénéficiant d'un traitement narratif spécifique.

Qui sont ces quatre ancêtres féminines ? Le fait que le narrateur se contente de leurs noms indique qu'elles font partie, selon lui, de l'encyclopédie des lecteurs premiers.

2. Quatre ancêtres féminines

L'histoire sulfureuse de Tamar est contée en Gn 38. Mariée successivement aux deux premiers fils de Juda, elle se retrouve veuve et sans descendance ; elle aurait dû, selon la loi du lévirat, épouser le troisième fils, Shéla, mais Juda le lui refuse. Elle use alors d'un stratagème, se déguisant en prostituée pour séduire son beau-père et concevoir un enfant de lui. Apprenant que sa belle-fille est enceinte, Juda réclame qu'elle soit brûlée pour cause d'adultère. Mais une fois que la vérité éclate, Juda s'écrie : « Elle a été plus juste que moi, car de fait, je ne l'avais pas donnée à mon fils Shéla. » Le livre des Jubilés exonère Juda de sa faute : « Il eut le pardon parce qu'il s'était détourné de son péché et aussi en raison de son ignorance, bien qu'il eût gravement péché devant son Dieu » (Jubilés 41,25). Mais c'est une exception dans la tradition interprétative, qui innocente Tamar et charge Juda. Le *Targum Neofiti 1* décrit l'émoi de Tamar accusée d'adultère, suppliant Dieu et finalement délivrée par lui⁹. Une autre version du Targum est encore plus explicite : « Tamar est innocente, c'est de moi qu'elle est devenue enceinte », déclare Juda. Alors une voix céleste descend du ciel et dit : « C'est de moi qu'est venue toute l'affaire¹⁰ ». Philon voit en elle le type de la femme païenne délaissant les ténèbres « pour passer dans le camp de la piété » et construisant la maison d'Israël par sa vertu, car elle assure une descendance à Juda (*De virtutibus* 221-222). Un texte rabbinique la considère comme un exemple moral, « car elle a vécu cachée dans la maison de son beau-père¹¹ ».

Rahab est la fameuse prostituée de Jéricho, tenancière d'auberge¹², qui ment pour protéger les deux espions d'Israël (Jg 2 et 6)¹³. Les rabbis en font

9. Cité selon R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque 1* (Sources chrétiennes, 245), Paris, Cerf, 1978, p. 350.

10. R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque 1*, 353, 355. Je dois ces citations à Ph. ABADIE, « Les généalogies de Jésus en Matthieu et Luc », *Lumière et Vie* 241 (1999) 47-60, p. 56-57.

11. *bMegilot* 18 ; cité par H.L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I*, München, Beck, 1969, p. 18.

12. Selon FLAVIUS JOSÈPHE, *Antiquités Juives* 5,8.

13. La graphie Ραχάβ (au lieu de Ραββ) retenue par Matthieu est étrange, mais l'identité de la femme n'est pas sujette à caution ; R.E. BROWN, « *Rachab* in Mt 1,5 Probably is Rahab of Jericho », *Bib* 63 (1982) 79-80.

un *sexe symbole*, l'une des quatre plus belles femmes de l'histoire, qui aurait acquis son expérience sexuelle avec des princes et des seigneurs¹⁴. Son immoralité est accentuée pour contraster avec sa foi. La tradition la dit devenue prosélyte à 50 ans (*Mekhilta Ex 18,1*). La réhabilitation de Rahab dans la tradition rabbinique se fait par sa descendance et par son adoption de la foi israélite. Dans sa réception chrétienne, elle est une figure de la fidélité à Dieu parmi les païens (Jc 2,25 ; He 11,31).

Ruth la Moabite est la plus célèbre de ces quatre femmes. Devenue veuve et pressée par Naomi, sa belle-mère juive, de retourner dans son pays, elle déclare : « Où tu iras j'irai, et où tu passeras la nuit je la passerai ; ton peuple sera mon peuple et ton dieu mon dieu » (Rt 1,16). Sur le conseil de celle-ci, elle se glisse de nuit sous la couverture de Booz, qui devient son protecteur et la prend pour femme. Comme Rahab, Ruth est le prototype de la prosélyte qui, par son action vertueuse, devient totalement israélite¹⁵. Flavius Josèphe raconte son histoire pour montrer comment Dieu, dans sa puissance, peut élever des gens simples à la plus haute dignité (*Antiquités Juives* 5,318-337). Il entend par là le fait qu'en engendrant Jobed, Ruth est devenue la grand-mère de David.

Bethsabée est mêlée à l'épisode le plus scabreux de la vie du roi David (2 S 11-12). Séduit à la vue de Bethsabée se baignant sur sa terrasse, David la fait venir et couche avec elle. Afin de pouvoir l'épouser, il ordonne que son mari Urie soit placé à un endroit exposé du front et soit tué. David, selon Flavius Josèphe, fut un roi parfait, courageux, prudent, juste, vertueux « qui n'a commis aucune faute, sauf dans le cas de la femme d'Urie » (*Antiquités Juives* 7,391). La faute est, traditionnellement, imputée au roi. Bethsabée n'est d'ailleurs pas désignée par son nom, mais comme « celle d'Urie » (Mt 1,6b). L'afficher comme telle insiste sur l'irrégularité du lignage. Mariée à un étranger – Urie est un Hittite –, Bethsabée a été intégrée au peuple d'Israël par la voie illégale d'un assassinat ; elle n'assure pas moins une descendance royale à David¹⁶.

3. Une commune irrégularité

Si l'identification des quatre femmes ne fait guère difficulté, les commentateurs se divisent en revanche sur la question : quel point commun rassemble ces quatre figures féminines¹⁷ ?

14. Textes rassemblés par H.L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I (n. 10), 20.

15. *Ibid.*, 26-27.

16. Voir M. PETIT, « Bethsabée dans la tradition juive jusqu'aux Talmudim », *Judaica* 47 (1991) 209-233.

17. On lira chez M. MAYORDOMO MARIN (*Den Anfang hören* [n. 8], p. 243-249) une présentation de l'histoire de la réception des figures féminines de la généalogie matthéenne.

La lecture la plus prisée par l'Église ancienne est de voir en ces femmes des pécheresses. Origène les considère comme des êtres de péché réprimandées par les Écritures : *peccatrices et quas scriptura reprehenderit* (In *Lucam* 28). Pour Jérôme, aucune sainte femme n'a été introduite dans la généalogie du Sauveur, mais seulement celles que blâme l'Écriture : *nullam sanctorum adsumi mulierum, sed eas quas scriptura reprehendit* (In *Matthaeum* 1,3). Jean Chrysostome, dans ses *Homélie sur l'évangile de Matthieu*, interroge :

Pourquoi, en ayant nommé quelques-unes, ne les a-t-il pas toutes nommées ? Et pourquoi, passant les plus saintes comme Sara et Rebecca et d'autres semblables, il n'y rapporte que celles qui étaient connues par quelque vice qui était en elles, comme par la fornication, par l'adultère, par des mariages illégitimes, ou par la qualité d'étrangères et de barbares à l'égard du peuple de Dieu ? [...] N'était-il pas raisonnable si on voulait parler des femmes, de les nommer toutes, ou s'il n'en fallait nommer que quelques-unes, de choisir plutôt celles qui étaient recommandables par leur vertu, que celles qui étaient décriées par le dérèglement de leur vie¹⁸ ?

Au final, l'évêque de Constantinople rejoint Origène en voyant anticipée dans ce choix l'expiation par le Christ des péchés de l'humanité : « s'étant revêtu de notre chair, il a bien voulu avoir pour ses ancêtres des personnes publiquement déshonorées, sans rougir de se charger en quelque sorte de la honte de nos maux¹⁹ ». En réalité, cette lecture heurte frontalement la réception juive de ces figures, que je viens de rappeler. Dans le cas de Tamar et Bethsabée, la faute est imputée à Juda et à David. Rahab n'est pas critiquée, et Ruth est hors de cause. Marie échoue aussi à ce critère.

Les exégètes modernes se sont plutôt arrêtés à l'origine de ces femmes : elles sont étrangères. Leur insertion dans la généalogie du Messie répondrait à la visée universaliste de l'évangile de Matthieu (voir 28,16-20) : dans l'ascendance du Messie d'Israël, déjà, des païens sont présents. Popularisée par Martin Luther, cette lecture a de quoi s'appuyer sur la suite du texte : la venue des mages à Bethléem (2,1-12) n'illustre-t-elle pas l'accueil que les païens, au contraire du roi Hérode, réservent au Messie²⁰ ? La difficulté est que si

18. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur l'évangile de Matthieu*, *Homélie* 1, PG 57,21 (trad. P.A. de Marsilly).

19. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur l'évangile de Matthieu*, *Homélie* 3 ad Mt 1,3, PG 57,37 (trad. P.A. de Marsilly).

20. Cette position est retenue par H. STEGEMANN, « «Die des Uria». Zur Bedeutung der Frauenname in der Genealogie von Matthäus 1,1-17 », in *Tradition und Glaube. FS Karl G. Kuhn*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1971, p. 246-276 ; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)* (EKKNT, I/1), Düsseldorf –Neukirchen, Benziger – Neukirchener Verlag, 2002, p. 135-136, et C.S. KEENER, *A Commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 1999, p. 80, adoptent cette position.

l'origine étrangère convient à Rahab et à Ruth, et peut-être à Tamar²¹, elle ne s'applique pas à Bethsabée, même si l'on sait qu'Urie était Hittite (2 S 11,3) ; mais l'Écriture ne dit rien sur son origine. En outre, la tradition juive d'interprétation ne type pas Tamar et Bethsabée comme non-juives, mais comme procréatrices assurant la pérennité de la lignée.

La mise en défaut de ces deux explications a conduit certains commentateurs à penser qu'il n'y avait pas de lien mono-causal à l'énumération de ces quatre figures²². Ulrich Luz a cependant fait remarquer avec raison que le choix de ces femmes est si inhabituel, si provocateur, qu'il fallait plutôt postuler entre elles une affinité²³. Si l'évangéliste a délibérément écarté les matriarches qu'on aurait attendu (Sarah, Esther, Judith)²⁴, c'est en raison d'un point de vue homogène. Lequel ?

Après avoir écarté les deux premières explications, Raymond Brown a fait remarquer que les quatre femmes partagent avec Marie une particularité : *l'irrégularité de l'union avec leur partenaire* – « une union qui, bien qu'elle peut avoir été scandaleuse aux yeux de l'extérieur, a continué le lignage béni du Messie²⁵ ». En effet, dans chaque cas, la filiation suit un détour imprévu, que les gloses éditoriales doivent justifier. La maternité de Tamar est fruit de l'inceste. Rahab et Ruth n'appartenaient pas au peuple choisi. Bethsabée est intégrée au lignage par un acte immoral, vrai abus de pouvoir royal. Marie, quant à elle, se trouve enceinte alors qu'elle est fiancée à Joseph et n'habite pas avec lui (Mt 1,18) ; Jésus a donc été conçu hors mariage. Incontestablement, dans ces cinq situations, la naissance de l'enfant s'est produite hors norme.

Mais il ne faut pas perdre de vue la réception juive des quatre figures féminines : ces quatre femmes ne sont pas blâmées par la tradition, mais honorées pour leur rôle dans la perpétuation de la lignée. Dit autrement : *malgré leur situation répréhensible, ou mieux : au sein de leur situation répréhensible, elles ont été l'instrument que Dieu s'est choisi pour assurer la venue du Messie*. J'insiste :

21. Tamar est tantôt dite tantôt araméenne, tantôt cananéenne, tantôt juive ; la majorité des sources juives voit cependant en elle une païenne ; M. MAYORDOMO MARIN, *Den Anfang hören* (n. 8), p. 228.

22. Une solution mixte est adoptée par M. MAYORDOMO MARIN, *Den Anfang hören* (n. 8), p. 248-249 ; J.P. HEIL, « The Narrative Role of the Women in Matthew's Genealogy », *Bib* 72 (1991) 538-545, p. 544-545 ; J. NOLLAND, « The Four (Five) Women and Other Annotations in Matthew's Genealogy », *NTS* 43 (1997) 527-539.

23. U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)* (n. 20), p. 135.

24. Sarah est la matriarche *per definitionem*. La reine Esther était honorée comme la protectrice de son peuple (Est 5-7). Judith est qualifiée de « suprême orgueil d'Israël » (Jdt 15,9).

25. R.E. BROWN, *The Birth of the Messiah* (ABRL), London, Chapman, nouvelle éd. 1993, p. 73.

c'est parce qu'elles ont été à la fois partenaires d'une union anormale *et* honorées pour leur participation à la pérennité du peuple de Dieu que ces quatre femmes ont été choisies pour figurer dans la généalogie²⁶. Leur nomination avant Marie prend dès lors tout son sens ; elle prépare le lecteur à accueillir l'inattendu de Dieu dans la naissance de Jésus. La naissance irrégulière de celui « que l'on appelle Christ » (Mt 1,16b) n'est donc pas un *novum* dans l'histoire de Dieu avec son peuple ; elle a été précédée, à quatre reprises, par un engendrement aussi condamnable au regard de la morale.

À ce constat d'irrégularité vient répondre le récit qui suit immédiatement : l'annonce faite à Joseph (1,18-25). Marie tombe enceinte « avant qu'ils soient ensemble [συνελθεῖν] » (1,18a). Mais l'ange qui apparaît en songe à Joseph le dissuade de répudier sa femme enceinte : « Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre chez toi Marie, ton épouse : ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit Saint » (1,20). L'enfant à naître bénéficiera donc d'une filiation davidique par Joseph (1,16b), spirituelle par l'action de l'Esprit en Marie (ἐκ πνεύματος ἁγίου 1,18b).

La succession des deux séquences (la généalogie avec ses quatre anomalies et l'annonce à Joseph) soulève la question : pourquoi Matthieu a-t-il éprouvé le besoin de préparer l'annonce de la naissance hors mariage de Jésus ? Quelles que soient les sources littéraires de sa généalogie²⁷, pourquoi l'évangéliste a-t-il anticipé l'annonce de la naissance irrégulière du Messie en affichant une ascendance aussi extravagante ? L'hypothèse d'une visée apologétique demande à être explorée : Matthieu ne cherche-t-il pas à contrecarrer d'autres explications de la naissance de Jésus ?

II. JÉSUS LE « FILS DE MARIE »

On lit en Mc 6,3 cette curieuse interrogation des habitants de Nazareth à propos de Jésus : « N'est-ce pas le charpentier, le fils de Marie ? ». Rattacher un enfant à la mère plutôt qu'au père est incongru dans la culture juive. Matthieu et Luc ont corrigé ce qui leur est apparu inconvenant : « N'est-ce pas le fils du charpentier ? Sa mère ne s'appelle-t-elle pas Marie... ? » (Mt 13,55).

26. Bien vu par E.D. FREED, « The Women in Matthew's Genealogy », *JSNT* 29 (1987) 3-19, citation 4 : « they have in common with Mary something unusual in their relationships with the man in their lives, and [...] each woman took some action to make the plan of God for his people successful ».

27. Les commentateurs hésitent entre attribuer à l'évangéliste la composition de la généalogie, voir W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *The Gospel according to Saint Matthew* (ICC), Edinburgh, Clark, 1988, Vol. I, p. 165-167, et lui imputer la partielle réécriture d'une tradition à sa disposition, voir U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)* (n. 20), p. 130-131.

« N'est-ce pas là le fils de Joseph ? » (Lc 4,22). Il s'agit visiblement de recompositions secondaires de l'énoncé premier de Marc, qui fait silence sur l'identité du père. Jane Schaberg en a déduit que Jésus était en réalité un enfant illégitime ; par leurs Évangiles de l'enfance, Matthieu et Luc auraient travesti en conception surnaturelle ce qui était la suite d'un viol ou d'une union hors mariage²⁸.

Cette hypothèse, comme on sait, est tout que nouvelle. Origène cite les propos de Celse, qui avait appris d'un juif vers 178 l'histoire de la naissance illégitime de Jésus : Marie aurait été chassée par son mari charpentier parce qu'elle avait commis l'adultère avec un soldat romain appelé Panthera (*Contre Celse* 1,32). Vingt ans plus tard, Tertullien rapporte la rumeur juive traitant Jésus de *quaestuariae filius*, « fils de prostituée » (*Des spectacles* 30,6). La thèse de l'enfant illégitime est largement répercutée dans les *Toledot Yeshou* : Marie aurait été violée par Ben Pandera ou Ben Panthera, ou alors elle aurait eu une relation cachée avec lui (les versions divergent).

Voltaire, dans son *Traité sur les juifs*, considérait les *Toledot Yeshou* comme un écrit plus ancien que les évangiles et rapportant la version authentique de la naissance de Jésus. Il se trompe. Ce recueil de traditions populaires juives date du moyen âge, même si les traditions qu'il recueille sont anciennes²⁹. Elles sont en tous cas postérieures aux évangiles chrétiens de l'enfance, dont elles présentent une sorte de parodie. La théorie qui se déploie dans ce pamphlet, ce contre-Évangile pourrait-on dire, émane de la polémique juive contre la foi chrétienne en la naissance virginale : celle-ci ne serait qu'une imposture visant à camoufler une sordide affaire de mœurs.

Faut-il en rester là ? Faut-il classer la théorie de la naissance illégitime comme une calomnie tardive et réactive aux affirmations chrétiennes sur l'origine divine de Jésus ? La version des *Toledot Yeshou* est assurément tardive, mais elle peut se fonder sur des rumeurs bien plus anciennes. Preuve en est une tradition rapportée par le Talmud de Babylone en deux versions quasi identiques (*bShabbat* 104b ; *bSanhedrin* 47a)³⁰. Un rabbi du IV^e siècle y cite une parole d'un sage du début du II^e siècle, Pappos ben Jehuda, selon laquelle Marie s'est montrée infidèle à son mari et a conçu un fils avec son amant, Ben Panthera (ou Pandera). Marie était *sota*, c'est-à-dire adultère³¹. Cette tradition

28. J. SCHABERG, *The Illegitimacy of Jesus. A Feminist Theological Interpretation of the Infancy Narratives*, San Francisco CA, Harper and Row, 1987.

29. La première attestation littéraire date du IX^e siècle. Sur la question de la datation, voir R.E. VAN VOORST, *Jesus Outside the New Testament*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 2000, p. 122-129.

30. P. SCHÄFER, *Jesus im Talmud*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010, p. 29-46.

31. P. SCHÄFER *Jesus im Talmud* (n. 30), p. 37, explique que le seul fait que la femme soit soupçonnée d'avoir un amant rendait suspect le statut juridique de son enfant.

rejoint celle invoquée par Celse, à ceci près que Celse ajoute à l'adultère l'origine païenne de Jésus. En outre, la version de Celse nomme Jésus, alors que le Talmud lui donne un nom d'emprunt (Ben Stada)³². Peter Schäfer en conclut que les deux versions, celle du Talmud datant du IV^e siècle et celle de Celse du II^e siècle, se fondent sur une même tradition. Il les considère comme un contre-récit de l'Évangile de l'enfance, visant à contredire la théorie de la parthénogénèse³³.

Une lecture attentive des évangiles révèle toutefois que les doutes sur la naissance de Jésus sont perceptibles au sein même du Nouveau Testament³⁴. Le texte cité de Mc 6,3 statue l'absence du père. Dans l'évangile de Jean figure un échange tendu entre Jésus et les juifs, où ceux-ci lui lancent : « Nous ne sommes pas, nous, nés de la prostitution ! » (Jn 8,41). Dans le même évangile, Jésus est interrogé : « Ton père, où est-il ? » (Jn 8,19). La lecture classique assigne à ces formules un sens théologique, le terme « prostitution » étant compris comme une allusion à l'idolâtrie³⁵. Mais cette lecture ne s'impose pas ; on peut penser au contraire qu'affleure ici un sarcasme juif contre la thèse chrétienne de la naissance virginale.

S'il en est ainsi, cela signifie que les rumeurs de naissance illégitime datent déjà du premier siècle. Circulaient-elles du temps de Jésus ? La lecture des prescriptions juives en matière de morale sexuelle pourrait bien fournir la réponse.

1. Jésus le mamzer

Bruce Chilton³⁶ a proposé de voir en Jésus un *mamzer*. Le *mamzer* est un bâtard, un enfant né hors mariage. À cet égard, la législation juive est d'une extrême sévérité : le *mamzer* est banni de la congrégation religieuse et ses descendants le sont jusqu'à la dixième génération (Dt 23,3). Ses droits d'héritage sont minimes, ses possibilités de fonder un foyer et d'avoir des enfants aléatoires. Le *mamzer* ne peut se marier qu'avec une femme de sa condition, c'est à dire une *mamzeret*, et ses enfants seront considérés comme des bâtards.

32. Sur la question complexe de la nomination de Jésus dans le Talmud, on lira Th. MURCIA, *Jésus dans le Talmud et la littérature rabbinique ancienne*, Turnhout, Brepols, 2014, p. 57-92.

33. P. SCHÄFER, *Jesus im Talmud* (n. 30), p. 41 : « eine Gegenzählung zu Jesu Familienhintergrund, die den neutestamentliche[n] Bericht von der Geburt Jesu in ihr Gegenteil verkehrt ».

34. E.D. FREED, « The Women in Matthew's Genealogy » (n. 26), p. 5-6.

35. Voir par ex. J. ZUMSTEIN, *L'Évangile selon saint Jean (1-12)* (CNT, IVa), Genève, Labor et Fides, 2014, p. 287 et 300.

36. B. CHILTON, *Rabbi Jesus. An intimate Biography*, New York, Doubleday, 2000. Voir aussi, du même auteur : « Jésus, le *mamzer* (Mt 1,18) », *NTS* 47 (2001) 222-227.

Le traité *Ketubot* 1,9 énonce deux positions rabbiniques face à l'enfant né hors mariage, l'une (libérale) qui valide la nomination du père par la mère, l'autre (restrictive) qui exige des témoins. Qumrân a opté pour la ligne dure de l'exclusion pour cause d'impureté (4Q 511). Mais, remarque Chilton à la lecture du traité *Qiddushin* 4,1, la caste des *mamzers* est associée aux *shetuqis*, un terme qui signifie « mis au silence ». Les *shetuqis*, qui partagent les mêmes pénalités sociales et religieuses que les *mamzers*, sont les individus connaissant leur mère et non leur père, ceux dont la paternité ne peut être prouvée ou qui ne sont pas en mesure d'attester que leur naissance est issue d'une union approuvée par la Torah³⁷. N'est-ce pas exactement la situation dans laquelle s'est trouvé Jésus ?

La théorie de la naissance de Jésus comme fruit d'un viol ou d'une relation hors mariage de Marie est, comme on l'a vu, une réaction polémique à l'affirmation chrétienne de la naissance virginale. En revanche, *l'incapacité à prouver la légalité religieuse de sa naissance doit dater du vivant même de Jésus*. Jésus fut un enfant en délit de paternité, incapable de prouver que sa naissance s'était produite dans le cadre du droit conjugal. Les deux Évangiles de l'enfance sont en effet d'accord sur ce point : Marie et Joseph n'ont pas eu de rapport sexuel avant que Marie soit enceinte.

Suivant Luc, Marie déclare à l'ange : « Je ne connais pas d'homme » (Lc 1,34). Matthieu formule en termes plus juridiques : Marie était fiancée avec Joseph (*μνηστεύομαι* 1,18), c'est à dire qu'ils étaient liés par un accord matrimonial, la *ketoubba*. Cet accord prévoyait que les fiancés vivaient encore séparés, la fiancée demeurant une année chez ses parents avant la fête des noces pour préparer le trousseau. La cohabitation matrimoniale débutait avec les noces. Si le fiancé découvre que sa promise a couché avec un autre homme, il a le choix entre la dénonciation d'adultère qui aboutit à la lapidation (Dt 22,23-27) ou la rédaction d'une lettre de répudiation (Dt 24,1). Cette dernière est publique et nécessite la présence de témoins. Joseph avait prévu une voie encore plus douce : répudier secrètement Marie pour préserver sa réputation (Mt 1,19). Il en sera dissuadé par l'ange. Résultat : en vertu du droit matrimonial, Joseph est considéré comme le père légal de Jésus sans être son père biologique. Cette distorsion ne pouvait que déclencher rumeurs et médisances autour de l'enfant à naître. Faut-il dès lors s'étonner que l'appellation « fils de Marie » (Mc 6,3) soit appliquée dans la ville où Joseph et Marie ont vécu leurs fiançailles, la ville de l'enfance de Jésus : Nazareth ? Le rejet dont Jésus est la victime à la synagogue de Nazareth (Mc 6,1-6) pourrait bien être le reflet de l'ostracisation du *mamzer* dans la ville de son enfance.

37. B. CHILTON, *Rabbi Jesus* (n. 36), p. 13.

On comprend qu'à partir du soupçon de *mamzerut* adressé à Jésus de son vivant, l'anonymat du père biologique s'est transformé en dénonciation d'un père païen (Ben Panthera). En effet, selon l'interprétation du traité *Qiddushin* dans le Talmud de Babylone, le fruit de l'union entre un païen ou un esclave est *mamzer* (*bQidd* 70a)³⁸. Au final, les calomnies médiévales des *Toledot Yeshou* n'apparaissent pas comme de méchantes fantaisies, mais comme le lointain avatar des doutes que les contemporains de Jésus ont, d'emblée, émis à propos de cette naissance irrégulière. J'insiste : *quelles que soient les modalités de la conception de Jésus, le bébé est né hors mariage, et ce fait ne pouvait que générer rumeurs et soupçons.*

2. Un père absent

Pourquoi le soupçon de *mamzerut*, provoqué par cette naissance hors norme, n'a-t-il pas été contré efficacement du vivant de Jésus ? Une réponse se présente : la mort précoce de Joseph. Il est de fait que les évangiles évoquent Marie de la naissance à la croix, mais pas Joseph. Cité lors de la naissance, le père légal de Jésus est le grand absent. L'ensemble de l'activité publique de son fils (et une part de sa jeunesse ?) semblent s'être passé sans lui. Le *Protévangile de Jacques* (9,2) fait de Joseph un vieillard à qui est confié la jeune Marie adolescente. A-t-on gardé ici la trace de l'âge de Joseph ? Quoi qu'il en soit, l'unanime mutisme des évangiles à son propos, hormis la naissance et son métier de charpentier, s'explique au mieux par sa disparition précoce. L'absence du père légal a favorisé l'expansion de la rumeur.

L'image d'un Jésus réputé *mamzer* a-t-elle une influence sur notre compréhension de lui ? Et plus profondément, devoir assumer ce soupçon a-t-il influé sur la compréhension qu'a eu Jésus de lui-même ? Sans nous aventurer dans des hypothèses psychologiques auxquelles les sources documentaires ne se prêtent pas, il vaut la peine de relier à ce phénomène quelques particularités de l'activité du Nazaréen.

Les tensions entre Jésus et sa famille apparaissent sous un jour nouveau. Les évangiles ne cachent pas que les rapports de Jésus avec sa famille furent houleux. Un jour, raconte Marc, les gens se pressaient autour de Jésus à tel point que ses disciples et lui ne pouvaient même pas manger ; alors sa famille cherche à l'enlever en disant : « Il a perdu la tête [ἐξέστη] » (Mc 3,20-21). Le verbe ἐξέστημι est fort ; il signifie : être hors de soi, perdre la raison. Les autres évangiles n'ont pas osé reproduire l'incident.

38. B. CHILTON, « Jésus, le *mamzer* (Mt 1,18) » (n. 36), p. 225.

A une autre occasion, alors qu'on annonce à Jésus que sa mère et ses frères sont dehors et qu'ils le cherchent, il répond : « Qui sont ma mère et mes frères ? » Et, posant son regard sur les auditeurs assis autour de lui, il déclare : « Voici ma mère et mes frères. Quiconque fait la volonté de Dieu, voilà mon frère, ma sœur, ma mère. » (Mc 3,31-35 ; par. Mt 12,46-50). La recomposition de la famille à partir de l'obéissance à la Parole est une décision théologique du Nazaréen ; elle traduit néanmoins une défiance face aux liens du sang, qui trouverait bien son origine dans son statut anormal au sein du cercle familial.

Et que penser du célibat de Jésus ? Que Jésus n'ait pas été marié, au contraire de tous les rabbis à qui la foi juive faisait obligation de donner l'exemple par la création d'une famille nombreuse, est une véritable énigme. Car Jésus a fréquenté Jean le Baptiseur, mais sans partager sa morale ascétique et sa vie rigoureuse au désert. Pour un rabbi, la possession d'une famille illustrait la fécondité de la promesse divine à son peuple (« Croissez et multipliez »). Se marier était un devoir. Pourquoi Jésus est-il demeuré célibataire, alors qu'il ne peut être suspecté d'antiféminisme ? Son ouverture aux femmes fut en effet singulière et novatrice. Son non-mariage refléterait-il la gêne attachée à son statut ? Car le Talmud impose de strictes restrictions de mariage aux individus suspectés de *mamzerut*. On ne peut s'empêcher aussi de penser que sa propre condition de marginalité sociale a rendu Jésus sensible à la situation des marginaux de la société juive dont il s'approchera.

Un dernier élément mérite d'être cité : sa relativisation des règles de pureté. Jésus rencontre systématiquement ceux que la société juive considérait comme impurs : les malades, les femmes, les collaborateurs romains, les gens à moralité douteuse, les gens en contact avec des païens, etc. Il les fréquente au mépris des mesures de précaution et d'éloignement qu'observaient les pieux. Son approche des malades, et parmi eux des impurs parmi les impurs que sont les lépreux³⁹, signale un dédain à l'égard des rituels de pureté. Il n'est pas anodin de penser que cette marginalité sociale pour raison de pureté, Jésus l'enfant *mamzer* en a fait auparavant, et personnellement, la dure expérience. Sa position est formulée dans l'axiome de Mc 7,15 (par. Mt 15,11) : « Il n'y a rien d'extérieur à l'homme qui puisse le rendre impur en pénétrant en lui, mais ce qui sort de l'homme, voilà ce qui rend l'homme impur ». Toute idée d'impureté intrinsèque à l'individu est récusée ; c'est son comportement face à autrui qui construit sa pureté ou son impureté.

Séparation de la famille, célibat, compassion pour les marginaux, relativisation des règles de pureté : ces accents forts de l'éthique de Jésus portent,

39. Mc 1,40 par. ; Mc 14,3 par. ; Mt 10,8 ; 11,5 ; Lc 17,12.

à mon avis, les traces d'une enfance exposée au soupçon d'impureté et d'une volonté de la transcender.

Revenons à Matthieu. Le détour historique par la législation juive de la *mamzerut* et le détour littéraire par l'auscultation des évangiles ont permis d'étayer l'hypothèse d'un soupçon d'illégitimité de la naissance de Jésus, peut-être de son vivant déjà, mais certainement au premier siècle. Le statut social du *mamzer* en démontre la faisabilité historique. Les évangiles portent les traces de ce soupçon, dont on peut constater que Matthieu a tenté de les effacer dans sa réécriture de Marc (Mc 6,3 ; Mt 13,55). On peut légitimement conclure que l'évangéliste et sa communauté sont au courant de cette polémique, véhiculée par la communauté juive. La rédaction de la généalogie, au seuil de l'évangile, vise à lui barrer la route.

CONCLUSION

Quelle est la stratégie du narrateur en Mt 1, demandions-nous.

Comme tous les *incipit*, le commencement de l'évangile de Matthieu exerce une fonction décisive dans le rapport entre narrateur et lecteurs : orienter la lecture dans le sens souhaité par l'auteur. Si l'*incipit* fonctionne comme un pacte de lecture entre l'auteur et ses lecteurs, il porte le plus souvent – et la règle se vérifie ici – sur la présentation du personnage principal du récit. L'Évangile matthéen de l'enfance (Mt 1–2) tout entier peut être considéré comme un condensé de christologie.

La titulature de l'évangile (Mt 1,1) emprunte la désignation du premier livre de la Bible ; elle signale que l'évangile s'inscrit dans la succession de l'histoire de Dieu avec Israël et qu'en même temps commence une nouvelle histoire inaugurée par la venue de Jésus. Une double filiation est affectée à Jésus le Christ : fils de David, il est le Messie attendu ; fils d'Abraham, il est un vrai Israélite.

La généalogie (1,2-17) décrit cette « genèse » de Jésus en déroulant le fil de ses ancêtres, d'Abraham à Joseph via David en 41 générations. La généalogie de Jésus le construit comme héritier et aboutissement d'une fidélité millénaire de Dieu envers son peuple Israël. La surprise vient de la nomination des quatre femmes, dont le point commun est l'irrégularité de leur conjugalité : Tamar conçoit à la suite d'un inceste ; Rahab est une prostituée païenne de Jéricho ; Ruth séduit Booz sur l'aire de battage du blé ; Bethsabée, « celle d'Urie », est arrachée à son mari par David. Néanmoins, au travers d'elles, Dieu tisse son dessein de salut. La cinquième femme de la généalogie, Marie, partage cette anomalie de statut avec celles qui l'ont précédée.

L'annonce angélique à Joseph (1,18-25) commente et légitime ce qu'on peut appeler l'irrégularité mariale : Jésus a été conçu hors mariage, mais il vient de l'Esprit Saint (ἐκ πνεύματος ἁγίου 1,18b). La succession de cette extravagante généalogie et de l'annonce à Joseph relève donc d'une stratégie du narrateur : *il s'agit de préparer la situation d'exception qui caractérise la conception de Jésus au sein du couple Marie-Joseph par le précédent que sont les naissances irrégulières dans la généalogie du Messie.*

La stratégie narrative de Matthieu s'inscrit dans une visée apologétique. L'explication historique qui me paraît s'imposer est que *l'évangéliste est au courant des rumeurs entourant dans le milieu juif la paternité de Jésus et veut les contrer par deux arguments* : 1) l'irrégularité sexuelle de la naissance de Jésus a des précédents dans l'histoire du salut ; 2) cette irrégularité ultime, celle de Marie, s'explique par une action de l'Esprit Saint. Une enquête sur le statut social du *mamzer* fonde la plausibilité du soupçon pesant sur la paternité de Jésus ; l'impossibilité de prouver la régularité de sa naissance a déclenché, vraisemblablement de son vivant déjà, des soupçons sur sa naissance illégitime ; ils se concrétiseront plus tard dans la légende de l'union de Marie avec Ben Panthera (le Talmud, Celse et les *Toledot Yeshou*). La rumeur d'une naissance infâmante n'est donc pas seulement la réponse polémique du judaïsme à l'affirmation chrétienne de la naissance virginale ; elle a circulé parallèlement à elle. L'exemple de Mt 1 fait penser que les chrétiens du premier siècle ont déjà profilé l'argument de la conception de la parthénogénèse contre la version juive de la naissance honteuse.

Daniel MARGUERAT
Université de Lausanne
Daniel.Marguerat@unil.ch

