Lien de sang – lien social. Matrilinearité, convertis et apostats, de l'Antiquité tardive au Moyen Âge

Blood ties – Social ties. Matrilinearity, converts and apostates, from Late Antiquity to the Middle Ages

Sylvie Anne Goldberg

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/clio/13274>

DOI : 10.4000/clio.13274

ISSN : 1777-5299

Éditeur

Belin

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2016

Pagination : 171-200

ISBN : 9782701198538

ISSN : 1252-7017

Référence électronique

Sylvie Anne Goldberg, « Lien de sang – lien social. Matrilinearité, convertis et apostats, de l'Antiquité tardive au Moyen Âge », *Clio. Femmes, Genre, Histoire* [En ligne], 44 | 2016, mis en ligne le 01 décembre 2019, consulté le 07 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/clio/13274> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clio.13274>

État de la recherche

Lien de sang – lien social. Matrilinearité, convertis et apostats, de l'Antiquité tardive au Moyen Âge

Sylvie Anne GOLDBERG

Croissez et multipliez-vous. Au cœur des attitudes israélites et juives à l'égard de la vie en général se trouve cette injonction de la Genèse. Plaçant la procréation au centre du système de valeurs juives, elle en assure la transmission et fait de l'enfant le garant de la continuité et de la survie du peuple. Or, s'il est admis de nos jours que le judaïsme se transmet essentiellement par la mère, le système de filiation et d'affiliation a connu de multiples formes que l'on ne saurait réduire à la seule matrilinearité ou à l'engendrement naturel. On pouvait en effet y entrer par simple auto-déclaration, conversion ou adoption, comme on le verra plus loin. Paradoxalement, la banalité actuelle de l'observation selon laquelle le judaïsme rabbinique a été conçu par des mâles pour des mâles, n'a d'équivalent que l'importance de la place occupée par les femmes dans la survie et la transmission de la judéité, place que l'on retrouve dans les normes juridiques, la littérature, et les fondements sociaux. La formule talmudique qui affirme au père que son enfant né d'une femme non juive s'inscrit dans la lignée maternelle, *Ton fils né d'une idolâtre n'est pas ton fils mais le sien*¹, issue de l'époque romaine, doit être comprise dans le contexte de son temps. Cette acception d'une judéité transmise par la mère détrônait la

¹ *Qiddushin* 68b.

longue tradition portée par la Bible qui ne percevait d'autre filiation que patrilinéaire. Ainsi, tout en n'ignorant pas que ce sont les femmes qui enfantent, le livre de la Genèse déroule ses généalogies au masculin : « Voici la descendance des fils de Noé, Sem, Cham et Japhet, à qui des fils naquirent après le déluge. Enfants de Japhet : Gomer, Magog, Madaï, Yavan, Toubai, Méchec et Tiras » (*Gn.* 10, 1-31). Plus encore, l'inventaire de ceux qui, d'Abraham à Moïse jusqu'au livre des Chroniques, prirent femme en dehors du clan parmi les peuples alentours est suffisamment étayé pour que le recensement des tribus d'Israël après la sortie d'Égypte soit établi en ces termes : « On les enregistra selon leurs familles et leurs maisons paternelles » (*Nombres* 1, 18). Épouse de Joseph, de Moïse, du roi David ou de Salomon, la femme étrangère intégrait ainsi la « maison » masculine et enfantait la descendance qui allait en prolonger la lignée. À l'inverse, comme dans toute société clanique et patriarcale, celle qui épousait dans une maison étrangère était perdue pour son peuple. Position classique qui veut que la femme, acquise, s'apparente à une possession, à l'instar de la « maison », siège de l'appartenance au clan.

Cet article suit l'introduction de la filiation maternelle dans le judaïsme rabbinique vers le IV^e siècle de l'ère commune. Ce processus est observé au sein du contexte culturel et politique dans lequel il s'est développé, dans le temps long d'une mise en place passée par divers canaux.

De la filiation paternelle à la matrilinearité : les hypothèses explicatives

À qui voudrait enraciner dans la Bible l'une des sources de la matrilinearité, le livre d'Esdras décrivant le retour des exilés de Babylone en terre d'Israël, rédigé au V^e siècle av. l'ère commune, offre une piste : l'intimation faite aux anciens exilés de chasser toutes les femmes étrangères ainsi que leur progéniture². Cette piste peut être renforcée par le fait que, dans la société environnante, Périclès restreint, en 451 av., l'obtention de la nationalité athénienne aux individus nés de père et de mère athéniens. Il n'empêche, au I^{er} siècle

² *Esdras* 10, 11 ; Schiffman 1981 : 121.

de l'ère commune, ni Flavius Josèphe ni Philon d'Alexandrie ni même Paul – nos grands témoins de la vie juive à la fin de la période du Second Temple – ne semblent avertis de cet usage. Leurs récits montrent clairement que les épousailles suffisaient à convertir automatiquement l'étrangère qui intégrait la maison patriarcale, contrairement au mâle qui, lui, devait en passer par la circoncision.

Un siècle plus tard, cependant, à l'époque de la rédaction de la Mishna, les pratiques changent. La remarquable analyse menée par Shaye Cohen sur les origines de la matrilinearité³, sur laquelle se fondent les travaux qui lui ont succédés⁴, montre que cette transformation s'est opérée dans le sillage d'une réflexion sur la normalisation de la validité des unions conjugales. La Mishna *Qiddushin*, 3, 12, source juridique du I^{er} siècle tenue pour instituer la matrilinearité dans le judaïsme, ne la mentionne que pour les cas de mariages jugés illégitimes. Le texte s'en tient, en réalité, à entériner la lignée patriarcale prévalant jusque-là, en insistant sur le fait que la matrilinearité s'applique cependant aux enfants nés d'une mère esclave ou gentile, qui de ce fait ne peuvent intégrer la lignée de leur père. Or, le Talmud de Jérusalem, clôt vers le V^e siècle, élargit cette règle de la Mishna en stipulant :

Tout Israélite mâle de bonne lignée ne peut s'unir par mariage à une femme qui n'en est pas, mais une femme israélite de bonne lignée peut s'unir à quiconque⁵.

Toutefois si l'enfant est le fruit de l'union d'une femme avec un esclave ou un gentil, il se verra dépourvu de lignée paternelle – puisque le mariage n'est pas valide – et sera tenu pour *mamzer*. Ce terme que l'on perçoit de nos jours comme définissant le statut d'un enfant né de père inconnu ou que l'on dirait « bâtard » n'en deviendra pas gentil pour autant. Tout en restant au sein de la judéité, le *mamzer*, terme biblique qui renvoie à une notion dont la signification exacte nous échappe⁶, occupe une place distincte dans la hiérarchie sociale : sans

³ Cohen S. 1985 : 30.

⁴ Vârtejanu-Joubert 2011.

⁵ TP *Qid.* 3, 14, 64c.

⁶ Neufeld 1944 : 224-227 ; *Encyclopaedia Biblica* : vol. 5, s.v. « mamzer » ; Carmichael 1974 : 173-174.

lignée identifiable, il ne peut produire de descendance légitime au mariage, sauf à ouvrir une lignée « bâtarde »⁷. C'est vers la fin du IV^e siècle que cette ébauche de matrilinearité se verra complétée par l'affirmation faite au nom de Ravina dans le Talmud babylonien indiquant : « le fils de ta fille dont le père est un gentil est “ton fils” » (*Qid.* 68b). Les discussions ultérieures des docteurs de la loi révèlent qu'ils remplacèrent alors le concept d'absence de lignée paternelle – c'est-à-dire de *mamzerut* ou bâtardise – en cas de père non juif, par celui de la matrilinearité qui, tout en assurant la transmission de la judéité, permettait de la reconduire en rattachant l'enfant à la lignée de son grand-père maternel.

De l'influence du droit romain

En tant que processus historique, ce passage à la matrilinearité suscite les interrogations des chercheurs. Devrait-on y voir une évolution interne de la pensée rabbinique visant à instaurer un contrôle de l'accès à la judéité ? Ou bien rattacher cette mutation à des contraintes extérieures liées à l'imposition de nouvelles réglementations liées au statut de la personne ? Ces deux pistes d'interprétations sont plausibles. Elles se rejoignent dans l'idée d'étudier le contexte historique et social dans lequel évoluèrent les rabbins durant l'époque de la rédaction des deux Talmuds. Entre la première rédaction du texte de la Mishna à la fin de la période du Second Temple et celle des Talmuds, le monde juif avait, en effet, subi une série de bouleversements : destruction du Temple, cessation de la royauté, émergence du christianisme au I^{er} siècle, suivie de sa transformation en religion impériale, au IV^e, enfin interdiction de résider dans Jérusalem dévastée après la Grande Révolte [132-135] qui perdura jusqu'à la conquête musulmane au VII^e siècle. Ces désastres politiques escortés par les tragédies accompagnant la violence des conflits menées en Judée lors des guerres et des révoltes contre la domination romaine, avaient épuisé un peuple amoindri par les massacres, les viols, et les déportations massives. Dans cette perspective, rien n'empêche de penser que les rabbins de Palestine

⁷ Touati 1985.

aient effectivement pu avoir envisagé que la survie du judaïsme dépendait de la modification des conditions de la filiation juive⁸.

Toutefois, d'autres facteurs ont probablement également contribué à cette transformation. Parmi ceux-ci, l'influence de l'atmosphère culturelle de la Palestine n'est pas négligeable⁹. On pourrait ainsi relever en premier lieu que le développement des académies rabbiniques accompagne celui des écoles de droit romain, notamment la célèbre école de Berytos, l'actuelle Beyrouth¹⁰, et que le Talmud de Jérusalem abonde d'éléments qui attestent la proximité et les échanges qui ont existé entre rabbins et juristes païens¹¹. Un autre élément a pu également jouer un rôle important. Lorsque, en 212, la citoyenneté romaine fut concédée à tous les habitants de l'Empire, par l'édit de Caracalla, la Constitution antonine, le statut des juifs, autrement dit leur droit à la protection devant la loi, devint identique à celui des autres peuples gouvernés par Rome¹². Simultanément, la forme autonome de juridiction locale juive disparaissait, ce qui ne signifiait pas pour autant la fin de l'application des lois juives, mais que les litiges devaient également se régler devant les tribunaux romains et en vertu de l'application rigoureuse des lois juives et romaines¹³. Or, le statut des personnes, partie centrale du droit romain qui régulaient notamment le droit de la cité au regard de la condition particulière des individus, selon qu'ils étaient citoyens libres, pérégrins ou esclaves, est un cadre social qui, dans le monde juif tient plus à l'appartenance – et donc à la filiation – qu'au statut de citoyenneté. Non pas qu'il n'y ait pas eu d'esclaves chez les juifs, mais les catégories sociales se répartissaient essentiellement selon des critères établis entre judéité et gentilité – cette dernière comprenant également les esclaves et les convertis ou prosélytes. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Joseph Méléze-Modrzejewski réfute toute

⁸ Cohen 1985 et 1999.

⁹ Hezser 2010.

¹⁰ Collinet 1925 ; Hezser 1998 et 2007.

¹¹ Blidstein 1997 ; Sperber 2002 ; Zelcer 2002.

¹² Juster 1914 ; Méléze-Modrzejewski 1977 : 478-490.

¹³ Jackson 1981 : 157-203, 165-169 ; Rabello 2000 : 145-146.

influence du droit romain dans l'introduction de la matrilinearité dans le judaïsme¹⁴.

L'enfant illégitime : le mamzer

La Mishna *Qiddushin* 3, 12 qui a permis aux législateurs ultérieurs d'interpréter le système de filiation en faveur de la mère comporte quatre points.

1. Si le mariage est valide et sans tâche, l'enfant issu de cette union suit le statut du père. De qui s'agit-il ? D'une fille de prêtre (Cohen), de lévite ou d'un (simple) Israélite épousant un prêtre, un lévite ou un (simple) Israélite.

2. Si le mariage est valide, mais comporte une transgression (comme lorsqu'un prêtre épouse une divorcée), l'identité de l'enfant issu de cette union suivra celle du parent au statut inférieur. Et de qui s'agit-il ? D'une veuve épousant un grand prêtre, une divorcée ou une *baloutsa* [divorcée lévratique]¹⁵ s'unissant à un simple prêtre (l'enfant perd alors son statut de prêtre – il est simple Israélite – et, si c'est une fille, elle ne pourra s'unir à un prêtre) ; ou encore d'une *mamzeret* ou d'une *netina* épousant un juif, ou une juive épousant un *mamzer* ou un *natin* [l'enfant considéré *mamzer* ou *natin* perd son statut d'aptitude maritale. La descendance d'une telle union serait à son tour *mamzer*].

3. Si le mariage est invalide parce que les parties ne peuvent s'épouser entre elles parce qu'elles sont interdites entre elles mais permises aux autres, alors les enfants sont *mamzerim* : illégitimes. De qui s'agit-il ? De ceux qui transgressent les interdits sexuels [inceste et adultère] de la Torah.

4. Si le mariage est invalide parce que la mère ne peut pas contracter ce mariage [d'un point de vue légal], alors l'enfant suivra sa mère, par exemple dans le cas d'un juif épousant une gentile ou une esclave juive. De qui s'agit-il ? D'une femme esclave ou d'une femme non-juive s'unissant à un Israélite.

Ce dont il est essentiellement question ici est la définition de l'enfant illégitime. Elle provient de l'impossibilité de valider le mariage des parents : ce sont les relations incestueuses et adultères qui relèvent des prohibitions bibliques mentionnées au point trois. En revanche,

¹⁴ Méléze-Modrzejewski 2011 : 365.

¹⁵ Deutéronome 25 : 7-10.

les relations maritales qui bouleversent la hiérarchie des rangs sociaux citées au deuxième point ne sont suivies que d'une réduction de statut social, elles n'en rendent pas l'enfant illégitime pour autant. Toutefois, la filiation n'est envisagée ici que dans la perspective masculine, et le cas de la femme juive donnant naissance à un enfant issu d'une relation avec un gentil n'est pas même considéré. Si pour Shaye Cohen, ce processus, déroulé entre la fin du deuxième et du quatrième siècles, découle de l'évolution d'une pensée rabbinique théorisée autour de l'interdit des mélanges et de la mixité¹⁶, d'autres chercheurs, comme Boaz Cohen¹⁷ et Louis Epstein avant lui, y voient plutôt l'influence de la régulation de la citoyenneté dans l'Empire romain¹⁸. D'autres envisagent cette transformation comme résultant d'un simple constat d'humanité : la situation des enfants issus des innombrables viols occasionnés par les deux guerres déchaînées en Palestine. Condamnés au statut de *mamzer*, ces enfants auraient été perdus pour le peuple juif puisque leurs lignées auraient été inaptes au mariage, hypothèse que les sources ne peuvent évidemment confirmer¹⁹. Certains retrouvent dans cette mutation l'empreinte de la constatation triviale mentionnée dans le *Digeste* (2, 4-5) : « On sait toujours qui est la mère, même si elle conçoit hors mariage, alors que le père n'est qu'indiqué par l'acte de mariage »²⁰. Enfin, peut-être faut-il également prendre en compte l'évolution parallèle du principe de la conversion féminine qui a conduit d'un même mouvement à ne plus reconnaître comme étant suffisant le fait d'épouser un juif : dorénavant, pour être juive à part entière il faudra que la femme montre sa détermination en effectuant une procédure rituelle : l'immersion, *tevilah*. Immersion qui en viendra simultanément à symboliser le rituel au principe de la conversion en s'ajoutant à la circoncision masculine²¹.

¹⁶ Cohen 1999 : 298-301.

¹⁷ Cohen B. 1966 : vol. 1, 133-135.

¹⁸ Epstein 1968 [1942] : 195-196.

¹⁹ Daube 1981 : 27-30 ; Méléze 2003 ; Lieberman 1994 : 183.

²⁰ Cohen 1985 : 41.

²¹ Cohen 1999 : 223 ; Schiffman 1985 : 25-26.

Les travaux pionniers de Boaz Cohen et Saul Lieberman sur les influences du milieu environnant sur les rabbins de l'époque talmudique (II^e-VI^e siècle)²² ont établi l'importance des conceptions hellénistiques et romaines sur les manières juives de penser l'univers et d'en ordonner l'espace social. Pour ce qui nous concerne ici, Boaz Cohen, auteur d'une étude comparée des droits juif et romain, a mis en parallèle la question de l'enfant né d'un mariage tenu pour illégitime dans le passage de la Mishna *Qid.* 3, 12 – qui sert de source aux législations ultérieures concernant la filiation matrilinéaire – et les décisions contemporaines du juriste romain Ulpien citées par le *Digeste* de Justinien au VI^e siècle. La comparaison semble éclairante. Car, en dépit des catégories légales liées à la citoyenneté des individus, qui sont plus complexes et plus détaillées dans le droit romain que celles figurant dans la formulation plus elliptique de la Mishna, les quatre points centraux concernant le statut des enfants illégitimes proviennent d'un raisonnement juridique identique et aboutissent à un même résultat. En effet, alors que la citoyenneté d'un enfant découlait de celle de ses deux parents, l'enfant issu d'un citoyen romain et d'un conjoint relevant d'une autre citoyenneté pouvait se voir octroyer la citoyenneté romaine à condition que les deux conjoints valident leur union selon le *conobium*, les règles établies par la loi romaine²³.

Appartenance et Citoyenneté

Habitué, que nous sommes de nos jours, à répartir la notion de citoyenneté entre les pays qui pratiquent l'octroi de leurs nationalités selon le « droit du sol » ou le « droit du sang », on oublie aisément qu'il n'en a pas toujours été de même. Au cours des époques hellénistique et romaine, la distinction fondamentale s'établissait entre les gens libres et les autres : femmes, enfants, esclaves et étrangers. Ceux qui étaient « libres » bénéficiaient des droits civiques et des devoirs liés à leur cité d'origine – leur *metropolis* – ainsi que des devoirs et charges dans leur cité d'adoption, fussent-ils citoyens à part entière ou étrangers. Les autres, femmes, enfants et esclaves, dépendant de la

²² Cohen B. 1966 ; Lieberman 1929, 1942 et 1950.

²³ Cohen B. 1966 : vol. 1, 133-135.

cité de leur maître bénéficiaient de son identité-patronage. La structure familiale était également plus diversifiée que la famille nucléaire que l'on reconnaît actuellement : si les statuts familiaux différaient selon que les rejetons du maître de maison étaient issus de mariages légitimes ou d'autres relations, ils n'étaient pas, cependant, immuables. Ainsi n'était-il pas inconcevable que des enfants issus d'unions considérées valides puissent ne pas se voir inclure dans la postérité officielle du maître de maison. De la même manière, le patron pouvait décider d'affranchir l'un de ses esclaves pour s'en faire un fils légitime, voire adopter un étranger pour lui léguer ses biens et en faire sa descendance légale. Les normes gouvernant l'obtention de la citoyenneté, et ce qui valait alors pour ce que l'on nomme actuellement « ascendance », permettaient donc une diversité de modalités que le christianisme et le passage des siècles ont, depuis lors, fait oublier²⁴.

En ce qui concerne les juifs, habitants d'une province conquise, ceux qui n'avaient ni été vendus en tant qu'esclaves ni enrôlés dans les légions étaient des citoyens libres, bénéficiant d'un statut particulier leur permettant d'exercer leur culte. À suivre Christophe Batsch, l'identité juive reposait sur les deux critères qui fondaient toute identité sociale pour une cité, un peuple, une communauté ou une nation (quelle qu'ait pu être, alors, la pertinence de ces désignations) dans l'Antiquité gréco-romaine : la généalogie et l'éducation, *id est* le *genos* et la *paideia*. Chez les Grecs comme chez les juifs, c'est la combinaison de ces deux termes qui définit l'appartenance à un groupe identifié. De sorte que, dans l'Antiquité, toute « conversion » (...) apparaissait aussi comme une « naturalisation » – l'inverse étant plus fréquent puisque toute « naturalisation » entraînait automatiquement l'adhésion aux dieux de l'Empire ou de la cité²⁵.

Néanmoins, entre statut juridique et identité d'ascendance ou d'affiliation, se tient un espace de l'entre-deux où se glisse la construction collective d'un groupe distinct. Philon d'Alexandrie le

²⁴ Mélèze-Modrzejewski 1993 et 1976-1977.

²⁵ Batsch 2009.

définissait clairement : « [Les juifs de la diaspora] se reconnaissent comme ville-mère la ville sainte dans laquelle est bâti le temple sacré du Dieu Très-Haut » (*In Flacc.* 46). Selon lui, la Cité-mère, la *patris* d'origine, était Jérusalem : « métropole non pas d'une seule contrée, la Judée, mais de beaucoup d'autres, car elle a envoyé des colonies dans les pays environnants » (*Leg.* 281).

Au-delà de cette forme d'appartenance qui semble familière parce qu'elle se réfère à une mosaïque symbolique et religieuse, il existait dans le monde gréco-romain un aspect de la « judéité » que les chercheurs appréhendent avec précaution²⁶. Elle était tout d'abord régionale. Les habitants de la Judée – circoncis observant les pratiques juives ou bien païens – étaient *de facto* « judéens », *Ioudaios*, et le terme *ioudaïzen* – que l'on retrouve dans l'appellation de ceux qui « judaïsent » – pouvait, en outre, comporter une connotation politique. Ensuite, pendant les premiers siècles, l'attraction exercée par le judaïsme dans l'espace de l'Empire romain semble avoir été si puissante qu'un certain nombre d'individus ont pu adopter diverses pratiques juives ou se déclarer « juifs » sans l'être selon les acceptions de la loi juive²⁷, chose qui inquiétait quelque peu leurs contemporains romains. C'est ce que suggère ironiquement le poète Juvénal [*ca* 60-130] :

Celui-ci a eu, par hasard pour père, un observateur du sabbat : il n'adorera que les nuages et la divinité du ciel ; il ne fera aucune différence entre la chair humaine et celle du porc, dont s'est abstenu son père ; bientôt même il se fait circoncire. Élevé dans le mépris des lois romaines, il n'apprend, n'observe, ne révère que la loi judaïque, tout ce que Moïse a transmis à ses adeptes dans un volume mystérieux [...]. Et tout cela parce que son père passa dans l'inaction chaque septième jour, sans prendre aucune part aux devoirs de la vie²⁸.

Outre les païens attirés par certaines formes de monothéisme, l'ambiguïté des relations développées entre chrétiens et juifs avait, à son tour, donné naissance à une catégorie d'individus dont l'appartenance revêtait des contours flous : les « judéo-chrétiens » ou « chrétiens-juifs ». Et si l'on en croit le travail pionnier de James Parkes, le désordre qui régnait dans les interprétations religieuses à

²⁶ Mason 2007 ; Law & Halton 2014.

²⁷ Cohen 1989.

²⁸ Juvénal *in* Reinach 1983 [1895].

l'aube de la rédaction du code Théodosien, en 438, était tel qu'il se manifestait sous les expressions les plus confuses. Des juifs scrupuleux pouvaient aussi bien croire que le Messie était effectivement venu en la personne de Jésus de Nazareth, et des gentils se considérer, voire se déclarer publiquement, « juifs »²⁹. Et, si certains chrétiens observaient la loi juive, allant jusqu'à adopter la circoncision, d'autres interprétaient la personne du Christ en parfaite correspondance avec l'idée de l'unité de Dieu que les juifs avaient élaborée³⁰. De sorte que l'élaboration de critères de définitions plus stricts en matière de judéité a pu découler d'une double exigence : externe, venue des autorités romaines cherchant à réduire l'attrait à l'égard du judaïsme, et interne, venue des juifs eux-mêmes, pour pallier les inconvénients dus aux possibles mélanges de liens de filiation entre juifs et gentils.

Le tribut juif

Un autre mouvement historique s'est peut-être introduit dans le cheminement qui a conduit à l'institution de la matrilinearité. Selon Martin Goodman, la définition de l'identité juive serait étroitement liée à l'imposition du *fiscus iudaicus*, taxe instaurée en mesure de rétorsion après la guerre de Judée, mise en pratique dès l'automne 70 si l'on en croit Dion Cassius³¹. Venu remplacer le demi *sheqel* que les juifs envoyaient jadis de tous les lieux de leur diaspora pour subvenir à l'entretien du Temple, cet impôt tombait à présent dans le trésor impérial. Sur l'arrière-plan compliqué que l'on vient d'évoquer, l'instauration du *fiscus iudaicus*, nécessitait, avance Goodman, une définition claire de la judéité répondant ainsi à un impératif juridique. Car si celle-ci pouvait être géographique, ethnique, ou religieuse, à qui donc le tribut imposé par les Romains – et par conséquent le statut de juif – devait-il s'appliquer ?³² En outre, nombreux étaient ceux qui tentaient d'échapper d'une manière ou d'une autre à l'impôt, devenu

²⁹ Cohen 1999 : 180-181.

³⁰ Parkes 1974 [1934] : 194.

³¹ Dion Cassius in Reinach 1983 [1895] : 194 ; Josèphe 1977 : VII, 218 ; Smallwood 1976 : 372.

³² Cohen 1999 : 25-68.

particulièrement coercitif sous le règne de Domitien [81-96], comme en témoigne Suétone :

Les agents du “fisc judaïque” opéraient plus rigoureusement que tous les autres ; on leur déferait ceux qui, sans avoir fait profession, vivaient de la vie juive et aussi ceux qui, dissimulant leur origine, n’avaient pas payé le tribut imposé à leur nation. Je me souviens d’avoir vu, étant fort jeune, un vieillard de quatre-vingt-dix ans examiné par le procureur devant un nombreux conseil pour savoir s’il était circoncis³³.

Une nouvelle formulation de la taxe, introduite en 99, devait donc permettre de distinguer entre les diverses manifestations de judéité pour n’imposer que ceux qui suivaient les pratiques juives. Goodman perçoit, au-delà des préoccupations rabbiniques, dans les impositions et restrictions particulières auxquelles les juifs furent soumis après les révoltes, des formes graduelles de détermination légale de la judéité. Afin de recenser avec certitude ceux qui devaient ou non être soumis aux taxes, en partant du constat qu’ils pouvaient être circoncis ou non, les autorités romaines auraient ainsi fait évoluer les définitions de la judéité, passant de celle de la pure origine ethnique à celle de l’affiliation religieuse³⁴. Car bien malin, en effet, qui aurait été capable de démêler, durant les premiers siècles de l’ère commune, entre les juifs ethniques ou géographiques, entre les juifs par filiation ou affiliation, ou encore entre juifs-chrétiens ou inversement, et les simples craignant-Dieu ou semi-prosélytes qui foisonnaient alors dans l’Empire³⁵. L’élaboration d’un processus plus strict de définition identitaire serait donc due tant à des considérations pratiques et concrètes issues des réflexions de juristes romains, qu’au statut fluctuant de la « nationalité » judéenne. Cette analyse, pour convaincante qu’elle soit, ne fait pas consensus parmi les chercheurs. Seth Schwartz a ainsi contesté la part prise par la législation romaine dans la définition des contours de la judéité, en arguant que les collecteurs de taxes devant, de toute manière, être juifs eux-mêmes, ils savaient sans doute parfaitement auprès de qui la réclamer, d’autant, ajoute-t-il, que nul ne sait vraiment si l’allègement opéré dans la taxe

³³ Suétone *in* Reinach 1983 [1895] : 333.

³⁴ Goodman 1990 : 27 et 1989 : 40-44.

³⁵ Cohen 1999 : 25-68.

avait consisté à en revoir les modalités d'imputation³⁶. Sans vouloir trancher entre ces argumentations concurrentes, on peut avancer qu'une transformation aussi fondamentale du mode de filiation, du mode patrilinéaire au matrilinéaire, n'a pu s'introduire dans le judaïsme que comme l'effet d'une constellation de développements diffus, issus de considérations tout autant pratiques, juridiques, sociales et politiques. Mais ce qui est indubitable, c'est qu'elle est liée à la position des femmes au sein du judaïsme.

La position des femmes

L'espace juif de l'Antiquité tardive évolue au sein de sociétés patriarcales où la personne féminine équivaut à une possession matérielle appartenant à la maisonnée de son père ou de son mari. Certes, pour prendre femme, encore fallait-il pouvoir l'acquérir. Toutefois, ordinaire dans le monde oriental, la polygamie était, semble-t-il, moins courante parmi les juifs de Palestine et de la diaspora occidentale³⁷, avant de finir par disparaître complètement puis d'être prohibée en Europe médiévale³⁸. Et, si la naissance d'une fille n'était qu'un pis-aller, celle d'un garçon valait pour bénédiction. Il n'était cependant pas dans les usages admis par les juifs d'exposer – comme c'était fréquemment le cas dans l'Empire – les nouvelles-nées pour s'en débarrasser. Ainsi Flavius Josèphe [38 *ca* 100] précise-t-il dans son *Contre Apion* :

La loi a ordonné de nourrir tous ses enfants et défendu aux femmes de se faire avorter ou de détruire par un autre moyen la semence vitale ; car ce serait un infanticide de supprimer une âme et d'amoindrir la race³⁹.

Singularité qui n'allait pas sans déconcerter ses contemporains comme s'en étonne Tacite [*ca* 55-120] : « Ils [les juifs] regardent comme un crime de tuer un seul des enfants qui naissent »⁴⁰. Identifiée *via* le nom de son père, en tant qu'*Une telle fille de son père*, puis par celui de son

³⁶ Schwarz 2001: 187-188.

³⁷ Epstein 1968 [1942] :12-15 ; Ilan 1995 : 85-86.

³⁸ Epstein 1968 [1942] : 25 ; Havlin 1975 ; Broyde 2005.

³⁹ *Contre Apion* 1972 [1930] : 2, 202.

⁴⁰ Tacite, *Histoire*, IV-V, in Reinach 1983 [1895].

époux, *Une telle femme de son mari*, la femme n'héritait que lorsqu'elle était l'unique postérité d'une maisonnée ou une fois devenue veuve, comme en témoignent les documents de Babatha découverts au XX^e siècle⁴¹. Et si, comme l'a relevé Christophe Batsch, ce qui comptait dans la société juive était la lignée généalogique et culturelle, on n'épousait donc pas, autant que faire se pouvait, en dehors de son rang dans la hiérarchie sociale, et surtout hors du groupe des docteurs de la loi selon les directives talmudiques suivantes :

Qu'un homme vende tous ses biens afin d'épouser la fille d'un maître. S'il ne trouve pas de fille de maître [à marier], qu'il épouse la fille de l'un des grands de sa génération. S'il ne trouve pas de fille de grands de sa génération, qu'il épouse la fille de l'un des dirigeants de la synagogue. S'il ne trouve pas de fille de dirigeant de la synagogue, qu'il épouse la fille d'un trésorier de la charité. S'il ne trouve pas de fille de trésorier de charité, qu'il épouse la fille d'un enseignant – mais qu'il n'épouse en aucun cas la fille d'un *am ha-aretz* [du bas-peuple/ ou des autochtones]⁴².

Lors de la rédaction de la Mishna et du Talmud, les rabbins, s'ils instaurèrent la matrilinearité, muèrent également l'injonction biblique de « croître » et se « multiplier » en commandement, et ils en vinrent à proclamer que le monde ne fût créé qu'à ce seul dessein⁴³.

Commandement positif (*mitsva 'asseh*) dans le système rabbinique, l'injonction de procréer n'incombe cependant qu'à l'être masculin. Cela éclaire le statut de la femme, et plus particulièrement sa place dans le système de pensée de la Loi. L'observation selon laquelle celle-ci a été rédigée par des mâles pour des mâles, relevée dès l'introduction de cet article et devenue si commune qu'on la relève dans tous les travaux récents, en voit pour preuve la récitation de la prière du matin qui dérive de ce dit talmudique :

Rabbi Judah dit : “on doit réciter trois bénédictions quotidiennement ; bénit sois-Tu qui ne m'a pas fait [naître] Gentil. Bénis sois-Tu qui ne m'a pas fait femme. Bénis sois-Tu qui ne m'a pas fait esclave (ou ignorant selon les versions). Bénis sois-Tu qui ne m'a pas fait femme, car les femmes n'ont pas l'obligation d'accomplir les commandements”⁴⁴.

⁴¹ Goodman 2012 : 218 ; Yadin 1971 : 237-239.

⁴² *Pesahim* 49b ; Ilan 1995 : 71.

⁴³ mGitt. 4, 5.

⁴⁴ *Ber.* 7, 18 ; *Men.* 43b.

Est-ce à dire que les femmes seraient situées hors du champ de l'exercice des commandements ? Non pas, car l'ensemble des commandements négatifs s'applique à toute la maisonnée. En revanche, trois commandements sont imposés strictement aux femmes, *badlakab*, *ballah*, et *niddah* : l'allumage des bougies du shabbat, la séparation d'un morceau de la pâte des pains du shabbat et l'observance impérative de la période d'interdiction des relations sexuelles qui suit les menstruations. Lorsque d'autres prescriptions leur sont imposées, au même titre qu'aux esclaves et aux enfants, elles sont expressément mentionnées. Pour faciliter l'appréhension de ces catégories de commandements, les rabbins adoptèrent une formule simple en matière de précision. Ils définirent ainsi que les femmes étaient dispensées de tous les commandements positifs qui s'inscrivent « dans le temps » : *mitsvot 'aseh she-ha-zeman geraman*⁴⁵. S'inscrivent ainsi dans le temps, les offices quotidiens, le port des phylactères, etc., mais aussi le devoir de procréer : « L'homme doit observer le commandement "Croissez et multipliez-vous" mais non la femme » déclare la Mishna *Yebamot* 6, 6. Ainsi dispensées de l'obligation de procréer les femmes avaient, quant à elles, le droit de s'en abstenir, privant ainsi leur conjoint de la possibilité d'accomplir ce commandement essentiel. Conscients que cette prescription un peu contradictoire ne pouvait s'accomplir sans le concours de la partie féminine de l'humanité, les rabbins ne manquèrent pas d'échanger quelques interprétations astucieuses qu'ils renforcèrent, d'ailleurs, par l'affirmation suivante : « Un homme qui n'a pas d'épouse n'est pas un homme, comme il est écrit "mâle et femelle Il les créa et Il les appela Homme" »⁴⁶. En dépit de ce paradoxe, les rabbins poussèrent leur raisonnement jusqu'au bout et autorisèrent ainsi les femmes à utiliser des mesures contraceptives, prohibées à l'homme⁴⁷. Et si un homme ne pouvait épouser de femme stérile, elle avait, quant à elle, le droit d'épouser même un eunuque⁴⁸.

⁴⁵ *Qid.* 29a ; Goldberg 2011.

⁴⁶ *Yeb.* 63a.

⁴⁷ *Yeb.* 12b ; *Yeb.* 65a ; *Ketubot* 37a ; *Niddah* 2, 6.

⁴⁸ *mYeb.* : 6, 6 et *tYeb.*

Conversions

L'autre aspect de la filiation non naturelle est l'affiliation volontaire, par la conversion. Pour ce que les sources anciennes peuvent en dire, la brèche ouverte dans le principe de la seule transmission du judaïsme par ethnicité serait issue du processus d'hellénisation à l'époque du royaume hasmonéen (II^e siècle av. – I^{er} siècle). On ne pourrait, sinon, expliquer que des membres des peuples iduméens et ituréens aient pu s'intégrer – de bon ou mauvais gré – au peuple juif et combattre au côté des Hasmonéens. Et moins encore, que le dernier roi Hérode, qui n'était pas issu de souche juive ait pu asseoir son règne en Judée et entretenir des partisans qui allaient jusqu'à croire en sa faculté d'incarner le Messie. Cette ouverture est probablement due au principe grec de la *politeia* – que l'on peut traduire à la fois par citoyenneté et mode de vie ou encore, de manière plus générale, tout simplement par culture. C'est, pour le dire autrement, ce qu'exprimait clairement Flavius Josèphe lorsqu'il affirmait :

Quiconque veut venir vivre chez nous sous les mêmes lois, le législateur l'accueille avec bienveillance, car il pense que ce n'est pas la race seule – *genos* – mais aussi leur morale qui rapproche les hommes⁴⁹.

Et c'est un peu aussi ce que sous-tendait Origène [ca 183-252] lorsqu'il avançait :

Le nom de juif n'est pas celui d'un peuple mais d'un principe de vie. Même si quelqu'un, un gentil, n'appartient pas au peuple juif – en embrassant lui étranger les coutumes des Juifs et en devenant leur prosélyte, il mérite d'être appelé du nom de juif⁵⁰.

La tradition rabbinique identifie deux types de prosélytes. Le *ger* – mentionné dans la Bible, dont l'acception rejoignait celle de « l'étranger » – a débouché sur une distinction entre *ger tsedeq*, le prosélyte converti à l'ensemble des lois juives, et le *ger toshav*, l'étranger autochtone ou converti local, qui ne pratique que les sept lois noachides, considérées par les rabbins comme étant des lois universelles s'appliquant à l'ensemble de l'humanité. Statut qui renvoie par extension au semi-prosélyte ou au « craignant-Dieu ». La

⁴⁹ *Contre Apion* 1972 [1930] : 2, 210.

⁵⁰ Scherer 1957 : 135 ; Cohen 1999 : 134.

complexité de la situation du *ger* est également renforcée par l'ambivalence de l'attitude des rabbins du Talmud à leur égard. Si en effet certains affirment que le converti est égal en toute chose au juif de naissance⁵¹, d'autres ne lui accordent qu'un statut inférieur. Pour Siméon Resh Laqish (III^e siècle) qui assure que « le prosélyte est plus aimé de Dieu que toute la multitude qui se tenait au mont Sinai »⁵², ou rabbi Abahou qui soutient que « Le nom des prosélytes me sont aussi chers que le vin de l'oblation de mon autel »⁵³ ; on trouve également des assertions telles que « ceux qui accueillent un converti n'en reçoivent que des maux » ou encore « le converti est comme une tavelure », ou, pour le dire autrement, un ver dans le fruit⁵⁴.

La conversion de païens au judaïsme dans l'Antiquité tardive a été minutieusement étudiée par Marcel Simon dans son magnum opus *Verus Israël*⁵⁵. En revanche, le fait que ce phénomène ait perduré durant le Haut Moyen Âge en attirant, cette fois, de « vrais » chrétiens vers la foi juive reste encore à éclaircir. Ce n'est pas tant le fait que les autorités chrétiennes n'aient été hantées par la crainte du prosélytisme juif qui est à mettre en cause : conciles, synodes, papes et évêques, n'ont en effet, cessé de s'en plaindre continuellement jusqu'au XIII^e siècle, mais il faut plutôt mettre en cause la lacune des sources en la matière. Pour quelques cas célèbres qui défrayèrent la chronique en leur temps, comme la conversion du diacre Bodon, sous le règne de Louis le Pieux au IX^e siècle, Vécélin, ancien clerc à la cour de Conrad de Carinthie et Andreas, archevêque de Bari au XI^e siècle, tous trois lettrés et issus de nobles familles chrétiennes, dont les hauts faits furent rapportés dans des chroniques ou dont les échanges polémiques ont survécu aux ravages du temps, combien de conversions tombèrent-elles dans l'oubli ? Nul ne saurait le dire, car ce furent aussi des petites gens, esclaves, domestiques au service de familles juives, voisins, et familiers des juifs qui, un jour, décidèrent de franchir la porte de la synagogue et de rejoindre la communauté.

⁵¹ TP *Bikkurim* 1, 4.

⁵² *Tanbuma*, *Lekh leha*, n°6.

⁵³ *Midrash rabba*, *Lev.*, 1, 2.

⁵⁴ *Yeb.* 109b ; 47b ; *baraita Qid.* 70b.

⁵⁵ Simon 1983 [1964].

On en trouve des traces éparses sur des pierres tombales, dans des listes mémorielles et dans les *responsa*, cet immense réceptacle des questions juridiques épineuses que les rabbins eurent à résoudre au cours des siècles. En dépit des menaces qui pesaient sur les convertis passibles de la peine de mort, il semble que nombre de conversions se sont produites au cours du haut Moyen Âge sans avoir été suivies de mesures de rétorsion, qu'elles aient été clandestines et soient passées inaperçues des autorités chrétiennes ou que celles-ci aient fermé les yeux. Mais après les croisades, accompagnant le durcissement des politiques menées à l'encontre des juifs caractérisé par les accusations de meurtres rituels ou d'empoisonnement des puits, le brûlement du Talmud (1240), les expulsions des juifs d'Angleterre (1290) et de France (1394), les conversions représenteront un danger tel que les communautés elles-mêmes tentèrent, autant que faire se peut, de mettre fin au phénomène ou, en tout cas, de le passer sous silence.

Deux courts extraits tirés d'une chronique hébraïque rédigée par Salomon Bar Simson relatant les événements tragiques qui ont jalonné la route des croisés en 1096 attestent qu'en dépit de la position halakhique, la situation du converti était ambiguë. La chronique mentionne deux convertis qui se montrèrent les plus zélés parmi les fidèles à se livrer à la lame du sacrifice :

Il y avait un homme bon nommé Jacob, fils de Soullam, qui n'était pas d'une lignée distinguée, car sa mère n'était pas juive. Interpellant d'une voix forte ceux qui étaient présents, il dit : "Vous m'avez méprisé jusqu'à présent. Maintenant regardez ce que je vais faire". Et il prit le couteau qu'il tenait à la main et s'en traversa la gorge devant tous, s'égorgeant au nom du Seul et Unique, Dieu des armées⁵⁶.

Un serviteur de Dieu se trouvait également là, un prosélyte sincère qui demanda à rabbi Moïse, le grand prêtre : "maître, si je me sacrifie pour témoigner de l'unicité du Grand Nom, qu'adviendra-t-il de moi ?" il lui fut répondu : "tu demeureras avec nous, et tu seras alors un vrai prosélyte, en compagnie des autres vrais prosélytes – tu seras avec Abraham qui fut le premier". Alors le pieux homme, entendant ceci, s'empara immédiatement du couteau et se sanctifia, et son âme est depuis reliée au faisceau de ceux qui sont dans le jardin d'Éden dans la lumière de Dieu⁵⁷.

⁵⁶ Haberman 1945 : 35 ; Eidelberg 1996 [1977] : 37.

⁵⁷ Haberman 1945 : 58 ; Eidelberg 1996 [1977] : 59-60.

Devant la *halakhab*, la loi juive, le prosélyte est « comme un nouveau-né » (*Yeb.* 62a). Or, il va de soi, qu'un nouveau-né ne possède encore rien. Cela implique que d'un point de vue légal, il ne détient ni possession ni famille antérieure à sa conversion. Époux ou épouse, enfants, parents, champs, maisons et autres biens sont ainsi purement et simplement effacés. Certes, on imagine aisément qu'en dehors de l'aspect théorique de ce cadre légal, dans la vie quotidienne, ce principe, difficilement gérable, posait une série de problème, notamment à propos des lois familiales et celles concernant les héritages. En effet, d'un point de vue strictement casuistique, si le converti peut épouser sa mère ou sa fille, puisque leurs liens sont rompus, il ne peut en revanche leur transmettre ses biens après sa mort ni jouir du patrimoine qu'il aurait reçu ou accumulé avant sa conversion. C'est souvent pour résoudre ces questions que les *responsa* du Moyen Âge mentionnent les convertis. Et c'est également le cas de celle de leur héritage, qui est l'une des plus discutées.

Une question concernant la validité d'un testament prononcé par un converti est adressée par rabbi Moïse de Pontoise à Rabbénou Tam. Les parties en présence sont un prosélyte, bénéficiaire oral du legs de l'un de ses oncles du côté maternel (également converti) décédé, et le requérant, frère de rabbi Moïse. Le requérant avait été le guide spirituel en même temps que l'associé en affaires du converti défunt. Le cas se présente comme suit : le néophyte défunt avait légué une somme importante à son mentor, en lui laissant le soin de répartir les bénéfices et intérêts de ladite somme entre lui et son neveu. Mais une fois malade, il avait tenté de préserver cet argent, et ses amis, également convertis, lui avaient conseillé de transférer cet argent à quelqu'un d'autre. Refusant d'abord toute action sans la présence de son associé, il s'était ensuite rendu à l'avis de ses amis en constatant que son mentor, probablement pour éviter que le testament ne soit émis, évitait de lui rendre visite. Il déclara alors son neveu pour héritier. Sachant qu'un héritage de converti à converti était en principe irrecevable, le mentor-associé le visita enfin. Après son décès, certains, parmi les rabbins, décidèrent d'accepter la validité du testament en vertu d'une décision antérieure rendue par Hai Gaon. Celle-ci précisait que si un converti ne peut légalement transmettre ses biens à une personne de sa famille (à laquelle il serait lié par les liens du sang – qui sont rompus

après sa conversion), il peut cependant les léguer à d'autres voire à des convertis⁵⁸. Le requérant maintenait, pour sa part, que cette décision n'était pas pertinente puisque, en l'occurrence, le bénéficiaire étant un membre de la famille du défunt, il ne pouvait en aucun cas bénéficier de ce legs⁵⁹.

Les tossafistes, les législateurs de l'Europe du Nord des XII^e, XIII^e et XIV^e siècles, refusèrent d'accepter la décision rendue par Hai Gaon stipulant qu'un converti pouvait tester en faveur d'un autre néophyte. Du même coup, ils renforcèrent la norme talmudique initiale : en rejetant la validation d'un testament, quel qu'il soit, effectué par un prosélyte, c'était leur ôter toute possibilité de tester et de transmettre à leur gré⁶⁰.

Les femmes "importantes"

L'institution de la matrilinearité ne peut sans doute pas, on l'a dit, être complètement séparée du statut de la femme. L'un des éléments le plus remarquable signalant le passage de l'Antiquité tardive au Moyen Âge, est la métamorphose de la position de la femme dans la société juive en Europe chrétienne, notamment en Ashkénaze (pays germaniques et France)⁶¹. Cette évolution se révèle également, plus discrètement, en ce qui concerne le mariage en général. En effet, bien que la littérature rabbinique encourage le mariage précoce dès la puberté supposée se produire à 12 ans et demi pour les filles, on trouve dans les *Avot de-rabbi Nathan*, rédigé entre le VIII^e et le X^e siècle, cette remarque : « Celui qui marie sa fille alors qu'elle n'est qu'une enfant réduit la fécondité humaine, perd sa fortune, et finira en meurtrier »⁶².

À l'inverse de ce qui avait cours dans le monde environnant, les femmes ashkénazes, membres de l'élite aristocratique juive, prirent place dans la vie économique et sociale⁶³. Désormais toutes considérées, comme des femmes « importantes » selon Mordechai ben Hillel ha-Kohen Ashkenazi [ca 1250-1298], auteur d'un important

⁵⁸ Alfasi sur *Babba Batra* 70a, Maïmonide, *Yad*, Zekhiya, 9, 8.

⁵⁹ *Sefer ha-yashar* : 107.

⁶⁰ Tos. BB 149b ; Asheri sur BB, 9, 25 ; Mordekhai sur BB, 630.

⁶¹ Goldin 2011.

⁶² *Aboth de-Rabbi Nathan*, B 48, in Schechter 1945 [1887] : 131.

⁶³ Marcus 1986.

ouvrage de gloses sur le Talmud, cela permettait de contourner les limites talmudiques réduisant leur condition à un rôle subalterne⁶⁴. En revanche, comme dans certains milieux du monde chrétien, les femmes investirent la vie religieuse, au point de se voir reconnaître le droit d'accomplir les commandements « inscrits dans le temps » assignés aux hommes et d'avoir, semble-t-il parfois leur propre synagogue, afin d'y officier et de chanter les prières⁶⁵. Leur investissement est particulièrement glorifié dans les martyrologues rédigés après la première croisade en 1096⁶⁶. Plus encore que leurs époux et pères, elles sont décrites comme les instigatrices des « morts pour la sanctification du Nom », préférant sacrifier leurs enfants de leurs propres mains plutôt que les voir passer sous les fonds baptismaux. Toutefois, au regard de l'importance accordée à la vertu féminine, elles étaient aisément soupçonnées d'être les proies d'abus sexuels et de tenter d'y échapper en acceptant le baptême⁶⁷. C'est la raison pour laquelle les questions liées au statut des individus en cas de conversions forcées ou non et/ou de retours au judaïsme occupent une place importante dans la littérature rabbinique médiévale. Divorces, femmes abandonnées sans divorce légal et ne pouvant donc se remarier, mariages léviratiques, héritages et enfants nés au cours de période d'apostasie présentaient des cas juridiques inédits. En outre, dans la mesure où les explosions de violence étaient sporadiques, certains convertis réintégraient leurs communautés, une fois l'orage passé. Comment fallait-il considérer l'apostat repentant ? Comme un juif à tous égards, selon la position de Rashi [1040-1105] au XII^e siècle⁶⁸ ou comme un juif de moindre statut, voire un gentil selon certaines positions de ses successeurs ?⁶⁹ Même si les rabbins étaient divisés sur les positions à tenir à l'égard de convertis retournant au bercail, il n'en reste pas moins qu'une immersion rituelle, à l'instar de celle que devait accomplir le prosélyte, fut

⁶⁴ *Sefer ha-Mordekhai* sur *Pessahim* 108a ; Grossman 2004 : 181-190 ; Einbinder 2000 : 108.

⁶⁵ Baumgarten 2014 ; Grossman 2004.

⁶⁶ Eidelberg 1996 [1977].

⁶⁷ Goldin 2014 : 77-94.

⁶⁸ Katz 1986.

⁶⁹ Kanarfogel 2011.

instituée afin de débaptiser le repent et qu'une malédiction particulière à l'égard des « informateurs et des renégats » fut introduite dans les récitaions quotidiennes⁷⁰.

L'un des cas fréquemment cité dans les codifications des *Tossafistes* est la décision rendue par Rabbénou Tam, petit-fils de Rachi mort en 1171, concernant une femme passée d'une religion à l'autre, et souhaitant revenir au sein du judaïsme. Son premier époux avait divorcé car elle avait eu une idylle avec un gentil. Après être passée sous les fonds baptismaux, elle l'avait épousé, puis décidé de revenir au judaïsme. Son époux actuel s'était converti afin de la suivre, et elle souhaitait pouvoir l'épouser à nouveau selon la loi mosaïque. Le problème à résoudre d'un point de vue juridique était d'autant plus ardu que la *halakha* interdit, par principe, de marier des individus s'étant livrés à l'adultère. Toutefois la question légale portait plus précisément sur le fait de savoir si des relations sexuelles entre une femme mariée et un gentil devaient être considérées comme adultérines ou non. La décision de Rabbénou Tam tomba sans équivoque : la semence d'un gentil étant considérée pour nulle par la loi biblique, il ne pouvait y avoir eu d'adultère et le mariage fut autorisé⁷¹. De sorte que des relations sexuelles entre une femme juive mariée ou non – à l'exemple de la reine Esther – et un gentil n'étant pas perçues comme une transgression majeure, ne pouvaient être sanctionnées. Toutefois si dans ce cas précis la morale n'était pas vraiment atteinte – puisque la femme avait régulièrement divorcé et que son prétendant s'était tout aussi régulièrement converti –, cette jurisprudence ne pouvait fonctionner de manière systématique sans ouvrir à des mœurs licencieuses. Un autre cas similaire se retrouve au XIII^e siècle, dans les réponses de rabbi Yechiel de Paris. S'il trancha également en faveur du mariage du couple, il tint néanmoins à préciser que les relations sexuelles entre une femme mariée et un gentil relevaient effectivement de l'adultère et ne pouvaient donc déboucher sur un mariage entre les deux parties. Toutefois, sa décision d'autoriser ce mariage se fondait sur le fait que la conversion

⁷⁰ Yerushalmi 1970 : 363-364 ; Carlebach 2011 : 28-29 ; Einbinder 2002 : 72.

⁷¹ Tos. Ket. 3b ; Wacholder 1961 : 291.

du fautif annulait son forfait, car il était à présent « comme un nouveau-né » sans tache⁷².

On peut supposer que les deux cas précédents, qui concernent des autorisations à donner en faveur de femmes désireuses de revenir au judaïsme avec leur époux convertis aient pu susciter la magnanimité des autorités rabbiniques. Et ce, d'autant que la filiation s'opérant par les femmes, le retour au bercail d'une juive et d'un gentil, allait apporter une contribution démographique à la communauté. En revanche, le cas des biens matériels est tout autre. En effet, si l'abrogation des biens antérieurs à la conversion était validée par le Talmud, une exception avait cependant autorisé la réception par le converti de son héritage paternel⁷³, mais les possessions du converti lui-même passaient sous la loi du *hefker*, c'est-à-dire des biens restés sans propriétaire⁷⁴. Quant aux enfants en bas âge de ces convertis, nés avant la conversion de leurs parents : ils restent gentils jusqu'à ce qu'ils en passent eux-mêmes par la procédure traditionnelle, circoncision pour les garçons et immersion dans le bain rituel pour tous. Le Talmud avait cependant prévu que si la conversion d'un enfant est effectuée avant l'âge de sa maturité religieuse, l'enfant pouvait décider de revenir à sa religion antérieure et répudier le judaïsme⁷⁵. Nés après : ce sont des juifs à part entière, qui bénéficient d'une filiation régulière, à l'inverse de leurs parents, qui eux, n'en ont pas. De sorte que si, lors de l'introduction de la matrilinearité durant l'Antiquité tardive, ce principe avait pu répondre à un impératif, qu'il ait été politique, démographique et/ou social, au cours du Moyen Âge il en est venu à limiter et restreindre l'accès à la judéité.

*

* *

⁷² Mordekhai sur *Sanh.*, 720.

⁷³ *Qid.* 17b.

⁷⁴ *mShevi'it* 10, 9 ; *Qid.* 17b.

⁷⁵ *Ket.* 11a.

En somme, les éléments qui ont été rapportés dans cet article montrent que l'esprit des textes rabbiniques est de proposer une réponse légale à des situations qui, d'emblée, échappent à l'ordinaire de la légalité juridique. En dépit de son introduction dans la norme, le principe de matrilinearité ne présente qu'une forme limitée, souvent qualifiée de « semi-matrilinearité ». Dans les faits, la matrilinearité juive ne concerne que l'engendrement. Son principe renforce par le lien du sang l'affiliation à la lignée paternelle en rattachant l'enfant au clan du père. À moins d'être fille unique ou veuve, la fille est exclue du lien social représenté par l'héritage des biens réservé au fils, tout comme de celui du « crédit des ancêtres », la *yibut*, c'est-à-dire l'ascendance spirituelle du père qui signale la lignée ou la dynastie savante ou rabbinique. En ce sens, la filiation maternelle ne permet à l'enfant que d'accéder à la lignée paternelle en garantissant sa judéité. En cas d'affiliation par conversion, le prosélyte n'intègre vraiment le groupe qu'à partir de la deuxième génération : l'enfant né de parents convertis – qui eux ne sont que partiellement intégrés – devient véritablement semblable en toute chose aux autres membres de la « tribu d'Israël ». De sorte que l'on peut dire sans trop s'avancer que les législateurs rabbiniques – du Talmud au Moyen Âge – ont laissé, et peut-être délibérément, un espace vacant entre les définitions de la judéité par filiation et affiliation qui permet de réguler l'espace social au cas par cas, et au regard des situations humaines et historiques qui échappent au caractère purement théorique des décisions légales énoncées dans le Talmud. Une remarque de conclusion s'impose cependant : après la période considérée dans cet article, à partir des XIV^e et XV^e siècles, la position des femmes régresse dans la société juive, tout comme disparaît des *responsa* toute interrogation sur les prosélytes. Devant la sévérité des pénalisations imposées mettant en danger l'ensemble des communautés, celles-ci tendront à refuser d'accueillir les volontaires. Toutefois, l'analyse historiographique des variations du judaïsme face à la question de la filiation nous place devant une interrogation inattendue : le statut liminaire des femmes aurait-il quelque chose de commun avec celui des prosélytes ?

Toujours strictement appliquée, la matrilinearité est la norme prévalant dans le judaïsme orthodoxe. Elle est cependant contestée par les milieux libéraux modernes qui, en voulant élargir la filiation

dans le cadre des mariages mixtes à ceux et celles qui nés d'un père juif souhaitent être reconnus comme tels, revendiquent ainsi un retour au système pré-talmudique. Ce faisant, ils affirment ainsi que la judéité, ou l'identité juive, pourrait redevenir un choix et non un donné, s'inspirant de la déclaration de Ruth : « Où tu iras j'irai, ton peuple sera mon peuple, et ton Dieu sera mon Dieu ». Mais, si les rabbins n'ont, à ce jour, pas encore opté pour l'alternative qu'elle propose, la tradition lui accorde néanmoins le mérite d'avoir engendré la lignée de laquelle est issu le roi David : celle d'où jaillira le Messie.

Sources rabbiniques et anciennes

Abréviations et liste des traités talmudiques cités

TP : Talmud Palestinien	BB : Babba Batra
b. : baraita	Ber. : Berakhot
Tos. : Tossafot	Bikkurim
m. : mishna	Gitt. : Gittin
t. : talmud	Ket. : Ketubot
	Men. : Menahot
	Niddah
	Pesahim
	Qid. : Qiddushin
	Shevvi'it
	Yeb. : Yebamot

Sources

Aboth de Rabbi Nathan, éd. Solomon SCHECHTER, New Haven, CT, Feldheim, 1945 [1887].

La Bible. Ancien Testament, éd. Édouard DHORME, Paris, Gallimard, 2 vol., 1959.

Encyclopaedia Biblica, Entsiklopedia mikra'it [Hebr.], Jérusalem, Mosad Bialik, 9 vol., 1950-1988.

FLAVIUS JOSÈPHE, *Contre Apion*, trad. Léon BLUM, Paris, Les Belles Lettres, 1972 [1930].

—, *La Guerre des Juifs*, trad. Pierre SAVIGNY, Paris, Éditions de Minuit, 1977.

JACOB BEN MEÏR, *Séfer ha-yashar le Rabbénu Tam*, éd. Shimon Shlomo SCHLESINGER, Jérusalem, Kyriat Séfer, 1959.

JUVÉNAL, *Satire 172*, in Théodore REINACH, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Hildesheim-Zurich-New York, Georg Olms, 1983 [1895], p. 292-293.

MAÏMONIDE Moïse, *Yad = Mishneh Torab* [ca 1180], 14 vol., Mantoue, 1566 ; Leipzig, 1862.

Midrash rabba, éd. Moshe Arye MIRKIN, Tel Aviv, Yavneh, 11 vol., 1956-1968.

Midrash Tanhuma, éd. Shlomo BUBER, New York, Om, 2 vol., 1946 [1885].

PHILON D'ALEXANDRIE, In *Flaccum* in *Œuvres de Philon d'Alexandrie*, éd. Roger ARNALDEZ, Jean POUILLOUX, Claude MONDÉSERT, Paris, Éditions du Cerf, vol. 31, 1967.

— *Legatio ad Caium*, vol. 32, éd. André PELLETIER, 1972.

SCHERER Jean, *Le Commentaire d'Origène sur Rom. III. 5-V. 7 : d'après les extraits du papyrus no. 88748 du musée du Caire et les fragments de la Philocalie et du Vaticanus Gr. 762*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1957.

Séfer ha-Mordekhai ha-shalem le-rabbénu Mordekhai ben rabbi Hillel, éd. Avraham Yeshaya'hu SHULEVITS 2007, Jérusalem, Mifal torat hakhmei Ashkenaz, Mekhon Yerushalayim.

SUÉTONE, *Vie des douze césars*, in Théodore REINACH, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Hildesheim-Zurich-New York, Georg Olms, 1983 [1895], p. 227-233.

TACITE, *Histoire*, IV-V, in Théodore REINACH, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Hildesheim-Zurich-New York, Georg Olms, 1983 [1895], p. 305-309.

Talmud Babylonien, 37 vol., Vilna, Romm, 1835 [1519-1523].

Talmud Palestinien, 7 vol., Vilna, Romm, 1922 [1522-1523].

Le Talmud, L'Édition Steinsaltz, commentée par Adin STEINSALTZ, trad. par Jean-Jacques GUGENHEIM & Jacquot GRUNEWALD, bilingue hébreu-français, 12 vol., Paris, FSJU-Bibliophane-Ramsay, 1996-1999.

Bibliographie

- BATSCH Christophe, 2009, « Identité inclusive, identité exclusive. Alexandrie et Qumrân, deux stratégies d'identité juive dans l'Empire », in Nicole BELAYCHE & Simon MIMOUNI (dir.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain : "paganismes", "judaïsmes", "christianismes"*, Paris-Louvain, Brepols, p. 195-211.
- BAUMGARTEN Elisheva, 2014, *Practicing Piety in Medieval Ashkenaz: men, women, and everyday religious observance*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- BLIDSTEIN Gerald J., 1997, « Rabbinic Judaism and general culture: normative discussion and attitudes », in Jacob J. SCHACTER (ed.), *Judaism's Encounter with Other Cultures. Rejection or integration?*, Northvale, New Jersey, Jerusalem, Jason Aronson, p. 1-56.
- BROYDE Michael J., 2005, « Jewish law and the abandonment of marriage », in Michael BROYDE & Michael AUSUBEL (eds), *Marriage, Sex, and Family in Judaism*, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford, Rowman & Littlefield, p. 88-11.
- CARLBACH Elisheva, 2011, *Divided Souls: converts from Judaism in Germany 1500-1750*, New Haven-London, Yale University Press.
- CARMICHAEL Calum M., 1974, *The Laws of Deuteronomy*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- COHEN Boaz, 1966, *Jewish and Roman Law. A Comparative Study*, 2 vols, New York, The Jewish Theological Seminary of America.
- COHEN Shaye J.D., 1985, « The matrilineal principle in rabbinical law », *AJS Review*, 10/1, p. 19-53.
- , 1989, « Crossing the boundary and becoming a Jew », *Harvard Theological Review*, 82/1, p. 13-33.
- , 1999, *The Beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.
- COLLINET Paul, 1925, *Histoire de l'École de droit de Beyrouth, Études historiques sur le droit de Justinien*, vol. 2, Paris, Société Anonyme du Recueil Siret.
- DAUBE David, 1981, *Ancient Jewish Law: three inaugural lectures*, Leyde, Brill.
- EIDELBERG Shlomo, 1996 [1977], *Jews and Crusaders: the Hebrew chronicles of the First and Second Crusades*, Hoboken, NJ, Ktav Publishing.
- EINBINDER Susan L., 2000, « Jewish women martyrs: changing models of representation », *Exemplaria*, 12/1, p. 105-127.

- , 2002, *Beautiful Death: Jewish poetry and martyrdom in Medieval France*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.
- EPSTEIN Louis, 1942, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*, Cambridge, Harvard University Press.
- GOLDBERG Sylvie-Anne, 2011, «Is time a gendered affair? Category and concept: “woman” and “mitzvah”», in Elisheva BAUMGARTEN, Amnon RAZ-KRAKOTZKIN & Roni WEINSTEIN (eds), *Tov Elem: memory, community and gender in Medieval and Early Modern Jewish societies. Essays in honor of Robert Bonfil*, Jerusalem, Bialik Institute, p. 5-28.
- GOLDIN Simha, 2011, *Jewish Women in Europe in the Middle Ages: a quiet revolution*, Manchester-New York, Manchester University Press.
- , 2014, *Apostasy and Jewish Identity in High Middle Ages Northern Europe: “Are You Still My Brother?”*, Manchester-New York, Manchester University Press.
- GOODMAN Martin, 1989, «Nerva, the Fiscus Judaicus and Jewish Identity», *Journal of Roman Studies*, 79, p. 40-44.
- , 1990, «Identity and authority in Ancient Judaism», *Judaism*, 39/2, p. 192-201.
- , 2012 [2009], *Rome et Jérusalem. Le Choc de deux civilisations*, Paris, Perrin [trad. de *Rome and Jerusalem: the clash of ancient civilizations*, London, Allen Lane, 2007].
- GROSSMAN Avraham, 2004, *Pious and Rebellious: Jewish women in Medieval Europe*, Hanover-London, Brandeis University Press.
- HABERMAN Avraham H., 1945, *Séfer Gezerot Ashkénaz vé Tsarfat*, Jerusalem, Sifrei Tarshish.
- HAVLIN Shlomo Z., 1975, «The Takkanot of Rabbenu Gershom Meor Hagolah in family law in Spain and Provence» (hébr.), *Shenaton ha-mishpat ha-ivri*, 2, p. 200-257.
- HEZSER Catherine, 1998, «The Codification of legal knowledge in Late Antiquity: the Talmud Yerushalmi and Roman Law Codes», in Peter SCHÄFER (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, I, Tübingen, Mohr-Siebeck, p. 581-643.
- , 2007, «Roman Law and Rabbinic Legal Composition», in Charlotte Elisheva FONROBERT & Martin S. JAFFEE (eds.), *The Cambridge Companion to Rabbinic Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 144-163.
- , 2010, «The Graeco-Roman context of Jewish daily life in Roman Palestine», in Ead. (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford, Oxford University Press, p. 28-47.
- ILAN Tal, 1995, *Jewish Women in Graeco-Roman Palestine*, Peabody, Hendrickson Publishers.
- JACKSON Bernard, 1981, «On the problem of Roman influence on the Halakhah and normative self-definition in Judaism», in Ed Parish SANDERS, Albert I. BAUMGARTEN & Alan MENDELSON (eds), *Jewish and Christian self-definition*, vol. 2, *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman period*, London, SCM Press, p. 157-203.

- JUSTER Jean, 1914, *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur Condition juridique, sociale et économique*, Paris, Paul Geuthner, 2 volumes.
- KANARFOGEL Ephraïm, 2011, « Changing attitudes toward apostates in Tosafist literature, late twelfth-early thirteenth centuries », in Elisheva CARLEBACH & Jacob J. SCHACTER (eds), *New Perspectives on Jewish-Christian Relations: in honor of David Berger*, Leyde, Brill, p. 297-327.
- KATZ Jacob, 1986 [1958], « Even though he has sinned he remains a Jew » (hébr): *Halakhab ve-Kabbalah*, Jerusalem, p. 255-269.
- LAW Timothy Michael & Charles HALTON, 2014, « Jew and Judean », *A Marginalia Forum on Politics and Historiography in the Translation of Ancient Texts. The Marginalia review of Books* [http://marginalia.lareviewofbooks.org/ August 26]
- , 1994 [1942], *Greek in Jewish Palestine*, New York, Theological Seminary of America.
- , 1994 [1950], *Hellenism in Jewish Palestine*, New York, Theological Seminary of America.
- MARCUS Ivan G., 1986, « Mothers, martyrs, and moneymakers: some Jewish women in Medieval Europe », *Conservative Judaism*, 38, p. 34-45.
- MASON Steve, 2007, « Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: problems of categorization in ancient history », *Journal for the study of Judaism*, 38, p. 457-512.
- MÉLÈZE Joseph, 2003, « Pères ou mères ? Aux origines de la matrilinearité juives » https://www.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/pere_ou_mere_aux_origines_de_la_matri-linearite_juive.asp
- MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI Joseph, 1976-1977, *Citoyenneté romaine et pratique provinciale. Papyrologie et histoire des droits de l'Antiquité*, Paris, École Pratique des Hautes Études.
- , 1977, in Paul Frédéric GIRARD, Félix SENN & Vincenzo GIUFFRÉ (dir.) *Les Lois des Romains* (7^e ed.), Naples, Jovene, coll. « Pubblicazioni della Facoltà di giurisprudenza dell'Università di Camerino », n°12.
- , 1993, *Statut personnel et liens de famille dans les droits de l'Antiquité*, Aldershot, Variorum.
- , 2011, *Un Peuple de philosophes. Aux Origines de la condition juive*, Paris, Fayard.
- NEUFELD Ephraïm, 1944, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, London & New York, Longmans, Green.
- PARKES James 1974 [1934], *The Conflict of the Church and the Synagogue: a study of the origins of antisemitism*, New York, Atheneum.
- RABELLO Alfredo Mordechai, 2000, *The Jews in the Roman Empire*, Aldershot, Ashgate.
- SANDERS Ed Parish, BAUMGARTEN Albert I. & Alan MENDELSON (eds), 1980, *Jewish and Christian Self-definition*, vol. 2., *Aspects of Judaism in the Graeco-Roman period*, London, SCM Press.

- SCHIFFMAN Lawrence H., 1981, « At the crossroads: Tannaitic perspectives on the Jewish-Christian Schism », in Ed Parish SANDERS *et al.*, *Jewish and Christian self-definition*, 2, p. 115-155.
- , 1985, *Who was a Jew? Rabbinic and Halakhic perspectives on the Jewish-Christian Schism*, Hoboken, NJ, Ktav Publishing.
- SCHWARZ Seth, 2001, *Imperialism and Jewish society, 200 B.C.E. to 640 C.E.*, Princeton Oxford, Princeton University Press.
- SIMON Marcel, 1983 [1964], *Vetus Israël. Études sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (132-425)*, Paris, Éditions de Boccard.
- SMALLWOOD E. Mary, 1976, *The Jews under Roman Rule: from Pompey to Diocletian*, Leyde, Brill.
- SPERBER Daniel, 2002, *Greek in Talmudic Palestine*, Jerusalem, Bar-Ilan University.
- TOUATI Charles, 1985, « Le *mamzer*, la *zona* et le statut des enfants issus d'un mariage mixte en droit rabbinique. Étude d'un développement historique », in Gérard DAHAN (dir.), *Les Juifs au regard de l'histoire. Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz*, Paris, Picard, p. 37-48.
- VÂRTEJANU-JOUBERT Madalina, 2011, « Filiation et doute dans le Talmud », in Pierre BONTE, Enric PORQUERES I GENÈ & Jérôme WILGAUX (dir.), *L'Argument de la filiation*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 187-198.
- WACHOLDER Ben Zion, 1961, « Cases of proselyzing in the Tosafist responsa », *Jewish Quarterly Review*, 52/4, p. 288-315.
- YADIN Ygaël, 1971, *Bar Kokhba: rediscovery of the legendary hero of the Second Jewish Revolt against Rome*, London, Random House.
- YERUSHALMI Yosef Hayim, 1970, « The Inquisition and the Jews of France in the time of Bernard Gui », *Harvard Theological Review*, 63, p. 317-376.
- ZELCER Heshey 2002, *A Guide to the Jerusalem Talmud: the compilation and composition of the Jerusalem Talmud, the cultural, economic and political conditions in the Land of Israel during its development, the scholars who studied it throughout the generations, and a synopsis of their research and commentaries*, [s.l.] USA, Universal Publisher.