HAL
open science

”Entre octroi de la citoyenneté et adoption : les modèles pour penser la conversion au judaïsme à l’époque romaine”

Katell Berthelot

To cite this version:

Katell Berthelot. ”Entre octroi de la citoyenneté et adoption : les modèles pour penser la conversion au judaïsme à l’époque romaine”. Pallas. Revue d’études antiques, 2017, Ékklèsia. Approches croisées d’histoire politique et religieuse. Mélanges offerts à Marie-Françoise Baslez, 104, pp.37-50. 10.4000/pallas.7147 . hal-02338854

HAL Id: hal-02338854

https://hal.science/hal-02338854v1

Submitted on 30 Oct 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

PALLAS, 104, 2017, pp. 37-50

Entre octroi de la citoyenneté et adoption : les modèles pour penser la conversion au judaïsme à l'époque romaine

Katell Berthelot
CNRS, TDMAM

Introduction[1]

La désignation des juifs comme « concitoyens » (*politai*) est rare dans la traduction grecque des livres de la Bible hébraïque[2], mais fréquente sous la plume d'auteurs juifs écrivant leurs œuvres directement en grec, auteurs pour la plupart d'origine alexandrine[3]. Elle est révélatrice de l'attrait qu'exerçait le modèle de la cité et des institutions civiques sur les communautés juives de diaspora. Au IIe siècle av. n. è., date supposée de la rédaction de l'œuvre d'Aristobule, de la *Lettre d'Aristée* et de 2 Maccabées, la notion de conversion au judaïsme commence par ailleurs à émerger, sans qu'il s'agisse encore de la conversion au sens rabbinique (et par la suite moderne) du terme, à savoir une intégration au peuple d'Israël impliquant un changement de lignée. Dans la Bible hébraïque, le principe de la lignée (paternelle) ne semble pas pouvoir être contourné : on est Israélite car fils d'Israélite, prêtre car fils de prêtre, Lévite car fils de Lévite. Les « étrangers résidents » (*gerim*), qui d'après certains passages bibliques sont intégrés religieusement à Israël, ne peuvent jamais changer de lignée et devenir des Israélites, même s'ils font partie à leur manière du peuple d'Israël, comme catégorie distincte. Dans la Septante, le terme *ger* est le plus souvent traduit par *prosèlytos*. D'après certains passages du Pentateuque, le *ger*-prosélyte doit être considéré comme égal à l'Israélite de naissance face à la Loi, au sens où il est soumis aux mêmes obligations[4]. Il est donc logique que sous la plume d'auteurs juifs écrivant en grec et pensant les juifs comme des

1 Cette recherche a été financée par le Conseil Européen de la Recherche (European Research Council) dans le cadre du 7e programme-cadre de l'Union européenne (FP/2007-2013) et du programme ERC Judaism and Rome (ERC Grant Agreement n. 614 424), hébergé par l'UMR 7297 TDMAM (CNRS et Aix-Marseille Université).

2 Voir Gn 23,11 ; Pr 11,9 et 12 ; 24,28 ; Za 13,7 ; Jr 36,23 ; 38,34.

3 Voir Aristobule, frag. 3.1 ; *Lettre d'Aristée* 3, 36, 44, 126 ; 2 M 4,5.50 ; 5,22-23 ; 9,19 ; 14,8 ; 15,30 ; 3 M 1,22 ; etc.

4 Lv 18,26 ; 22,18 ; 24,22 ; Nb 15,14 ; etc.

concitoyens, les prosélytes apparaissent eux aussi comme des concitoyens, dans la mesure où ils sont soumis aux mêmes lois. Il faut pourtant attendre l'œuvre de Philon d'Alexandrie pour que soient explicitement attestées la définition du judaïsme lui-même comme *politeia*, au sens aristotélicien du terme, c'est-à-dire comme communauté des concitoyens, et l'idée que les prosélytes deviennent des concitoyens des Israélites de naissance[5].

Cependant la métaphore de la concitoyenneté n'est pas le seul arrière-plan conceptuel possible pour penser l'intégration des prosélytes à Israël. Dans les écrits du judaïsme rabbinique, rédigés en hébreu et en araméen, d'autres modèles semblent sous-jacents à la description du *ger* et à la façon dont est pensée son intégration à Israël : le *ger* (terme que, dans le contexte des textes rabbiniques, je traduirai par « converti ») apparaît aussi comme une personne intégrée à la famille ou au clan des descendants d'Israël. La conception rabbinique de la conversion semble reposer en partie sur la notion d'adoption, peut-être plus spécifiquement selon la définition juridique romaine que selon les pratiques attestées en monde grec.

Après avoir explicité les différences entre la conception philonienne et la conception rabbinique de la conversion au judaïsme, j'examinerai comment les épîtres de l'apôtre Paul ou de ses disciples témoignent indirectement de l'élaboration de ces deux modèles au sein du judaïsme. C'est pour moi un très grand plaisir de dédier cet article à Marie-Françoise Baslez, éminente spécialiste de Paul, dont elle a retracé la biographie dans un livre remarquable qui montre justement comment l'apôtre se situe au carrefour des cultures juive, grecque et romaine[6].

1. Les prosélytes chez Philon d'Alexandrie : le modèle de la concitoyenneté

1.1. Les prosélytes comme nouveaux citoyens dans la politeia *d'Israël*

Les passages de l'œuvre de Philon établissant un rapport explicite entre les prosélytes et la *politeia* d'Israël (au sens de communauté des concitoyens[7]) sont en fait peu nombreux, et se trouvent pour l'essentiel dans le traité *Des lois spéciales* (*De specialibus legibus*) et dans celui sur les vertus (*De virtutibus*). Dans un passage du *De specialibus legibus* traitant du culte du Dieu unique, Philon fait l'éloge des prosélytes qui se détournent du polythéisme pour adhérer au Dieu Un :

---

5 Je renvoie sur tous ces points à l'étude détaillée de Carlier, 2008. Avant Philon, il existe peut-être une attestation de l'idée qu'un prosélyte puisse devenir un concitoyen, le passage de 2 M relatif à Antiochos IV qui, malade, déclare vouloir devenir Judéen, et adresse une lettre aux Judéens en les appelant *politai* : « Aux excellents Judéens, concitoyens, salut, santé et prospérité en tout, de la part du roi et stratège Antiochos » (2 M 9,19: Τοῖς χρηστοῖς Ιουδαίοις τοῖς πολίταις πολλὰ χαίρειν καὶ ὑγιαίνειν καὶ εὖ πράττειν βασιλεὺς καὶ στρατηγὸς Ἀντίοχος). Mais l'idée qu'Antiochos puisse devenir Judéen comporte une bonne part d'ironie de la part de l'auteur. Daniel R. Schwartz écrit dans son commentaire : « The king speaks like a Jew (as promised in v. 17 and exemplified in v. 20), denoting the Jews as his "fellow citizens;" (…). This too is part of the joke » (Schwartz, 2008, p. 361).

6 Baslez, 2008.

7 Voir Carlier, 2008, p. 139-188.

> *Et tous les hommes animés des mêmes dispositions [sous-entendu : que celles de Moïse, qui aspirait à connaître les réalités invisibles], qu'ils les aient d'emblée, de naissance, ou qu'ils se soient élevés en accédant par la conversion* (ἐκ τοῦ μεταβάλλεσθαι) *à un meilleur rang, il [Dieu] les accueille avec faveur, les uns pour n'avoir pas dérogé à la noblesse de leur naissance, les autres pour avoir pris la résolution de se transporter du côté de la piété – il les appelle « prosélytes » [i.e. des nouveaux venus] parce qu'ils sont venus s'intégrer à une nouvelle* politeia*, chérie de Dieu –, eux qui dédaignent les fictions légendaires et s'attachent à la pure Vérité* (*Spec.* I, 51)[8].

Les prosélytes qui viennent s'intégrer à la communauté d'Israël, à la *politeia* de Moïse, deviennent de nouveaux concitoyens, qui doivent bénéficier des mêmes droits que les citoyens de naissance (*ibid.*, § 52).

Cette ouverture de la *politeia* d'Israël aux nouveaux venus s'étend même aux Égyptiens, sur la base de Dt 23,8, *Ne méprise pas l'Égyptien, car tu as été un étranger* (πάροικος) *en Égypte*. Philon interprète le verset du Deutéronome comme signifiant que les Égyptiens qui souhaitent se convertir doivent eux aussi être accueillis, malgré leur comportement hostile vis-à-vis des Hébreux du temps de Moïse (et, peut-on entendre de manière sous-jacente, vis-à-vis des Juifs à l'époque de Philon lui-même). Il écrit par conséquent : *Et, si certains d'entre eux désiraient changer et adopter la citoyenneté juive (litt. : changer pour [rejoindre] la* politeia *des Juifs,* μεταλλάξασθαι πρὸς τὴν Ἰουδαίων πολιτείαν*), il ne faut pas les mépriser en refusant tout accommodement sous prétexte qu'ils sont fils d'ennemis (…)* (*Virt.* 108)[9]. La *politeia* des Juifs renvoyant chez Philon à la communauté des concitoyens, le fait de « se transporter » dans cette *politeia* équivaut bel et bien à devenir citoyen, à changer de citoyenneté. La citoyenneté est la métaphore par laquelle Philon désigne la judéité, l'appartenance à Israël.

Dans la dernière partie du *De virtutibus*, qui traite de la noblesse ou « bonne naissance » (εὐγένεια), Philon évoque Abraham comme un modèle pour les prosélytes, et utilise à nouveau la métaphore de la communauté-*politeia* :

> *Cet homme est un modèle de noblesse pour tous les nouveaux venus* (ἅπασιν ἐπηλύταις) *fuyant la bassesse qui leur vient de lois étranges et de coutumes bizarres qui assignent à des pierres, à des morceaux de bois et en général à des choses sans âme, des honneurs égaux à ceux des dieux ; car ils viennent s'établir dans une belle colonie pour former une* politeia *véritablement douée d'âme et de vie, que préside et régit la vérité* (*Virt.* 219)[10].

Comme dans le passage du *De specialibus legibus* cité plus haut, le rejet du polythéisme et le rapport à la Vérité sont les principales caractéristiques des membres de la *politeia* de Moïse, un critère qui pour Philon n'est pas tant lié à la naissance qu'à la vertu.

1.2. La parenté spirituelle entre Israélites de naissance et prosélytes

Afin de s'intégrer à leur nouvelle « cité » (autre traduction possible de *politeia*, toujours avec une dimension métaphorique), les prosélytes doivent non seulement laisser derrière eux les dieux de leurs ancêtres, mais aussi accepter une rupture des liens avec les parents, amis ou concitoyens demeurés « païens », comme le révèle la suite du passage du *De specialibus legibus* cité plus haut :

---

8 Traduction de S. Daniel *(OPA* 24, p. 39), très légèrement modifiée.

9 Traduction de P. Delobre *et al.* (*OPA* 26, p. 89).

10 *Ibid.*, p. 155.

> *C'est pourquoi, ayant accordé à tous les nouveaux arrivés un statut d'égalité et autant de faveurs qu'aux citoyens de naissance (litt. : autochtones), il exhorte les membres des anciennes familles à les honorer, non seulement par des égards extérieurs, mais aussi par une amitié toute spéciale et une bienveillance particulière. Et c'est parfaitement justifié ; car ces gens, rappelle-t-il, ont quitté leur patrie (*πατρίδα*), leurs amis (*φίλους*), leurs parents (*συγγενεῖς*), par amour de la vertu et de la sainteté ; il ne faut pas qu'ils soient privés d'autres cités (*πόλεων*), parents (*οἰκείων*) et amis (*φίλων*) ; il faut apprêter des refuges pour accueillir ces transfuges de la piété. Or le philtre le plus efficace, le lien indissoluble de la bienveillance propre à unir (entre eux les membres de la* politeia *de Moïse), c'est l'honneur (rendu) au Dieu unique* (*Spec.* I, 52)[11].

De manière similaire, dans le *De virtutibus*, Philon écrit que ceux qui *initialement n'ont pas cru devoir adorer le Créateur et père de l'univers mais ont ensuite accepté le commandement d'un seul au lieu du commandement de plusieurs […] il faut les traiter comme nos plus chers amis* (φιλτάτους)*, nos plus proches parents* (συγγενεστάτους)*, car visiblement, ils possèdent une nature qui aime Dieu, ce qui contribue le plus à l'amitié et à l'intimité (ou : la parenté)* (εἰς φιλίαν καὶ οἰκειότητα) (*Virt.* 179)[12].

La rupture des liens familiaux et amicaux engendrée par la conversion doit donc selon Philon être compensée par un surcroît de bienveillance et d'amitié de la part des Israélites de naissance. Philon exhorte ces derniers à considérer les prosélytes comme des parents, mais il s'agit d'une parenté spirituelle fondée sur l'adoration du Dieu unique, sur la recherche de la Vérité et de la sagesse. Ce qui définit le prosélyte aux yeux de Philon, c'est avant tout la relation que celui-ci entretient avec la divinité[13]. La relation qu'il tisse avec le peuple d'Israël découle de cette relation première avec Dieu, elle n'en est qu'une conséquence. J'insiste sur ce point car dans les textes rabbiniques, la question des *gerim* se pose de manière très différente : la conversion y est plutôt liée à une rencontre avec des Juifs et à l'admiration suscitée par la Torah, le mode de vie juif, etc.

La parenté spirituelle dont parle Philon à propos des prosélytes est, à ses yeux, la parenté véritable, qui l'emporte sur les liens du sang. Quantité de passages de son œuvre pourraient être cités à ce propos[14]. Parmi ceux-ci, *Spec.* I, 317 est particulièrement éclairant. En lien avec Dt 13,2-6, un passage qui prescrit de mettre à mort le faux prophète qui entraîne des membres de sa famille à adorer des idoles, Philon écrit :

> *Nous devons, en effet, ne reconnaître qu'une seule parenté, qu'un seul signe d'amitié* (μία οἰκειότης καὶ φιλίας ἓν σύμβολον)*, le souci de plaire à Dieu, de défendre toujours, en paroles et en actes, la piété. Ces prétendues parentés, transmises par les ancêtres et par le sang* (αἱ δ᾽ ἐκ προγόνων ἀφ᾽ αἵματος αὗται λεγόμεναι συγγένειαι)*, et ces parentés fondées sur le lien du mariage ou tout autre motif analogue, renions-les si elles ne tendent pas vers le même but, l'honneur de Dieu, qui est le lien indissoluble de toute affection unissant les cœurs. Car ceux qui agiront ainsi gagneront en retour des parentés plus vénérables et plus saintes* (σεμνοτέρας καὶ ἱεροπρεπεστέρας συγγενείας) (*Spec.* I, 317)[15].

---

11 Traduction de S. Daniel (*OPA* 24, p. 41), légèrement modifiée.

12 Traduction de P. Delobre *et al.* (*OPA* 26, p. 129).

13 Voir aussi à cet égard *Spec.* I, 309.

14 Voir Berthelot, 2004, p. 139-148.

15 Traduction de S. Daniel (*OPA* 24, p. 201), légèrement modifiée. Sur ce passage, voir Berthelot, 2004, p. 144-147 ; Carlier, 2008, p. 309-311.

Ces parentés vénérables et saintes, opposées à la parenté biologique (« de sang »), Philon les désigne aussi par l'expression « parenté supérieure » (ou : d'en haut), qui n'est autre qu'*une seule (et même)* politeia*, une Loi semblable (pour tous) et un Dieu Un auquel tous les membres du peuple (*ethnos*) ont été dévolus* (*Spec.* IV, 159). La parenté supérieure, ou spirituelle, consiste donc dans la concitoyenneté fondée sur les lois et le culte partagés, par opposition aux liens du sang et à la généalogie. Comme l'écrit Caroline Carlier, « la parenté dans les lois est au-delà de la parenté par le sang »[16].

Pour autant, la parenté spirituelle entre prosélytes et Israélites de naissance entraîne-t-elle, pour ceux qui ont rejoint la *politeia* de Moïse, l'intégration dans une nouvelle lignée ? Les prosélytes sont-ils en quelque sorte adoptés dans la famille des descendants d'Israël ? Pour répondre à cette question, il nous faut nous tourner vers la figure d'Abraham.

Abraham représente une référence pour les prosélytes, notamment parce qu'il a, le premier, quitté sa patrie, ses concitoyens et sa famille pour se réfugier en Dieu à la manière d'un suppliant (Gn 12,1 ; *Abr.* 67 ; *Virt.* 214)[17]. Philon dit très explicitement qu'Abraham est un modèle ou une norme pour les prosélytes (*Virt.* 219 : un « modèle de noblesse », κανὼν εὐγενείας). Or, dans ce même passage du *De virtutibus*, Philon écrit qu'Abraham partit car il aspirait à la parenté avec Dieu (τῆς πρὸς θεὸν συγγενείας), et il ne fait pas de doute qu'il l'obtint. On peut donc en déduire que les prosélytes aussi gagnent une parenté avec Dieu[18]. Cependant, jamais Philon ne parle d'adoption des prosélytes par Dieu. Il ne parle pas non plus d'adoption par Abraham, qui deviendrait en quelque sorte le père spirituel des nouveaux venus dans la *politeia* d'Israël. Les termes υἱοθεσία et τεκνοθεσία (« adoption ») sont d'ailleurs complètement absents du corpus philonien, tout comme ils le sont de la Septante et des écrits du judaïsme de langue grecque en général. Philon évoque néanmoins des cas d'adoptions, que ce soit dans le monde romain ou dans le passé biblique (Moïse adopté par la fille de Pharaon). Dans ces passages il utilise les termes θέσις ou εἰσποιέω, ou encore l'expression υἱὸν ποιέω, mais dans le cas des prosélytes il ne recourt pas au lexique de l'adoption[19].

En définitive, le modèle qui prévaut chez Philon pour penser la conversion au judaïsme n'est pas celui de l'adoption, mais de la concitoyenneté dans les lois, et cette métaphore de la concitoyenneté n'implique pas que l'on change de lignée. Dans les cités grecques à partir de l'époque hellénistique comme dans le contexte romain, la citoyenneté pouvait être accordée à des personnes indépendamment de leurs origines ethniques. Dans le contexte de la métaphore philonienne, prosélytes et autochtones (pour reprendre la terminologie de la Septante) peuvent donc être considérés comme des concitoyens sans que cela implique un changement de lignée pour les prosélytes. Les membres de la *politeia* d'Israël peuvent avoir des arrière-plans ethniques différents, des généalogies diverses, sans que cela pose de problème à Philon, car pour lui la parenté spirituelle prime, ce qui le conduit à relativiser la lignée.

---

16 Carlier, 2008, p. 307.

17 Voir Borgen, 1997, p. 220-223.

18 Sur les différents types de parenté avec Dieu chez Philon, voir Berthelot, 2004, p. 192-199. De manière générale, les hommes vertueux, ceux qui s'attachent à Dieu, bénéficient d'une parenté (*syngeneia*) avec Dieu ; voir par exemple *Congr.* 177.

19 Voir Philon, *Abr.* 250 ; *Mos.* I, 19.32-33.149 ; *Flacc.* 9 ; *Legat.* 23.

2. Les convertis (*gerim*) dans le judaïsme rabbinique : Abraham comme père adoptif

Les textes rabbiniques relatifs aux convertis (*gerim*) sont nombreux et contradictoires. Entre la Mishnah et la Tosefta, les deux grandes compilations halakhiques (juridiques) du IIIe siècle, il existe déjà des différences importantes, et les discussions dans le Talmud de Jérusalem et le Talmud de Babylone contiennent bon nombre de développements nouveaux[20]. Au sein même de la Mishnah (comme des autres compilations), les opinions divergent. Il est donc problématique de parler de « la » vision des convertis dans le judaïsme rabbinique dans son ensemble. On peut néanmoins discerner quelques tendances récurrentes.

L'hébreu et l'araméen anciens ne possèdent pas de terme correspondant à *politès*[21], puisque les institutions bibliques, hasmonéennes ou hérodiennes diffèrent de celles de la cité grecque ou romaine, et que le modèle politique dominant dans l'histoire du judaïsme antique est celui de la royauté. Cela ne signifie pas que les modèles civiques grecs et romain n'eurent aucune influence sur les rabbins. Shaye Cohen avance ainsi que l'apparition du principe de la matrilinéarité dans le judaïsme rabbinique est vraisemblablement due à une influence des catégories juridiques romaines relatives au statut personnel, d'après lesquelles l'enfant né hors d'un mariage légitime (*matrimonium iustum*, dépendant du *conubium* des parents) recevait le statut de la mère[22]. Tout comme les enfants d'un citoyen romain et d'une non-citoyenne ne sont pas citoyens romains, de même, les enfants d'un juif avec une non-juive demeurent des non-juifs[23], alors que traditionnellement, dans la perspective biblique, l'enfant recevait le statut du père. Joseph Mélèze Modrzejewski propose une explication différente, selon laquelle les juifs, comme d'autres groupes pérégrins dans l'empire, obtinrent du pouvoir impérial romain le privilège de pouvoir définir le statut de l'enfant selon la mère[24].

Il reste possible qu'à certains égards, dans les sources rabbiniques, des notions associées en contexte grec ou romain à la citoyenneté demeurent implicitement présentes comme arrière-plan conceptuel pour penser le statut des *gerim*. L'affirmation répétée selon laquelle le converti doit observer les lois juives comme le juif de naissance, par exemple, peut être interprétée à l'aune d'un tel arrière-plan. Il me semble toutefois qu'une autre notion entre en jeu, de manière à la fois implicite et explicite : celle de l'adoption, en particulier dans sa version romaine, impliquant un changement de *patria potestas*[25].

---

20 Sur la nécessité d'étudier chaque compilation rabbinique pour elle-même, les travaux de Jacob Neusner ont fait date. Cette approche est mise en pratique par Gary G. Porton dans son étude sur les *gerim* dans la littérature rabbinique (Porton, 1994).

21 Dans la Septante, le terme *politès* traduit les termes hébraïques *ben 'ami* (fils de mon peuple), *re'a* ou *'amit*, que l'on rend souvent par « prochain », « compagnon », « compatriote ». Voir Gn 23,11 ; Jr 36,23 ; 38,34 ; Za 13,7 ; Pr 11,9.12 ; 24,28.

22 Cohen, 1999, p. 293-298.

23 De plus, « Both legal systems tried to equalize the consequences for male and female citizens who strayed from the fold. A Roman matron impregnated by a noncitizen or a slave bears a noncitizen or slave, not a citizen ; a Jewish woman impregnated by a gentile or a slave bears (at least according to the Mishnah) a mamzer, a citizen of impaired status » (*ibid.*, p. 296).

24 Mélèze Modrzejewski, 2011, p. 357-422.

25 Sur l'adoption romaine, voir entre autres Lindsay, 2009.

La notion d'adoption est absente tant des textes du judaïsme hellénistique que de la Bible et de la littérature juive en hébreu ou araméen, qui ne connaît pas l'acception moderne du terme *imutz* (אמוץ), construit sur une racine qui en hébreu ancien se borne à signifier la force[26]. Pour déterminer quels sont le ou les modèle(s) mobilisés par les rabbins, il faut donc dépasser la seule prise en compte du vocabulaire pour analyser le contenu des textes eux-mêmes et leurs implications sur le plan des représentations et des concepts. Or, ce que l'on observe dans les textes rabbiniques relatifs aux *gerim*, c'est qu'ils sont surtout préoccupés par les conséquences halakhiques (juridiques) du changement de statut du *ger*. En particulier, les rabbins débattent des conséquences de la conversion concernant les questions d'héritage (le converti peut-il hériter de sa famille restée « païenne », et si oui à quelles conditions ?), les interdits matrimoniaux (le converti peut-il épouser une femme de sa parenté d'origine qui normalement lui aurait été interdite ?), ou le témoignage que le converti peut apporter en faveur de membres de sa famille d'origine[27]. Ces questions présupposent que le modèle conceptuel sous-jacent soit celui de l'adoption dans une nouvelle famille. En effet, si le référent conceptuel était uniquement celui de la citoyenneté, ces questions d'héritage, de mariage ou de témoignage ne se poseraient pas, ou pas dans les mêmes termes.

Un autre indice permettant d'affirmer que le modèle sous-jacent à la conversion telle qu'elle est conçue par les rabbins est celui de l'adoption plutôt que celui de la citoyenneté réside dans l'affirmation qu'un converti (*ger*) qui pèche, y compris vis-à-vis de l'ensemble des commandements de la Torah, est comparable à un Israélite apostat, et non à un *goy*, à un non-juif (Tosefta Demaï 2:4). En d'autres termes, le converti qui se détourne des lois de la Torah ne redevient pas un non-juif. Si la conversion était pensée par analogie avec l'acquisition d'un droit de cité en Israël, alors le fait de rejeter les lois de la Torah entraînerait la perte de la citoyenneté.

En outre, ce qui apparaît progressivement dans les textes rabbiniques, c'est non seulement l'idée d'une rupture des liens familiaux du converti avec sa famille d'origine, demeurée non-juive et idolâtre, mais aussi la notion que le converti s'inscrit dans une généalogie nouvelle en devenant un descendant d'Abraham. Le converti ne peut être considéré comme identique à un juif de naissance, car il n'est pas un *ben Israel*, un descendant d'Israël, appartenant à l'une des douze tribus. Cependant plusieurs textes rabbiniques proposent de le rattacher à Abraham, qui devient en quelque sorte le père adoptif des convertis. Là où Philon ne voyait en Abraham qu'un modèle pour les prosélytes, la tradition rabbinique puis médiévale voit en lui un père. Ce développement n'allait nullement de soi, comme en témoigne un passage de la Mishnah et sa discussion ultérieure dans le Talmud de Jérusalem. Dans le traité Bikkurim (« Prémices ») de la Mishnah, nous lisons :

> *Ces [personnes] apportent [l'offrande des prémices] mais ne récitent pas [la déclaration accompagnant l'offrande des prémices d'après Deutéronome 26:3-10, qui commence par les mots : « Je déclare aujourd'hui à l'Éternel, ton Dieu, que je suis entré dans le pays que l'Éternel a juré à nos pères de nous donner »]. Le converti (*ger*) apporte mais ne récite pas, puisqu'il ne peut pas dire : « [Je déclare aujourd'hui à l'Éternel, ton Dieu, que je suis entré dans le pays]*

26 Sur l'absence de l'institution de l'adoption dans le judaïsme antique, voir par exemple Lyall, 1969 ; Yarden, 2012.

27 Voir Lavee, 2003, p. 29-42.

> *que l'Éternel a juré à nos pères de nous donner » (Dt 26,3). Mais si sa mère est Israélite, il apporte et il récite. Lorsque le converti (*ger*) prie seul il dit : « Ô Dieu des pères d'Israël », et quand il est à la synagogue il dit : « Ô Dieu de vos pères ». Mais si sa mère est Israélite, il dit : « Ô Dieu de nos pères »* (M. Bikkurim 1:4, ma traduction à partir du ms Kaufmann).

D'après cet enseignement anonyme de la Mishnah, les convertis ne peuvent pas revendiquer Abraham, Isaac et Jacob comme leurs pères, puisqu'ils ne sont pas de lignée israélite. Ce passage reflète la perspective biblique selon laquelle on ne peut changer de lignée. Seule concession, celui qui est de père converti et de mère israélite peut dire « nos pères » malgré le fait que son père, lui, ne soit pas d'ascendance israélite. Cela sous-entend que celui qui est de père israélite et de mère convertie peut également réciter la déclaration accompagnant l'offrande des prémices, puisque dans ce cas il se rattache aux patriarches par son père. Le cas problématique reste celui de la personne née de deux parents convertis, qui n'est pas autorisée à dire « nos pères »[28].

La discussion se complique dans le Talmud de Jérusalem, en lien avec un cas concret, celui de membres de la famille de ben Ashtor, des convertis descendants de convertis (sous-entendu : des deux côtés), dont on rapporte qu'ils disaient : « Dieu de nos pères ». Nous lisons par la suite :

> *Un enseignement remontant aux Tannaïm est transmis au nom de Rabbi Yehudah, [selon lequel] un converti apporte [les prémices] et récite lui-même. Quel est le fondement scripturaire [de cette règle] ? « On ne t'appellera plus Avram, mais ton nom sera Avraham, car je t'ai rendu père (*av*) d'une multitude de nations (*goyim*) ». Dans le passé tu étais père d'Aram (*av-(A)ram*), mais à partir de maintenant tu es un père pour toutes les nations (*goyim*). R. Yehoshua ben Lévi dit : la loi suit R. Yehudah. Un cas fut soumis à R. Abbahu et il trancha comme R. Yehudah »* (y. Bikkurim 1:4, 64a)[29].

À Rabbi Yehudah, un tanna de la deuxième moitié du IIe siècle, est attribué le contre-pied de l'enseignement de la Mishnah, avec pour argument scripturaire Gn 17,5, verset dans lequel Dieu déclare à Abraham : *On ne t'appellera plus Avram, mais ton nom sera Avraham, car je t'ai rendu père (av) d'une multitude de nations*. Le Talmud propose un jeu de mots étymologique sur le nom « Avram », décomposé en *av* (père) et Aram (un nom propre lié à l'ethnique « Araméen »), et sur le nom « Avraham », dans lequel la syllabe *ha* a été introduite, comme au début du mot *hamôn*, « multitude ». Les « nations » (*goyim*) de Gn 17,5 sont interprétées par Rabbi Yehudah comme désignant les non-juifs (*goyim*) qui se sont convertis[30]. Ces derniers trouvent en Abraham un père, et peuvent par conséquent prononcer

---

28 Voir l'analyse détaillée de ce passage dans Cohen, 1999, p. 308-327. Il existe un débat entre spécialistes pour déterminer si dans cette mishnah il s'agit du fils d'une femme israélite et d'un converti ou, à l'inverse, du fils d'une femme israélite et d'un non-juif (non converti), fils qui normalement aurait le statut de *mamzer* (bâtard).

29 Ma traduction, à partir du ms Leiden, consulté sur le site de l'Académie pour la langue hébraïque, Ma'agarim.

30 Je diverge ici de l'interprétation proposée par Cohen, 1999, p. 328-330, qui est influencé par un passage de la Tosefta (Berakhot 1:12) où l'idée qu'Abraham est le père des nations n'est pas liée à la question des convertis. L'interprétation que je propose de y. Bikkurim 1:4 est conforme à celle de Maïmonide (voir Cohen, 1999, p. 331-332), qui à mon avis traduit fidèlement le sens du passage talmudique.

la déclaration de Dt 26,3-10 au nom de leur filiation (spirituelle mais néanmoins réelle) avec Abraham. Dans le Talmud de Jérusalem, l'opinion attribuée à Rabbi Yehudah est en outre déclarée majoritaire[31].

L'idée que le converti (*ger*) se rattache à Abraham et en devient le fils a des racines dans la littérature tannaïtique, mais est développée surtout dans la littérature plus tardive. Dans le midrash *Sifré Deutéronome*, dont la rédaction finale est datée du IIIe siècle, mais qui s'appuie sur des traditions peut-être plus anciennes, le verset mystérieux de Gn 12,5, *Avram prit Saraï, sa femme, et Lot, fils de son frère, et tous les biens qu'ils avaient acquis et l(es) âme(s) qu'ils avaient faite(s) à Ḥaran*, est interprété non pas en lien avec l'acquisition de serviteurs, ainsi que le comprennent la plupart des traducteurs modernes, mais en rapport avec les *gerim*. Les « âmes » faites à Ḥaran sont faites, ou créées, au sens où Abraham les a converties et amenées sous les ailes de la Shekhinah (Présence divine), dit le midrash (pisqa 32, éd. Finkelstein, p. 54). Par la suite, le midrash *Genèse Rabbah* explicite encore davantage le fait que dans ce contexte, le verbe *'assah*, « faire », est équivalent à « créer » (*Gen. R.* 39:14, éd. Theodor-Albeck, p. 378-379). De la création à l'engendrement il n'y a qu'un pas, et nous trouvons dans le Talmud de Babylone l'idée que le converti est comme un enfant nouveau-né, que Sarah elle-même, la femme d'Abraham, nourrit de son lait[32].

L'idée selon laquelle le converti devient spirituellement un fils d'Abraham, reçoit par conséquent de nouveaux ancêtres et s'inscrit dans une nouvelle lignée, reflète l'importance accordée au pedigree et à la lignée dans la vision du monde des rabbins de l'Antiquité. Mais elle illustre sans doute aussi l'influence du système juridique romain sur la pensée rabbinique. En effet, l'idée qu'une personne puisse changer de lignée et se concevoir comme le fils d'un nouveau père – fût-ce symboliquement ou spirituellement – repose vraisemblablement, dans le contexte des sages qui était celui de l'empire romain, sur un emprunt conceptuel au système romain de l'adoption. Malgré les écarts chronologiques entre la littérature rabbinique et le Nouveau Testament, cette proposition pourrait en outre trouver une confirmation dans les écrits pauliniens.

3. Le témoignage des épîtres pauliniennes ou deutéro-pauliniennes : entre citoyenneté et adoption

Convoquer l'apôtre Paul pour documenter l'évolution des modèles sous-jacents à la conversion au judaïsme peut sembler inopportun. Il me semble néanmoins que la façon dont Paul et ses disciples envisagent la conversion de « païens » à l'évangile et leur intégration aux communautés chrétiennes en formation, entretient des liens avec la manière dont était conçue l'intégration des prosélytes dans les communautés juives.

---

31 Curieusement, une opinion exactement inverse est attribuée à R. Yehudah dans la Tosefta (Bikkurim 1:2), ce qui me semble révélateur des hésitations et des divergences de vues entre les sages sur cette question. Par ailleurs le Talmud de Babylone (b. Makkot 19a) suit la Mishnah et non le Talmud de Jérusalem.

32 Sur le converti semblable à un enfant nouveau-né, voir b. Yebamot 22a, 97b, et Lavee, 2003. Sur Sarah comme mère des prosélytes, voir Lavee, 2008.

3.1. La métaphore de la concitoyenneté en Israël

Dans le corpus des épîtres pauliniennes ou deutéro-pauliniennes, on retrouve dans un premier temps la métaphore de la concitoyenneté en Israël, réinterprétée comme concitoyenneté en Christ plutôt que comme concitoyenneté dans les lois, comme l'envisageait Philon. Le texte clé qui documente cette vision des choses se trouve dans l'Épître aux Éphésiens, attribuée aujourd'hui à un disciple de Paul plutôt qu'à Paul lui-même[33] : *(Souvenez-vous) que vous étiez en ce temps-là sans Christ, privés du droit de cité (ou : de la concitoyenneté) en Israël, étrangers aux alliances de la promesse, sans espérance et sans Dieu dans le monde* (ὅτι ἦτε τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς Χριστοῦ, ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ) (Eph 2,12). Contrairement à Ph 3,20, qui parle de l'appartenance des chrétiens à un *politeuma* céleste, que certains interprètent comme une forme de citoyenneté dans la cité céleste, peut-être à identifier avec la nouvelle Jérusalem[34], dans Éphésiens c'est la métaphore connue dans les textes juifs de langue grecque, celle de la concitoyenneté en Israël, entre juifs, qui est reprise. Avant leur conversion au christianisme, les destinataires de la lettre, qui sont des non-juifs, n'avaient aucune part à l'héritage d'Israël et ne faisaient en aucune manière partie de la *politeia* d'Israël. Après leur conversion, dans une perspective juive ils n'en font toujours pas partie, mais aux yeux de l'auteur de l'épître il semble bien qu'ils aient été intégrés à cette *politeia*[35]. Peut-être l'auteur définit-il la *politeia* d'Israël de manière spirituelle, un peu à la manière de Philon pour qui « Israël » signifie « le peuple qui voit Dieu », et n'est donc pas synonyme de peuple juif conçu de manière strictement ethnique ou généalogique. En définitive, la *politeia* d'Israël désigne la communauté de ceux qui sont entrés dans l'alliance avec Dieu. Après l'événement Christ, cette alliance est ouverte aux non-juifs en Jésus-Christ. D'où l'affirmation au v. 19 selon laquelle les nouveaux convertis ne sont plus des « étrangers » (ξένοι) ni des « résidents de passage » dépourvus de droits civiques (πάροικοι), mais qu'ils sont devenus « concitoyens des saints et membres de la famille de Dieu » (συμπολῖται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ).

Le recours à la métaphore civique peut se rencontrer ailleurs, mais il est frappant que l'auteur de l'épître recoure à l'image de la *politeia* d'Israël, comme si les nouveaux chrétiens s'étaient préalablement convertis au judaïsme. Cependant il est clair que ce n'est pas ce que l'auteur veut suggérer[36]. Le vocabulaire qu'il emploie montre simplement qu'il est encore tributaire d'une tradition juive qui le précède. Ce passage représente en outre la seule occurrence de cette métaphore dans l'ensemble du Nouveau Testament.

---

33 Voir cependant Aletti, 2001. Il ne m'appartient pas de trancher ce débat, qui du reste importe peu ici, dans la mesure où l'on admet qu'Éphésiens reflète la pensée de Paul.

34 Mais il peut aussi s'agir de vivre sur terre en fonction de cette citoyenneté céleste ; voir par exemple Lincoln, 1981, p. 101-102.

35 Nils Alstrup Dahl note : « In general, Ephesians yields very little information about the Israelites with whom the Gentile Christians have been united » (Dahl, 2000, p. 446). Voir aussi Aletti, 2001, p. 142-145.

36 Voir Aletti, 2001, p. 145-146, 158-161.

3.2. Le chrétien comme enfant de Dieu et descendant d'Abraham

L'Épître aux Éphésiens ne contient pas seulement la métaphore de la concitoyenneté en Israël, elle mobilise également l'idée d'une parenté avec Dieu (Ep 2,19), fondée sur la notion d'adoption (υἱοθεσία) par Dieu en Jésus-Christ (Ep 1,5)[37]. En Christ, les chrétiens deviennent enfants de Dieu, héritiers de la promesse et du salut (Ep 1,11). Cette notion d'adoption est incontestablement paulinienne. Elle apparaît en particulier dans l'Épître aux Galates (4,4-7) et dans l'Épître aux Romains (8,15 ; 8,23 ; 9,4). En Rm 8,15, Paul écrit : *Et vous n'avez point reçu un esprit de servitude pour être encore dans la crainte ; mais vous avez reçu un esprit d'adoption* (πνεῦμα υἱοθεσίας)*, par lequel nous crions : Abba ! Père !* Les croyants sont adoptés par Dieu, ils deviennent enfants (litt. « fils ») de Dieu[38]. Israël lui-même est présenté par Paul comme ayant été adopté par Dieu, d'après Rm 9,4, qui rappelle qu'à l'origine c'est aux Israélites qu'*appartiennent l'adoption, la gloire, les alliances, la loi, le culte*… En Christ, juifs et non-juifs peuvent devenir « fils de Dieu »[39]. L'idée selon laquelle ceux qui sont entrés dans l'alliance sont fils de Dieu a de toute évidence des origines bibliques[40].

Néanmoins, dans l'Épître aux Romains, la réflexion de Paul sur l'adoption par Dieu des croyants issus des nations implique aussi un rattachement à Abraham, comme dans la discussion du Talmud de Jérusalem examinée précédemment. Pour Paul, les nouveaux convertis se rattachent spirituellement à Abraham, mais celui-ci n'est pas seulement un modèle, comme chez Philon ; Abraham est bel et bien présenté comme le père à la fois des Israélites et des non-Israélites, à partir de Gn 17,5, soit le même verset que celui mobilisé par le Talmud. En Rm 4,9, Paul rappelle tout d'abord Gn 15,6, c'est-à-dire l'idée que la foi d'Abraham lui fut imputée comme preuve de justice. Or, ajoute Paul, Abraham était alors incirconcis,

> *11 Et il reçut le signe de la circoncision comme sceau de la justice qu'il avait obtenue par la foi quand il était incirconcis, pour être le père de tous ceux qui croient tout en étant incirconcis, pour que la justice leur soit aussi imputée, 12 et le père des circoncis, qui ne sont pas seulement circoncis, mais encore qui marchent sur les traces de la foi de notre père Abraham lorsqu'il était incirconcis. (…) 16 C'est pourquoi les héritiers le sont par la foi, pour que ce soit par grâce, afin que la promesse soit assurée pour toute la descendance, non seulement pour celle qui est sous la loi, mais aussi pour celle qui relève de la foi d'Abraham, qui est notre père à tous, selon qu'il est écrit : 17 "Je t'ai rendu père d'une multitude de nations" (Gn 17,5). [Il est notre père] devant celui auquel il a cru, Dieu, qui donne la vie aux morts, et qui appelle les choses qui ne sont point comme si elles étaient* (Rm 4,11-12 et 16-17).

---

37 Voir Ep 1,5 : « Il nous a prédestinés à l'adoption par Jésus-Christ pour lui, selon le bon plaisir de sa volonté (προορίσας ἡμᾶς εἰς υἱοθεσίαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ).

38 Sur la dimension genrée de la métaphore de l'adoption-υἱοθεσία, voir Corley, 2004.

39 Sur la notion d'adoption des croyants par Dieu chez Paul, voir Scott, 1992, qui défend l'idée d'une origine juive de cette notion.

40 Voir Ex 4,22 ; Jr 31,9 ; etc. Et aussi Jewett, 2007, p. 561-563.

Ici il ne s'agit pas d'adoption par Dieu, mais d'une nouvelle paternité en Abraham, comme dans le Talmud de Jérusalem[41]. Paul insiste en outre sur le fait qu'Abraham représente un père commun aux juifs et aux non-juifs. Par la suite sa lecture se fait toutefois plus exclusive, puisqu'au chapitre 9, il affirme que *tous ceux qui descendent d'Israël ne sont pas Israël* (οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραήλ·) (Rm 9,6) ; *et bien qu'ils soient la descendance d'Abraham, ils ne sont pas tous ses enfants ; mais il est dit : En Isaac sera nommée pour toi une descendance* (οὐδ᾽ ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραὰμ πάντες τέκνα, ἀλλ᾽ ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα) (9,7) ; *c'est-à-dire que ce ne sont pas les enfants de la chair qui sont enfants de Dieu, mais ce sont les enfants de la promesse qui sont regardés comme la descendance* (τοῦτ᾽ ἔστιν, οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα) (9,8). La promesse faite à Abraham d'une descendance est ici réinterprétée par rapport à ceux qui ont cru, à l'instar d'Abraham qui, le premier, eut foi en Dieu ; sauf qu'il s'agit désormais de croire en l'évangile. Paul glisse en outre de la notion de descendance d'Abraham à celle d'enfants de Dieu, ce qui révèle le sens véritable de la notion de « descendance d'Abraham » à ses yeux. En redéfinissant Israël comme ceux qui ont cru et qui deviennent enfants de Dieu, Paul se situe dans une certaine mesure dans la continuité de Philon, mais sa pensée présente aussi des points de convergence avec la pensée rabbinique ultérieure. Dans la mesure où Paul se décrit lui-même comme ayant été pharisien (Ph 3, 6), il est possible que ces convergences s'expliquent par une tradition commune, véhiculée par la suite par les écrits rabbiniques, même s'ils sont largement postérieurs.

On notera pour finir une autre convergence entre Paul et les rabbins : comme eux, l'apôtre accorde une grande importance à la lignée, à la généalogie. Paul met en avant le fait qu'il est originaire de la tribu de Benjamin, « Hébreu né d'Hébreu » (Ph 3, 5), c'est-à-dire un Israélite de naissance, fils d'Israélite, et non de convertis[42] ! Cette insistance sur la pureté de la lignée est peut-être à mettre en rapport avec la fierté avec laquelle le Paul du Livre des Actes insiste sur le fait qu'il est citoyen romain de naissance (Ac 22,28). En définitive, chez Paul on retrouve l'insistance sur l'origine, la généalogie ou la lignée qui caractérise la plupart des sources juives de l'époque, et par la suite la littérature rabbinique. Certes, chez Paul, après sa conversion, il s'agit d'un point de départ pour aller vers autre chose. Il n'empêche que Paul reste marqué par l'importance de la naissance et de la lignée, c'est-à-dire du rattachement généalogique à Israël, et que cela explique sa lecture de Gn 17,5 en lien avec les convertis, qui sont ainsi rattachés au premier des patriarches d'Israël.

Les spécialistes de Paul débattent pour déterminer si la notion d'adoption, chez Paul, est d'origine biblique (ou juive), ou plutôt grecque ou romaine. Les arguments avancés par Francis Lyall et d'autres en faveur d'une origine romaine de la notion de *huiothesia* chez Paul me semblent très convaincants, mais il faut sans doute faire une distinction entre le fait

---

41 Un autre texte rabbinique, la *Mekhilta de Rabbi Ishmael*, met aussi en rapport Abraham et les convertis, affirmant que si Abraham fut circoncis très tard (à 99 ans !), ce fut pour laisser la possibilité de la conversion et de la circoncision ouverte à des hommes de tous âges (*Mekhilta deRabbi Ishmael*, Neziqin 18). Contrairement à Paul, la MRI propose une articulation entre Abraham et les *gerim* centrée sur le rite de la circoncision.

42 Selon Matta, 2013, p. 134, le terme « Hébreu » a surtout une connotation religieuse et spirituelle. À mon avis, il a surtout une connotation généalogique ; il s'agit de mettre en avant une lignée.

de devenir fils de Dieu et le fait de devenir descendants d'Abraham[43]. Si dans le premier cas un arrière-plan biblique peut suffire à expliquer la présence de cette notion dans le corpus paulinien, dans le second, et plus généralement lorsqu'il s'agit de penser le statut des chrétiens issus des nations vis-à-vis des Juifs ou des croyants qui appartiennent à la descendance d'Israël, le raisonnement de Paul semble davantage prendre appui sur le modèle conceptuel de l'adoption romaine. L'enjeu, en effet, est d'inscrire (symboliquement) des étrangers dans une nouvelle lignée, tout comme par l'adoption Auguste se rattachait à la *gens Iulia*, et put par la suite rattacher Tibère à sa lignée pour en faire son héritier légitime. Le raisonnement de Paul ne représente pas nécessairement une innovation ; le fait de penser les convertis comme des descendants d'Abraham existait peut-être déjà au sein du judaïsme du Ier siècle de n. è. Le lien établi entre les convertis et Abraham est en tout cas révélateur de l'importance accordée à la naissance et à la lignée dans le monde juif dont Paul était issu, qui rendait problématique l'assimilation des non-juifs à des Israélites de naissance. L'image de l'adoption en Abraham permettait d'atténuer ou de contourner ce problème.

Les textes pauliniens relatifs à l'adoption (qu'ils soient attribués à l'apôtre lui-même ou à ses disciples) témoignent donc à la fois de l'enracinement juif de Paul et de l'importance de son contexte romain. La pensée paulinienne apparaît en outre comme un témoin privilégié, et inattendu, de l'évolution de la pensée juive sur le thème de la conversion et de l'intégration des non-Juifs à Israël. Paul se situe en fait à mi-chemin entre Philon et les sages de la littérature rabbinique. Certes, celle-ci est postérieure de plusieurs siècles aux épîtres pauliniennes, et cette difficulté ne saurait être entièrement écartée. Il n'en demeure pas moins que la littérature rabbinique véhicule des traditions anciennes. Au vu des écrits pauliniens, il est donc possible de supposer que le modèle conceptuel romain de l'adoption exerça une influence non seulement sur Paul et ses disciples, mais encore sur d'autres juifs de son temps, et même sur les rabbins, qui trouvèrent dans la fiction juridique de l'adoption un concept clé pour penser l'intégration de non-juifs à la lignée d'Abraham et au peuple d'Israël.

Bibliographie

Aletti, J.-N., 2001, *Saint Paul, Epître aux Ephésiens. Introduction, traduction et commentaire*, Paris.

Baslez, M., 2008, *Saint Paul : artisan d'un monde chrétien*, Paris (édition revue et augmentée).

Berthelot, K., 2004, *L' "humanité de l'autre homme" dans la pensée juive ancienne*, Leyde.

Borgen, P., 1997, *Philo of Alexandria : An Exegete for His Time*, Leyde.

Burke, T., 2006, *Adopted into God's Family : Exploring a Pauline Metaphor*, Downers Grove.

Carlier, C., 2008, *La cité de Moïse : Le peuple juif chez Philon d'Alexandrie*, Turnhout.

Cohen, S. J. D., 1999, *The Beginnings of Jewishness : Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley.

43 Voir Lyall, 1969 ; Corley, 2004 ; Burke, 2006 ; et Kim, 2014, p. 133, pour un état de la question et d'autres références bibliographiques.

Corley, K. E., 2004, Women's Inheritance Rights in Antiquity and Paul's Metaphor of Adoption, dans A.-J. Levine et M. Blickenstaff (dir.), *A Feminist Companion to Paul*, Londres, p. 98-121.
Dahl, N. A., 2000, *Studies in Ephesians : Introductory Questions, Text- & Edition-Critical Issues, Interpretation of Texts and Themes*, Tübingen.
Jewett R., 2007, *Romans : A Commentary*, Mineapolis.
Kim, L. S., 2014, Another Look at Adoption in Romans 8:15 in Light of Roman Social Practices and Legal Rules, *Biblical Theology Bulletin* 44/3, p. 133-143.
Lavee, M., 2003, *"A Convert is like a New-Born Child" : The Concept and its Implications in Rabbinic Literature*, Thèse de doctorat, Université de Beer-Sheva (en héb.).
Lavee, M., 2008, "Sarah would have suckled sons" – Diverting Tendencies Toward non-Jews in the development of one Midrashic Narrative, dans Uri Ehrlich *et al.* (dir.), *Al Pi Ha-Be'er : Jubilee Volume for Prof. G. J. Blidstein*, Beer-Sheva, p. 269-291 (en héb.).
Lincoln, A. T., 1981, *Paradise Now and Not Yet : Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought, with Special Reference to his Eschatology*, Cambridge.
Lindsay, H., 2009, *Adoption in the Roman World*, Cambridge – New York.
Lyall, F., 1969, Roman Law in the Writings of Paul : Adoption, *Journal of Biblical Literature* 88/4, p. 458-466.
Matta, Y., 2013, *À cause du Christ. Le retournement de Paul le Juif*, Paris.
Mélèze Modrzejewski, J., 2011, *Un peuple de philosophes. Aux origines de la condition juive*, Paris.
OPA : *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris, Les éditions du Cerf.
Porton, G. G., 1994, *The Stranger Within Your Gates : Converts and Conversion in Rabbinic Literature*, Chicago.
Schwartz, D. R., 2008, *2 Maccabees*, Berlin – New York.
Scott, J. M., 1992, *Adoption as Sons of God : An Exegetical Investigation into the Background of ΥΙΟΘΕΣΙΑ in the Pauline Corpus*, Tübingen.
Yarden, O., 2012, Adoption in Judaism, *Dialog : A Journal of Theology* 51/4, p. 276-283.