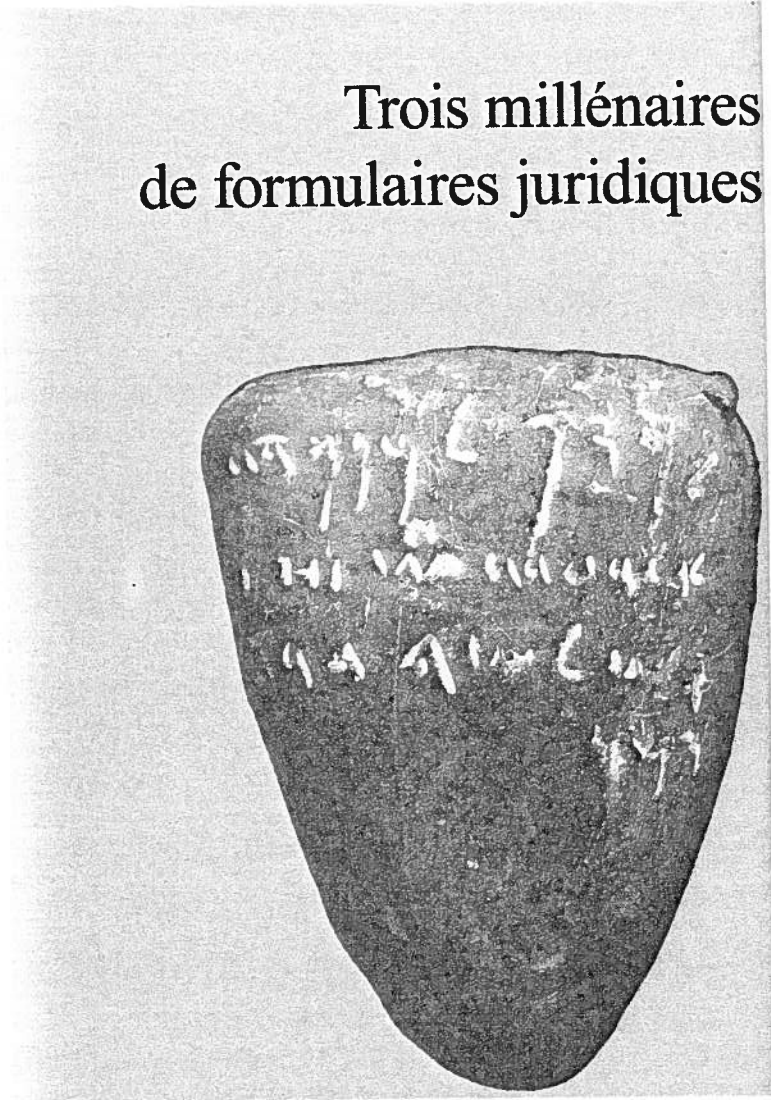


Trois millénaires de formulaires juridiques



DRO

2016

Trois millénaires de formulaires juridiques

Textes réunis par Sophie Démare-Lafont
& André Lemaire

La formation des modèles de contrat dans la culture juridique ouest-sémitique, objet de la table ronde qui s'est tenue à l'EPHE en septembre 2006, est un thème qui permet d'aborder l'histoire juridique de la Syrie-Palestine et, en partie, de l'Égypte sur une longue période, allant du deuxième millénaire avant notre ère jusqu'au Moyen Âge. Les actes de la pratique sont en effet de bons indicateurs de l'évolution et de la transmission des traditions scribales, en ce qu'ils reflètent les permanences et les changements du droit et de l'écriture du droit.

Dans les sociétés du Proche-Orient ancien et médiéval, où la création des conventions est dominée par l'oralité et le formalisme, les formulaires des contrats opèrent une standardisation des clauses qui n'implique pas pour autant leur uniformité, voire leur canonisation figée. Il existe au contraire une « dynamique des formules », pour reprendre l'heureuse expression de Jean Hilaire à propos du droit notarial médiéval, parce que le praticien conserve et innove tout à la fois, afin de concilier les besoins des parties et les exigences de la coutume.

Langage commun ou langage fossile, les formulaires juridiques parcourent le monde ouest-sémitique, de la Syrie cunéiforme (Mari, Émar, Ougarit, empires néo-assyrien et néo-babylonien) jusqu'au Talmud et aux premiers formulaires arabes, en passant par les papyrus d'Éléphantine et de Samarie, les tablettes araméennes et les textes en sud-arabique, en nabatéen, palmyrénien, et en syriaque, judéo-araméen et hébreu.

ISBN 978-2-60001-355-0



9 782600 013550

Le *get* et les formulaires du *get* (lettre de divorce) en droit rabbinique

Liliane VANA

LORSQU'ON aborde la question du divorce en droit rabbinique, il convient de distinguer deux aspects totalement différents : le droit de chacun des époux de demander le divorce, c'est-à-dire le droit d'initier la procédure légale d'une part et le droit d'accomplir l'acte légal de dissolution du mariage d'autre part.

De nos jours, dans la plupart des pays occidentaux, la demande du divorce, l'initiative de la procédure constituent un droit pour chacun des conjoints. En revanche, la dissolution du mariage ne saurait être prononcée que par les tribunaux compétents en la matière.

En droit rabbinique, la situation est tout autre. Aucun tribunal ne peut dissoudre un mariage, prononcer le divorce. Seul le mari peut le faire au moyen d'un document écrit, un « libelle de divorce » qu'il remet à son épouse. Cette loi a pour origine le passage en *Dt* 24,1-4, mais le texte est muet quant aux termes de cet écrit. La première attestation actuellement connue de ces termes (d'ailleurs fort similaires à ceux de la Mishnah) se trouve dans la lettre de divorce découverte à Massada (1^{er} siècle de n. è.).

Dans les sources littéraires juives, ce sont les textes de la Mishnah (1^{er}-II^e s.) qui nous livrent « la formule principale, essentielle du *get* » (גטפו של גט) ainsi que les premières règles relatives à sa rédaction. Ces textes sont repris, analysés et développés par la *Gemara* des deux Talmuds (III^e-V^e s.). À partir de l'époque des Geonim, des formulaires servant de modèles aux scribes sont rédigés et consignés dans un nouveau genre

littéraire apparu à leur époque : les *sifrey sheṭarot* (livres de formulaires de contrats). Le formulaire du *geṭ* figure à côté des autres types de contrats en usage à cette époque : location, vente, mariage, etc. Les premiers *sifrey sheṭarot* connus sont ceux de Sa'adyah Gaon (Égypte 882-Baghdad 942)¹, celui de Hai, fils de Sherira Gaon² et celui, anonyme, de la communauté de Lucena (1020-1025 C. E.)³.

Au sujet du formulaire du *geṭ*, Sa'adyah Gaon écrit : « voici le *geṭ*, il n'y a qu'une seule version et [il est interdit] d'y ajouter ou d'en retirer [la moindre lettre] »⁴. Ceci n'est dit au sujet d'aucun autre document juridique. Face à une telle déclaration, on est en droit de supposer que, depuis que l'on dispose d'un formulaire du *geṭ*, ses termes sont restés figés et que le document est devenu une sorte de « formulaire standard » prêt à être utilisé, d'autant qu'il s'agit d'une formule juridique extrêmement courte.

Or, il n'en est rien. Depuis les premiers *sifrey sheṭarot*, de « nouveaux » formulaires du *geṭ* continuent d'être rédigés à chaque génération. Les variantes sont infimes et, apparemment, peu significatives. Néanmoins, la loi rabbinique considère que la modification du moindre détail, de la moindre lettre risquerait de remettre en cause la validité du *geṭ* et, par voie de conséquence, mettre en cause tout ce qui en découle : le statut de la femme, celui de son (éventuel) deuxième conjoint et de leurs enfants d'une part, et les droits du mari d'épouser certaines catégories des proches-parents de son épouse (ערייות) d'autre part⁵.

On est donc en droit de poser la question quant à l'intérêt, toujours renouvelé, depuis l'époque des Geonim jusqu'à nos jours, de rédiger de nouveaux formulaires du *geṭ* et d'adopter une attitude aussi rigide en ce qui concerne sa rédaction.

Dans la présente étude, je tenterai de répondre à ces questions en analysant la formule juridique du *geṭ* (libelle de divorce) telle qu'elle figure dans les sources talmudiques, les *sifrey sheṭarot*, les recueils de

1. Édité par S. Assaf en 1922 et par Ben-Sasson en 1984-1986.
2. Éd. S. Assaf, 1930.
3. J. Rivlin. *Bills and Contracts from Lucena (1020-1025 C.E.)* [en hébreu], Ramat-Gan (Israël) : Bar-Ilan Press, 1994.
4. Éd. Ben-Sasson, p. 223.
5. Voir L. Vana, « Fiançailles et mariage à l'époque hellénistique et romaine : *halakhah* (lois) et coutumes », dans P. Hidiroglou (dir.), *La construction de la famille juive : entre héritage et devenir*, Paris, 2003, p. 51-96.

contrats anciens compilés au xx^e siècle⁶ et les documents provenant de la Guenizah du Caire⁷. J'analyserai les transformations de cette formule au cours des siècles et la manière dont la *halakhah* (loi juive) a encadré ces changements. Mais je laisserai de côté les libelles de divorce de type particulier tels le *geṭ* remis sous condition, *geṭ* de la sourde-muette), *geṭ* de refus du lévirat) qui mériteraient de faire l'objet d'une autre étude.

I. L'ORIGINE DU *GET* ET SES SPÉCIFICITÉS

I. 1. Le terme *geṭ*

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient d'éclaircir quelques termes techniques de la *halakhah*. Dans la Bible (Dt 24,1), le libelle de divorce est désigné par l'expression ספר כריתות (litt. document / lettre de retranchement). Mais depuis les abords de notre ère, cette expression est abandonnée. La Mishnah, les deux Talmuds ainsi que la littérature post-talmudique jusqu'à nos jours emploient le terme *geṭ* au détriment de l'expression biblique. Or, *geṭ* (pl. *giṭtin*) est un terme générique qui signifie tout simplement « document », « contrat », « acte légal écrit » et n'est que le synonyme de *sefer*, *sheṭar* ou *ketav*⁸. Ainsi connaît-on, outre le *geṭ* (libelle de divorce), le *geṭ* (testament d'un mourant), le *geṭ* (acte établi pour une orpheline de père refusant d'épouser l'homme désigné par son frère et sa mère lorsqu'elle était mineure), le *geṭ* (acte de refus du lévirat) *geṭ* (acte de libération d'un esclave), etc. Cependant, il est d'usage de désigner le libelle de divorce par le terme *geṭ* sans aucune autre précision. Pourtant, dans la littérature rabbinique, il est désigné de trois manières différentes : *geṭ*, *geṭ*, *geṭ*, expressions reprises dans la formule juridique du *geṭ*, ainsi qu'on le verra plus loin.

6. A. Gulak, *Otzar ha-sheṭarot. A Collection of Legal Deeds Used in Israel* [en hébreu], Jerusalem, 1926; la thèse de doctorat et les travaux de G. Weiss. « Formularies (*sheṭarot*) Reconstructed from the Cairo Geniza », *Grätz College Annual*, 2 (1973), p. 29-42; *ibid.*, 3 (1974), p. 63-76; *ibid.*, 4 (1975), p. 69-76.
7. J'ai pu travailler sur les manuscrits de la Guenizah grâce au soutien du FNS et de l'ULg. Qu'ils trouvent ici l'expression de mes remerciements.
8. *sefer*, est un terme d'origine biblique, *ketav* est employé surtout à l'époque des Geonim, et *sheṭar* depuis l'époque talmudique jusqu'à nos jours. On constate l'emploi du terme biblique au Moyen Âge, surtout dans les milieux karaïtes.

Une autre précision de vocabulaire s'impose : lorsque j'emploie les termes « épouse, époux, mariage », je le fais dans le sens où le droit hébraïque l'entend. Ces termes ne font pas référence aux conséquences légales de la cérémonie religieuse du mariage exclusivement, mais à toute relation sexuelle entre un homme et une femme ; car, en droit hébraïque, celle-ci constitue, à elle seule, un des modes de mariage⁹. De ce fait, la vie commune d'un couple qui n'a pas procédé à un mariage dit « religieux », constitue un lien matrimonial et, un *geṭ* est requis, du moins *de jure*, pour les concubins qui se séparent. D'ailleurs, les enfants issus de leur union n'ont pas le statut de « bâtard » ou d'« enfant naturel, né hors mariage, etc. », mais celui d'un enfant « légitime ».

1. 2. Quelques lois relatives au divorce et Dt 24,1-4

La lettre de divorce est, sans aucun doute, le contrat écrit juif le plus ancien connu, bien plus ancien que celui du mariage dont l'origine biblique est, d'ailleurs, contestée tant par certains maîtres-décisionnaires en matière de *halakhah* (פוסקים) que par les savants de la communauté scientifique. Elle est mentionnée en *Deut* 24,1-4¹⁰, disant :

« Quand un homme prend femme et la pénètre¹¹, s'il arrive qu'elle ne trouve pas grâce à ses yeux, parce qu'il a trouvé en elle quelque chose de *'erwah*¹², il lui écrira une lettre de divorce (ספר כריתות) et la lui mettra en main, puis il la renverra de sa maison. Après qu'elle est sortie de sa maison et s'en est allée, si elle a appartenu à un autre homme, que cet homme la haït, lui écrit une lettre de divorce (ספר כריתות), la lui remet en main et la renvoie de sa maison, ou bien si le deuxième homme, qui l'a prise

9. *M Qiddushin* 1,1. Ces questions sont longuement analysées dans L. Vana, « Fiançailles et mariage... », *op. cit.* ; Id., « Les lois relatives au mariage dans le judaïsme du 1^{er} et 11^e siècles », *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 105 (1996-1997), p. 237-247.

10. D'autres contrats sont mentionnés en *Jér* 32,14 et en *Tobit*.

11. Traduction litt. du terme בעלה. La traduction des passages bibliques, des textes talmudiques et rabbiniques cités est celle de l'auteur de la présente étude.

12. Litt. « nudité des organes génitaux », cf., notamment, *Lv* 18 et *passim*. Le terme porte, ici, sur les relations sexuelles illicites de l'épouse justifiant son renvoi de la maison de l'époux. Cependant, les sources talmudiques ainsi que les deux grands codes de lois voient dans l'expression ערה tout acte accompli par l'épouse qui déplairait à son mari, cf. *M Gittin* 9,10, *TB Gittin* 90a et *passim*. S'agissant d'une étude portant sur un des aspects du droit hébraïque, j'ai préféré conserver le terme biblique et laisser libre toute possibilité d'interprétation.

pour femme, vient à mourir, son premier mari qui l'a renvoyée, ne peut la reprendre, pour qu'elle redevenue sa femme, après qu'elle a été rendue impure, car ce serait une abomination devant l'Éternel et tu [ne dois pas] faire pécher le pays que l'Éternel, ton Dieu, te donne en héritage. »

Une lecture attentive de ces versets permet de constater que, l'essentiel du commandement biblique ne porte pas sur la lettre de divorce mais sur l'interdiction faite à l'homme de « ré-épouser » la femme dont il a divorcé si, dans l'intervalle, elle a vécu maritalement avec un autre homme¹³. D'ailleurs, cette règle est souvent reprise dans les livres prophétiques (*Jér* 3,1 et *passim*). Or, la tradition juive a tiré de ces versets plusieurs lois lourdes de conséquences qui marqueront le droit hébraïque en matière de divorce pendant deux millénaires et le marquent encore de nos jours. En voici quelques unes :

1) Le divorce ne peut se faire qu'au moyen d'un écrit et ceci fait partie des 613 commandements de la Torah que le peuple d'Israël a l'obligation d'accomplir. Cette règle figure dans tous les codes de lois depuis le *Sefer Halakhot Gedolot* (IX^e siècle, attribué à R. Shime'on Qayyara) en passant par Rav Sa'adyah Gaon (882-942) et les grands codes de Maïmonide (1135-1204) et de R. Yosef Caro (1488-1575). À ce sujet, Maïmonide écrit : שנצטוינו לגרש בספר דוקא « nous avons l'obligation de donner le divorce par un document écrit précisément »¹⁴. Or, le document écrit n'est pas une obligation pour les autres types de contrats. Tout autre contrat verbal est légal (sous certaines conditions) au regard de la loi juive.

2) Seul l'homme peut donner le divorce et nulle autre personne physique ou morale. Ainsi, la femme ne peut, jamais, répudier son mari¹⁵ et

13. Voir l'analyse de A. Toeg, « Does Deuteronomy XXIV, 1-4 Incorporate a General Law on Divorce? », *Diney Israel*, 2 (1970), p. V sq. ; M. Elon, *Ha-mishpat ha-'Ivri*, vol. I, Jérusalem, 1988, p. 180 ; D. Piattelli, « *Get* and *Get shih'rur* », dans *Jewish Law Association Studies*, vol. I, *The Touro Conference Volume*, 1985, p. 93-99.

14. *Sefer ha-miçwot*, 'aseh, miçwah n° 222.

15. Ce principe n'a jamais été remis en cause dans toute l'histoire du droit hébraïque. Cependant, Flavius Josèphe mentionne le libelle de divorce que Salomé, sœur d'Hérode le Grand, envoya à son mari Costabare, cf. *AJ* XV, 7,19, § 259 sq. Au sein de la communauté des savants, la question de savoir si, autrefois, la femme pouvait, selon la loi juive, donner le *geṭ* à son époux est fort discutée depuis la découverte du Papyrus Se'elim 13, voir R. Brody Robert, « Evidence for divorce by Jewish Women? », *Journal of Jewish Studies*, 50/2 (1999), p. 230-235 ; et la polémique qui opposa T. Han « Notes and Observations on a New... »

sera toujours tributaire de la décision de son époux. Le tribunal rabbinique ne peut, en aucun cas, prononcer le divorce, même de nos jours¹⁶. Par ailleurs, si un tribunal civil prononce le divorce, comme c'est le cas dans plusieurs états occidentaux à notre époque, sa décision ne rompt pas pour autant le lien matrimonial établi religieusement par le couple. Seul le *geṭ* remis par le mari à son épouse peut le rompre.

3) Le divorce ne peut émaner que de la « volonté de l'homme ». On ne tient pas compte de celle de la femme qui, elle, peut être répudiée, même contre son gré en vertu de la règle :

האיש מגרש לרצונו והאישה מתגרשת שלא לרצונה

« l'homme répudie selon sa volonté, mais la femme est répudiée [même] contre sa volonté »¹⁷.

4) Le divorce ne peut émaner que de la volonté, « librement exprimée », du mari. Toute pression exercée sur sa personne le contraignant¹⁸ à donner le *geṭ* à son épouse invaliderait le document et, par voie de conséquence, le divorce, le *geṭ* étant un « écrit constitutif » (cf. *infra*).

5) L'homme ayant remis le *geṭ* à son épouse ne peut « revivre mariotalement » avec elle que si, dans l'intervalle, elle n'a pas eu de relations sexuelles avec un autre homme (המחזיר גרושתו).

the Judaeae Desert », *Harvard Theological Review*, 89 (1996), p. 195-202 et p. 203-204, à A. Shremer, « Divorce in Papyrus Se'elim 13 Once Again: A Reply to Tal Ilan », *HTR*, 91 (1998), p. 193-202.

16. Dans certains cas, rares et exceptionnels, le tribunal rabbinique constitué par des spécialistes en matière de *gittin* peut prononcer la nullité du mariage (הפקעת קדושין). Du point de vue de la loi, le mariage contracté est alors considéré comme nul et non avenue. De ce fait, les conjoints recouvrent le statut qui était le leur avant le mariage.
17. *M Yebamot* 14,1 ; Maïmonide, *Yad, Hilkhot Gerushin*, 1,1 ; *Shulhan 'Arukh, 'Even ha-'Ezer* 119,6 (ci-après, respectivement, *Hil., Gerushin* et *Sh.A., E.H.*).
18. La règle ne s'applique pas aux moyens coercitifs mis à la disposition des tribunaux rabbiniques ou des tribunaux non-juifs. Leur recours à ces moyens n'invalident pas le *geṭ*, cf. *M Gittin* 9,8 ; *Yad, Hil. Gerushin*, 2,20. Mais, de nos jours, *de facto*, ces moyens ne sont pas mis en œuvre dans la diaspora et de nombreuses femmes se heurtent à un refus arbitraire de la part du mari de remettre le *geṭ*. Ces dernières années, la législation de l'État d'Israël a mis en place quelques moyens de pression, dont l'éventuelle incarcération du mari persistant dans son refus. Néanmoins, le nombre des maris récalcitrants va en augmentant. Le droit matrimonial de l'État de New York et celui du Canada exigent le règlement du divorce religieux en même

6) L'obligation d'établir un document écrit est une prescription de la Torah, mais la mention de la date, du lieu, de la signature des témoins sur le *geṭ* sont d'origine rabbinique¹⁹.

À la lumière de cet exposé rapide des règles principales relatives au divorce, on comprendra aisément, comment la « formule du divorce » et, de manière générale, le *geṭ* seront rédigés.

1. 3. Le *geṭ* : un document constitutif

À la différence des autres formulaires juridiques, le *geṭ* est un « acte constitutif », à savoir, un document dont la forme écrite en tant que telle constitue son exécution. C'est la définition qu'en donnent également Rav Natronay Gaon²⁰. Rashi la formule de la manière suivante :

על ידי השטר הדבר נגמר

« par rédaction du contrat la chose est exécutée »²¹.

C'est le seul document juridique, faute de le mettre par écrit, dont l'exécution est impossible, inexistante.

Pour les autres actes juridiques juifs, tant l'action judiciaire que son exécution restent possibles, même en l'absence de document écrit. C'est le cas de la location, l'achat ou la vente, mobilière ou immobilière, le fermage, etc. Le bail verbal, le contrat verbal, l'accord verbal, ont force de loi. En revanche, pour le divorce, seul l'écrit a force de loi.

De ce fait, la lettre de divorce sous sa forme écrite est une exigence constante pour la dissolution du mariage, voire une condition *sine qua non*, même de nos jours. Cette particularité du *geṭ*, « document constitutif », est à l'origine de nombreuses règles relatives à sa rédaction (voire, au choix du support employé, l'encre, les témoins, etc.), règles indissociables de la formule juridique. Aussi allons-nous les examiner.

2. LES CONSÉQUENCES DU GEṬ

Lorsque le *geṭ* est remis par le mari à son épouse dans les conditions prévues par la *halakhah*, le lien matrimonial est définitivement rompu. La

19. *Yad, Hil. Gerushin*, 1,1.

20. B. Lewin, *Oṣar ha-Geonim: Thesaurus of the Gaonic Responsa and Commentaries*, Haifa - Jerusalem, 1928-1943, p. 29, § 64.

21. *TR Gittin* 10b, s. v. « תשטר הכותב ».

femme est libre et peut enfin vivre avec un autre homme ou se remarier. Quant à l'homme, il ne perd jamais cette liberté, la polygamie n'étant pas interdite.

En revanche, les conséquences de la non remise du *geṭ* sont préjudiciables à la femme exclusivement, en aucun cas à l'homme, même de nos jours, y compris dans les pays où il existe une séparation entre la religion et l'État. En matière de divorce, il y a asymétrie, voire inégalité, dans la loi juive, entre les droits des hommes et ceux des femmes.

Seul le *geṭ* peut « libérer » la femme du lien matrimonial et, seul le *geṭ* lui permet de se remarier. En l'absence de ce document écrit, toute relation sexuelle que la femme aura avec un autre homme sera considérée comme adultère. Elle ne pourra jamais épouser cet homme, même après la remise du *geṭ*. En outre, tout enfant issu de son union avec tout autre homme (que son époux), aura le statut de *mamzer*²². Bien que le *mamzer* soit considéré comme un juif à part entière, égal en droits et en devoirs à tout autre juif, il se distingue de ses coreligionnaires par un seul et unique point : lui-même ainsi que ses descendants ne pourront épouser qu'un *mamzer* (donc une personne ayant un statut identique au sien/au leur) ou un converti et ceci, pendant plusieurs générations²³.

La non remise du *geṭ* n'a aucun effet sur le statut de l'homme. Il reste libre de vivre en concubinage avec une autre femme, ou de contracter un nouveau mariage civil alors qu'il est encore marié, religieusement, avec une autre femme. Il peut même obtenir une autorisation des instances rabbiniques pour contracter un deuxième mariage religieux (התר מאה רבנים), donc avoir, légalement, une deuxième épouse, la polygynie n'étant pas interdite par la Torah. Ce type de dérogation est accordé, de nos jours, par certains tribunaux rabbiniques orthodoxes exclusivement. Dans tous ces cas, les enfants issus de sa nouvelle union ne seront pas *mamzerim* (bâtards)²⁴.

Il est à noter qu'aucun de ces phénomènes ne se produit dans les communautés juives rattachées au courant *Conservative* ou *Liberal*, leurs tribunaux respectifs interdisant la bigamie d'une part et ayant trouvé des

22. Ce terme est souvent traduit par « bâtard ». Cependant, en droit rabbinique, l'enfant naturel n'a pas le statut de bâtard. D'ailleurs, il n'a aucun statut particulier.

23. Voir L. Vana, « Sexualité, mariage et divorce », dans *Femme et judaïsme aujourd'hui*, Paris : éd. In Press, 2008, p. 147-157.

24. *Ibid.*

solutions permettant la libération de la femme des liens matrimoniaux lorsque l'époux persiste dans son refus de remettre le *geṭ*, d'autre part. Mais ce type de divorce n'est pas reconnu par les courants appartenant à l'orthodoxie. Pourtant, quelques unes des solutions mises en œuvre s'inspirent de la *halakhah* orthodoxe.

3. LANGUE ET CARACTÈRES POUR LA RÉDACTION DU *GET*

Le *geṭ* est toujours rédigé en araméen. En dépit de cette pratique qui laisserait supposer le contraire, il est permis, selon la *halakhah*, de rédiger le *geṭ* en langue vernaculaire. Le corpus mishnique présente des cas complexes où plusieurs langues et plusieurs caractères d'écriture sont employés dans le même acte de divorce. Voici quelques exemples²⁵ :

— le *geṭ* est écrit en hébreu (ou en caractères paléohébraïques ?) mais les témoins signent en caractères grecs ;

— le *geṭ* est rédigé en grec mais les témoins signent en caractères hébraïques ;

— l'un des témoins signe en hébreu et l'autre en grec.

Dans tous ces cas, la Mishnah considère le *geṭ* légal et valide (*kasher*). Ces règles sont reprises par les grands codes de lois de Maïmonide, de Yosef Caro²⁶ et leurs successeurs. Néanmoins, elles ne sont pas appliquées.

On constate que la *ketubbah* a traversé des étapes parallèles. À l'époque de Hillel l'Ancien (30 av. n. è.-20 de n. è), elle était rédigée en hébreu par les habitants de Judée²⁷ et en araméen par les habitants de Jérusalem et ceux de la Galilée. Curieusement, c'est l'usage de l'araméen qui a perduré tant pour la rédaction de la *ketubbah* que pour celle du *geṭ*, au détriment de toutes les langues vernaculaires, voire au détriment de l'hébreu, même dans l'État d'Israël où l'hébreu est la langue officielle.

La lettre de divorce est donc rédigée en araméen, depuis l'époque de la Mishnah jusqu'à nos jours. Même R. Yehudah Albarceloni (ou

25. *M Gittin* 9,8 ; *M Gittin* 9,6.

26. *Yad, Hil. Gerushin* 4,7-9 ; *Sh.A., E.H.*, 126,1 sq.

27. Une *ketubbah* en hébreu a été publiée par A. Gulak, *Otzar ha-Sheṭarot, A Collection of Legal Deeds Used in Israel*, Jerusalem, 1926, p. 35.

Al-Bergeloni, XII^e siècle) qui a traduit la plupart des formulaires juridiques (*sheṭarot*) en hébreu, a laissé le *geṭ* et la *ketubbah* en araméen²⁸.

De fait, l'araméen est considéré comme la langue des formules et formulaires juridiques depuis l'époque talmudique jusqu'à nos jours. Dans son livre des formulaires (ספר השטרות), le Gaon Haï ben Sherira (939-1038) écrit : « Partout, il est d'usage que les juifs rédigent leurs contrats de mariages ainsi que leurs libelles de divorce en langue araméenne. » L'usage a perduré jusqu'à nos jours pour la rédaction du *geṭ*. Ceci confirme la thèse de Y. Muffs selon laquelle les formules juridiques provenant d'une culture dominante ne tombent pas en désuétude avec le déclin de la dite culture ou de sa langue. Elles sont préservées avec grande précision²⁹.

Pour les autres contrats, on constate que, après l'époque des Geonim, de nombreux documents juridiques sont rédigés en arabe, espagnol, portugais, italien, latin, etc. De nos jours, certains courants du judaïsme non-orthodoxes rédigent la *ketubbah* en hébreu mais n'ont pas opéré ce changement pour le *geṭ*.

4. L'ÉPOUX, L'ÉPOUSE, LE SCRIBE ET LES AUTRES

Contrairement à l'idée reçue, il n'est pas obligatoire, du moins *de jure*, de confier la rédaction du *geṭ* à un scribe professionnel³⁰, bien que cela soit l'usage le plus courant. Selon la *halakhah*, plusieurs catégories de personnes sont habilitées à rédiger le *geṭ*. D'abord le mari lui-même. L'épouse peut, elle aussi, le rédiger par elle-même puis le donner à son mari afin qu'il le fasse signer par les témoins avant de le lui remettre en bonne et due forme. Car, selon la loi juive, le formulaire du *geṭ* n'a de valeur juridique que lorsqu'il est signé par les témoins³¹.

Outre l'époux et l'épouse, la Mishnah autorise également toute autre personne à rédiger le *geṭ*, voire même « le sourd-muet, le déficient mental

28. *Sefer ha-Sheṭarot*, éd. par S. J. Halberstam, Berlin, 1898, éd. photoc., Jérusalem, 1967.

29. Y. Muffs, *Studies in the Aramaic Legal Papyri from Elephantine*, New York, 1973.

30. Dans un premier temps, c'était le mari qui avait l'obligation de prendre en charge les honoraires du scribe, cf. *M Baba Batra* 10,7. Par la suite, ces frais ont été imputés à l'épouse, cf. *M Baba Batra* 10,3; *Yad, Hil. Gerushin* 2,4.

31. *M Gittin* 2,5 et *passim*.

et l'enfant mineur »³². Maïmonide, reprenant les termes de la Mishnah émet, cependant, deux conditions à la rédaction du *geṭ* par l'une de ces trois catégories de personnes : 1) elles ne sont autorisées d'écrire que le *tofes ha-geṭ* (cf. *infra*), qui est la partie fixe, invariable des contrats juifs et, en aucun cas, le *meqom ha-toref* (cf. *infra*) qui est la partie spécifique ; 2) une personne de condition libre et majeure doit les surveiller pendant la rédaction du *geṭ*³³. En revanche, l'époux, l'épouse ou le scribe peuvent accomplir cet acte dans sa totalité : écrire tant le *tofes* que le *meqom ha-toref*, car, selon la loi juive, le formulaire du *geṭ* n'a de valeur juridique que lorsqu'il est signé par les témoins³⁴.

Bien que, *de facto*, ces pratiques ne sont pas courantes, il est important de savoir que, *de jure*, le *geṭ* est, légalement, parfaitement valide, lorsqu'il n'est pas rédigé par un scribe professionnel et ce, jusqu'à nos jours.

5. LE SUPPORT

La littérature rabbinique accorde une grande importance à la question du support, du matériau sur lequel le *geṭ* est rédigé, faute de quoi il ne serait pas valable. Le *geṭ* ne peut être écrit sur un matériau « qui ne dure pas » ou sur des végétaux attachés au sol. Certains sages, tel Rabbi Yehudah ben Bateyrah (110-135), interdisent la rédaction du *geṭ* sur un « papyrus déjà utilisé et effacé » (palimpseste³⁵), ou sur διφθέρα³⁶ car ce serait la porte ouverte aux falsificateurs. En revanche, la majorité des sages considèrent que ceci n'a pas d'importance à condition que le *geṭ* soit correctement rédigé et délivré à l'épouse en présence de deux témoins (*M Gittin* 2,4-5). En d'autres termes, la régularité de la procédure l'emporte sur le reste. De fait, la *halakhah* codifiée autorise l'emploi du palimpseste et du

32. Depuis l'époque talmudique jusqu'à nos jours, ces trois catégories de personnes sont toujours mentionnées ensemble car les obligations religieuses ainsi que leur responsabilité civile ou pénale font l'objet d'une législation particulière, différente des autres sujets de la Loi.

33. *Yad, Hil. Gerushin*, 3,17-18; *Sh.A., E.H.*, 123,4.

34. *M Gittin* 2,5 et *passim*.

35. L'utilisation du palimpseste est également interdite pour la rédaction d'autres types de contrats notamment en matière de prêt d'argent, cf. *Yad, Hil. Matweh we-loweh* 27,12 et *passim*.

36. En grec dans les textes. Peau n'ayant pas été traitée avec du sel et de la noix de galle qui est le procédé habituel.

*difiera*³⁷. De nos jours, on peut écrire le *get* sur papier Canson et c'est l'usage le plus courant étant donné le prix du parchemin.

La Mishnah présente d'autres choix de supports pouvant paraître archaïques, peu vraisemblables ou relevant de la spéculation intellectuelle : on peut écrire le *get* sur une feuille d'olivier, la corne d'une vache³⁸, la main d'un esclave³⁹. Par la suite, cette règle est devenue *halakhah* définitive et fut reprise dans les codes de Maïmonide et de Yosef Caro. Maïmonide va encore plus loin en autorisant, pour la rédaction du *get*, l'utilisation des « objets interdits à toute forme de jouissance, voire, ceux qui ont servi au culte idolâtre (איסורי הנאה) »⁴⁰.

La question de l'encre à employer est également réglementée depuis l'époque de la Mishnah. Le *get* doit être écrit à l'encre ou tout autre liquide qui perdure à l'exception des jus de fruits (colorants). Cette encre, de couleur noire, est composée de sulfate de fer, de gomme (κομμύ⁴¹) arabe, de tanin, de noix de galle. D'ailleurs, la même encre est requise pour l'écriture du rouleau synagogal de la Torah (ספר תורה), le livre d'Esther (*Megillat Esther*), les *mezuzot* et les *tefillin*⁴². Enfin, on rédige le *get* à la plume d'oie ou au roseau.

Par plusieurs sources, on apprend que, avant de signer un contrat en bonne et due forme, le scribe préparait un brouillon⁴³. En matière de libelle de divorce, la *halakhah* est plus rigoureuse et exigeante sur ce point : le *get* doit être rédigé aux noms spécifiques et particuliers du couple qui divorce, en aucun cas préparé à l'avance. Mais, suite à une

37. *Yad, Hil. Gerushin*, 4,3; *Sh.A., E.H.*, 124,2.

38. *M Gittin* 2,3. Dans ce cas, comme dans le suivant, l'homme doit offrir la vache ou l'esclave à la femme dont il se sépare, car le *get*, à l'instar de la *ketubbah* est la « propriété » de la femme et non de l'homme.

39. Car le statut de l'esclave est celui d'un objet mobilier. Notons que, Rabbi Yosé le Galiléen interdit l'écriture sur un être vivant ou sur une matière comestible, cf. *M Gittin* 2,3. Mais son opinion n'a pas été retenue par la *halakhah*.

40. *Yad, Hilkhot Gerushin*, 4,1. La question de l'utilisation de ces objets revient de manière récurrente dans la *halakhah* portant sur des domaines divers tels le bâtiment, le commerce, le mariage et le divorce, etc. Sur la notion de *issur hana'ah*, voir L. Vana, « Le traité de la Mishna 'Abodah Zarah : traduction, notes, analyse. Contribution à l'étude des relations entre juifs et païens en Judée romaine », *Revue des études juives*, 158 (1999), p. 553-567; Id., « Fiançailles et Mariage... », *op.cit.*; Id., « Les peaux Leubine ou la robe du myste dans les mystères dionysiaques, Mishna 'Abodah Zarah II, 3; V,9 », *Revue des études juives*, 156 (1997), p. 257-273.

41. En grec dans les textes.

42. *Yad, Hil. Gerushin*, 4,1; *Sh.A., E.H.*, 125,1-2.

43. La Guenizah du Caire nous a livré plusieurs de ces brouillons.

décision rabbinique portant sur cette question (תקנת סופר), on a permis au scribe de préparer, à l'avance, des formulaires du *tofes* où les espaces réservés aux noms des parties resteraient libres⁴⁴. En revanche, on a interdit d'utiliser les formulaires ayant servi d'exercices d'écriture au scribe ou à ses élèves, même si le document porte les noms du couple en instance de divorce⁴⁵. D'ailleurs, la rédaction du *get* doit se faire dans l'intention de le remettre à une femme précise et bien définie (לשמה בגט)⁴⁶.

6. LA STRUCTURE DU *GET*

(Voir en annexe le formulaire du *get* selon Maïmonide)

Tous les contrats juifs sont composés de trois parties distinctes dont seulement deux sont obligatoires :

1. *tofes* ou *tofes ha-get* : litt. « formule / formulaire du contrat ». Contenant la partie fixe et invariable du document, à savoir, les principes et les conditions dans lesquelles le type de contrat en question est applicable. C'est la partie commune à tous les contrats du même type.

2. *toref*, *toref ha-sheṭar* ou *meqom ha-toref*. Contient les noms des parties impliquées, le résumé de la transaction et ses clauses principales, la date, le lieu.

3. *Noy ha-sheṭar* ou *shufra' de-shiṭra'* : litt. « ornement du contrat ». Cette partie est facultative. Elle contient, éventuellement, des conditions ou des détails particuliers relatifs aux garanties ou à l'exécution du contrat (comme par exemple, en matière de prêt, la possibilité de régler un éventuel différent entre les parties sans recourir à un tribunal, etc.).

À l'instar de tout autre contrat juif, le libelle de divorce, le *get* est composé de deux parties obligatoires : le *tofes* et le *toref*. En revanche, on ne trouve jamais la troisième partie dans les libelles de divorce, le *get* étant un « document constitutif. »

44. *M Gittin* 3,2; Maïmonide exige du scribe de laisser également libre l'espace réservé à la phrase הרי את מותרת לכל אדם. Cette phrase doit être rédigée à l'intention de la femme particulière pour laquelle le *get* est écrit, cf. *Yad, Hil. Grushin* 3,7.

45. *Yad, Hil. Gerushin*, 3,1 et 3,3.

46. Il s'agit d'un chapitre fort complexe de la *halakhah* où l'on dissocie l'acte mécanique de l'écriture du *get* de manière générale de celui qui consiste à destiner le document à une femme bien définie. Pour l'analyse de cette question, voir M. S. Feldblum, « "lishmah" ba-get: berur ha-meqorot ha-tanna' iyyim, ha-'amora' iyyim we-ha-sugyot ha-setumat », dans Z. A. Steinfeld (éd.), *Studies in Honor of Y. D. Gilat*, Ramat-Gan, 1995, p. 237-248.

Quant à savoir si la « la formule essentielle du *geṭ* » (cf. *infra* § 6. 5.) fait partie du *tofes* ou du *toref*, sur ce point les avis sont divergents.

6. 1. La date et le lieu

בכך וכך בשבת בכך וכך לירח פלוני בשנת כך וכך ליצירה //
 לבריאת עולם או לשטרות למיניא דרגילנא למימיני ביה הכא (מנין שאנו מנין כאן)
 במקום פלוני מתא דיתבא על נהר [...] ועל מי מעינות // בורות//הר פסגה גבעה

« Tel jour de la semaine [...] du mois de [...] de l'année [...] de la création du monde // de l'ère des Séleucides // selon le comput que nous comptons ici à [...], sise sur le fleuve de [...], les sources d'eau, la montagne [...] »

À l'origine, la mention de la date sur le *geṭ* n'était pas obligatoire. Mais, par décision rabbinique (תקנת חכמים), on décréta que la date y serait précisée, comme cela se faisait dans les autres documents juridiques⁴⁷. En outre, on utilisera le comput des autorités non-juives gouvernant au moment de la rédaction du *geṭ* et ce, « afin de vivre en paix avec le royaume (משום שלום מלכות) »⁴⁸. On trouve cette manière de dater dans quelques *gittin* de la Guenizah du Caire⁴⁹.

De fait, la *halakhah* autorise l'emploi de différents computs dans le *geṭ* tels : celui de la destruction du second Temple, ou le *anno mundi*, ou l'ère des Séleucides⁵⁰, ou tout autre comput en usage local (מלכות אותו הזמן)⁵¹.

L'ère des Séleucides (מנין השטרות)⁵² est celle qui figure sur les *gittin* se rattachant à la tradition babylonienne : les *sifrey sheṭarot* des geonim (Haï gaon), les communautés juives du Moyen-Orient, ainsi que les *gittin*

47. Néanmoins, selon Maïmonide, si le mari déchire la partie où la date est mentionnée sur le *geṭ*, le document reste valide (*kasher*), cf. *Yad, Hil. Gerushin* 1,26 ; mais ce n'est pas l'avis de Rabbi Avraham ben David de Posquières (1120-1198).

48. *Yad, Hilkhot Gerushin* 1,27.

49. TS 10J 2.5 *geṭ* de l'an 1061 ; TS 10J 2.9 *geṭ* de l'an 1084 ; TS 10J 2.12 *geṭ* de l'an 1101.

50. Notons que, selon *M Gittin* 8,5 et *TB Gittin* 80a, les actes datés d'après « le règne des grecs » (מלכות יון) sont invalides. Mais cette opinion n'a pas été retenue par la *halakhah*.

51. *Yad, Hil. Gerushin*, 1,28.

52. *TB Rosh ha-Shanah* 2a et 8a ; *Gittin* 64a ; *'Abodah Zarah* 10a. Maïmonide la définit ainsi « le règne d'Alexandre le Macédonien, ce que l'on appelle *minyan ha-sheṭarot* ».

de la Guenizah du Caire (à l'exception d'un seul dont l'origine est inconnue⁵³).

En revanche, les *gittin* se rattachant à la tradition du pays d'Israël utilisent, le plus souvent : לבריאת עולם ou ליצירה (*anno mundi*)⁵⁴ ou לחורבן הבית (la destruction du Temple).

Il est à noter que certains *sifrey sheṭarot* tiennent à distinguer les contrats ayant trait au statut personnel (גטי אישות) de tous les autres contrats juifs notamment en réservant une place différente à la mention de la date et du lieu. C'est le cas de R. Yehudah Albarceloni qui place la mention de la date au début du document dans les *gittin* *ishut* et, à la fin, dans tous les autres contrats⁵⁵. Dans les contrats de Lucena également, la date est mentionnée à la fin du document⁵⁶.

À l'instar de la date, la mention du lieu sur le *geṭ* n'est pas obligatoire. Par le même décret rabbinique, elle l'est devenue. Depuis Haï gaon qui exige la mention précise du fleuve voisin, on doit ajouter ce détail au *geṭ*. Plus tard, on ajouta une formule plus longue mentionnant également le nom de la rivière et des sources d'eau voisines. Ainsi, dans les *gittin* rédigés à Paris on trouve la formule suivante : « ici, à Paris, ville sise sur le fleuve Seine et la rivière Bièvre et toutes les sources d'eau ». Enfin, seul Haï gaon exige également, le cas échéant, la mention de la colline ou de la montagne voisine הר פסגה // גבעה // ⁵⁷.

6. 2. Les noms du mari

אנא פ' בן פ' וכל שום דאית לי

« moi, [...] fils de [...], surnommé [...] », et le *geṭ* énumère les surnoms...

Le discours est direct⁵⁸, le mari déclare, à la première personne du singulier, son prénom et son patronyme. La formule la plus courte se trouve

53. *Sefer ha-sheṭarot le-Rav Haï Gaon*, éd. par S. Assaf, Jérusalem, 1930, p. 17 note 3 ; Blau, *Die Jüdische Ehescheidung*, II, p. 96-102.

54. Ms Leningrad, éd. Harkavi, M13 folio 3.

55. *Sefer ha-Sheṭarot*, éd. par S. J. Halberstam, Berlin, 1898, éd. photoc., Jérusalem, 1967, p. 4, 7, 13-14, 23, 43.

56. Cf. J. Rivlin, *Bills and Contracts...*, p. 90 ; voir aussi les contrats nos 29 et 38.

57. Ms de Leningrad, mais absent du ms Oxford, cf. *Sefer ha-sheṭarot le-Rav Haï Gaon*, éd. par S. Assaf, Jérusalem, 1930, p. 17, note 4.

58. Le contrat de mariage (*ketubbah*) est, lui aussi, une déclaration du mari s'adressant à son épouse et où cette dernière n'a ni la parole ni la signature. La *ketubbah* ainsi que le *geṭ* sont des déclarations unilatérales du mari.

chez Rashi, la plus longue chez Maïmonide⁵⁹ : « moi, [...] fils de [...], originaire de [...], surnommé [...], surnom des aïeux [...] ».

La mention des noms des parties impliquées dans un contrat est simple et évidente, mais au fil des siècles, son importance est allée grandissante lorsqu'il s'agissait des libelles de divorce. Voici quelques repères historiques sur cette question :

La Mishnah fait état de l'usage qui consiste à écrire les noms par lesquels le couple était connu à la date et à l'endroit de la rédaction du *geṭ*. Or, on pouvait être connu, ailleurs, sous des noms ou surnoms différents. Dans une société où l'homme et la femme ne portent que des prénoms suivis de patronymes et où les noms de familles tels que nous les employons à notre époque n'étaient pas en usage, les confusions entre des homonymes étaient possibles. Or, lorsqu'il s'agit du droit de la famille, les conséquences en sont particulièrement graves et s'étendent aux questions d'inceste (ערויות), de filiation et de (re)mariages.

Au 1^{er} siècle, Rabban Gamaliel l'Ancien (ca 20-40) apporte une solution à ce problème et en donne clairement le motif : מפני תיקון העולם « pour le bon ordre du monde » (*Gittin* 4,2). Il décrète l'obligation d'ajouter, dans le *geṭ*, tous les noms et surnoms des époux. Au Moyen Âge, toujours pour les mêmes raisons, R. Simḥah de Vitry (France, ca 1100) ajoute, après les noms des époux, leurs lieux de naissance et le nom du fleuve voisin⁶⁰.

Par la suite, on aborda la question de l'orthographe⁶¹, de la transcription, voire de la traduction des noms des époux⁶² et, plus tard, on applique les mêmes règles aux toponymes mentionnés dans le *geṭ*. Bref, le traitement du sujet est devenu presque « obsessionnelle » au point de donner naissance à un nouveau genre littéraire : « les noms dans les libelles

59. *Yad, Hilkhoh Gerushin* 4,12.

60. *Mahzor Vitry*, éd. S. Hurwitz, Nuremberg, 1923, p. 778-783.

61. Il convient de noter qu'à l'époque de la Mishnah, l'orthographe des noms propres n'est pas stable. Ainsi peut-on constater avec étonnement que, dans les lettres autographes du chef de la révolte des Juifs contre les Romains (132-135) découvertes dans le désert de Judée, son nom est orthographié de manières différentes. Voir L. Vana, « Histoire et historiographie chez les Pères de l'Église et les Sages du Talmud », *Revue des études juives*, 162 (2003), p. 21.

62. Voici quelques exemples : on peut être connu dans une contrée sous le nom de Moshéh et, ailleurs, sous celui de Maurice, Morice, Morisse, Moses, Moïses, etc. ; ou sous le nom de Rivka et, ailleurs, sous celui de Rebeca, Rébecca, Rivaqa, etc. ou encore Tova, Bona, Buona, etc.

de divorce » (שמות בגיטין). De nombreux livres ont été publiés dans le passé et continuent de paraître, encore à notre époque sur le sujet et sont en usage dans les tribunaux rabbiniques chargés des divorces.

6. 3. La clause de volonté

צביתי ברעות נפשי בדלא אניסנא ופטריית ושבקית ותרוכית יתיכי ליכי

« j'ai voulu, de mon propre gré, sans contrainte [aucune] te libérer, te répudier, te divorcer »

On remarquera que les trois verbes désignant le divorce sont tous en araméen. Cependant, l'ordre de leur parution peut varier d'un *geṭ* à l'autre.

La déclaration du mari est courte et se compose, obligatoirement, de deux parties, l'une formulée par une phrase positive « j'ai voulu », l'autre par une phrase négative « sans contrainte ». Cette formule qui est « l'expression de volonté et de connaissance » du signataire, constitue une condition nécessaire pour l'établissement de tout contrat. En effet, on la trouve dans différents types de documents juridiques et, les sources littéraires ainsi que les documents archéologiques confirment son ancienneté⁶³. Un *geṭ* remis sous la contrainte (גט מעושה) et ne rompt pas le lien matrimonial.

Cependant, cette phrase, cette clause de volonté, a eu une destinée toute particulière dans l'histoire des formules juridiques du *geṭ*. Voici quelques aspects des interprétations rabbiniques fort surprenantes qui en sont données :

1) Dans le *geṭ*, la clause de volonté n'exprime pas uniquement l'absence de contrainte, comme c'est le cas dans les autres types de contrats, mais également et, surtout, la liberté totale et la toute puissance de l'époux de répudier son épouse quelle que soit la volonté de celle-ci. Cette clause permet la remise du *geṭ* (= le divorce), en dépit de la volonté de l'épouse. En matière de divorce, la volonté de la femme n'a aucune valeur juridique car « l'homme répudie selon sa volonté, mais la femme est répudiée [même] contre sa volonté » (האיש מגרש לרצונו והאישה מתגרשת שלא לרצונה).

63. Cf. J. T. Milik, P. Benoit, R. de Vaux, *Les Grottes de Murabba'at*, DJD II, Oxford, 1961, (n° 19), p. 104-109.

Peut-on imaginer une telle interprétation de la « clause de volonté » dans un contrat de vente, location, prêt, etc. ? Peut-on imaginer qu'une seule des parties puisse exprimer sa volonté librement alors que l'autre partie serait contrainte à l'exécuter ? Pourtant, c'est le cas du *get* et sa formule juridique constitue un des lieux où s'exprime l'inégalité homme/femme en matière de divorce.

2) La clause de volonté est l'expression des décisions capricieuses, arbitraires du mari et la liberté totale dont il jouit pour répudier son épouse, quel qu'en soit le motif⁶⁴. Il peut rédiger un *get*, l'envoyer à son épouse par un émissaire et se raviser avant que le document ne soit remis à l'intéressée (M *Gittin* 4,1). Il peut également réunir trois personnes et, en leur présence, déclarer qu'il change d'avis, etc. Ces comportements abusifs furent à l'origine de la décision (תקנה) de Rabban Gamaliel l'Ancien. Il interdit ces agissements « pour le bon ordre du monde » (מפני תיקון העולם, M *Gittin* 4,2).

Il faut attendre le XI^e siècle et la *taqqanah* de R. Gershom ben Yehudah (960-1028) pour que l'on tienne compte de la volonté de la femme : dorénavant, celle-ci doit exprimer son accord ou son refus de recevoir le *get*, donc de divorcer. Néanmoins, que l'épouse accepte le *get* ou qu'elle le refuse, dans les deux cas de figure, la situation lui est préjudiciable et, en aucun cas, à son époux (si son choix n'est pas identique à celui de son époux). Car le pouvoir d'exécution, la dissolution du mariage reste, *in fine*, entre les mains de l'homme et de l'homme exclusivement : c'est lui qui remet le *get* à son épouse et non le contraire. D'ailleurs, pour la plupart des maîtres-décisionnaires (פוסקים), le *get* est valide même dans le cas où le mari, passant outre le décret de Rabbenu Gershom, le remet à son épouse, contre la volonté de cette dernière⁶⁵.

Enfin, c'est à juste titre que M. Elon, un des plus grands spécialistes du XX^e siècle en matière de droit hébraïque, fait remarquer que les *taqqanot* de Rabbenu Gershom portant sur les questions de divorce sont souvent présentées comme des lois absolues (הלכה למשה מסיני), alors que, de fait, nombreuses sont les communautés juives qui ne les ont pas acceptées⁶⁶.

64. Voir note 12.

65. Je ne citerai que le code incontournable des lois, le *Shulhan 'Arukh*, 'Even ha-'Ezer 119,6.

66. M. Elon, *Ha-mishpat ha-ivri ...*, vol. 1, p. 545.

3) L'interprétation si particulière donnée à la « clause de volonté », conjuguée avec le principe selon lequel « l'homme répudie selon sa volonté, mais la femme est répudiée [même] contre sa volonté », a conduit, inévitablement, à des dérives, surtout à partir du XX^e siècle où le nombre des divorces est allé en augmentant. Dans la diaspora et, dans l'État d'Israël, de nombreux maris refusent de remettre le *get* à leurs épouses, même lorsque le divorce civil est déjà prononcé, voire lorsque le couple est séparé depuis plusieurs années. Ainsi, de nos jours, de nombreuses femmes juives se trouvent-elles ancrées dans un mariage inexistant et dépourvues de tout moyen juridique d'en sortir et de refaire leur vie⁶⁷. Ainsi que nous l'avons exposé plus haut, aucun tribunal rabbinique ne peut prononcer le divorce, même dans ces cas précis. En revanche, il dispose d'autres moyens juridiques, mais de nos jours, il refuse de les mettre en œuvre⁶⁸.

C'est, notamment, l'interprétation donnée à la formule juridique de la « clause de volonté » dans le *get*, qui est à l'origine de cette situation, car elle renforce arbitrairement le pouvoir, lui aussi arbitraire, du mari. Elle accorde à ce dernier un pouvoir quasi absolu.

4) L'interprétation de la clause de volonté dans le cadre du *get* conjuguée avec la règle selon laquelle « l'homme peut répudier selon sa volonté, mais la femme peut être répudiée contre sa volonté » a contribué à renforcer le pouvoir du mari de différentes manières notamment en ce qui concerne les « motifs » du divorce. Dans leurs codes de lois respectifs, Maïmonide et Y. Caro vont jusqu'à écrire : « une «mauvaise femme», c'est un commandement (religieux) que de la répudier (אשה רעה מצוה לגרשה)⁶⁹ ». En revanche, ils ne formulent pas la même recommandation à la femme vivant avec un « mauvais mari ».

67. Voir L. Vana, « Sexualité, mariage et divorce », *op. cit.*

68. Il peut prononcer la nullité du mariage (הפקעת קדושיך) ou mettre en pratique d'autres solutions prévues par la *halakhah*. Sur cette question, voir L. Vana, « Document halakhique concernant les solutions du problème des 'agunot et mesoravot *get* (femmes en attente de *get*) remis à la délégation des rabbins et juges rabbiniques (דיינים) à l'occasion de leur rencontre avec la délégation des femmes juives européennes, Conférence européenne des rabbins, Bruxelles, 2002 ».

69. *Yad, Hil. Gerushin* 10,22; *Sh.A., E.H.*, 119,4. La définition de « mauvaise femme » reste à l'appréciation subjective du mari.

6. 4. Les noms de l'épouse

אנת פלוניית בת פלוני דמתתא פלוניית וכל ושום אחרן וחניכא דאית ליכי
ולאבהתיכי ולארתריכי ולארתריהון דאבהתיכי דהוית אנתתי מן קדמת דנא

« toi, [...], fille de [...], originaire de [...], surnommée [...],
surnom des aïeux qui étais ma femme depuis longtemps [jusqu'à ce jour] »

Le nom de l'épouse est suivi, dans la plupart des cas, du nom de son père. Cependant, dans certains *gittin*, on mentionne le nom de la mère, comme dans le formulaire de R. Shemuel b. David Ha-Lévy (1625-1681)⁷⁰. D'ailleurs, il est parmi les rares maîtres-décisionnaires (פוסקים) qui accordent une place symétrique à la mention des noms de l'époux et de l'épouse.

Si la femme est présente lors de la remise du *get*, on ajoute, à la suite de son nom, la mention : « toi, présente ce jour » (העומדת היום) ; si elle mandate une personne à le recevoir en son nom, on ajoute la mention : « où que tu sois » (בכל מקום שאת עומדת).

Pour les autres aspects de la question, voir § 6. 2.

6. 5. La formule essentielle du *get* (גופו של גט)

הרי את מותרת לכל אדם ודן דיהוי ליכי מגאי ספר תירוכין
ואגרת שיבוקין וגט פיטורין למהך לכל גבר דיתיצביין

« Te voici permise à⁷¹ tout homme. Et ceci est de ma part un acte d'expulsion, un écrit de libération, une lettre de renvoi, un acte de démission afin que tu puisses épouser tout homme que tu désires. »

Nous abordons ici la partie la plus importante, celle que la *halakhah* appelle « le corps, la partie principale, l'essentielle du *get* » (גופו של גט) (עיקר הגט).

La formule, fort ancienne, est composée de deux parties distinctes présentées ainsi dans la Mishnah (*Gittin* 9,3 = *TB Gittin* 85a)

[Voici la partie] essentielle du *get* : « Te voici permise à tout homme »

(הרי את מותרת לכל אדם)

70. Cf. *Sefer Nahalat Shiv'ah*.

71. C'est à dessein que je n'ai pas traduit, comme on le fait souvent, par « permise d'épouser », car il ne s'agit pas de mariage uniquement, mais de tout rapport sexuel avec un autre homme que l'époux.

[Mais] Rabbi Yehudah dit [voici la partie principale du *get*] : « Et ceci est de moi une lettre d'expulsion, un écrit de libération, et un acte de démission⁷² afin que tu puisses épouser tout homme que tu désires »

ודן דיהוי ליכי מגאי ספר תירוכין ואגרת שיבוקין וגט פיטורין
(למהך להתנסבא לכל גבר דתצבין)

On remarquera que la Mishnah anonyme s'exprime en hébreu et Rabbi Yehudah en araméen. Plus qu'une formule juridique, ces phrases reflètent leur manière de comprendre ce qui constitue « l'essentiel » de l'acte de répudiation, « l'essentiel du *get* ». Pour la Mishnah anonyme, l'essentiel du divorce réside dans la phrase prononcée par l'homme et adressée à son épouse disant : הרי את מותרת לכל אדם « te voici permise à tout homme ». Par cette phrase, il libère son épouse du rapport (sexuel) exclusif la liant à lui⁷³ et, il se libère, lui-même, des interdictions qui lui sont faites d'épouser les proches parentes de son épouse ou d'avoir des relations sexuelles avec elles (ערייות)⁷⁴. Cet ensemble de liens, qui découle de la relation matrimoniale, est maintenant rompu par le prononcé de cette phrase. En d'autres termes, l'essentiel du *get* serait la clarification du « nouveau cadre » des interdits sexuels de la femme répudiée et, par voie de conséquence, de ceux du mari.

En revanche, pour Rabbi Yehudah (135-170), l'essentiel du divorce réside en l'autorisation donnée à la femme de se remarier⁷⁵. Il est à noter que la formule juridique de Rabbi Yehudah se trouve dans un *get* découvert dans le désert de Judée⁷⁶.

On ne serait donc pas surpris de constater l'absence de la phrase « te voilà permise à tout homme » des formulaires du *get* de Rav Haï

72. Pour l'emploi des expressions synonymes dans les contrats anciens, voir Y. Mulf's, *Studies in the Aramaic Legal Papyri from Elephantine*, Leyde - New York, 1969, p. 116.

73. Cette exclusivité n'est pas exigée du mari qui, lui, peut avoir plus d'une épouse et des relations sexuelles avec toute autre femme que la sienne, à condition qu'elle soit « libre » de toute relation avec un autre homme, la question des rapports sexuels (ערייות) et non seulement du mariage ayant une importance capitale en droit hébraïque. Voir aussi note 79.

74. Il s'agit là de l'un des aspects les plus importants du droit matrimonial juif, voir L. Vana, « Fiançailles et mariage... », *op. cit.*

75. Sur l'origine mésopotamienne de cette formule juridique, voir S. E. Holtz, « "To Go and Marry any Man That You Please": A Study of the Formulaic Antecedents of Rabbinic Writ of Divorce », *JNES*, 60/4 (2001), p. 241-258.

76. Cf. J. T. Milik *et al.*, *Les Grottes de Murabba'ât...*, *op. cit.*

Gaon⁷⁷ et de Rashi⁷⁸ (1040-1105). Elle reflète leur manière de concevoir le divorce qui s'apparente à celle de Rabbi Yehudah, par opposition aux autres sages de la Mishnah. Rabbenu Tam, petit-fils de Rashi (France, ca 1100-1171), exigea qu'elle soit ajoutée à la formule du *geṭ*. Mais cette exigence ne fait pas l'unanimité. Certains maîtres-décisionnaires (les *Ris-honim*) vont jusqu'à la disqualification totale du *geṭ* si la phrase est ajoutée et d'autres, si elle est omise (par ex. Nahmanide).

À l'exception de ces deux cas, la plupart des *gittin* réunissent les deux formules juridiques en une seule et même clause, celle qui constitue « l'essentiel du *geṭ* » (עיקר הגט). Cette clause exprime notamment le changement du statut de la femme mariée en femme « libre de son époux » et « libre de se remarier avec l'homme qu'elle désire ».

Cependant, dans le cas où le divorce survient suite à un comportement adultère de l'épouse, le *geṭ* sera remis avec une clause de réserve. Le mari y précisera le nom de l'homme avec lequel l'adultère a été commis. Cet homme ne pourra jamais épouser la femme titulaire du dit *geṭ*⁷⁹. D'ailleurs, il sera interdit aux deux hommes d'épouser cette femme, même après le divorce et ce, *ad vitam aeternam* (אסורה לבעלה ולבועלה). Bref, aucun des deux couples ne sera autorisé à poursuivre ses relations. Par ailleurs, la femme divorcée peut revenir à son mari même après leur séparation en bonne et due forme, mais cela est strictement interdit si, dans l'intervalle, elle s'est remariée ou a eu des relations sexuelles avec un autre homme (Dt 24,1-4).

L'homme peut ajouter au *geṭ* d'autres types de réserves qui, elles, ne sont pas bibliques. Cet aspect du *geṭ* est prévu par la Mishnah, les deux Talmuds et les codes de lois⁸⁰.

77. *Sefer ha-Shetarot le-Rav Hai Gaon*, éd. par S. Assaf, Jérusalem, 1930, p. 17-18.

78. Bodl. Ms. Heb. C 27, fol. 37. Pour l'attitude de Rashi à l'égard du divorce, voir Y. David, « Rashi et l'interprétation de la formule du *geṭ* : étude comparative avec les interprétations des Geonim et Maïmonide à la lumière des documents de la Guenizah du Caire et autres sources » [en hébreu], *Sinai* (2006), p. 192-207.

79. En matière de divorce, l'ancien code Napoléon prévoit, dans l'article 298, que « dans le cas de divorce admis en justice pour cause d'adultère, l'époux coupable ne pourra jamais se marier avec son complice », cf. E. Sautayra et M. Charleville, *Shulhan 'Arukh, 'Even ha-'Ezer*, tome I, 1868, p. 79. Mais en droit rabbinique, seuls la femme adultère et son complice sont pénalisés (*Sh.A., E.H.*, 11). Le mari adultère et sa complice (libre de tout lien matrimonial) ne le sont pas. Voir note 73.

80. Il peut même préciser que le *geṭ* est remis à condition qu'elle ne se rende pas à la maison de son père (celui de la femme), etc., cf. M *Gittin* 9,1-2; *Yad, Hil. Gerushin*

6. 6. La clause de garantie

ואנש לא ימחה בידכי [מן שמי] מן יומא דנן ורעלם

« et nul ne pourra s'y opposer en mon nom à partir de ce jour
et pour toujours »

Cette clause garantit⁸¹ la non-contestation du contrat. Elle figure dans différents types de contrats de vente, location, fermage, etc. En matière de *geṭ*, elle revêt toute son importance au regard de ce que nous avons exposé plus haut au sujet du pouvoir du mari de revenir sur sa décision de remettre le *geṭ* à son épouse et la *taqqanah* de Rabban Gamliel l'Ancien.

6. 7. La clause de transmission

ודן די יהוי ליכי מגי ספר תירוכין וגט פישורין ואגרת שיבוקין

« voici pour toi, de ma part, une lettre de divorce, un contrat de libération,
un acte de répudiation »

À la différence des autres contrats, la remise du *geṭ* par le mari à l'épouse obéit à des règles précises où le moindre geste de chacune des parties a son importance. La transmission du *geṭ* se fait de la main à la main. Néanmoins, elle peut se faire par l'intermédiaire d'un mandataire nommé par l'un ou l'autre des conjoints.

On remarquera que la formule juridique ne se contente pas d'un seul terme mais reprend, successivement, les trois termes connus par les textes pour désigner le libelle de divorce dont l'un est hébraïque (ספר), les deux autres araméens (אגרת, גט, cf. *supra*)⁸².

6. 8. La loi selon laquelle le *geṭ* est établi

De manière générale, les contrats mentionnent la loi selon laquelle ils sont établis. Ceci est important en cas de litige entre les parties.

8,11-12; *Sh.A., E.H.*, 147,2-3 et 148,2. Une fois de plus, on constate l'expression de la toute puissance du mari en matière de divorce.

81. Sur cette clause, voir R. Yaron, « On Defension Clause of some Oriental Deeds of Sale and Lease from Mesopotamia and Egypt », *Bibliotheca Orientalis*, 15 (1958), col. 15-22.

82. Pour l'emploi des expressions synonymes dans les contrats anciens, voir Y. Muffs, *Studies in the Aramaic Legal Papyri from Elephantine*, Leyde - New York, 1969, p. 116.

Les *gittin* du pays d'Israël emploient la formule araméenne suivante : כדת משה ויהודאי (selon la loi de Moïse et des Judéens/Juifs)⁸³, alors que ceux de la tradition babylonienne préfèrent, paradoxalement, la formule hébraïque : כדת משה וישראל (selon la loi de Moïse et d'Israël)⁸⁴.

Cette phrase doit être écrite sur une ligne séparée dans le *geṭ*⁸⁵.

D'ailleurs, la même phrase figure également dans la *ketubbah* (contrat de mariage).

6. 9. Les parties et l'absence de signatures

Dans les contrats juifs, les signatures des parties impliquées dans la transaction ne sont pas obligatoires. D'ailleurs, elles n'y apparaissent pratiquement jamais. C'est également le cas pour le *geṭ* : le mari ne le signe pas⁸⁶. Quant à l'épouse, elle n'a pas à le signer puisque le *geṭ* est une déclaration unilatérale formulée par le mari à son adresse. Elle n'est que l'objet de la déclaration⁸⁷.

6. 10. Les témoins et leurs signatures : deux qui font quatre

À l'origine, la signature du *geṭ* par les témoins n'était pas obligatoire. On se contentait de sa remise par l'époux à l'épouse en présence de deux témoins au minimum, comme pour toute autre transaction⁸⁸. Mais les Sages ont décrété (תקנה) que les témoins devaient apposer leurs signatures sur le *geṭ*. Sur ce point particulier, on a « aligné » le *geṭ* sur les autres types de contrats. En outre, les témoins doivent signer le *geṭ* l'un en présence de l'autre⁸⁹.

83. Ms Leningrad, éd. Harkavi, M13 folio 3.

84. Sur cette formule, voir M. Kister, « "Selon la loi de Moïse et des juifs" : l'histoire d'une formule juridique » (en hébreu), dans *Atara L'Haim. Studies in the Talmud and Medieval Rabbinic Literature in Honor of Professor Haim Zalman Dimitrovsky*, Jérusalem : Magnes Press, 2000, p. 202-208.

85. *Sh.A., E.H.*, 126,18.

86. Dans le *geṭ* de Massada, la signature du mari apparaît sur le recto du document, voir Milik et al., *Les Grottes de Murabba'at*, op. cit.

87. C'est également le cas de la *ketubbah* (contrat de mariage juif), elle aussi rédigée sous forme de déclaration de l'époux à l'égard de l'épouse, cf. L. Vana, « Fiançailles et mariage ... », op. cit.

88. Conformément à la prescription biblique en Dt 17,6; Dt 19,15.

89. Si tel n'était pas le cas, le *geṭ* est invalidé (*pasul*), cf. *Yad, Hil. Gerushin*, 1,24.

Selon la Mishnah (*Gittin* 9,4), la décision fut prise « pour le bon ordre du monde » (מפני תיקון העולם). Mais Maïmonide l'explique ainsi : la signature est absolument nécessaire car, si les témoins présents lors de la remise du *geṭ* venaient à décéder, la preuve de l'existence-même du *geṭ* disparaîtrait avec eux⁹⁰.

À la différence des autres types de contrats, le *geṭ* ne contient pas la clause des témoins, mais uniquement leurs signatures, suivies de la mention « témoin » soit en araméen שיהיד dans la tradition du pays d'Israël⁹¹ soit en hébreu עד dans la tradition babylonienne. Cependant, quelques précisions s'imposent : le *geṭ* est le seul contrat qui requière deux catégories de témoins : a) les témoins signataires du *geṭ* (עדי חתימה); b) les témoins présents au moment de la remise du libelle de divorce par le mari à son épouse (עדי מסירה). Il va de soi que les premiers peuvent remplir le rôle des seconds.

Selon les deux grands codes de lois, celui de Maïmonide et celui de Y. Caro, les témoins signataires du *geṭ* (עדי חתימה) doivent savoir « lire et signer ». Ces conditions peuvent surprendre le lecteur du XXI^e siècle pour lequel une telle condition va de soi. Or, il n'en est pas de même pour le droit rabbinique. Selon Maïmonide, si les témoins ne savent pas lire, on doit leur lire le contenu du *geṭ* à haute voix et, au besoin, le leur traduire avant signature⁹². Si les témoins signataires ne savent pas écrire (!), on doit leur dessiner sur un parchemin (ou tout autre support) séparé leurs noms et patronymes de sorte qu'ils puissent les recopier.

Cette règle de droit fort surprenante énoncée par le plus grand des codificateurs juifs, me donne l'occasion de faire une remarque en marge de cette étude. On affirme, souvent, que le degré d'alphabétisation des hommes juifs est élevé, surtout si on le compare à celui des femmes juives ou aux non-juifs. Cette affirmation s'appuie soit sur la fréquentation supposée des écoles talmudiques par les hommes, soit sur les contrats où leurs signatures sont apposées. Nous venons de voir que la signature apposée sur un *geṭ*, ne constitue, en aucun cas, une preuve du degré d'alphabétisation du signataire car on peut signer un document juridique sans en comprendre la langue et tout en étant analphabète... !

90. *Yad, Hil. Gerushin*, 1,15.

91. Ms Leningrad, éd. Harkavi, M13 folio 3.

92. *Yad, Hil. Gerushin*, 1,23.

Le cas évoqué par Maïmonide n'est ni théorique ni académique, il correspond à une réalité en matière de signature de contrats. On constate souvent des décalages entre la langue ou l'écriture employée dans les contrats et les connaissances (réelles) de leurs signataires. À titre d'exemple, on consultera les contrats conclus entre juifs et rédigés, notamment en latin, une langue que les parties impliquées dans les transactions ne comprennent pas dans l'Angleterre du XIII^e siècle. Le signataire écrit en hébreu et en caractères hébraïques : « Je, soussigné certifie exact tout ce qui est écrit ci-dessus en langue latine »⁹³. Pour conclure sur ce point précis, je dirais que la question du degré d'alphabetisation et celle de l'illettrisme en milieu juif méritent une étude en soi car elle se manifeste en d'autres domaines, notamment celui de la lecture publique de la Torah, de la *Megillah* et la récitation du Hallel⁹⁴.

Enfin, selon la *halakhah* talmudique, il n'est pas nécessaire de délivrer le *geṭ* devant un tribunal ou en présence d'un public (מנין, קהל)⁹⁵, la présence des témoins (עדי מסירה) étant suffisante. Mais, au fil des siècles, la règle a changé et le *geṭ* est remis devant un tribunal qui garantit la régularité de la procédure et la conformité du *geṭ* aux règles de la *halakhah*. Ce tribunal est composé de trois personnes dont au moins une est juge (דיין) spécialiste en matière de *gittin*.

À ce sujet, Rav Yehudah au nom de Shemu'el (III^e siècle) disait :

כל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהם

« celui qui ne maîtrise pas les questions de divorce et de mariage ne doit pas être admis à des fonctions où il aura à prendre des décisions dans ce domaine »⁹⁶.

93. M. D. Davis, *Hebrew Deeds of English Jews Before 1290*, Londres : Office of the Jewish Chronicle, 1888, surtout p. 360-361 et 368-369.

94. Voir les exemples donnés dans L. Vana, « La place des femmes à la synagogue aux I^{er} et II^e siècles : examen des sources rabbiniques et néotestamentaires », *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 110 (2001-2002), p. 315-321 ; Id. « L'absence des femmes des fonctions religieuses : un réexamen de la loi juive (*halakhah*) », dans *Femmes et judaïsme*, Paris : In-Press, 2008, p. 95-123.

95. Dans les documents araméens d'Égypte datant du V^e s. av. n. è., le divorce est prévu dans le contrat de mariage et se fait en présence de la communauté, la 'edah, cf. A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C.*, Oxford, 1923, le contrat de 'Eshor et Miptahyah (AP15).

96. *TB Qiddushin* 6b.

En effet, depuis son époque jusqu'à nos jours, seul un spécialiste de la *halakhah* en matière de *gittin* peut s'occuper des questions de divorce et, en aucun cas, un rabbin ordinaire, voire un grand rabbin qui n'aurait pas cette formation. De nos jours, la plupart des pays européens ne disposent pas de cette catégorie de spécialistes. Les rabbins locaux font appel à des juges (דיינים) des pays voisins qui se constituent, pour l'occasion, en « tribunal itinérant spécialiste de *gittin* ». De manière générale, ce tribunal ne se déplace que pour la procédure finale de la remise du *geṭ* par le mari à son épouse. Le travail en amont étant assuré en partie par les rabbins locaux (non spécialistes) et en partie par le tribunal du pays voisin. Dans ces cas, le couple, le plus souvent la femme, se rend à l'étranger sur le lieu d'exercice du juge rabbinique (דיין).

6. 11. Questions majeures d'orthographe

Bien que la lettre de divorce soit un document juridique fort court, l'orthographe ainsi que la graphie de chaque mot sont réglementées, donnant parfois des résultats des plus curieux. Déjà à l'époque talmudique, l'Amora babylonien Abbaye (320-350)⁹⁷ exigeait une attention particulière pour l'écriture des termes suivants :

ודן	sans <i>yod</i> afin de ne pas lire דין qui signifie « litige ».
למהך	1 ^o sans <i>yod</i> afin de ne pas lire לי מהך si le mot venait à être coupé en deux, ce qui signifierait « pour moi (l'époux) de ta part (l'épouse) », alors que c'est le mari qui donne le <i>geṭ</i> à son épouse ; ou לי מהך = « je me moque » לי שחוק.
אגרת	2 ^o Éviter la confusion entre le <i>héh</i> et le <i>het</i> . sans <i>yod</i> , afin d'éviter la lecture d'une négation, si le mot venait à être coupé en deux. On lirait alors גרת ואי ורת ou ורת ce qui signifierait « si tu commets l'adultère » (<i>TB Gittin</i> 85b).
ספר תירוכין	avec un <i>waw</i> très long qui ressemble à un <i>nun sofit</i> , car avec un <i>waw</i> trop court on risquerait de lire ספר תיריכין ce qui laisserait entendre qu'il s'agit d'un libelle d'une divorcée de manière générale, d'un formulaire et non d'un libelle personnel rédigé à l'intention d'une femme bien définie, conformément à la <i>halakhah</i> .
שיבוקין	avec un <i>waw</i> très long qui ressemble à un <i>nun sofit</i> (<i>TB Gittin</i> 85b) afin d'éviter toute confusion avec un <i>yod</i> car, dans l'éventualité

97. *TB Gittin* 85b.

	où on lirait תיריכין שיביקין, ceci signifierait que l'homme dit à la femme que c'est elle qui le répudie.
וכדן	avec un <i>waw</i> très long qui ressemble à un <i>nun sofit</i> .
דיתהוייין	avec trois <i>yod</i> , car, en écrivant ces termes avec deux <i>yods</i> , on pourrait s'imaginer qu'il s'agit d'une forme duelle et que l'époux s'adresse à deux femmes et non à une seule femme.
דיתיצביין	avec trois <i>yod</i> , pour les mêmes raisons.
להתנסבה	avec un <i>héh</i> après le <i>lamed</i> afin de ne pas lire לא תנסבא si le mot venait à être coupé en deux, ce qui introduirait une négation dans la phrase.

Maïmonide résume le principe concernant la langue et l'orthographe de la manière suivante : « quelle que soit la langue de la rédaction du *get*, le scribe doit veiller à ce qu'aucun mot ne puisse avoir deux sens »⁹⁸. Les recommandations de l'Amora babylonien ont donc été prises en considération par les codes de lois⁹⁹ et ont perduré pendant deux millénaires.

CONCLUSIONS

Le *get* présente de nombreuses similitudes avec les autres types de contrats et, pourtant, il demeure un cas à part parmi les formulaires juridiques juifs, du moins sur les points suivants : 1) il doit, obligatoirement, être mis par écrit, alors que tout autre contrat peut être verbal ainsi que ses formules juridiques ; 2) il est un document constitutif, à savoir, l'écrit constitue l'exécution de son propre contenu ; 3) la clause de volonté qui est commune à tous les contrats juifs a pris une importance disproportionnée en ce qui concerne la validité du *get*. La phrase disant « j'ai voulu, de mon propre gré, sans contrainte [aucune]... » est devenue l'expression même du pouvoir du mari en matière de divorce, de sa toute puissance à le prononcer. La clause de volonté et sa formule « banale » et nécessaire dans tout contrat est devenue, dans le *get*, l'expression de la décision unilatérale prise par le mari de répudier son épouse. De fait, elle est venue renforcer le principe halakhique selon lequel « l'homme peut répudier selon sa volonté, mais la femme peut être répudiée contre sa volonté » (איש מגרש לרצונו והאישה מתגרשת שלא לרצונה).

Pendant deux millénaires, le *get* est resté un document juridique fort court, toujours rédigé en araméen, bien que la *halakhah* autorise sa rédac-

tion dans une langue vernaculaire à l'instar des autres types de contrats juifs. En dépit des efforts fournis au fil des siècles pour unifier le formulaire du *get*, on constate de nombreuses différences de fond et de forme entre les traditions : babylonienne et celle du pays d'Israël, d'un livre de formulaires à l'autre (*sifrey sheṭarot*), voire d'un maître à l'autre (Haï Gaon et Rashi par opposition aux autres).

On pouvait supposer que, du moins, la clause contenant « la formule essentielle du *get* » (גופו של גט), resterait figée, inchangée. Or, il n'en est rien. Une des deux parties la constituant ne figure pas dans les formulaires de Rav Haï Gaon et de Rashi. Pourtant, il s'agit de la phrase « te voilà permise à tout homme » (והרי את מותרת לכל אדם) requise par la Mishnah. Leur choix, qui se démarque de celui des autres maîtres-décisionnaires (פוסקים), témoigne d'une vision fondamentalement différente de ce que le libelle de divorce doit contenir, accorder, viser : la clarification des rapports licites/illicites du mari avec les proches parentes de son épouse (exprimée par la phrase « te voilà permise à tout homme »), ou l'autorisation donnée par l'époux à l'épouse de se remarier avec l'homme de son choix (exprimée par la phrase « ceci est une lettre d'expulsion ... afin que tu puisses épouser tout homme que tu désires »). Pour Haï Gaon et Rashi, le *get* vient donner l'autorisation à la femme de se remarier. En revanche, la majorité des *gittin* cumulent les deux formules juridiques et, donc, les deux significations du *get*.

Le *get* ne mentionne ni les motifs du divorce ni les conditions de la séparation du couple (garde d'enfants, questions financières¹⁰⁰, etc.) ni la volonté de l'épouse. Il ne contient que l'expression de la volonté du mari de répudier son épouse, rompre « l'exclusivité du lien sexuel » qui l'unit à lui, permettre à la femme de se remarier, avoir des relations sexuelles avec un autre homme.

Le contenu du *get* et sa formule juridique ne tiennent compte que de l'homme et de sa volonté, en aucun cas de celle de la femme. Même le décret de Rabbenu Gershom faisant interdiction au mari de répudier son épouse contre son gré n'a pas eu les effets souhaités ; car, pour de nombreux maîtres-décisionnaires (פוסקים), l'émission du *get* par un mari qui passe outre l'interdiction de Rabbenu Gershom, ne remet pas en cause

98. *Yad, Hilkhoh Gerushin* 4,9.

99. *Yad, Hilkhoh Gerushin* 4,12 sq. ; *Sh.A. E.H.*, 126 sq.

100. Dans le *get* de Massada, quelques dispositions financières sont mentionnées, cf. J. T. Milik et al., *Les Grottes de Murabba'ât...*, op.cit. p. 105 et 108.

l'exécution du libelle du divorce. *In fine* c'est donc la volonté de l'époux qui prévaut.

À l'instar de la *ketubbah*, le *geṭ* est rédigé sous forme de déclaration unilatérale faite par l'époux, signée par ses témoins et remise à l'épouse. Celle-ci n'y intervient nullement. Elle ne peut que consentir ou refuser de « recevoir le *geṭ* ». Cependant, le document écrit n'est pas obligatoire en matière de mariage alors qu'il constitue une condition *sine qua non* en matière de divorce.

Depuis l'époque talmudique jusqu'à nos jours, la *halakhah* a tenté de maîtriser le moindre détail de toutes les parties du *geṭ*. Ainsi se montre-t-elle fort pointilleuse sur des aspects formels tels l'orthographe des noms propres des parties impliquées et des toponymes mentionnés dans le *geṭ*. Le moindre écart de la règle risque d'invalider le *geṭ*.

Certains savants voient en cette rigueur une volonté de protéger la famille en rendant le divorce difficile. Cet argument me semble difficilement défendable car, de fait, le divorce n'est pas difficile. Bien au contraire, il est très facile, mais pour l'homme uniquement. Le divorce ne dépend que de la volonté du mari, et du mari exclusivement. Celui-ci peut le prononcer à tout moment, même sans motif, et, nul ne peut l'en empêcher. L'opposition de l'épouse n'y change rien car, dans ce cas, c'est le principe « l'homme peut répudier selon sa volonté, mais la femme peut être répudiée contre sa volonté » (האישי מגרש לרצונו והאישה מתגרשת שלא לרצונה) qui prévaut.

Conscients de cette facilité et, afin de protéger les femmes des répudiations abusives (שלא תהא קלה בעיניו להוציאה), les docteurs de la loi ont rendu obligatoire l'établissement de la *ketubbah* et le versement d'une somme minimale d'argent (200 *zuz*) à l'épouse, en cas de divorce ou de veuvage. Ils ont donc tenté de résoudre le problème de la « facilité » du divorce et ceci déjà au moment du mariage et par le contrat de mariage¹⁰¹.

Or, le traitement de la formule du *geṭ* par la *halakhah* et les interprétations particulières données à la clause de volonté ont fini par « neutraliser » les effets bénéfiques de la *ketubbah*. Alors que, dans le passé, on craignait les répudiations abusives pénalisant les femmes, de nos jours on craint les refus abusifs des maris de donner le *geṭ* à leurs épouses, précisément car ils ont le pouvoir de les pénaliser.

101. L. Vana, « Sexualité, mariage et divorce », *op. cit.* ; Id., « Fiançailles et Mariage ... », *op. cit.*

Ayant compris le pouvoir absolu qui est le leur, de nombreux maris refusent de remettre le *geṭ* à leurs épouses, même lorsqu'ils en sont séparés de corps depuis des années ou lorsque le divorce civil est déjà prononcé. Le résultat est simple : יצא שכרו בהפסדו « ce que l'on a gagné d'un côté (par l'établissement de la *ketubbah*) on l'a perdu de l'autre (par le pouvoir absolu accordé au mari en matière de délivrance du *geṭ*) ».

Force est de constater que ce n'est pas la famille ou l'institution du mariage que l'on tente de protéger. Force est de constater que la formule juridique essentielle du *geṭ* (גופו של גט), l'interprétation spécifique donnée à la clause de volonté ainsi que la *halakhah* relative aux *giṭtin* vont dans un seul et même sens : celui de la protection des intérêts du mari, de sa toute puissance en matière de délivrance ou non délivrance du *geṭ* au détriment des intérêts de l'épouse qui, dans les deux cas, ne peut que subir...

On pourrait donc conclure que le *geṭ* est une forme élaborée de répudiation et, en aucun cas, un acte de divorce.

Dans un article fort intéressant au sujet du contrat de mariage, T. Ilan écrit que la *ketubbah* est un document « typiquement féminin »¹⁰². Je dirais au sujet du *geṭ* que c'est un document « typiquement masculin » et que sa formule juridique, élaborée au fil des siècles, a contribué à lui conserver ce caractère et à renforcer le pouvoir du mari au détriment des intérêts de son épouse et en dépit de sa volonté.

102. T. Ilan, « How Women Differed », *Biblical Archaeologist Review*, 24 (1998), p. 38-39.

ANNEXE

FORMULAIRE DU *GET* SELON MAÏMONIDE

1. Tel jour de la semaine [...] du mois de [...]

בכך וכך בשבת בכך וכך לירה פלוני
2. de l'année [...] de la création (ou des *sheṭarot*)¹⁰³

בשנת כך וכך ליצירה או לשטרות
3. selon le comput que nous utilisons ici à [...],

למניינא דרגילנא למימני ביה הכא במקום פלוני
4. moi, [...] fils de [...], originaire de [...],

איך אנא פלוני בר פלוני דממקום פלוני
5. surnommé [...],

וכל שום אחרן וחניכה דאית לי¹⁰⁴
6. surnom des aïeux

ולאבהתי ולאטרי ולאטריהון דאבהתי
7. j'ai voulu de mon propre gré, sans contrainte [aucune]

צביתי ברעות נפשי בדלא אניסנא
8. te renvoyer, te libérer, te répudier,

ופטרית ושבקית ותרוכית
9. toi, ma femme [...], fille de [...], originaire de [...],

יתיכי ליכי אנת פלונית בת פלוני דמתתא פלונית
10. surnommée [...],

וכל ושום אחרן וחניכא דאית ליכי
11. surnom des aïeux

ולאבהתיכי ולאטריכי ולאטריהון דאבהתיכי
12. qui étais ma femme depuis longtemps [jusqu'à ce jour],

דהוית אנתתי מן קדמת דנא
13. et maintenant je te répudie, je te renvoie, je t'abandonne

וכדן פטרית ושבקית ותרוכית יתיכי ליכי
14. afin que tu sois libre et maître de toi-même

יתיהוויין¹⁰⁵ רשאה ושלטאה בנפשיכי

103. L'ère des Séleucides. Maïmonide autorise l'utilisation de l'un des deux calendriers.
 104. Maïmonide se conforme au décret de Rabban Gamaliel l'Ancien (ca 20-40) en *M Gittin* 4,2 selon lequel il est impératif de mentionner, dans le *get*, tant les noms que les surnoms des époux afin de se prémunir d'une falsification éventuelle du document.
 105. Avec trois *yod*, car, en écrivant ces termes avec deux *yods*, on pourrait s'imaginer que l'époux s'adresse à deux femmes et non à une seule femme.

15. d'épouser tout homme que tu voudras

למהך¹⁰⁶ להתנסבא לכל גבר דיתצביין¹⁰⁷
16. et nul ne pourra le contester

ואינש לא ימחה בידכי
17. en mon nom ; dès aujourd'hui et pour toujours

מן שמי מן יומא דנן ולעלם
18. et ceci sera pour toi, de ma part,

והרי את מותרת לכל אדם¹⁰⁸
19. un libellé de répudiation, une lettre de renvoi, un acte de rupture,

ודן¹⁰⁹ די יהוי ליכי מנאי ספר תירוכין¹¹⁰ וגט פיטורין ואגרת¹¹¹ שיבוקין
20. selon la loi de Moïse et d'Israël.

כדת משה וישראל

[...] fils de [...] *témoin*

[...] בן [...] עד

[...] fils de [...] *témoin*

[...] בן [...] עד

106. לי שחוק = « je me moque » = לי מהך sans *yod*, afin de ne pas lire

107. Pour les trois *yod*, cf. supra

108. Phrase requise par *M Gittin* 9,3 (= *TB* 85a), suivie de la formule de rabbi Yehudah. Maïmonide cumule, ici, les deux exigences.

109. Sans *yod* afin de ne pas lire דין = litige entre moi et toi.

110. Conformément à *TB Gittin* 85b, שיבוקין et תירוכין sont écrits avec un *waw* très long afin d'éviter toute confusion avec un *yod* et la lecture qui signifierait alors que c'est la femme qui répudie l'homme.

111. sans *yod*, conformément à *TB Gittin* 85b, afin de ne pas lire ce qui signifie = ואי גרת = si tu commets l'adultère (confusion entre *gimel* et *zayin*).