

# Edward Lipiński

---

## Contrats de mariage judéo-araméens du Ve siècle av.n.è : La position juridique de l'épouse

---

The Biblical Annals 4/1, 9-41

---

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Contrats de mariage judéo-araméens du V<sup>e</sup> siècle av.n.è. La position juridique de l'épouse

Jewish Aramaic Marriage Contracts from the 5<sup>th</sup> Century B.C.  
The Legal Position of the Wife

EDWARD LIPIŃSKI

Catholic University, Leuven, Belgium  
address: Adolphe Lacomblélaan 50/II, 1030 Brussel, Belgium; e-mail: elip@telenet.be

**SUMMARY:** The Aramaic marriage contracts from the Jewish military colony in Elephantine, written in the course of the fifth century B.C., provide much needed information about the legal position of the wife in the first millennium B.C., especially in the Persian period. They reflect the practice of middle class families, in which the wife's rights and the basically monogamous character of marriage, as stipulated by the contracts, parallel an old Near Eastern legal tradition, quite different from the rabbinic one, based in part on a misread, misinterpreted, and widely discussed text of Deut 24:1-4. The article examines the successive steps of marriage agreement, as presented in the contracts, which have some basic features in common and record the bridegroom's request, his solemn marriage declaration, the payment of the bride-price, the drawing up of a written contract with a description of the dowry, and the stipulations referring to the dissolution of marriage by divorce or death of one of the parties. Their equal rights in case of divorce are not due to the Egyptian environment, but to an old Semitic tradition, going back at least to the early second millennium B.C. The monogamous principle of the marriage contracts in question is also examined and their social context is briefly characterized.

**KEYWORDS:** Old Testament, ancient Near Eastern and biblical law, the legal position of the wife, Elephantine documents, marriage contracts, words *mhr*, *'rbh/'rbt*, *'rwt dbr*

**SŁOWA KLUCZE:** Stary Testament, prawo bliskowschodnie i biblijne, pozycja prawna małżonki, dokumenty z Elefantyny, kontrakty małżeńskie, wyrazy *mhr*, *'rbh/'rbt*, *'rwt dbr*

La position de l'épouse dans l'ancien droit hébraïque ne peut être examinée à la lumière de la Bible seule qui ne constitue pas un corpus représentatif d'anciens écrits israélites et judéens<sup>1</sup>. Qui plus est, elle reflète très mal la jurisprudence de l'époque biblique. La Bible est un livre, plus précisément

<sup>1</sup> Version revue et complétée d'un exposé présenté à l'Université Catholique de Lille. L'abréviation TAD renvoie à B. Porten – A. Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt II. Contracts* (Winona Lake 1989). Une traduction française des documents concernés est disponible dans P. Grelot, *Documents araméens d'Égypte* (Littératures anciennes du Proche-Orient 5 ; Paris 1972) n<sup>os</sup> 5, 38, 43, 48. L'abréviation DJD II renvoie à P. Benoit – J.T. Milik – R. de Vaux, *Les Grottes de Murabba'ât* (Discoveries in the Judaean Desert II ; Oxford 1961).

une anthologie dont la sélection répond à un point de vue déterminé, à une idéologie religieuse, morale et sociale d'un type bien défini. Les textes, les récits qui ne peuvent servir à étayer le point de vue du rédacteur ou reflètent une opinion différente ne sont généralement pas repris, ou peut-être sont-ils retouchés, notamment sous la forme de *tiqqūnē soferīm*<sup>2</sup>. Les Annales des rois d'Israël et de Juda (I Rois 14,19.29 ; etc.), le Livre des actes de Salomon (I Rois 11,41) sont simplement mentionnés, alors que les écrits non-bibliques, révélés par les documents de Qumrân, sont passés sous silence<sup>3</sup>. Aucun acte des archives privés ou publics n'est cité, bien que les nombreuses impressions de sceaux, les fragments du Wadi Daliyeh et des grottes du Désert de Juda attestent leur existence aux époques monarchique, perse et gréco-romaine. En somme, la Bible ne reflète pas toute la réalité et elle ne dévoile qu'une partie de la vie féminine dans l'antique société israélite et judéenne.

Par ailleurs, les anciens peuples d'Israël et de Juda appartiennent à la grande famille sémitique dont ils représentent les traditions, les us et coutumes. En cela, ils se distinguent des Hittites, qui étaient des Indo-Européens, et aussi des anciens Égyptiens dont la civilisation et la culture religieuse avaient des points communs avec l'Afrique noire. En revanche, ils sont proches non seulement des Araméens, mais aussi des Assyro-Babyloniens, des Cananéens et des anciens Arabes. Ce sont ces peuples et ces cultures qui forment le vrai milieu biblique, le monde biblique qui constitue le cadre dans lequel se situe le présent sujet. Il va de soi que quelques aspects seulement de cette problématique aux facettes multiples peuvent être abordés dans un article.

Puisque notre connaissance du passé est basée principalement sur des textes, il est évident que les sources écrites les plus précises, les plus significatives, - s'il s'agit d'atteindre le réel de la vie, - sont les documents juridiques, non seulement les lois, mais aussi les contrats, les actes de la pratique. Bien sûr, cette documentation écrite ne nous permet pas d'atteindre toutes les couches sociales d'une manière uniforme. Elle ne se réfère directement qu'aux milieux aisés, qui pouvaient se payer le luxe d'un scribe, mais ils se rapportent parfois d'une manière indirecte aux couches laborieuses de paysans, serviteurs, ouvriers.

Le vocabulaire utilisé traditionnellement en hébreu donne l'impression que la position juridique de la femme était celle d'une mineure et d'une

<sup>2</sup> E. Lipiński, "Utajone *tikkune soferim* et *domniemane atbasz*", *Studia Judaica* 13 (2010) 1-25.

<sup>3</sup> D'après Fl. García Martínez, "The Dead Sea Scrolls in the Book of Joshua", *Qumran and the Bible. Studying the Jewish and Christian Scriptures in Light of the Dead Sea Scrolls* (éds N. Dávid – A. Lange) (Biblical Exegesis & Theology 57 ; Leuven 2010) 97-109 (voir p. 108), la distinction des textes bibliques et non-bibliques est inadéquate dans le contexte historique de Qumrân.

*Contrats de mariage judéo-araméens du Ve siècle av.n.è. La position juridique de l'épouse*

dépendante. Elle appelait son mari « maître » et « seigneur » (Gén. 8,12 ; Jug. 19,26 ; Am. 4,1), et était effectivement comptée parmi ses possessions (Ex. 20,17 ; Deut. 5,21). La pratique de la polygamie, même si elle n'était pas fréquente et n'impliquait en général que la présence de deux femmes, ne contribuait certes pas à renforcer la position de l'épouse dans le ménage. Son mari pouvait la répudier et elle n'héritait pas de lui, pas plus que de son père, sauf en l'absence d'un héritier mâle (Nomb. 27,8) ou suite à une disposition testamentaire du père<sup>4</sup>. La situation de la veuve était régie par des coutumes particulières qui visaient à lui assurer des conditions de vie décentes, pas toujours réalisées.

Les écrits de Flavius Josèphe, datant de la fin du I<sup>er</sup> siècle de n.è., ne contribuent guère à éclaircir ce tableau plutôt sombre. Si son apologue *Contre Apion* oppose aux mœurs dépravées des civilisations décadentes le niveau élevé de la culture juive qui « a en horreur l'union entre mâles », le texte n'affirme pas moins que « la femme est inférieure à l'homme en toute chose »<sup>5</sup>, faisant allusion à une phrase de Gén. 3,16. La position réelle de l'épouse en milieu biblique était cependant diversifiée et les contrats judéo-araméens du V<sup>e</sup> siècle av.n.è. apportent en la matière un éclairage que l'on ne peut négliger.

Dans la colonie judéo-araméenne d'Éléphantine, en effet, la femme avait des droits civils plus étendus : elle pouvait prendre l'initiative du divorce, devenir propriétaire, conclure des contrats<sup>6</sup>. Comme une situation analogue se profile dans certains documents du Désert de Juda, il est probable qu'elle est due moins à des influences étrangères qu'à une jurisprudence différente de celle qui, à première vue, se reflète dans l'Ancien Testament. C'est une raison supplémentaire de traiter de la position de l'épouse à l'époque biblique, et pas seulement dans les écrits de l'Ancien Testament.

La documentation non-biblique modifie l'image de la condition juridique de l'épouse que nous pourrions donner le texte de la Bible seule. Les pièces légales les plus significatives sont évidemment les contrats de mariage. Nous ne possédons malheureusement aucun contrat de mariage israélite ou judéen qui remonterait à l'époque du Premier Temple. Les documents de la communauté juive d'Éléphantine, en Égypte, datent du V<sup>e</sup> siècle av.n.è., mais ils

<sup>4</sup> Cette pratique est bien attestée à Émar, au XIII<sup>e</sup> siècle et au début du XII<sup>e</sup> siècle av.n.è.; cf. S. Démare-Lafont, "Éléments pour une diplomatique juridique des textes d'Émar", *Trois millénaires de formulaires juridiques* (éds S. Démare-Lafont – A. Lemaire) (Genève 2010) 43-84 (voir 55-58). Elle se rencontre aussi en Assyrie, vers la même époque : J.N. Postgate, "On Some Assyrian Ladies", *Iraq* 41 (1979) 89-103 (voir 89-91).

<sup>5</sup> Flavius Josèphe, *Contre Apion* II, 24, §199-201.

<sup>6</sup> R. Yaron, *Introduction to the Law of the Aramaic Papyri* (Oxford 1961).

sont de nature à nous persuader qu'ils reflètent une tradition et une pratique remontant à l'époque antérieure à l'Exil. Ils sont datés, portent le nom du scribe qui a écrit l'acte, ainsi que les noms et patronymes des témoins, et sont rédigés en araméen, la *lingua franca* de l'époque perse, tout comme la plupart des contrats de mariage juifs de la période romaine.

En effet, nous connaissons à présent deux groupes de contrats de mariage juifs de l'Antiquité rédigés en araméen. L'un provient d'Éléphantine, en Haute-Égypte, et remonte au V<sup>e</sup> siècle av.n.è. L'autre est issu des milieux juifs de la Judée et a été trouvé dans des grottes du Désert de Juda. Il date du I<sup>er</sup> ou du II<sup>e</sup> siècle de n.è. Ces textes sont désormais tous publiés. Il y a, par ailleurs, des contrats écrits en grec<sup>7</sup> et un acte rédigé dans le dialecte nabatéen de l'araméen. Il est incomplet, mais se réfère certainement à une donation matrimoniale, le *mohar*, sans être un contrat de mariage<sup>8</sup>.

La coutume de contrats écrits était bien établie chez les Juifs à l'époque gréco-romaine et l'École de Hillel l'Ancien comparait les Juifs d'Alexandrie, qui se contentaient d'une union agraphique, à « des gens qui viendraient de la rue s'emparer » de l'épouse<sup>9</sup>. Il est difficile de dire à quelle époque cette coutume remonte, mais c'est à tort qu'on a attribué la pratique des Juifs d'Éléphantine à l'influence de l'entourage égyptien. La mention d'un contrat écrit de mariage dans le Livre Tobie (Tob. 7,13-14) invite à rejeter cette opinion. En effet, l'original araméen du Livre de Tobie semble avoir été composé en Palestine et il peut remonter à la période perse<sup>10</sup>, dont datent les contrats d'Éléphantine. Une allusion probable à un contrat écrit se trouve aussi dans le Livre de Malachie, dont on doit situer la composition aux alentours de l'an 500 av.n.è.<sup>11</sup> On y lit cette phrase qui semble se référer à un acte de mariage: « Yahvé a été témoin entre toi et la femme de ta jeunesse, celle que tu as trahie, bien qu'elle fût ta compagne et ton épouse contractuelle », littéralement « la femme de ton contrat » (Mal. 2,14 ; cf.

7 Cf. ci-dessous, n. 104-105.

8 P. Yadin 1 (= 5/6 *Hev* 1), publié par Y. Yadin – J.C. Greenfield – A. Yardeni – B.A. Levine, *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters*. Hebrew, Aramaic and Nabatean-Aramaic Papyri (Judean Desert Studies 3 ; Jerusalem 2002) 170-200 et pl. 16-20. Cf. M. Abdelaziz, "Les formules juridiques dans les contrats nabatéens", *Trois millénaires de formulaires juridiques* (éds S. Démare-Lafont – A. Lemaire) (Genève 2010) 321-336 (voir 332-334).

9 Tosefta, *Ketubbot* IV, 9, *Tosephta, based on the Erfurt and Vienna codices with parallels and variants*. With Supplement to the Tosephta by S. Lieberman, new edition with additional notes and corrections (éd. M.S. Zuckerman) (Jerusalem 1970) 264.

10 J.T. Milik, "La patrie de Tobie", *RB* 73 (1966) 522-550.

11 L'activité de Malachie est datée entre 450 et 420 av.n.è par W. Rudolph, *Haggai – Sacharja 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi* (KAT XIII/4 ; Gütersloh 1976) 248-249. Une datation plus tardive ne se justifie pas.

*Contrats de mariage judéo-araméens du Ve siècle av.n.è. La position juridique de l'épouse*

Prov. 2,17). Enfin, dans l'allégorie d'Ézéchiel 16, que l'on datera du début du VI<sup>e</sup> siècle, l'alliance entre Yahvé et Israël devient un contrat de mariage: « Je me liai à toi par un contrat, oracle du Seigneur Yahvé, et tu fus à moi » (Éz. 16,8). On remarquera que le texte n'utilise pas l'expression habituelle « conclure un contrat avec quelqu'un », car les parties contractantes d'un mariage n'étaient pas alors les deux époux, mais le jeune homme et le père, la mère ou le frère<sup>12</sup> de la jeune fille, voire les parents des futurs époux<sup>13</sup>.

En Mal. 2,14 et Éz. 16,8, de même qu'en Prov. 2,17, le contrat est appelé *b'ērīt*, ce qui, en bonne règle, impliquait alors l'existence d'un document écrit. Les versions grecques de Tob. 7,13-14 se servent de *συγγραφή*; l'original araméen de ce passage n'a pas été retrouvé parmi les fragments de Qumrān. L'emploi de *k'tubbāh* au sens juridique de « contrat de mariage » n'est attesté qu'à partir du I<sup>er</sup>/II<sup>e</sup> siècle de n.è.

Le livre d'Ézéchiel a été écrit en Babylonie, où la coutume de contrats écrits est attestée à l'époque par des documents de la pratique<sup>14</sup> et par deux paragraphes des Lois néo-babyloniennes<sup>15</sup> (§8-9). Cette coutume y était du reste très ancienne, puisque le code de Hammurapi (§ 128) déclare juridiquement invalide un mariage conclu sans qu'un contrat ait été établi<sup>16</sup>.

Avant que la Judée et la Samarie ne fussent occupées par les Babyloniens, elles restèrent pendant un siècle dans la mouvance de l'empire néo-assyrien. Il y a donc intérêt à consulter aussi les archives néo-assyriennes dans la question qui nous intéresse. Mais parmi les milliers de tablettes néo-assyriennes publiées à ce jour, on ne trouve jusqu'ici qu'une vingtaine de contrats de mariage, souvent fragmentaires. Deux de ces contrats, trouvés à Ninive, datent du VII<sup>e</sup> siècle av.n.è. et se rapportent à des mariages conclus entre des Égyptiens habitant la capitale assyrienne<sup>17</sup>. Trois contrats de Kalḫu se rapportent à des mariages dont au moins une des parties était

12 F.E. Peiser, *Texte juristischen und geschäftlichen Inhalts* (Keilschriftliche Bibliothek IV ; Berlin 1896) 252-253; H. Petschow – M. San Nicolò, *Babylonische Rechtsurkunden aus dem 6. Jahrhundert v. Chr.* (ABAW, N.F. 51 ; München 1960) n° 1.

13 K. 295 : ADD 307 ; Peiser, *Texte* (n. 12), 226 ss, n° XXIII ; J. Kohler – A. Ungnad, *Assyrische Rechtsurkunden* (Leipzig 1913) n° 37 ; J. N. Postgate, *Fifty Neo-Assyrian Legal Documents* (Warminster 1986) n° 13 ; R. Mattila, *Legal Transactions of the Royal Court of Nineveh*, Part II. Assurbanipal to Sin-šarru-iškun (State Archives of Assyria XIV ; Helsinki 2002) n° 161.

14 M. San Nicolò – A. Ungnad, *Neubabylonische Rechts- und Verwaltungsurkunden übersetzt und erläutert I* (Leipzig 1929) n° 1, 1-22. Cf. V. Korošec, "Ehe. In Assyrien", *RLA II* (Berlin – Leipzig 1938) 286-293, en particulier 287-289 ; A. van Praag, *Droit matrimonial assyro-babylonien* (Amsterdam 1945), en particulier 84-91 ; R. Westbrook, *Old Babylonian Marriage Law* (AfO. Beiheft 23 ; Horn 1988).

15 G.R. Driver – J.C. Miles, *The Babylonian Laws* (Oxford 1955) II, 328-329, 340-343.

16 *Kodeks Hammurabiego*, tł. M. Stępień (Warszawa 1996) 106 ; *ANET*<sup>3</sup> 171.

17 Pour le contrat K. 295, voir ci-dessus, n. 13. L'autre contrat a été édité par B.Kh. Ismaël : J.N. Postgate, *Texts from Niniveh* (Texts in the Iraq Museum XI ; Baghdad s.d.) n° 14.

d'origine ouest-sémitique, phénicienne ou araméenne. Il semble ainsi que la coutume de rédiger des contrats de mariage existait en Syro-Phénicie dès le VII<sup>e</sup>, voire le VIII<sup>e</sup> siècle av.n.è. Les documents akkadiens d'Émar, en Syrie du Nord, datent approximativement du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>18</sup> et ceux d'Alalakh nous font remonter même jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle av.n.è. Les contrats araméens d'Éléphantine semblent donc relever d'une ancienne pratique syro-cananéenne.

Le mariage est, à Éléphantine, un acte purement civil et il n'est sanctionné par aucun rite religieux. Le futur époux demande d'abord que la jeune fille lui soit donnée pour femme. Il déclare ensuite qu'elle est son épouse et qu'il est son mari. Puis il verse aux parents le *mohar* qui est essentiellement une compensation d'ordre économique. À l'époque, il ne se présente plus comme le prix payé pour la femme, mais comme une provision dotale. Enfin, le notaire rédige le *sfar 'intu*, « l'acte de mariage »<sup>19</sup>, dont le but principal était de sauvegarder les droits de l'épouse, mais aussi ceux de l'époux.

Il nous faut examiner les étapes successives de la conclusion du mariage, telles qu'elles se reflètent dans les papyrus d'Éléphantine.

## I. Demande en mariage

Le futur époux se présente en solliciteur à la maison de la jeune fille et demande sa main au chef de famille : « Je suis venu à ta maison, dit-il, pour que tu me donnes ta fille Miptahyah en mariage » (TAD, B2.6, 3). C'est la phrase consacrée qui est reprise dans les contrats. Il peut cependant arriver que le jeune homme désire épouser non pas la fille du chef de famille, mais une esclave. Il déclare alors : « Je suis venu chez toi pour que tu me donnes en mariage la nommée Tamut, qui est ta serve » (TAD, B3.3, 3). La jeune fille peut être aussi une affranchie qui est donnée en mariage par le fils de son ancien maître. Le futur époux dit dans ce cas : « Je suis venu à ta maison pour te demander la dame nommée Yahoyišma', ta sœur, en mariage » (TAD, B3.8, 3). Si le père de la jeune fille était décédé, le prétendant adressait sa requête à la mère (TAD, B6.4)<sup>20</sup> ou à la mère et au frère aîné de la future mariée<sup>21</sup>.

Du point de vue formel, le mariage apparaît ainsi comme un contrat conclu entre le jeune homme et le chef légal de la famille dont la jeune fille faisait partie. Dans un cas (TAD, B3.8, 3-4), le contrat précise que le chef

<sup>18</sup> Démare-Lafont, "Éléments" (n. 4) 63-66.

<sup>19</sup> TAD, B2.8, 4 ; B3.11, 7.9-10 ; B3.12, 18 ; B4.6, 4-5.

<sup>20</sup> Cf. ND. 2307, dans Postgate, *Fifty Neo-Assyrian Legal Documents* (n. 13) n° 14.

<sup>21</sup> Cf. ci-dessus Petschow – San Nicolò, *Babylonische Rechtsurkunden* (n. 12) n° 1.

*Contrats de mariage judéo-araméens du Ve siècle av.n.è. La position juridique de l'épouse*

de famille a exprimé son consentement. Ce consentement est implicite dans les autres textes.

Du point de vue formel, la jeune fille apparaît ainsi comme l'objet du contrat et non pas comme partie contractante. Ce qui importe, à première vue, ce n'est pas son consentement, mais celui du chef de famille qui a autorité sur elle. Cet état d'infériorité, dans lequel la femme semble se trouver, est cependant contredit par la situation juridique de l'épouse à laquelle les mêmes documents reconnaissent, en matière de divorce, des droits égaux à ceux de l'homme. De plus, il est évident que le consentement *de facto* de Miptahyah, riche propriétaire qui convolait déjà en troisièmes noces, importait au moins autant que celui de son père auquel un architecte au nom égyptien de 'Eshôr demandait la main de sa fille, une fois veuve et une fois divorcée. On a donc l'impression que le cadre formel de ces contrats de mariage ne correspondait plus entièrement aux conditions réelles dans lesquelles le mariage se concluait au V<sup>e</sup> siècle av.n.è.

Cette impression est confirmée par certains papyrus du Désert de Juda, où les deux époux concluent effectivement l'accord matrimonial<sup>22</sup>. En Égypte aussi, dès l'époque saïte, nous trouvons des accords matrimoniaux conclus entre les deux époux<sup>23</sup>. Le plus ancien acte égyptien connu de ce type remonte probablement à l'an 535 av.n.è.

La situation de la jeune mariée est parfois assez complexe. Un des actes néo-assyriens de Kalḫu, datant du VII<sup>e</sup> siècle av.n.è., concerne une jeune fille consacrée à la déesse Mullissu (Ninlil), en araméen *Mullish*<sup>24</sup> :

Milki-ḥayyay, consacrée à Mullish (sceau), la Dame du roi au Palais Neuf de Kalḫu l'a relevée de ([i]-na) la consécration ; Turṣi-Ištar (LÁ<sup>d</sup>-XV), tisserand, l'a épousée. S'il a un créancier ou un demandeur à sa charge, celui-ci n'aura pas droit (sur elle) et ne s'en saisira pas. Quiconque s'en saisit, le roi (ou) le fils du roi se constituera demandeur contre lui. Il (le scribe) lut le document en présence de la susdite Dame. L'intendante était consentante.

Cet acte n'est pas un contrat de mariage proprement dit, mais un document qui règle la position sociale de l'épouse<sup>25</sup>. L'époux ne verse pas de *terḫatu*, l'équivalent du *mohar*, car le Palais Neuf conservait ses droits fondamentaux de

22 DJD II, n<sup>o</sup> 20 et 21. Cf. E. Koffmahn, *Die Doppelurkunden aus der Wüste Juda* (StTDJ 5 ; Leiden 1968) 114-125.

23 E. Lüddeckens, *Ägyptische Eheverträge* (Ägyptologische Abhandlungen 1 ; Wiesbaden 1960) n<sup>o</sup> 5.

24 ND. 2316, publié par B. Parker, "The Nimrud Tablets, 1952 – Business Documents", *Iraq* 16 (1954) 29-58 (voir 40 et pl. VII). La traduction est basée sur la lecture corrigée de K. Radner, *Die neuassyrischen Privatrechtsurkunden als Quelle für Mensch und Umwelt* (State Archives of Assyria Studies 6 ; Helsinki 1997) 171, à l'exception de [a]-na (ligne 4) restitué en [i]-na.

25 Radner, *Die Neuassyrischen Privatrechtsurkunden* (n. 24) 169.



propriétaire sur Milki-ḥayyay. La consécration d'une jeune fille au service d'une divinité était connue également en Canaan, comme le montre le sens original du mot *qđst*, employé dans la Bible dans une acception dépréciative, mais rien n'indique jusqu'ici qu'une Israélite ou une Judéenne pouvait être « donnée » de la sorte à Yahvé<sup>26</sup>, bien que Lév. 27,1-8 atteste la pratique de la consécration d'une personne à Dieu. À notre connaissance, cependant, même les *netinim* postexiliques de la Bible ne paraissent avoir aucun équivalent féminin<sup>27</sup>.

L'acte de Kalḥu, antérieur de deux siècles aux contrats d'Éléphantine, reflète une réalité complexe que les formulaires en usage dans la colonie juive de Haute-Égypte n'évoquent pas, bien qu'ils concernent des cas plutôt particuliers : le troisième mariage d'une fille, le mariage d'une esclave ou celui d'une affranchie.

## 2. Conclusion du mariage

La requête du jeune homme est suivie de la formule déterminante du mariage qui est identique dans tous les contrats d'Éléphantine : « Elle est ma femme et je suis son mari à partir d'aujourd'hui, pour toujours » (TAD, B2.6, 4 ; B3.3, 4 ; B3.8, 4 ; B6.1, 4). La femme ne fait aucune déclaration.

La formule solennelle, prononcée par l'homme, n'était pas alors nouvelle. On la trouve, sous une forme négative, chez le prophète Osée (Os. 2,4), au VIII<sup>e</sup> siècle av.n.è. : « Elle n'est plus ma femme et je ne suis plus son mari ». Il est intéressant de relever une formule semblable, rédigée à la troisième personne, dans un contrat de mariage moyen-assyrien du XIV<sup>e</sup> siècle av.n.è.<sup>28</sup> :

<sup>f</sup>Asât-Digla, fille de Nirbiya, <sup>h</sup>Iluma-irība, esclave d'Amurru-nāšir, l'a rachetée de la maison d'Aššur-rēšūya, fils d'Ibašši-ilu et, avec le consentement d'Asât-Digla, Iluma-irība, esclave d'Amurru-nāšir, l'a libérée de sa servitude et l'a épousée. <sup>h</sup>Iluma-irība est son mari et <sup>f</sup>Asât-Digla est sa femme.

Une attestation encore plus ancienne de la formule déterminante du mariage nous est donnée dans un contrat de Ḥana, sur le Moyen-Euphrate, contrat qui remonte au XVI<sup>e</sup> siècle av.n.è.<sup>29</sup> :

26 E. Lipiński, "Cult Prostitution and Passage Rites in the Biblical World", *BibAn* 3 (2013) 9-27, en particulier 14-17.

27 E. Lipiński, "*nātan*", *TWAT* (Stuttgart 1986) V, 693-712, en particulier 709-712.

28 E. Ebeling, *Keilschrifttexte aus Assur, juristischen Inhalts* (WVDOG 50 ; Leipzig 1927) n° 7 ; M. David – E. Ebeling, *Assyrische Rechtsurkunden* (Stuttgart 1929) n° 1. Cf. C. Kuhl, "Neue Dokumente zum Verständnis von Hosea 2, 4-15", *ZAW* 52 (1934) 102-109 (voir 103).

29 Le texte a été publié d'abord par C.H.W. Johns, "A Marriage Contract from the Chabour", *PSBA* 29 (1907) 177 ff., puis réédité par A.T. Clay, *Epics, Hymns, Omens, and Other Texts*

*Contrats de mariage judéo-araméens du Ve siècle av.n.è. La position juridique de l'épouse*

Kikkinu, fils d'Abbaya, a déterminé de son vivant le sort de sa femme Bitti-Dagan (« Fille de Dagan »). Kikkinu est son mari (et) Bitti-Dagan est sa femme. Si son mari Kikkinu dit à sa femme Bitti-Dagan : « Tu n'est plus ma femme », il sortira les mains vides de sa maison ; ils l'attelleront aux boeufs du palais. Si sa femme Bitti-Dagan dit à son mari Kikkinu : « Tu n'es plus mon mari », elle sortira toute nue ; ils la feront monter aux greniers du palais. Les fils de Bitti-Dagan, qu'elle a enfantés à son mari Kikkinu, auront une part dans la maison de [leur père] Kikkinu.

La formule essentielle de la cérémonie du mariage est quelque peu différente dans les contrats araméens du Désert de Juda, dans lesquels le mari s'adresse directement à sa femme. Dans un contrat du premier siècle de notre ère, il lui dit : « Tu deviens ma femme selon la Loi de Moïse »<sup>30</sup>. On trouve déjà l'écho d'une formule semblable dans le Livre de Tobie où Ragou'el, le père de la jeune fille, dit au prétendant : « Elle t'est donnée selon la Loi de Moïse » (Tob. 7,12). Un autre contrat araméen du Désert de Juda, celui de Babatha, date des environs de l'an 128 de notre ère et contient une formule un peu plus développée : « Tu deviens ma femme selon la Loi de Moïse et des Juifs »<sup>31</sup>. La même formule est attestée dans le Talmud de Jérusalem<sup>32</sup> et elle aurait été aussi en usage dans la communauté juive d'Alexandrie au début du premier siècle de notre ère<sup>33</sup>. Elle varie à peine du formulaire traditionnel : « Tu deviens ma femme selon la Loi de Moïse et d'Israël »<sup>34</sup>. Dans les documents découverts dans la synagogue du Vieux-Caire, on trouve une variante : « selon la Loi de Moïse, le prophète, et d'Israël, l'Élu »<sup>35</sup>. La référence à la Loi de Moïse introduit indirectement un élément religieux dans l'acte de mariage, bien qu'elle n'utilise pas le mot *tōrā*, mais *dīn Mošeh*.

(Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan IV ; New Haven 1923) n° 52. Cf. J. Kohler – A. Ungnad, *Hammurabi's Gesetz* III (Leipzig 1909) n° 5; Kuhl "Neue Dokumente" (n. 25), 104-105; E. Lipiński, "The Wife's Right to Divorce in the Light of an Ancient Near Eastern Tradition", *JLA* 4 (1981) 9-27 (voir 17-18 avec bibliographie complémentaire).

<sup>30</sup> DJD II, 110-111, n° 20; Cf. Koffmahn, *Die Doppelurkunden* (n. 22) 114-115.

<sup>31</sup> P. Yadin 10 (= 5/6 Hev 10), 5, publié par Y. Yadin – J. C. Greenfield – A. Yardeni, "Babatha's ketubba", *IEJ* 44 (1994) 75-101 ; Yadin – Greenfield – Yardeni – Levine, *The Documents* (n. 8) 118-141; cf. Koffmahn, *Die Doppelurkunden* (n. 22) 146.

<sup>32</sup> *Yebamot* XV, 3, 14d; *Ketubbot* IV, 8, 29a; Tosefta, *Ketubbot* IV, 9.

<sup>33</sup> A. Gulak, *Tarbiz* 3 (1931-1932) 365 ss; DJD II, 112. En revanche, une formule insolite apparaît dans la "ketubba de Cologne", datant de l'an 417 de n.è. et provenant d'Antinoopolis (Sheikh 'Abāda, Égypte) ; les lettres de la formule sont cependant endommagées : C. Sirat et al., *La Ketouba de Cologne* (Papyrologica Coloniensia 12 ; Opladen 1986) ; cf. S.R. Lewellyn (éd.), *A Review of the Greek Inscriptions and Papyri published in 1986-1887* (Documents Illustrating Early Christianity 9 ; Grand Rapids 2002) 82-98, §26-27.

<sup>34</sup> Babylonian Talmud, *Qiddushin* 9a.

<sup>35</sup> M.A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*. A Cairo Geniza Study I. The Ketubba Traditions of Eretz Israel ; II. The Ketubba Texts (Tel Aviv 1980-81), voir vol. II, 62, n° 4, 8-9 ; cf. vol. I, 162-167.

Il est frappant qu'aucun de ces formulaires ne contient l'expression parallèle « et je suis ton mari », qui souligne le caractère réciproque de l'accord matrimonial et que l'on trouve dans les documents d'Éléphantine. Le Talmud de Babylone (b. *Qiddushin* 5b) exclut même expressément l'emploi de la formule « je suis ton mari » comme déclaration déterminante du mariage, présentant en revanche comme essentiels les mots : « Voici que tu es mon épouse ». On notera que la formule retenue dans les lois méso-assyriennes est pareillement : « Elle est mon épouse », sans plus.

La formule des contrats d'Éléphantine se termine par les mots « à partir d'aujourd'hui, pour toujours ». On retrouve ces mots dans le livre de Tobie, où Ragou'el dit au prétendant : « Elle t'est donnée à partir d'aujourd'hui, pour toujours » (Tob. 7,12). On aurait tort de voir ici une référence à l'indissolubilité du mariage, puisque ces mots signifient simplement que les liens conjugaux ne sont pas *a priori* limités dans le temps. On rencontre les mêmes termes dans des contrats de vente, mais ils sont évidemment absents des accords conclus pour un certain nombre d'années, par exemple dans des contrats de métayage.

### 3. Donation matrimoniale

La troisième étape de la conclusion du mariage a trait au *mohar*, l'équivalent de l'akkadien *terḫatu(m)* et de l'arabe *mahr*. Le fiancé était tenu de verser au père de la jeune fille le *mohar* qui était une sorte de provision dotale, mais qui semble avoir été à l'origine le prix de la jeune fille<sup>36</sup>. Cette interprétation, défendue au début du siècle passé par P. Koschaker<sup>37</sup>, semble trouver une confirmation dans le remplacement du *mohar* par une prestation de travail, comme dans le cas des deux mariages de Jacob (Gén. 29,15-30) et de celui de Šamaš-amranni, qui s'était engagé à travailler dix ans dans la maison d'Amurru-nāšir pour acquérir une épouse<sup>38</sup>. Le *mohar* ou son succédané, ainsi compris, devait cependant appartenir à un passé révolu. Son versement n'était plus, à Éléphantine, qu'une simple survivance formelle du mariage par achat, puisqu'il entrait dans la dot de la jeune mariée. Le montant pouvait varier avec les exigences du père (Gén. 34,12) ou avec la situation sociale de la famille (I Sam. 18,23). Il semble cependant qu'il existait en ce domaine

<sup>36</sup> Cf. *KTU* 1.24, 19-20.

<sup>37</sup> P. Koschaker, *Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis, Königs von Babylon* (Leipzig 1917) 111-214.

<sup>38</sup> H. Freydank, *Mittelassyrische Rechtsurkunden und Verwaltungstexte* (VS 19 = N.F. 3 ; Berlin 1976) n° 37 ; cf. Postgate, "On Some Assyrian Ladies" (n. 4) 93-95.

*Contrats de mariage judéo-araméens du Ve siècle av.n.è. La position juridique de l'épouse*

une coutume qui n'en tenait pas moins compte des conditions économiques des parties concernées.

Un texte biblique, relativement récent, donne un tarif appliqué lors de l'acquittement en argent des vœux qui avaient consisté en la consécration d'une personne à la divinité (Lév. 27,3-5) :

un homme entre 20 et 60 ans sera estimé à 50 sicles d'argent ;  
une femme sera estimée à 30 sicles ;  
entre 2 et 20 ans, le garçon sera estimé à 20 sicles et la fille à 10 sicles.

Une fille de moins de vingt ans était donc estimée à 10 sicles. Or, c'est précisément 1 karš ou 10 sicles que 'Ananyah, fils de Haggay, verse comme *mohar* pour Yahoyišma', qui devient sa femme (TAD, B3.8, 4-5). On payait donc 10 sicles pour se libérer d'un vœu qui aurait consisté à vouer une jeune fille au temple et l'on payait la même somme à Éléphantine pour se procurer une femme. Cependant, dans un autre document d'Éléphantine, le prétendant ne paie au père que la moitié de cette somme, soit « 5 sicles d'argent à l'étalon du roi ». Mais, en l'occurrence, il s'agit de Miptaḥiah, veuve remariée, puis divorcée et convolant en troisièmes noces (TAD, B2.6, 4-5). Or, la législation talmudique prévoit pour une veuve ou une divorcée un montant égal à la moitié de la somme à verser pour une vierge<sup>39</sup>. Il semble ainsi que ce principe était déjà connu des Juifs d'Éléphantine au V<sup>e</sup> siècle av.n.è. Un troisième contrat ne fait point mention du *mohar* (TAD, B3.3), mais on est en présence, faut-il le noter, d'une situation juridique assez originale.

'Ananyah demande la main de Tamut, une serve de Mešullam. Celui-ci consent à lui donner Tamut en mariage, mais il garde ses droits de propriétaire qui seront néanmoins limités par le contrat. L'époux ne verse donc pas de *mohar*, car Mešullam conserve ses droits fondamentaux de propriétaire sur la jeune femme, tout comme le Palais Neuf de Kalḥu dans le cas du mariage de Milki-ḥayyay. Le paiement du *mohar* eût en effet signifié que Mešullam perdait ses droits sur sa serve.

L'aspect formel des documents d'Éléphantine donnait ainsi au mariage l'apparence d'un achat et au *mohar* celui du prix payé pour la femme. Ceci est encore souligné par la formule finale de la clause relative au *mohar* : « Il t'est parvenu et ton cœur en est satisfait », ce qui veut dire que le chef de la famille de la mariée se déclare satisfait de la somme qui lui est offerte et renonce à toute réclamation en la matière. Cette formule se rencontre dans les contrats de vente et d'achat.

<sup>39</sup> Mishna, *Ketubbot* I, 2 ; Talmud de Babylone, *Ketubbot* 10b.

Malgré cela, il est clair que les intéressés ne considéraient pas le mariage comme un achat. Comme souvent, les apparences sont ici trompeuses. En effet, le montant entier du *mohar* était inclus dans la dot de l'épouse, en sorte que le *mohar* n'était plus qu'une fiction juridique. Les contrats ne le disent cependant pas et ne signalent généralement pas que le *mohar* sert à compléter la dot de la mariée. Dans un cas pareil, on le remarque uniquement grâce à l'indication du total de la valeur de la dot. Ce total n'est exact que s'il on ajoute le montant du *mohar* à la valeur de tous les biens mentionnés et évalués dans le texte. Il est donc évident que la forme légale des contrats de mariage, utilisée à Éléphantine, relevait d'un autre âge et les conceptions qu'elle reflète n'étaient plus celles de la communauté juive de l'île au V<sup>e</sup> siècle av.n.è.

Le retour au beau-père ou à l'époux du prix payé pour la femme, dont ils allaient gérer la dot, est expressément signalé dans trois documents paléo-babyloniens du XVI<sup>e</sup> siècle, qui se rapportent, il est vrai, à des cas spéciaux<sup>40</sup>. Plus suggestif est le contrat de mariage de dame Na'idu d'Alalakh, dans le nord de la Syrie, d'où il résulte clairement que le prix payé pour la femme avait été inclus dans sa dot<sup>41</sup>. Ce document date du XV<sup>e</sup> siècle av.n.è. et ne semble pas avoir en vue une situation matrimoniale particulière. C'est ce qui fait la valeur de cet acte annonciateur de l'évolution qui se dessine.

On notera que les contrats matrimoniaux de l'époque néo-babylonienne font d'ordinaire mention de la dot<sup>42</sup>, mais ne signalent qu'exceptionnellement le paiement d'une *terhatu* au beau-père<sup>43</sup>. C'est ainsi qu'un acte rédigé à Babylone en 592 av.n.è. précise que l'époux donne au père de la mariée un esclave d'une valeur de ½ mine et 1½ mine d'argent « en échange de la fille »<sup>44</sup>. Il n'en va pas de même dans notre documentation néo-assyrienne où l'achat d'une épouse apparaît dans plusieurs contrats. Ils se présentent sous la forme d'un acte d'achat d'une esclave ou d'adoption d'une fillette, complété éventuellement de la précision *ina kallā'ūti*, « pour en faire une belle-fille »<sup>45</sup>. On peut compléter ces données par la lettre adressée à Sargon II

40 G.R. Driver – J.C. Miles, *The Babylonian Laws*. I. Legal Commentary (Oxford 1956) 253-259.

41 D.J. Wiseman, *The Alalakh Tablets* (London 1953) n° 92. Cf. I. Mendelsohn, "On Marriage in Alalakh", *Essays on Jewish Life and Thought. Presented in Honor of S.W. Baron* (éds J.L. Blau et al.) (New York 1959) 351-357; Lipiński, "The Wife's Right to Divorce" (n. 29) 18-19.

42 M.T. Roth, *Babylonian Marriage Agreements* (AOAT 222 ; Kevelaer – Neukirchen – Vluyn 1989) 7-8.

43 Roth, *Babylonian Marriage Agreements*, 11-12.

44 J.N. Strassmaier, *Inschriften von Nabuchodonosor, König von Babylon (604-561 v. Chr.)* (Babylonische Texte V-VI ; Leipzig 1889) n° 101. Cf. Peiser, *Texte* (n. 12) 186-189.

45 Radner, *Die neuassyrischen Privatrechtsurkunden* (n. 24) 140-144, 166-168; P. Villard, "Les formulaires juridiques des textes néo-assyriens", *Trois millénaires de formulaires juridiques* (éds S. Démare-Lafont – A. Lemaire) (Genève 2010) 141-185 (voir 156-157, 173-174).

(721-705 av.n.è.) par Aššur-mātka-tēra, chargé d'organiser la déportation d'un groupe d'Araméens. Le roi avait recommandé de leur trouver des épouses, mais l'agent royal fait observer dans sa lettre qu'il a trouvé de nombreuses jeunes filles, mais que leurs pères exigeaient un paiement préalable<sup>46</sup>. On est en présence d'une série de « mariages-ventes » pour lesquels le roi était censé procurer l'argent nécessaire, comme le suggère la lettre d'Aššur-mātka-tēra.

Cependant, à côté des contrats de « mariage-vente », il existait un autre type d'actes utilisé dans les milieux d'un statut social plus élevé. Ils impliquent une certaine réciprocité des devoirs des deux époux et font l'inventaire de la dot sans évoquer un prix payé pour la femme<sup>47</sup>, comme le font les documents araméens d'Éléphantine qui continuent à mentionner le *mohar*. Ce faisant, nos documents araméens apparaissent comme très conservateurs dans leur formulation.

Il y a lieu de noter ici que la transformation formelle du *mohar* en une provision au bénéfice de l'épouse elle-même n'aurait eu lieu dans le Judaïsme palestinien qu'à l'époque de Rabbi Simon ben Shetah, au I<sup>er</sup> siècle av.n.è.<sup>48</sup> Les contrats d'Éléphantine remontent, eux, au V<sup>e</sup> siècle av.n.è. et permettent de douter du bien-fondé de cette opinion traditionnelle.

#### 4. Procès-verbal et inventaire de la dot

Les trois étapes de la conclusion du mariage, – demande de la main de la jeune fille, prononciation par l'époux de la formule déterminante du mariage et versement du *mohar*, – sont rapportées expressément dans le contrat. On peut se demander si la rédaction d'un tel procès-verbal tenant lieu d'acte de mariage était normalement requise pour sa validité. Nous ne sommes pas encore en mesure de répondre à cette question. Aussi est-il plus prudent de constater simplement que certains colons juifs d'Éléphantine se conformaient à une pratique suivie à cette époque en Asie occidentale et en Égypte.

La phrase initiale des contrats, « je suis venu à ta maison ... », est typique des anciens contrats de mariage égyptiens<sup>49</sup> et se rencontre déjà dans le « Papyrus d'adoption » du XII<sup>e</sup> siècle av.n.è., édité en 1940 par Sir Gardiner<sup>50</sup>.

46 NL 26, 7-14, lettre éditée par H.W.F. Saggs, "The Nimrud Letters, 1952 – Part III", *Iraq* 18 (1956) 40-56 (voir 42-43) ; cf. J.N. Postgate, "Ancient Assyria – A Multi-Racial State", *Aram* 1 (1989) 1-10 (voir 8) ; Radner, *Die neuassyrischen Privatrechtsurkunden* (n. 24) 166-167.

47 Radner, *Die neuassyrischen Privatrechtsurkunden* (n. 24) 165-166 ; Villard, "Les formulaires" (n. 45) 156, 172-173.

48 S.W. Baron, *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse II* (Paris 1957) 910-911.

49 Lüddeckens, *Ägyptische Eheverträge* (n. 23) 8, n. 2.

50 A.H. Gardiner, "Adoption Extraordinary", *JEA* 26 (1940) 23-29 et 6 pl.

Aussi serait-on porté à admettre ici une influence égyptienne sur l'usage ou le style des contrats araméens d'Éléphantine. Une autre trace de cette influence serait l'indication de la date et du lieu en tête de l'acte. La suite du texte est cependant parallèle aux actes mésopotamiens.

Un contrat de mariage conclu à Babylone en l'an 592 av.n.è. débute par ces mots : « Dagil-Ili, fils de Zambubu, parla à Ḥammā, fille de Nergal-iddin, fils de Babūtu, comme suit : 'Donne-moi Latubašinni, ta fille ; qu'elle soit ma femme'. Ḥammā l'écouta et lui donna en mariage sa fille Latubašinni »<sup>51</sup>. C'est une formulation analogue que l'on trouve dans un acte rédigé à Lanê, en Babylonie, en 542 av.n.è.<sup>52</sup> :

Nabû-aḥa-ušur, fils de Ḥatāma, parla à El-natan, fils de Bara'-El, son frère à elle (!), et à Banītu, sa mère à elle, comme suit : 'Donne-moi Tāl-arak, la jeune fille ; qu'elle soit ma femme'. El-natan et Banītu l'écoutèrent et donnèrent Tāl-arak comme femme à Nabû-aḥa-ušur, fils de Ḥatāma.

Les textes judéo-araméens sont semblables quant à leur contenu, mais leur formulation est quelque peu différente ; p. ex. : « Je suis venu à ta maison et je t'ai demandé la dame nommée Yahôyišma<sup>c</sup>, ta soeur, en mariage, et tu me l'as donnée » (TAD, B3.8, 3-4).

Après avoir mentionné le *mohar*, les contrats judéo-araméens énumèrent en détail les biens mobiliers que la jeune femme apportait à la maison de son mari et en indiquent chaque fois la valeur en pesant d'argent. Le total inclut également le montant du *mohar*. À ces biens dotaux s'ajoute une liste de biens mobiliers paraphernaux dont la femme conservait la propriété exclusive et dont la valeur n'est pas indiquée dans l'acte. Le propos principal de ces listes et de ces évaluations était de sauvegarder les droits de l'épouse en cas de divorce ou de veuvage. Ses biens immobiliers n'y étaient pas mentionnés, sans doute parce que les droits de la femme étaient suffisamment sauvegardés par d'autres titres de propriété qui étaient en sa possession. Il est intéressant de noter qu'une liste de biens dotaux et paraphernaux, structurée d'une manière semblable<sup>53</sup>, se retrouve dans un contrat de mariage néo-assyrien de Kalḥu, conclu entre des Sémites de l'Ouest, Phéniciens ou Araméens<sup>54</sup>. « <sup>f</sup>Amat-Ašarti, intendante du Palais Neuf de Kalḥu, a donné sa fille

<sup>51</sup> Strassmaier, *Inschriften von Nabuchodonosor* (n. 44) n° 101; Peiser, *Texte* (n. 12) 186-189 ; J. Kohler – F.E. Peiser, *Aus dem babylonischen Rechtsleben* (Leipzig 1890) I, 7-8.

<sup>52</sup> Petschow – San Nicolò, *Babylonische Rechtsurkunden* (n. 12) n° 1.

<sup>53</sup> Y. Muffs, *Studies in the Aramaic Legal Papyri from Elephantine* (Studia et Documenta ad Iura Orientis Antiqui Pertinentia VIII ; Leiden 1969) 184 et n. 3. Cf. R. Yaron, rec. dans *RB* 77 (1970) 415, §7.

<sup>54</sup> ND 2307, édité par Parker, "The Nimrud Tablets, 1952" (n. 24) 37-39 et pl. VI ; cf. V.A. Jakobson, "Studies in Neo-Assyrian Law. 1. Matrimonial Law. 2. Legal Practice", *AoF* 1 (1974) 115-121

Şubyetu à Milki-rām, fils d'Abdi-Azuzi. Voici la dot qu'elle a donnée : ... ». Suit une longue liste de biens dotaux, dont la valeur totale est estimée à 3 mines d'argent, c'est-à-dire à 180 sicles. Vient ensuite une liste de biens paraphernaux dont l'équivalent en pesant d'argent n'est pas indiqué, tout comme dans les contrats araméens d'Éléphantine.

## 5. Clauses relatives au divorce

La liste des biens que la femme a apportés en mariage est immédiatement suivie, à Éléphantine, des clauses relatives au divorce, jugé toujours d'une manière négative. Tous les contrats araméens d'Éléphantine considèrent séparément le divorce prononcé par la femme et le divorce prononcé par le mari. L'égalité des droits semble être ici entière. On pense en général que la colonie juive d'Éléphantine, dont la pratique s'écarte en l'occurrence de celle du Judaïsme rabbinique, a subi des influences égyptiennes. Cette opinion ne tient pas suffisamment compte des documents assyro-babyloniens, dont certains se rapportent à des Sémites de l'Ouest ou proviennent de la Syrie.

D'après le contrat de Kalḥu, déjà cité, qui date de la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle, la femme peut prendre l'initiative du divorce tout comme l'homme : « Si Şubyetu hait Milki-rām, elle retournera [dans sa maison (?)]. Si Milki-rām hait sa femme, il lui rendra le double », à savoir, le double de la valeur de sa dot (*e-ṣip-ši iddan<sup>m</sup>*). Donc, si la femme veut divorcer, si « elle hait » son mari, elle perd tous ses droits sur la dot qui était très importante. Si le mari prend l'initiative, il doit donner à sa femme le double de la valeur des biens qu'elle a apportés en mariage.

Un contrat de l'époque méso-assyrienne, plus exactement du XIV<sup>e</sup> siècle av.n.è., prévoit que l'une ou l'autre partie pourrait rompre l'accord matrimonial. La pénalité s'élève à 3 mines d'argent pour le mari et pour la femme. Il faut savoir que ce mariage avait été conclu sans dot<sup>55</sup>.

Au XV<sup>e</sup> siècle, les contrats de mariage d'Alalakh, en Syrie du Nord, reconnaissent pareillement à la femme le droit de divorcer. Il suffit pour cela, semble-t-il, que le mari « mène sa femme par le nez », comme dit le texte. Dans ce cas, l'épouse a le droit de reprendre la provision dotale et d'emporter tous ses biens<sup>56</sup>. À Ḥana, sur le Moyen-Euphrate, la femme jouit au XVI<sup>e</sup> siècle av.n.è. des mêmes droits que le mari en matière de divorce : « Si son

(voir 115-116); Postgate, "On Some Assyrian Ladies" (n. 4) 97-98 ; Radner, *Die neuassyrischen Privatrechtsurkunden* (n. 24) 165-166.

<sup>55</sup> Cf. ci-dessus, n. 28.

<sup>56</sup> Cf. ci-dessus, n. 41.



mari Kikkinu dit à sa femme Bitti-Dagan : ‘Tu n’es plus ma femme’, il sortira les mains vides ... Si sa femme Bitti-Dagan dit à son mari Kikkinu : ‘Tu n’es plus mon mari’, elle sortira toute nue ... »<sup>57</sup>.

La situation des deux époux en cas de divorce se présente aussi comme pareille dans un autre document de l’époque babylonienne ancienne, provenant de Nippur. La dot s’élevait en l’occurrence à 19 sicles d’argent<sup>58</sup> : « Si Enlil-izzu dit à sa femme Ama-sukkal : ‘Tu n’es plus ma femme’, il lui rendra ces 19 sicles d’argent. Si Ama-sukkal dit à son mari Enlil-izzu : ‘Tu n’es plus mon mari’, elle perdra les 19 sicles ».

On pourrait mentionner aussi un contrat paléo-assyrien de Kültepe<sup>59</sup>, datant du XIX<sup>e</sup> siècle av.n.è., et bien d’autres textes, dans lesquels la pénalité prévue pour la femme est parfois très sévère et où l’on ne peut plus parler de l’égalité des deux époux face au divorce<sup>60</sup>. Il n’en reste pas moins vrai qu’une tradition orientale admettait que le divorce fût prononcé aussi par la femme et que celle-ci pût jouir en cette circonstance des mêmes droits que le mari ou, du moins, ne dût pas encourir des peines plus sévères que l’homme. Comme cette tradition est attestée en milieu ouest-sémitique dans la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle, la pratique de la colonie juive d’Éléphantine doit refléter un usage levantin, plutôt que égyptien. Il est certainement regrettable que nous ne possédions pas des archives de l’importante colonie araméenne de Syène, sur la rive droite du Nil, face à l’Éléphantine. De tels documents auraient peut-être apporté une réponse plus ferme à notre problème.

La procédure du divorce est la même dans tous les contrats d’Éléphantine. Voici comment elle est présentée dans l’acte de mariage de ‘Ananya et de dame Yahoyišma’ (TAD, B3.8, 21-28) :

Si, demain ou un autre jour, ‘Ananyah se dresse en public et dit : ‘Je hais ma femme Yahoyišma’ ; elle ne sera plus ma femme’, l’argent de la haine est sur sa tête. Il lui donnera tout ce qu’elle a apporté chez lui : son argent et ses vêtements évalués à 7 karš, 8 sicles

<sup>57</sup> Cf. ci-dessus, n. 29.

<sup>58</sup> M. Schorr, *Urkunden des altbabylonischen Zivil- und Prozessrechts* (VAB 5 ; Leipzig 1913) n° 1. Cf. Kuhl, „Neue Dokumente” (n. 28) 104.

<sup>59</sup> Le texte a été publié d’abord par B. Hrozný, “Über eine unveröffentlichte Urkunde aus Kültepe”, *Symbolae at iura Orientis antiqui pertinentia Paulo Koschaker dedicatae* (Studia et documenta ad iura Orientis antiqui pertinentia 2 ; Leiden 1939) 108-111, puis incorporé dans B. Hrozný, *Inscriptiones cunéiformes de Kultépé I* (Monografie Archivu Orientálníhoho 14 ; Praha 1952) n° 3 ; *ANET*<sup>3</sup>, 543a. Cf. Lipiński, “The Wife’s Right to divorce” (n. 29) 14 avec bibliographie complémentaire.

<sup>60</sup> Voir, par exemple, les contrats commentés brièvement dans E. Lipiński, *Prawo bliskowschodnie w starożytności*. Wprowadzenie historyczne (Studia Historico-Biblica 2 ; Lublin 2009) 121-124. On trouvera d’autres exemples chez S. Dalley, “Old Babylonian Dowries”, *Iraq* 42 (1980) 53-74.

*Contrats de mariage judéo-araméens du Ve siècle av.n.è. La position juridique de l'épouse*

et 5 hallurs d'argent, ainsi que le reste des biens qui sont inscrits. Il les lui donnera en un seul jour, en une seule fois, et elle s'en ira où elle voudra.

Et si Yahoyišma' haït son mari 'Ananyah et lui dit : 'Je te hais ; je ne serai plus ta femme', l'argent de la haine est sur sa tête et son *mohar* sera perdu. Elle retournera à la balance et elle donnera à son mari 'Ananyah 7 sicles et demi d'argent. Et elle le quittera avec le reste de son argent et de ses biens et possessions, évalués à 6 karš, 8 sicles, 5 hallurs, et le reste des biens qui sont inscrits. Il (les) lui donnera en un seul jour, en une seule fois, et elle s'en ira à la maison de son père.

La déclaration de divorce est formulée de manière semblable dans tous les contrats, bien qu'il y ait quelques menues variantes. La partie qui prend l'initiative du divorce « se dresse en public ». Cette précision manque parfois dans la section relative à la femme, mais la capacité de l'épouse à faire cette déclaration en public est attestée dans l'acte de mariage de dame Miptaḥyah : « Si demain ou un autre jour Miptaḥyah se dresse en public et dit : 'Je hais 'Eshôr, mon mari', l'argent de la haine est sur sa tête. » (TAD, B2.6, 22-23). Le divorce requiert évidemment une certaine publicité qui permette de dissiper le doute. L'usage de lettres de répudiation est attesté indirectement en Is. 50,1 et Jér. 3,8, mais l'obligation de rédiger un tel acte, stipulée en Deut. 24, 1.3, concernait une situation très particulière<sup>61</sup>.

Le texte du verset original est constamment mal interprété à cause de l'orthographe phonétique 'rwt du mot 'rbh ou 'ārēbūt, « gage, caution »<sup>62</sup>, confondu avec 'erwat, « indécence, nudité ». L'orthographe 'rbt se rencontre également en araméen sur un fragment d'ostracon d'Éléphantine, datant du V<sup>e</sup> siècle av.n.è. : 'rbt' z', « cette caution-ci »<sup>63</sup>. Il semble que le mot correspond au 'rbwt' du syriaque et du judéo-araméen de Babylone<sup>64</sup>.

L'orthographe 'rwt au lieu de 'rbt est vraisemblablement due à une erreur de copiste, inspirée par l'expression 'rwt dbr de Deut. 23,15<sup>65</sup> et due à la manière dont on lisait autrefois le texte sacré, le prononçant à mi-voix ou mentalement et donc articulant le *b* spirantisé comme un *wāw*. Des erreurs

<sup>61</sup> R. Neudecker, "Das 'Ehescheidungsgesetz' von Dtn 24, 1-4 nach altjüdischer Auslegung. Ein Beitrag zum Verständnis der neutestamentlichen Aussagen zur Ehescheidung", *Bib* 75 (1994) 350-387.

<sup>62</sup> I Sam 17,18; Prov. 17,18; Jastrow 1113a, dont la vocalisation est médiévale. Celle de l'ivrīt est 'ārubbā ou 'arbūt. On rencontre ici la forme aramaisée 'ārūbtā. Le mot est attesté avec la même signification en akkadien (*e-ru-ba-at*), notamment pour désigner un gage personnel (AHw 248a). On le trouve probablement aussi en phénico-punique.

<sup>63</sup> H. Lozachmeur, *La collection Clermont-Ganneau*. Ostraca, épigraphes sur jarre, étiquettes de bois (Mémoires de l'Académie des Inscription et Belles-Lettres 35; Paris 2006) n° 2, verso 3.

<sup>64</sup> M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic* (Ramat-Gan 2002) 880. Cf. H. Gzella, rec. dans *BiOr* 70 (2013) 469.

<sup>65</sup> L'expression apparaît aussi dans le Règlement de la Guerre, en IQM, col. VII, 7 et X, 1.

semblables se rencontrent ailleurs. Ainsi le nom propre de *Btšbʿ*, à l'origine Bat-Tešub ou Bat-Tešeba, est écrit *btšwʿ* dans I Chron. 3,5. Le mot d'emprunt perse *prbr*<sup>66</sup>, « couloir », apparaît comme *prwr* dans II Rois 23,11<sup>67</sup>.

L'orthographe fautive *'rwt* n'a pas été corrigée, bien que *'rwt* suivi de *dbr* rende le texte de Deut. 24,1 incompréhensible. En Deut. 23,15 et dans les passages de IQM, col. VII, 7 et X, 1, où l'on retrouve *'rwt dbr*, il s'agit de l'aspect malséant d'un endroit ou d'un objet. En revanche, Deut. 24,1 se réfère à l'épouse elle-même et pas à un objet qui lui appartiendrait. Le *dbr* de *'rwt dbr*, « indécence de quelque chose » n'a donc pas de sens ici<sup>68</sup> et l'expression doit provenir d'une erreur. L'erreur est déjà attestée dans la Septante<sup>69</sup> et l'École de Shammaï a voulu corriger l'expression en inversant l'ordre des mots de manière à lire *dbr 'rwh*, « quelque chose d'indécent »<sup>70</sup>. Ce changement du texte sacré, jugé injustifié, a amené A. Schulz à défendre la même signification des deux constructions<sup>71</sup>, ce qui est grammaticalement inacceptable, mais admis en certains milieux.

Mahomet semble avoir connu l'interprétation rabbinique de Deut. 24,1-4 et il a jugé illogique l'interdiction de remarier l'épouse qui a reçu un libelle de divorce. Aussi la Sourate II, 230 prend le contre-pieds de Deut. 24,4 : « Si (l'époux) répudie (son épouse), elle n'est plus licite pour lui avant qu'elle ne se soit mariée à un époux autre que lui. Si celui-ci la répudie, nul grief à leur faire à tous deux s'ils reviennent ensemble »<sup>72</sup>.

Le sens de Deut. 24,1-4 devient clair si l'on corrige l'erreur scribale et remplace le passage dans son contexte de Deut. 23,18–24,22. En effet, la remise d'une lettre de divorce, signalée en Deut. 24,1, concerne le cas très particulier d'un mari qui voudrait livrer sa femme en gage antichrétique au créancier : « S'il arrive qu'elle ne trouve pas grâce à ses yeux, parce qu'il a trouvé en elle la caution d'une affaire, a rédigé pour elle un acte de répudiation, le lui a remis en main, l'a renvoyée de sa maison et elle est sortie de sa maison, s'en est allée et a appartenu à un autre homme », le mari ne peut pas la reprendre plus tard, même si le créancier venait à mourir. Le texte fait partie d'une section du Deutéronome concernant la protection des faibles

<sup>66</sup> Éz. 41,12 ; I Chron. 26,18 ; *KAI* 260, 3.5.

<sup>67</sup> E. Lipiński, *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics I* (OLA 1 ; Leuven 1973) 156-157.

<sup>68</sup> Cf. le Talmud de Babylone, *Giṭṭīn* 90a.

<sup>69</sup> Deut. 24,1 : ἄσχημον πράγμα, que l'on retrouve dans l'histoire de Suzanne 63 d'après la version de Théodotion.

<sup>70</sup> Mishna, *Giṭṭīn* IX, 10 : «Un homme ne peut répudier sa femme, à moins qu'il ne trouve en elle *quelque chose d'indécent*». Ce point de vue est défendu également en Mt. 5,32 et 19,9, où l'auteur a ajouté «hormis le cas de fornication», mots qui manquent en Mc 10,11 et Lc 16,18.

<sup>71</sup> A. Schulz, «Der Status constructus in der Geschichte der Exegese», *ZAW* 54 (1936) 270-273 (voir 271 et 273). Cf. aussi idem, «Bemerkungen zum 2. Psalm», *TGl* 23 (1931) 487-497.

<sup>72</sup> Traduction de R. Blachère, *Le Coran* (Paris 1966) 63-64.

(Deut. 23,18–24,22) et vise à empêcher de telles pratiques, attestées par des documents juridiques de l'ancien Orient. Le cas attesté à Émar et analysé par S. Démare-Lafont<sup>73</sup> est comparable à Deut. 24,1-4, puisque le créancier souhaite renvoyer la femme reçue en gage, tandis que le débiteur refuse de la reprendre. La raison de son refus n'est pas indiquée dans le document.

Hormis le cas de Deut. 24,1-4, qui visait à prévenir des abus, la lettre de divorce avait l'avantage de créer une situation claire qui permettait à la femme de se remarier. Un acte araméen de répudiation, rédigé probablement au mois d'octobre de l'an 71 de notre ère, a été retrouvé dans une grotte du Désert de Juda<sup>74</sup>. C'est l'un des plus anciens dont on possède le texte :

Le premier de Marḥešvan, an six, à Masada. En ce jour, je divorce et répudie de mon propre gré, moi, Joseph, fils de Naqsan de [ ... ] Jah, résidant à Masada, toi Miriam, fille de Yonatan de Hanablata, résidant à Masada, (toi) qui était auparavant ma femme, en sorte que tu es libre, pour ta part, de t'en aller et de devenir femme de tout homme juif que tu voudras. En conséquence, voici de ma part l'acte de répudiation et la lettre de divorce. Je te rends la dot, et tous les (biens) détruits, endommagés et [perdu]s te seront [rembour]sés, comme il se doit, et je (les) payerai au quadruple. Et à quelque moment que tu me le demandes, je te remplacerai (ce) document, si je suis (encore) en vie.

Joseph, fils de Naqsan, pour lui-même .

Eliézer, fils de Malka, témoin.

Joseph, fils de Malka, témoin

Eliézer, fils de Hanana, témoin.

Le « coutumier libelle de divorce » est déjà mentionné en Égypte dans une plainte pour rupture de l'accord matrimonial, rédigée en grec le 12 janvier 134 av.n.è. par un membre de la communauté juive d'Héracléopolis<sup>75</sup>. Il ne semble cependant pas que la pratique consistant à rédiger une lettre de divorce existait à Éléphantine. En tout cas, les contrats de mariage qui comportent une description détaillée de la procédure de divorce ne font pas la moindre allusion à un document de ce genre. Il suffisait que la déclaration se fasse en public, en présence de témoins.

Les termes techniques exprimant à Éléphantine la notion de divorce sont le verbe « haïr » et le nom « haine », qui étaient déjà employés dans cette

<sup>73</sup> Démare-Lafont, "Éléments" (n. 4) 78-84. Le texte avait été publié par A. Cavigneaux et D. Beyer, "Une orpheline d'Émar", *Mélanges Jean Margueron* (éds P. Butterlin et al.) (Paris 2006) 497-503. Rien n'indique qu'il s'agit d'une orpheline.

<sup>74</sup> J.T. Milik, dans *DJD II* (Oxford 1967) 104-109, pl. XXX-XXXI, n° 19. Cf. Koffmahn, *Die Doppelurkunden* (n. 22) 148-155.

<sup>75</sup> P. Polit. *Jud. 4,22-24*, publié par J.M.S. Cowey et K. Maresch, *Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis (144/3-133/2 v. Chr.) (P. Polit. Iud.)* (Papyrologica Coloniaensia 29 ; Köln 2001) ; cf. F.R. Falivine, rec. dans *BiOr* 59 (2002) 541-550.

acception en hébreu biblique<sup>76</sup>. L'akkadien se servait en l'occurrence du verbe *zāru*, signifiant pareillement « haïr ». Il se peut que ces mots exprimaient à l'origine le motif ou la raison du divorce et qu'ils étaient suivis de la déclaration proprement dite de divorce. Nous trouvons encore la formule complète dans l'acte de mariage de dame Yahoyišma' : « Je hais ma femme Yahoyišma' ; elle ne sera plus ma femme » ; « Je te hais, je ne serai plus ta femme » (TAD, B3.8, 21-22.25).

Il ne semble pas que le divorce devait être motivé par des raisons objectives qui seraient venues étayer le désir subjectif de l'une des parties, exprimé au moyen du verbe « haïr ». D'après la loi déformée de Deut. 24,1, le mari pouvait répudier sa femme « s'il a trouvé une tare à lui imputer ». L'expression est très générale et, à l'époque rabbinique, on discutait ferme sur la portée de ce texte. L'École rigoriste de Shammaï n'admettait comme cause de répudiation que l'adultère et l'inconduite, cas dont les contrats de mariage d'Éléphantine traitent également. L'École plus large de Hillel se contentait de n'importe quelle raison, même futile, par exemple que la femme ait mal cuit un plat ou simplement, selon Aqiba, qu'une autre femme plaise davantage. Il faut cependant replacer cette dernière déclaration dans le cadre du langage paradoxal d'Aqiba qui attribuait une grande importance à l'amour mutuel des époux<sup>77</sup> et, en fait, ridiculisait la discussion rabbinique de Deut. 24,1. Le Siracide disait néanmoins au mari, vers l'an 190 av.n.è. : « Si ta femme n'obéit pas au doigt et à l'œil, sépare-toi d'elle » (Sir. 25,26).

A Éléphantine, avons-nous vu, les femmes pouvaient demander le divorce aussi bien que les hommes. Il suffisait qu'elles désirassent mettre un terme à la vie commune. Les contrats prévoient cependant des conditions onéreuses pour la partie prononçant la formule de divorce sans que la culpabilité de l'autre partie soit reconnue. Les conditions variaient suivant que le mari ou la femme prenaient l'initiative du divorce. Un recours en justice n'était pas prévu. Le mari qui répudiait sa femme perdait la provision dotale ou la somme qui en tenait lieu (TAD, B3.3, 7-9) et la femme reprenait tout ce qu'elle avait apporté en mariage. La femme qui se séparait de son mari payait 7½ sicles et, dans certains cas, perdait sa provision dotale, le *mohar*. Elle reprenait tous les autres biens apportés en mariage et quittait la maison de son mari. Il est intéressant de noter que l'on trouve des clauses semblables dans un contrat de mariage d'Alalakh qui remonte au XV<sup>e</sup> siècle av.n.è. Si

<sup>76</sup> E. Lipiński, “*šāne*”, *TWAT* VII (Stuttgart 1993) 828-839 (voir 833-837) ; idem, “*šānē*”, *TDOT* XIV (Grand Rapids 2004) 164-174 (voir 168-172).

<sup>77</sup> E. Lipiński, “Wierzchowce i sala tronowa Salomona oraz gwiazdozbiór Panny wedle Pieśni nad Pieśniami”, *BibAn* 1 (2011) 89-103 (voir 100-102).

le mari est responsable du divorce, il perd toute la *terḫatum* que la femme avait apportée à son mari. Si le divorce est imputable à la femme, elle doit abandonner la *terḫatum* à son mari<sup>78</sup>.

La partie prenant l'initiative du divorce encourait une pénalité plus lourde d'après l'un des contrats néo-assyriens de Kalḫu qui scellait le mariage entre Šubiyet, fille d'Amat-Astarté, et Milki-rām. Si la femme se séparait de son mari, elle devait abandonner toute sa dot dont la valeur globale s'élevait à 3 mines d'argent, c'est-à-dire 180 sicles ou environ 1½ kg. Si le mari Milki-rām répudiait Šubiyet, il devait lui rendre le double, c'est-à-dire 6 mines d'argent : « Si Šubiyet hait Milki-rām, elle retou[r]nera dans sa maison (?)]. Si Milki-rām hait sa femme, il lui donnera le double » (*e-šip-ši iddan<sup>am</sup>*)<sup>79</sup>.

C'est la même pénalisation de six mines qui est prévue dans un contrat néo-babylonien de l'an 542 au cas où le mari répudierait sa femme qui était certainement araméenne<sup>80</sup> :

Si Nabû-aḫa-ušur répudie Tāl-arak,  
il donnera à Tāl-arak 6 mines d'argent  
et elle pourra aller vivre de plein droit avec un (autre) citoyen.

Toutes ces stipulations s'appliquaient au divorce qui n'était pas motivé par la culpabilité de l'autre partie. Les actes de mariage d'Éléphantine, aussi bien que les contrats assyro-babyloniens et égyptiens, prévoient en effet le cas où l'un des conjoints manquerait à la fidélité ou aux devoirs dus envers l'autre conjoint aux termes mêmes du contrat.

## 6. Mariage monogamique

A Éléphantine, le mariage était monogamique en ce sens que le mari ne pouvait pas prendre une seconde épouse légale. Cette stipulation n'excluait pas la possibilité, pour l'homme, d'avoir une concubine dépourvue du titre d'épouse. La femme, en revanche, ne pouvait avoir des relations avec aucun autre homme. Si l'un des époux ne faisait pas honneur à ses engagements contractuels en la matière, l'autre conjoint avait droit au divorce à charge, cette fois, de la partie coupable (TAD, B3.8, 36-37) :

<sup>78</sup> Cf. ci-dessus, n. 41.

<sup>79</sup> ND. 2307; cf. ci-dessus, n. 20.

<sup>80</sup> Cf. ci-dessus, n. 21.

En outre, 'Ananyah ne peut pas prendre en mariage une autre femme que Yahoyišma, sa femme. S'il le fait, c'est la haine (c'est-à-dire, c'est le divorce). Il exécutera pour elle le droit de la haine (c'est-à-dire, du divorce).

Une clause de l'acte de mariage de Miptaḥyah prévoit une pénalité financière particulièrement lourde pour son mari au cas où il voudrait épouser une autre femme sans avoir répudié, au préalable, son unique épouse légitime. 'Eshôr, le mari de Miptaḥyah, déclare (TAD, B2.6, 31-36) :

Et je ne pourrai pas dire : 'J'ai une autre femme que Miptaḥyah', ni 'J'ai d'autres enfants que les enfants que Miptaḥyah m'enfantera'. Si je disais : 'J'ai d'autres enfants et une autre femme que Miptaḥyah et ses enfants', je donnerai à Miptaḥyah 20 karš d'argent à l'égalon du roi (c'est-à-dire 200 sicles).

Pour éviter de devoir payer cette somme considérable, 'Eshôr devait, le cas échéant, prendre l'initiative du divorce et répudier d'abord sa femme, en supportant toutes les conditions onéreuses de sa décision.

On trouve des clauses semblables dans les documents assyro-babyloniens, notamment dans les contrats conclus en milieu ouest-sémitique. Sans parler des contrats d'Alalakh, qui datent du XV<sup>e</sup> siècle, signalons la clause d'un contrat néo-assyrien de Kalḥu, où le nom de l'époux révèle son origine araméenne<sup>81</sup> : « Si 'Attar-rām (*A-t[a]-ra-a[m-m]u*) prend une femme en plus d'elle (c'est-à-dire, de son épouse), elle emportera tout ce qui (lui) a été attribué, s'en ira et sortira ». Dans un contrat néo-babylonien de l'an 592<sup>82</sup>, on trouve une stipulation parallèle : « Le jour où Dagil-ili se prendra une autre femme, Dagil-ili donnera à Latubašinni 1 mine d'argent et elle s'en retournera au lieu d'où elle vient ».

Un contrat néo-babylonien de l'an 542 prend en considération l'infidélité des deux parties<sup>83</sup> :

Si Tāl-arak a des rapports conjugaux avec un homme, elle est en faute (*ina ḥaṭ-ṭa-a-ma = ḥtwh*). Si Nabû-aḥa-ušur introduit une femme enceinte dans sa maison en qualité d'épouse, il donnera 6 mines d'argent à Tāl-arak ; elle pourra aller vivre de plein droit dans la maison d'un (autre) citoyen (*mār-banê [KAK]-e*).

Les accords matrimoniaux égyptiens prévoient également une indemnité à verser à la femme. Le cas de l'épouse infidèle, qui a commis « le grand péché que l'on peut imputer à la femme », comme disent les textes, est formellement exclu de cette clause. On peut noter à ce propos que « le grand

<sup>81</sup> J.N. Postgate, *The Governor's Palace Archive* (Cuneiform Texts from Nimrud II ; London 1973) n° 247; cf. Radner, *Die neuassyrischen Privatrechtsurkunden* (n. 24) 166.

<sup>82</sup> Cf. ci-dessus, n. 44.

<sup>83</sup> Cf. ci-dessus, n. 52.

*Contrats de mariage judéo-araméens du Ve siècle av.n.è. La position juridique de l'épouse*

péché » désignait aussi l'adultère non seulement en hébreu biblique (Gen. 20,9), mais déjà dans les documents d'Ugarit, au XIII<sup>e</sup> siècle av.n.è.<sup>84</sup> Cette expression ne se retrouve pas dans les contrats matrimoniaux d'Éléphantine.

Contrairement au code de Hammurapi et à divers documents de la pratique, les contrats d'Éléphantine n'autorisent pas le mari à prendre une seconde épouse si la première est stérile. Ils ne prévoient pas non plus l'adoption par l'épouse stérile d'un enfant né d'une concubine esclave, comme le fait, par exemple, l'acte de mariage de Milki-rām avec dame Šubiyet<sup>85</sup> :

Si Šubiyet ne devient pas prégnante et n'enfante pas, elle prendra une serve. Elle la mettra sur son siège à sa place. Celle-ci enfantera des fils. Si elle (Šubiyet) aime un de ses fils, elle en prendra soin. Si elle (le) hait, elle le donnera.

Les actes d'Éléphantine témoignent ainsi de la pratique d'une monogamie relative. Non seulement il n'y jamais qu'une seule épouse attitrée, mais le mari s'engage formellement à ne pas prendre de seconde épouse sous peine de devoir supporter les conséquences onéreuses d'une déclaration de divorce. Cette pratique est également connue en Asie occidentale ancienne dès l'époque des grands empires mésopotamiens. Elle diffère, en revanche, de la tradition rabbinique, basée sur le Talmud. Selon la loi talmudique, en effet, un homme pouvait épouser autant de femmes qu'il était capable d'en entretenir et Josèphe Flavius, qui lui-même avait eu plusieurs épouses, affirmait que « c'est une ancienne coutume chez nous que d'avoir plusieurs femmes en même temps »<sup>86</sup>. Il existait cependant un courant monogamique qui se manifeste dans les écrits des Qumrân et cristallise les traits largement monogamiques de la société de l'époque biblique. Il est intéressant de les comparer aux résultats d'une étude récente de 190 familles connues par des documents privés de la période néo-assyrienne, surtout des 8<sup>e</sup> et 7<sup>e</sup> siècles av.n.è. L'étude en question montre que 153 familles de ce groupe, soit 83%, sont monogamiques<sup>87</sup>. La polygamie n'est clairement attestée que dans 5% de cas et il y a un certain nombre de situations douteuses, car la mention de deux femmes dans un ménage peut se référer à l'épouse du chef de famille et à sa mère, devenu veuve.

D'après l'Écrit de Damas 4,20–5,2, représenté à Qumrân par des fragments de dix manuscrits, dont les plus anciens remontent au milieu du 1<sup>er</sup> siècle

<sup>84</sup> RS 17.372 A + 360 A, recto 12: J. Nougayrol, *Le Palais royal d'Ugarit* IV (Mission de Ras Shamra IX; Paris 1956) IV, 140. Cf. W.L. Moran, "The Scandal of the 'Great Sin' at Ugarit", *JNES* 18 (1959) 280-281.

<sup>85</sup> Cf. ci-dessus, n. 20.

<sup>86</sup> Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques* XVII, 1, 2, §14; *Guerre juive* 1, 24, 2, §477.

<sup>87</sup> G. Galil, *The Lower Stratum Families in the Neo-Assyrian Period* (Leiden 2007) 300-301.



av.n.è., il n'est pas permis aux hommes « de prendre deux femmes de leur vivant », très probablement « de leur vivant à elles »<sup>88</sup>. En revanche, le texte ne dit rien des relations extraconjugales du mari. Les adeptes de cette tradition juive ne s'opposaient donc pas à des rapports sexuels de l'homme en dehors du mariage<sup>89</sup>, mais ils condamnaient toute polygamie et interdisaient même, semble-t-il, le divorce suivi d'un second mariage, si la première femme était encore en vie. Cette interprétation est confirmée par le Rouleau du Temple 57,15-19, trouvé dans l'une des grottes de Qumrân. Ce passage, qui concerne le roi, interdit le mariage mixte, la polygamie et le divorce:

Il ne prendra pas de femme d'entre toutes les filles des nations, mais c'est uniquement de la maison de son père qu'il se prendra une femme, du clan de son père, et il ne prendra pas en plus d'elle une autre femme, car elle seule sera avec lui tous les jours de sa vie; et si elle meurt, il s'en prendra une autre de la maison de son père, de son clan.

Ce texte remarquable ne tolère que le mariage endogamique et lie les questions de polygamie et de divorce, s'écartant nettement de la tradition rabbinique qui autorisait ces pratiques. Il est vrai qu'au sein du rabinat lui-même, l'École de Shammaï et Rabbi Eliézer ben Hyrcan à Yabneh proscrivaient le divorce sauf en cas d'inconduite de l'épouse (*Gittîn* IX, 10). Mais l'École de Hillel soulignait la liberté que le mari avait de répudier sa femme, opinion qu'il faut nuancer, comme nous l'avons souligné ci-dessus. Les discussions rabbiniques impliquaient en fait une conception monogamique du mariage, tandis que l'attitude de l'École de Hillel peut refléter une polémique dirigée contre les milieux dont est issu l'Écrit de Damas, apprécié encore bien longtemps après la destruction de Qumrân. Il ne faut pas oublier en effet que deux manuscrits de ce document ont été découverts à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle dans la synagogue du Vieux-Caire en Égypte. L'un compte encore seize pages et date du X<sup>e</sup> siècle de n.è., l'autre n'en conserve que deux folios et est une copie du XII<sup>e</sup> siècle. L'Écrit de Damas présentait donc un intérêt pour certaines communautés juives jusqu'au milieu du Moyen Âge. Les manuscrits de Qumrân comblent en partie les lacunes des copies découvertes au Caire et il faut souligner le fait remarquable que, malgré les dix siècles séparant les textes qumrâniens des parchemins cariotés, une des copies médiévales est très proche de la version palestinienne.

<sup>88</sup> B. Hamidović, *L'Écrit de Damas*. Le manifeste essénien (Collection de la Revue des Études Juives 51 ; Paris – Louvain 2011) 28-31.

<sup>89</sup> Il s'agit de rapports avec une prostituée, voire une femme non mariée, veuve ou divorcée, bien sûr sans cohabitation, à l'exclusion de l'adultère et de relations homosexuelles qui méritaient la mort (Gén. 19,5 ss; Lévit. 18,22; 20,13).

## 7. Droits de succession

Les documents d'Éléphantine envisagent également le sort dévolu aux biens matrimoniaux dans un ménage sans enfants (TAD, B2.6, 17-22) :

Si un jour ou l'autre 'Eshôr meurt sans avoir d'enfant mâle ou femelle de sa femme Miptahyah, Miptahyah a droit sur la maison de 'Eshôr, ses biens et acquêts, et tout ce qui est à lui sur la face de la terre entière.

Si un jour ou l'autre Miptahyah meurt sans avoir d'enfant mâle ou femelle de son mari 'Eshôr, 'Eshôr lui-même héritera d'elle quant à ses biens et acquêts.

Ces clauses impliquent une certaine séparation de biens<sup>90</sup>. Il faut savoir du reste que Miptahyah était propriétaire de biens immobiliers et qu'elle avait apporté en mariage des biens paraphernaux en plus de la dot.

En cas de prédécès de la femme et en cas d'absence d'enfants, l'homme hérite des biens de son épouse. Il ne s'agit pas d'un principe général, comme le montre l'acte de mariage de 'Ananyah et de Tamut, la serve de Mešullam. Cette stipulation est cependant conforme au droit talmudique, attesté dès la Mishna<sup>91</sup>, mais pas toujours suivi dans la pratique. En effet, le Talmud de Palestine, *Ketubbot* 33a, admet la validité de la clause prévoyant le retour des biens de la défunte à sa famille paternelle, si elle n'a pas d'enfant<sup>92</sup>. Ceci est conforme au droit de l'Asie occidentale ancienne qui prévoit la restitution de la dot à la famille de l'épouse décédée<sup>93</sup>.

Selon les contrats d'Éléphantine, en cas de prédécès du mari et en absence d'enfants, la femme a droit sur les biens de son mari. Le texte araméen ne dit cependant pas qu'elle en est l'héritière. Ceci pourrait signifier qu'elle n'en avait que l'usufruit.

Cette interprétation semble confirmée par l'acte de mariage de 'Ananyah et de Tamut. Il présuppose un régime d'association conjugale dans lequel certains biens sont communs entre les époux (TAD, B3.3). Le texte primitif des clauses relatives au prédécès de l'un des époux portait ceci (TAD, B3.3, 10-11) :

Qu'un jour ou l'autre 'Ananyah meure, Mešullam, fils de Zakkur, a droit sur la moitié de tous les biens qu'il y aura entre 'Ananyah et Tamut. Qu'un jour ou l'autre Tamut meure, 'Ananyah a droit sur la moitié de tous les biens qu'il y aura entre Tamut et 'Ananyah.

<sup>90</sup> Pour la législation biblique, voir R. de Vaux, *Les institutions de l'Ancien Testament* (Paris 1958) I, 91.

<sup>91</sup> Mishna, *Ketubbot* IX, 1.

<sup>92</sup> Yaron, *Law of the Aramaic Papyri* (n. 6) 71, n. 2.

<sup>93</sup> CH §163-164; Lois néo-bab. §11. Cf. *Kodeks Hammurabiego* (n. 16) 114 ; *ANET*<sup>3</sup> 173, 197.

Autrement dit, le propriétaire de l'esclave mariée se réservait la moitié des biens possédés en commun par celle-ci et son mari, en cas de décès de l'un des conjoints. En d'autres mots, il se réservait la part de son esclave, vivante ou morte. Un tel principe de division des biens des époux, dont l'un était esclave, est déjà attesté par le code de Hammurapi (§176)<sup>94</sup>.

Le texte primitif a cependant été corrigé par le scribe lui-même de manière à renforcer les droits des époux (TAD, B3.3, 12-13) :

Qu'un jour ou l'autre 'Ananyah meure, Tamut a droit sur tous les biens qu'il y aura entre 'Ananyah et Tamut. Qu'un jour ou l'autre Tamut meure, 'Ananyah aura droit sur tous les biens qu'il y aura entre Tamut et 'Ananyah.

Aucune des deux clauses ne contient cependant le verbe « hériter ». Ceci peut signifier que l'époux, en cas de survie, n'aurait que l'usufruit de la part de son épouse décédée, tandis que l'épouse survivante n'aurait que l'usufruit de la totalité des biens communs. Les cas est cependant particulier et l'on aurait tort de presser trop l'emploi des vocables.

Le problème se complique du fait qu'un autre acte de mariage emploie un terme différent pour signifier les droits successoraux de l'épouse en cas de survie (TAD, B3.8, 28-30 et 34-36) :

Et si 'Ananyah (distinct du précédent) meurt et qu'il n'ait aucun enfant mâle ni femelle de sa femme Yahoyišma', Yahoyišma' lui succède pour sa maison, ses biens et acquêts, [sa (propre) dot et tout ce qu'il a]... . Que Yahoyišma' meure sans avoir d'enfant mâle ni femelle de son mari 'Ananyah, 'Ananyah, son mari, héritera d'elle sa dot, ses biens et acquêts, et tout ce qu'elle a.

Le terme « hériter » (*yrt*) n'est de nouveau employé que pour le mari, tandis que la femme « succède » (*'hd*) à son mari en cas de survie. Nous ignorons cependant quelles sont les implications exactes de cette notion de « succession ». Il importe cependant de préciser que la veuve pourrait hériter des biens de son mari et en avoir la pleine priorité, si le contrat le stipulait ainsi. Nous en avons à Éléphantine un témoignage indirect, mais certain. Les contrats araméens de mariage contiennent en effet des clauses destinées à protéger les droits de la femme contre des prétentions des tiers, contre les suites possibles des obligations contractées par son mari ou contre les tentatives de ce dernier visant à limiter le droit de l'épouse à user des biens matrimoniaux.

L'acte de mariage de dame Miptahyah contient diverses clauses de ce type (TAD, B2.6, 29-31) :

<sup>94</sup> *Kodeks Hammurabiego* (n. 16) 117.

*Contrats de mariage judéo-araméens du Ve siècle av.n.è. La position juridique de l'épouse*

Quiconque se dressera contre Miptahyah pour la chasser de la maison de 'Eshôr et de ses biens et acquêts, lui donnera 20 karš d'argent et exécutera pour elle le droit de ce document-ci .

On trouve une stipulation identique dans le contrat de dame Yahoyišma' (TAD, B3.8, 30-32) :

Quiconque se dressera contre Yahoyišma' pour la chasser de la maison de 'Ananyah, de ses biens et acquêts, et de tout ce qu'il a, lui donnera comme indemnité vingt karš d'argent à l'égalon du roi, en argent à 2 quarts pour 10, et il exécutera pour elle le droit de ce document-ci sans procès.

On retrouve une clause parallèle dans un seul document démotique connu<sup>95</sup>, qui provient précisément d'Éléphantine: « Quiconque au monde fera en sorte de te chasser de ma maison et de te priver de mes biens, il exécutera pour toi le droit de ce document-ci, qui est ci-dessus, que j'ai fait pour toi, sans aucun retard ni contestation ». Comme cet accord matrimonial égyptien date de l'an 198 av.n.è., il est probable qu'il reflète une influence des actes araméens sur les documents démotiques.

Ces clauses se rapportent évidemment à la situation d'une veuve dont les droits sur les biens de son mari défunt viendraient à être contestés pour une raison ou l'autre. Un cas qui pouvait se présenter facilement est celui d'une hypothèque grevant la totalité des biens de l'époux. Cette situation était connue de la législation talmudique qui reflète exactement les mêmes préoccupations que les contrats araméens d'Éléphantine. Pour assurer le recouvrement, sur les biens du mari, de la dot d'une veuve ainsi que de l'indemnité prévue par le contrat de mariage, la loi talmudique accordait aux prétentions de la femme priorité sur toutes les autres obligations civiles. Les droits de la veuve devaient être pleinement sauvegardés, même si le scribe avait omis d'insérer la clause protectrice nécessaire dans le contrat de mariage<sup>96</sup>.

L'évolution qui aboutit à ces stipulations et clauses protectrices de la femme en cas d'endettement du mari se dessine déjà à l'époque néo-assyrienne, dans des contrats de mariage issus d'un milieu de Sémites de l'Ouest.

Le contrat de mariage délivré à dame Milki-ḥayyay stipule ceci: « Si (le mari) a un créancier ou un demandeur à sa charge, celui-ci n'aura pas droit (sur elle) et ne s'en saisira pas. Quiconque s'en saisit, le roi (ou) le fils du roi se constituera demandeur contre lui »<sup>97</sup>.

<sup>95</sup> Lüddeckens, *Ägyptische Eheverträge* (n. 23) 68-69, 328, n° 28.

<sup>96</sup> Baron, *Histoire d'Israël*, II (n. 48) 1004-1005.

<sup>97</sup> ND. 2316, 7-13. Cf. ci-dessus, n. 24.

Ici, il ne s'agit encore que de la protection de la liberté de la femme. Cette clause la libérait en effet de l'obligation solidaire aux dettes contractées par le mari et la mettait à l'abri de l'exécution forcée sur sa personne et de la servitude pour dette en qualité de codébitrice<sup>98</sup>. Un autre contrat, issu par l'araméen 'Attar-rām en faveur de sa femme, met à l'abri, semble-t-il, les biens mêmes de l'épouse<sup>99</sup>: « Si 'Attar-rām obtient de l'argent à titre de prêt, la femme n'en payera pas les intérêts », littéralement: « n'y ajoutera pas » (*la tu-ra-dá*, de *redû* D).

La veuve sans enfants ou la femme dont la mari est disparu n'a cependant l'usufruit des biens de l'époux qu'à condition qu'elle ne se remarie pas. Cette condition est expressément formulée dans le contrat de mariage de dame Yahoyišma' (TAD, B3.8, 33-34) :

Mais Yahoyišma' n'a pas le droit de se marier avec un autre mari que 'Ananyah. Si elle le fait, c'est la haine (c'est-à-dire, le divorce). Ils exécuteront pour elle le droit de la haine (c'est-à-dire, du divorce).

Le remariage après le décès ou la disparition de l'époux produit donc les mêmes effets que le divorce. Le texte ne précise pas à qui l'affaire ressortit alors, à la famille du défunt ou aux chefs de la communauté.

La pratique de limiter les droits de la veuve au temps de son veuvage est déjà attesté par le code de Hammurapi (§172)<sup>100</sup> et par les Lois méso-assyriennes<sup>101</sup>. Elle était également en usage chez les Juifs palestiniens. D'après la Mishna, les contrats de Jérusalem et de la Galilée contenaient normalement la clause suivante: « Tu habiteras dans ma maison et tu subsisteras de mes biens, aussi longtemps que tu demeureras veuve dans ma maison »<sup>102</sup>.

On retrouve peut-être cette précision dans un contrat lacuneux du Désert de Juda, datant probablement de l'an 117 de notre ère<sup>103</sup> :

Mais si je m'en vais [avant toi] à la maison [d'éternité, tu habiteras dans la maison de mes enfants...] et tu seras nourrie et vêtue, [... , tout le temps (?) de] ton veuvage, ap[rès moi...].

Cette clause apparaît certainement dans un contrat juif de la même époque, découvert au même endroit, mais rédigé en grec<sup>104</sup> :

<sup>98</sup> Cf. G. Boyer, *Textes juridiques* (ARM VIII; Paris 1958) 221.

<sup>99</sup> Cf. ci-dessus, n. 81.

<sup>100</sup> *Kodeks Hammurabiego* (n. 16) 116.

<sup>101</sup> Tablette A, §46. Cf. G. Cardascia, *Les lois assyriennes* (LAPO 2 ; Paris 1969) 226-230.

<sup>102</sup> Mishna, *Ketubbot* IV, 12 ; cf. Tosefta, *Ketubbot* XI, 5. 7.

<sup>103</sup> Mur 20 : DJD II, 109-114, n° 20, lignes 9-11 ; Koffmahn, *Die Doppelurkunden* (n. 22) 114-119.

<sup>104</sup> Mur 116 : DJD II, 254-256, n° 116, lignes 8-12 ; Koffmahn, *Die Doppelurkunden* (n. 22) 138-143.

*Contrats de mariage judéo-araméens du Ve siècle av.n.è. La position juridique de l'épouse*

Si Aurélios vient à mourir avant Salomé, Salomé sera nourrie et vêtue à l'aide de la fortune d'Aurélios tout le temps qu'elle voudra demeurer veuve. Mais si elle veut s'en aller après sa mort ou si elle envoie en son lieu et place...

Le texte devient ici très lacuneux, mais on lit à la ligne suivante « deux mille deniers » qui doivent représenter la somme due à la veuve au cas où elle voudrait quitter le domicile conjugal<sup>105</sup>.

Les contrats d'Éléphantine prévoient aussi le cas où le mari voudrait disposer de ses biens de manière à en enlever l'usage à sa femme (TAD, B2.6, 35-36) : « Et je ne pourrai pas enlever à Miptahyah mes biens et acquêts. Si je les lui retirais selon un autre acte, je donnerai à Miptahyah 20 karš d'argent à l'étalon du roi ». Le scribe a effacé par la suite les mots « selon un autre acte », que l'on aurait pu interpréter dans un sens restrictif.

L'acte de mariage de dame Yahoyišma' contient une clause supplémentaire qui reflète probablement sa condition d'affranchie. On pouvait craindre que les biens apportés par elle au ménage pourraient être réclamés par son ancien maître ou ses ayant droits. C'est pourquoi le contrat stipule expressément que Zakkur ne pourra pas les reprendre (TAD, B3.8, 40-42) :

En outre, Zakkur ne pourra pas dire à sa soeur: 'J'ai donné des biens Yahoyišma' à titre gracieux; maintenant je veux les reprendre'. S'il parlait ainsi, on ne l'écouterait pas: il est dans son tort.

On trouve une clause identique dans un autre contrat de mariage dont la fin seule est préservée. Le contrat aurait été conclu entre Osée et dame Yahohan dont l'épousée serait la fille, mais il pourrait s'agir d'une affranchie (TAD, B6.4, 6-8):

Et Yahohan ne pourra pas lui dire, à lui ni à Salluwā, sa fille : « Comme je vous ai donné à titre gracieux ces biens et cet argent qui sont inscrits dans cet acte-ci, je veux maintenant les reprendre ». Si elle parlait ainsi, elle est dans son tort: on ne l'écouterait pas.

Il ne semble pas que ces clauses se rapportent au cas où la femme mourrait sans avoir laissé d'enfants. Ce cas est envisagé par la loi babylonienne qui prévoit alors la restitution de la dot profective au père de la défunte (CH §162-164)<sup>106</sup>.

Le contrat de dame Yahoyišma' contient aussi la mention expresse de l'obligation mutuelle du devoir conjugal (TAD, B3.8, 37-40) :

<sup>105</sup> Cf. *Ägyptische Urkunden aus den Königlichen Museen zu Berlin. Griechische Urkunden* (Berlin 1892-1895 ; réimpression 1972) I, n° 86, 15 ; cf. DJD II, 256.

<sup>106</sup> *Kodeks Hammurabiego* (n. 16) 113-114; *ANET*<sup>3</sup> 173.

En outre, ‘Ananyah ne pourra pas ne pas accomplir envers Yahoyišma’, sa femme, le droit accoutumé qu’ont les femmes de ses compagnons. S’il n’agissait pas ainsi, c’est la haine (c’est-à-dire le divorce): il exécutera pour elle le droit de la haine (c’est-à-dire du divorce). En outre, Yahoyišma’ ne pourra pas ne pas accomplir envers ‘Ananyah, son mari, le droit accoutumé. Si elle n’agissait pas ainsi, c’est la haine (c’est-à-dire le divorce).

On notera qu’un acte de mariage d’Ugarit, dans le nord de la Syrie, aurait déjà contenu au XIII<sup>e</sup> siècle une clause relative à l’obligation qu’a le mari d’accomplir le devoir conjugal<sup>107</sup>. Cette interprétation<sup>108</sup> est cependant incertaine, car la phrase est incomplète. Par ailleurs, aucun sens évident ne ressort d’une traduction neutre du passage en question<sup>109</sup>.

## 8. Considérations finales

Les contrats de mariage issus au sein de la communauté juive d’Éléphantine reconnaissent ainsi à la femme des droits importants et en font, à certains égards, l’égale de l’homme, notamment en matière de divorce. Ils n’innovent cependant pas puisqu’une ancienne tradition sémitique attribuait déjà à la femme le droit de prendre l’initiative de la séparation. L’Asie occidentale ancienne connaissait ce droit, aussi bien que la rupture unilatérale du mariage, laissée à l’arbitraire de l’homme. Le droit de l’épouse à répudier son mari est attesté dans la pratique légale juive au moins jusqu’au II<sup>e</sup> siècle de notre ère. On peut se référer non seulement au libellé de divorce que Salomé, sœur d’Hérode le Grand, envoya à son mari Costobare, puis au divorce d’Hérodiade, fille d’Aristobule<sup>110</sup>, mais aussi au texte araméen du Wadi Seiyal 13, dont la formulation, accompagnée de la renonciation de l’ex-épouse à ses biens personnels en possession de son ex-mari, correspond aux principes énoncés dans les contrats d’Éléphantine<sup>111</sup>. Le divorce entrepris unilatéralement par l’épouse est attesté plus tard par des documents de la Géniza du Vieux-Caire (cf. n. 35).

<sup>107</sup> RS 8.208, publié par Fr. Thureau-Dangin, “Trois contrats de Ras Shamra”, *Syria* 38 (1937) 245-255 (voir 248 et 253-254).

<sup>108</sup> Proposée par J.J. Finkelstein dans *ANET*<sup>3</sup>, 546b.

<sup>109</sup> W. van Soldt, “The Akkadian Legal Texts from Ugarit”, *Trois millénaires de formulaires juridiques* (éds S. Démare-Lafont – A. Lemaire) (Genève 2010) 85-124 (voir 117).

<sup>110</sup> Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques* XV, 7, 19, §259-260 ; XVIII, 5, 4, §136. A.M. Rabello, “Divorce of Jews in the Roman Empire”, *JLA* 4 (1981) 79-102 (voir 92-93), regarde ces divorces comme “romains”, ce qui n’était pas le point de vue de Josèphe.

<sup>111</sup> T. Ilan, “Notes and Observations on a newly published Divorce Bill from the Judaean Desert”, *HTR* 89 (1996) 195-204 ; cf. E. Lipiński, rec. dans *BiOr* 68 (2011) 266-267, mettant au point ses hésitations de *Prawo bliskowschodnie* (n. 60) 451-452.

Si la terminologie des contrats d'Éléphantine peut donner l'impression que la femme était l'objet d'une transaction commerciale et qu'elle était achetée par le mari, la réalité était toute différente. Les contrats d'Éléphantine reflètent des formulaires en partie désuets, dont la Mésopotamie a su se libérer plus tôt.

L'enracinement des contrats judéo-araméens d'Éléphantine dans une vieille tradition sémitique est documenté depuis le début du II<sup>e</sup> millénaire av.n.è. Leur comparaison aux seuls actes égyptiens, dont les plus anciens remontent au IX<sup>e</sup> siècle av.n.è.<sup>112</sup>, fausse les données du problème. L'influence égyptienne semble être limitée, malgré divers parallélismes qui ne présupposent pas nécessairement une origine commune des conceptions mises en œuvre. En revanche, le droit matrimonial des Juifs d'Éléphantine est semblable, à certains égards, à celui de la tradition rabbinique, mais le plus souvent les deux s'identifient alors au droit commun de l'ancienne Asie occidentale.

Les coutumes matrimoniales de l'ancien Proche-Orient diffèrent néanmoins en des points importants du droit rabbinique tel qu'il est attesté plus tard, vers le début de notre ère. Ils diffèrent aussi du droit classique de l'Islam qui, dans ce domaine, a subi une certaine influence juive<sup>113</sup>, perceptible même, semble-t-il, dans l'enseignement de l'École Hanifite, fondée par Abū Ḥanifa (m. en 767 n.è.). Celle-ci se base essentiellement sur les données du Coran et se réfère rarement à la tradition<sup>114</sup>.

## 9. Contexte social

Les documents relatifs au mariage dévoilent également les aléas de la condition socio-économique de la femme<sup>115</sup>. Sa position variait suivant

112 C'est pourtant la voie dans laquelle s'engage H. Nutkowitz, "Les formulaires d'Éléphantine : contrats de mariage et donations successorales", *Trois millénaires de formulaires juridiques* (éds S. Démare-Lafont – A. Lemaire) (Genève 2010) 225-259, en particulier 226-247. De même, l'influence des contrats de mariage de l'Égypte ptolémaïque sur la pratique rabbinique semble être poussée trop loin par M.J. Geller, "New Sources for the Origin of the Rabbinic Ketubah", *HUCA* 49 (1978) 227-245.

113 S. Bialoblocki, *Materialien zum islamischen und jüdischen Eherecht mit einer Einleitung über jüdische Einflüsse auf den Hadith* (Arbeiten aus dem Orientalischen Seminar der Universität Giessen 1 ; Giessen 1928).

114 G. Helmsdorfer, *Moslemisches Eherecht nach hanifitischen Grundsätzen* (Frankfurt 1832) ; J. Dimitroff, "Die Stellung der Frauen nach mohammedanisch-hanifitischen Rechte", *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* 24 (1910) 1-99.

115 La place de la femme dans le droit pénal de l'Antiquité orientale a été étudiée par S. Lafont, *Femme, droit et justice dans l'Antiquité orientale*. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien (OBO 165 ; Fribourg – Göttingen 1999).



les milieux et les périodes, suivant sa condition juridique et sa situation économique. Bien sûr, ces actes ne se rapportent pas aux activités quotidiennes de la femme, qu'il faut reconstituer sur la base d'autres textes. Ceux-ci nous apprennent ainsi que la femme des agriculteurs assumait non seulement les durs travaux de la maison, mais aussi la garde des troupeaux (Gén. 29,9), la cuisson du pain, l'approvisionnement en eau (Gén. 24,15-16 ; Jean 4,7). En outre, elle filait la laine et participait aux travaux des champs. Les femmes des milieux plus aisés s'occupaient pareillement de filage et de tissage, vendaient le produit de leur travail (Prov. 31,24; Tob. 2,11-14) et procédaient même à l'achat de champs et de vignes (Prov. 31,26). Les prostituées, bien que réprouvées, paraissent avoir bien gagné leur vie (Prov. 5,10 ; 29,3 ; Sir. 9,6). Certaines femmes prenaient une part éminente aux affaires publiques: Déborah, qui était prophétesse et « juge » d'Israël (Jug. 4,4-5 ; 5) ; Bethsabée, qui réussit par ses intrigues à faire introniser son fils Salomon (I Rois 1) ; Jézabel, qui semble avoir joui d'un grand ascendant en Israël (I Rois 21) ; Athalie, qui occupa pendant plusieurs années le trône de Juda (II Rois 11) ; la prophétesse Hulda, qui était consultée par les ministres du roi (II Rois 22 ,14-15) ; Yaël (Jug. 4,17-22 ; 5,24-27), Judith et Esther, que l'on célébrait comme des héroïnes qui avaient opéré le salut du peuple. Elles avaient de nombreuses émules chez les autres nations sémitiques de l'Orient, telles les prophétesse de la Mésopotamie antique, la reine-mère Naqi'a-Zakûtu dans l'empire néo-assyrien, les reines-prêtresses de l'antique Arabie du Nord.

Un papyrus phénicien du VI<sup>e</sup> siècle av.n.è. nous montre des femmes échangeant lub échan-geant une correspondance de nature financière entre Daphné et Saqqara, en Basse-Égypte<sup>116</sup>. Nous ne possédons pas de lettres semblables de la Judée, mais le sceau de Shelomith, trouvé dans des restes d'archives officiels, montre que la dame en question occupait une haute fonction administrative dans la Judée de l'époque perse sous le gouverneur Elnatan, vers la fin du VI<sup>e</sup> siècle<sup>117</sup>.

Le visage de la femme, sa condition juridique et économique dans le milieu biblique, chez les anciens peuples sémitiques du Proche-Orient, sont extrêmement variés et un article ne peut prétendre qu'à lever le coin d'un voile qui recouvre un monde entier de réalités vécues au fil de siècles. Pour

<sup>116</sup> N. Aimé-Giron, "Adversaria Semitica", *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 40 (1941) 433-460 et pl. XL-XLII ; *KAI* 50 ; D. Pardee, *Handbook of Ancient Hebrew Letters* (Chico 1982) 165-168 ; J.C. Greenfield, "Notes on the Phoenician Letter from Saqqarah", *Or* 53 (1984) 242-244.

<sup>117</sup> N. Avigad, *Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive* (Qedem 4 ; Jerusalem 1976) 11-13, 31-32.

*Contrats de mariage judéo-araméens du Ve siècle av.n.è. La position juridique de l'épouse*

comprendre le rôle de la femme au temps de la monarchie, il est peut-être utile de faire la comparaison avec la situation en Assyrie, aux époques méso-assyrienne (c. 1500 – c. 1000 av.n.è.) et néo-assyrienne (883–612 av.n.è.), dont ont traité récemment S. Démare-Lafont et S.L. Macgregor<sup>118</sup>.

<sup>118</sup> S. Démare-Lafont, « *Aspekte der Stellung der assyrischen Frauen* », *Assur – Gott, Stadt und Land* (Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 5, éd. J. Renger ; Wiesbaden 2011) 239-249 ; S.L. Macgregor, *Beyond Hearth and Home. Women in the Public Sphere in Neo-Assyrian Society* (State Archives of Assyria Studies XXI ; Helsinki 2012).