



"La destruction de Sodome" par Jean-Baptiste Camille Corot (1843)

Vayera: l'abus de droit

Par Michaël Wygoda

Texte du cours visible sur

www.akadem.org/sommaire/paracha/5773

Transcription: Eve Klein

La paracha Vayéra s'étend sur quatre chapitres, du chapitre 18 au chapitre 22 de la Genèse. Le verset qui m'intéresse particulièrement est au chap.18, v.19. Je vais commencer par le lire dans le texte original en hébreu, car il est toujours très difficile de se référer aux traductions : quand on traduit, on perd souvent quelque chose, comme nous allons le voir.

Justice et charité, Tsedek et Michpat – Traductions comparées

Alors que l'annonce de la naissance de Yits'haq a été faite par les messagers, ces anges qui sont venus rendre visite à Abraham dans sa tente de Mamré, le texte nous dit la chose suivante :

(v.16) « *Vayaqoumou micham haanachim, vayachqifou 'al-péné Sdom ; veAvraham holekh 'imam lechale'ham.* »

Ces hommes, qui sont des "anges" vraisemblablement, se lèvent pour observer la vallée de Sdom ; et à ce moment-là, dit le texte :

(v.17) « *VAdonay amar : hamekhasse ani méAvraham, acher ani 'ossé.* »
Puis-je cacher à Abraham ce que je compte faire ?

(v.18) « *VeAvraham hayo yihyé legoy gadol ve'atsoum ; venivrekhou-vo kol goyé haarets.* »
Avraham est promis à une pérennité extraordinaire, et toutes les nations de la terre vont être bénies par lui.

(v.19) « *Ki yeda'ativ, lema'an acher yetsavé et-banav veèt-beyto a'harav, vechamerou dérek Adonay, la'assot tsedaqa oumichpat ; lema'an havi Adonay 'al-Avraham et acher-diber 'alav.* »

Ce verset n'est pas si simple, mais on y entend les notions de צדקה *tsedaqa* et de משפט *michpat*. J'aimerais vous livrer ici deux traductions de ce verset, la traduction du Rabinat, et la traduction de la Bible de Jérusalem, fameuse traduction chrétienne :

- dans la traduction du Rabinat, Dieu dit "je ne peux pas cacher à Abraham ce que je compte faire avec Sdom (puisque'il prémédite – et d'ailleurs il le fera - de détruire Sdom)", car « *Si je l'ai distingué, c'est pour qu'il prescrive à ses fils et à sa maison après lui d'observer la voie de l'Eternel, en pratiquant la vertu et la justice* (c'est ainsi que le rabinat a traduit *tsedaqa oumichpat*) afin que l'Eternel accomplisse sur Abraham ce qu'il a déclaré à son, égard. » ;
- voici maintenant comment la Bible de Jérusalem traduit ce même verset : « *Car je l'ai distingué pour qu'il prescrive à ses fils et à sa maison après lui de garder la voie de Yahvé (donc de Dieu) en accomplissant la justice et le droit [...]* ».

C'est intéressant : « la vertu et la justice », et « la justice et le droit ».

Les concepts de צדקה *tsedaqa* et משפט *michpat* sont assez épineux à expliquer.

משפט *Michpat*, c'est effectivement "la justice" ; צדקה *Tsedaqa* vient du mot צדק *tsédeq* qui signifie également "justice".

On comprend pourquoi les traducteurs de la Bible de Jérusalem ont traduit par « la justice et le droit ». J'imagine qu'ils ont pensé qu'ils s'agissait dans ce verset d'une insistance sur le même phénomène, celui de la justice, qui peut s'appeler "droit" ou "justice", il n'y a pas une réelle distinction entre ces deux concepts. L'accent est mis ici, dans cette traduction chrétienne du texte biblique, sur l'aspect juridique de la Bible. Or, le Rabbinate, lui, a choisi de traduire « la vertu et la justice », *tsedaqa* traduit ici par « vertu », ce qui est une bonne traduction, semble-t-il, parce que la notion de *tsedaqa*, que l'on traduit parfois par « charité » - je me réfère ici au chap.53 du Guide des Égarés, de Maïmonide, dans lequel il travaille cette notion de *tsedaqa* et montre l'origine et le lien qu'il y a entre *tsédeq* et *tsedaqa* sans que *tsedaqa* soit la justice elle-même – mais c'est la « vertu », une forme de conduite qui, si elle n'est pas la justice elle-même, relève d'une conduite morale de l'homme.

Je crois qu'en fait, dans cette différence de traduction, se cache tout un programme, toute une façon de voir le texte biblique et le message de la Tora. Nous allons y revenir ultérieurement, mais j'aimerais, pour pouvoir expliquer cette distinction, faire d'abord une deuxième remarque.

On retrouve ces deux concepts de *tsedaqa* *oumichpat* dans de nombreux versets bibliques. Je ferai référence à deux versets :

- 2Sam.8:15 : « *Vayimlokh David 'al kol yisrael, vayhi David 'ossé michpat outsedaqa lekhol 'amo.* », où le roi David est décrit comme un roi qui fait « *michpat outsedaqa* » ;
- ou bien – mais on pourrait citer bien d'autres exemples – 1R.10:9, où de nouveau il est dit à propos du roi : « [...] *vaysimkha lemélekh la'assot michpat outsedaqa* », il t'a nommé roi pour faire *michpat outsedaqa*, c'est l'une des fonctions principales du roi.

J'aimerais ici faire une petite remarque sur l'ordre de ces deux concepts.

Pratiquement dans toute la Tora, dans toute la Bible, ces deux concepts apparaissent dans l'ordre « *michpat outsedaqa* » (comme il est par exemple dit à propos de David [ci-dessus] : il fait « la justice et la *tsedaqa* »). Alors que dans notre verset, il est dit à propos d'Abraham qu'il enseigne à ses enfants de faire « *tsedaqa oumichpat* ».

Cette inversion des termes est-elle fortuite, ou bien a-t-elle un sens ? C'est ce que nous essaierons d'analyser.

La perversion de Sodome – Une société de stricte justice

J'aimerais maintenant m'interroger sur la raison qui amené Dieu à décider de la destruction de Sdom.

Car il y a vraisemblablement ici une opposition : si Dieu dit "je ne peux pas cacher à Abraham ce que je compte faire", d'aucune expliquent que c'est parce que "je lui ai promis cette terre, elle lui appartient, et si je suis en train de la détruire je ne peux pas lui en parler". Peut-être...

Mais l'accent est mis beaucoup plus ici sur le fait que "j'ai choisi Abraham parce qu'il va enseigner à ses enfants, il va être à l'origine d'une nation qui a pour thème central de faire *tsedaqa oumichpat*". Et, très vraisemblablement,

la ville de Sdom - et la contrée de Sdom, cette vallée qui fut très fertile puisque Lot l'avait choisie pour s'y installer, comme nous le dit le texte biblique – qui mérite la destruction, il faut s'interroger sur : pourquoi mérite-t-elle la destruction ?

Le texte n'est pas très clair sur cette question.

Au v.20 (Gen.18), le texte dit (traduction du rabbinat) : « ²⁰ L'Eternel dit : "Comme le décri de Sodome et Gomorrhe est grand, comme leur perversité est excessive, ²¹ je veux y

descendre ; je veux voir si, comme la plainte en est venue jusqu'à moi, ils se sont livrés aux derniers excès ; si cela n'est pas, j'aviseraï." »

Donc nous savons que Sodome s'est livrée à la plus grande perversité, au mal absolu, mais nous ne savons pas quelle est la teneur de ce mal absolu : qu'ont-ils exactement fait ?

Sur cette question, il n'est pas inutile de rappeler un des textes du midrach¹. Ce texte se trouve à plusieurs endroits, je le citerai ici d'après le Midrach Rabba, qui fait référence aux termes hébraïques du verset 18:20 « *za'aqat sedom va'amora ki-raba* ». Il y a vraisemblablement des iniquités, des choses terribles qui se passent à Sedom, et ce cri, émanant de Sedom, arrive jusqu'à Dieu, qui dit : "Je vais voir de quoi il s'agit".

Entre parenthèses – encore un élément juridique – au sujet de אֶרְדָּה-נָא *erda-na veéré* (v.21), nos sages ont enseigné qu'il est important qu'un tribunal, avant de statuer sur une question, se penche sur/aille voir lui-même les lieux d'un crime ou d'un délit pour se faire une idée directe de la question ; je referme cette parenthèse.

Sur la base midrachique de רבה *raba*, qui signifie "grande", mais peut se lire également *riba*, qui signifie "jeune fille", le midrach va lire : *za'aqat sedom va'amora ki riba*, il y a eu une jeune fille qui a crié. Le midrach va illustrer cette perversité de la cité de Sedom sous l'image midrachique suivante :

« *Amar rabbi Lévi : afilou ani mevaqèch lichtoq dina chel hana'ara, eyno maniakh ani lichtoq.*

Quand bien même, dit Dieu, Je voudrais me taire et passer outre, Je ne peux pas, car le cri de cette *na'ara*, de cette jeune fille, ne me laisse pas de répit. Et le midrach de raconter :

Ma'assé bechté na'arot chéyardou lemalot mayim min ha'ayin.

Deux jeunes filles de Sodome sont allées ensemble pour puiser de l'eau.

Amra a'hat le'havéra : lama pana khol aniyot ?

[L'une dit à l'autre :] Tu ne m'as pas l'air bien aujourd'hui, qu'y a-t-il ?

Amra : kalou mezonoténou bekfar anou lamout.

[Elle dit :] Nous n'avons plus rien à manger à la maison et nous allons mourir de faim.

Ma 'assat ?

Qu'a fait l'autre ?

Milat et haqad qéma'h leikhilifato

Elle a eu pitié de son amie. Elle rempli sa cruche – au lieu d'eau – de farine pour qu'on ne la surprenne pas en train de donner quelque chose à son amie.

natla zo ma chéhéviya zo.

Elles ont échangé leurs cruches.

Keivan chéhirguichou ba netalouah vesarfouah

Mais les gens de Sdom se sont rendus compte qu'il y a eu ici un subterfuge, que l'une avait donné du pain (de la farine) à l'autre, et ils l'ont prise et jugée en disant : "Tu n'as pas le droit de donner quoi que ce soit à l'autre".

Il y a ici, bien entendu, une image caricaturale de ce que nos sages voient dans la perversité de Sdom. D'après d'autres versets, ils mettront l'accent sur la perversité dans tout ce qu'elle a de plus horrible ; ici déjà, nous avons quelque chose d'horrible, puisque, pour avoir donné la charité, cette jeune fille est condamnée à mort. Et c'est le cri de cette jeune fille condamnée à mort qui ne laisse pas Dieu tranquille.

Plus loin dans le récit, lorsque les deux envoyés arrivent à Sedom pour sauver Lot, le neveu d'Avraham, nous voyons comment la ville de Sdom réagit à l'hospitalité qui leur est donnée par Lot. Et l'on se rend bien compte qu'il y a dans cette cité quelque chose qui s'oppose fondamentalement à l'idée de *tsedaqa*, à l'idée de donner gratuitement, d'avoir pitié de l'autre, à l'idée de charité, d'entraide. Nos sages iront donc jusqu'à décrire la cité de Sodome comme une cité dont la perversité réside à ne connaître que *michpat*, que la loi. Dans cette cité, la *tsedaqa* n'existe pas, et est considérée comme un crime par rapport à la société.

C'est ainsi que bien des *midrachim* vont nous décrire cette cité comme une cité qui ne peut et ne veut en aucune façon s'ouvrir à l'autre. La chose est déjà décrite en fait dans le texte

biblique chez Yé'héqzel (Ezéchiél)2, en 16:49 :

« *Hiné-zé haya 'avon sdom a'hotekh* :

Voici quelle était la faute de Sdom. Il est intéressant de noter que dans ce verset Sdom est appelée « *a'hotekh* » [= ta sœur] - mais c'est à comprendre dans le contexte de la prophétie de Yé'héqzel et ce n'est pas notre propos maintenant. Quoi qu'il en soit, quelle était cette faute ?

Gaon siv'at-lé'hem

Cette cité était repue, fière d'elle-même, rassasiée de sa richesse,
vechalvat hachqèt haya lah,

Elle vivait en toute quiétude

veyad 'ani veévyon lo hé'hziqa. »

Et elle n'était pas prête à venir en aide aux pauvres et aux nécessiteux.

La faute de Sdom est donc celle qui consiste à ignorer que le monde ne peut subsister qu'avec la justice : le monde ne subsiste que si la justice est accompagnée de la *tsedaqa*.

Ce thème va trouver plus tard chez nos sages une illustration très paradoxale. D'un côté Sdom est décrite comme la cité par excellence dans laquelle il y a une perversité totale, et il y a même – et c'est ainsi que le Talmud, dans le traité Sanhédrin 109, décrit la justice qui règne dans Sodome – une justice qui est une parodie/caricature de justice, dans laquelle on juge ceux qui sont d'accord pour renoncer à leurs droits, pour ouvrir leur porte à l'autre, pour nourrir les nécessiteux. Mais ce que la Tora veut peut-être nous dire, c'est qu'à l'origine des plus grandes perversions de cette cité, il n'y a pas tant les exactions les plus horribles auxquelles on peut penser, que le fait qu'il n'y a dans cette cité que justice. Il faut bien comprendre qu'il ne s'agit pas d'une société qui ignore la notion de justice : mais d'une société qui ne connaît que la notion de justice, et est amenée à disparaître.

Suivre le droit à la lettre – "La conduite de Sodome"

A ce point de mon propos, j'aimerais faire référence à une *michna* très connue du traité Avot. Ce traité - qui se trouve dans l'ordre de Neziqin3, qui concerne les relations humaines – est un traité de morale.

La *michna* nous décrit quatre types d'hommes, quatre vertus qui existent chez les hommes4 :

« *Arba' midot baadam.*

Il y a quatre vertus chez l'homme.

Haomer : chéli chéli vechèlkha chèlkha, zo mida beynonit.

Celui qui dit : "Ce qui est à moi est à moi, ce qui est à toi est à toi", c'est la vertu de l'homme, je dirais, moyen – il n'est pas un grand juste, il n'est pas un mécréant.

Veyèch omerim zo midat sdom.

Et certains disent (pour l'instant, je traduirai ainsi) que dire "Ce qui est à moi est à moi, ce qui est à toi est à toi", ce n'est pas la vertu moyenne, c'est la vertu des gens de Sdom. Il y a donc ici une controverse tout à fait étonnante au sein même de la *Michna*, parce qu'il y a une disparité énorme entre la vertu moyenne et la vertu des gens de Sodome, qui est tout ce qu'il y a de plus néfaste et de plus négatif ! Ensuite la *Michna* continue :

Chéli chèlkha vechèlkha chéli, 'am haarets.

Celui qui invertit les principes [qui dit :] : "ce qui est à moi est à toi, ce qui est à toi est à moi", il est *'am haarets*, il ne connaît pas un principe élémentaire de culture, les choses s'embrouillent dans son esprit.

Chéli chèlkha vechèlkha chèlkha, 'hassid.

Celui qui dit : "Ce qui est à moi est à moi, ce qui est à toi est à toi", lui est considéré comme *'hassid*, le juste, le bon.

Chéli chéli ve chèlkha chéli, racha'. »

Vous voyez qu'il y a une différence entre le *racha'*, le mauvais, et *midat sdom*.

Ce que j'aimerais essayer de comprendre, c'est quelle est cette distinction qui est faite dans la Michna entre ces deux avis : בינונית *mida beynonit*, la vertu moyenne, et la vertu des gens de Sdom. Celui qui dit "Ce qui est à moi est à moi, ce qui est à toi est à toi", est-ce la vertu moyenne/modérée, ou bien est-ce la façon des gens de Sodome de se conduire ? Et comment expliquer une telle disparité ?

Pour pouvoir répondre à cette question, permettez-moi de vous rappeler encore un autre principe que l'on retrouve chez nos sages, qui ont développé juridiquement le concept de la vertu de Sodome comme concept juridique au sein du corpus juridique juif.

Pour illustrer cela, j'aimerais vous citer ce concept que l'on trouve dans le Talmud, à bien, des reprises, qui est celui de « *kofin 'al midat sdom* » : c'est à dire qu'un tribunal a la prérogative d'empêcher toute personne qui a un litige avec son prochain de se conduire de la façon des gens de Sodome (celui qui se conduit comme les gens de Sdom, le juge peut l'en empêcher).

Que signifie "se conduire comme les gens de Sdom" ? J'aimerais donner à cela deux courtes illustrations.

La première est mentionnée dans le tr.Ketoubot (103a). Il est question d'un contrat juridique entre deux personnes : l'une a loué à l'autre *ré'hayim*, un moulin pour moudre le blé, et il était convenu entre eux que le loyer serait payé, non pas sous forme d'argent, mais que le loueur viendrait chez le locataire pour moudre gratuitement son grain. Ultérieurement, nous dit le Talmud, le loueur a fait un héritage : il a maintenant un autre moulin où il peut moudre son propre grain, sans avoir besoin pour ce faire d'aller chez son locataire ; il va donc chez son locataire et lui demande de le payer en argent au lieu de le payer en services. Le locataire est dans une situation dans laquelle beaucoup de gens viennent chez lui pour moudre, mais il insiste pour réaliser le contrat dans ses termes exacts, à savoir que "le loyer sera payé par un service en moulant le grain". Cette affaire arrive devant un tribunal, et le juge dit : "Qu'est-ce que cela te coûte de le payer en espèces plutôt qu'en services ?"

Demander ici l'exécution du contrat à la lettre, c'est se conduire comme les gens de Sdom. Lorsque l'autre peut avoir un profit et que toi tu n'y perds rien, pourquoi te conduis-tu d'une telle façon ? En d'autres termes, nous avons ici sous une forme juive/rabbinique une notion très ancienne – qui apparaît déjà dans le Talmud – qui ne sera connue dans le droit que bien plus tardivement : la notion de l'abus de droit. Se conduire ainsi, dire "Si c'est mon droit, j'y reste attaché et je ne renonce à rien à ce qui m'est donné de droit", cette conduite-là c'est la conduite de Sdom, et juridiquement on peut empêcher une personne de se conduire ainsi : il y a une limite mise au droit, le droit n'est pas exhaustif, il ne se suffit pas à lui-même ; un droit qui ne connaît que la notion de droit, qui n'est pas tempéré par une notion d'ouverture, de renoncement, pour permettre à l'autre de pouvoir profiter alors que cela ne cause aucun dommage, un droit qui s'attache uniquement à l'exécution formelle du droit est ce que l'on appelle *midat sdom*.

De la même façon, si des héritiers héritent d'un terrain et que l'un d'entre eux, possédant un terrain mitoyen, demande aux autres de lui permettre de prendre la parcelle qui est proche de la sienne - parce que cela l'arrange, et cela ne dérange pas les autres - la *halakha* nous dit : "Tu es obligé de renoncer à ton droit et de lui permettre de profiter de ce dont toi tu ne perds rien".

C'est ainsi que nous pouvons peut-être comprendre – et nous terminerons par cela – l'enseignement de la *Michna* de Avot. Lorsqu'elle nous dit que "Ce qui est à moi est à moi, ce qui est à toi est à toi", c'est la vertu de l'homme moyen : c'est vrai, c'est le principe du droit, c'est la règle.

Mais une très belle interprétation – que je ne sais pas à qui attribuer – assez connue, dit : selon la Michna « *veyèch omrim zo midat sdom* » – mais en hébreu, *veyèch omrim* veut dire "et si les gens disent", non pas "il y en a quelques uns qui disent" [comme il l'avait traduit

temporairement précédemment]. Là-dessus, il y a *haomer* [=celui qui dit] l'individu qui dit : "Ce qui est à moi est à moi, ce qui est à toi est à toi" - *zé mida beynonit*, c'est à dire qu'une société dans laquelle cette forme de conduite est sporadique, individuelle, est une société vivable. Mais *yech omrim*, si tout le monde dans la société se conduit de cette façon (de vouloir absolument appliquer la règle de droit sans renoncer à rien), à ce moment-là c'est *midat sdom*, cette société est vouée à la perdition comme l'était celle de Sdom.

C'est peut-être pour cela que, dans le texte biblique par lequel nous avons commencé, Dieu disait [Gen.18:19] : « J'ai distingué Avraham pour qu'il enseigne à ses enfants à faire *tsedaqa oumichpat* » : quand il s'agit d'enseigner aux enfants d'Israël, c'est à dire à chaque individu dans sa conduite individuelle, ce qui doit précéder le droit c'est la capacité de faire la vertu, de donner à l'autre. Et ce n'est que lorsqu'on est acculé que l'on s'en tiendra à la règle du droit.

Le roi, lui – comme nous l'avons mentionné, comme David –, faisait « *michpat outsaqa* »[donc dans le sens inverse] : il doit organiser la société, il a pour rôle d'être équitable et de donner à chacun ce qui lui revient. Certes, la règle de droit devra être tempérée également, tout comme le juge doit la tempérer ; mais il y a une distinction entre le roi qui applique la loi – la loi doit être tempérée par la vertu, de la même façon que Dieu a créé le monde d'abord avec la vertu de justice et y a ajouté la vertu de *ra'hamin* (miséricorde) – et l'individu Abraham qui a donné naissance à une nation d'individus, qui doivent se conduire dans sa lignée : cette lignée doit savoir faire d'abord *tsedaqa* (se conduire de façon vertueuse et ouverte à l'autre) et, seulement après, *michpat*.