

Parashat Nasso

La parole comme fil conducteur de la *parashah* Nasso

Dans la *parashah* Nasso, après le recensement des Léviim selon leur *peqoudah*, leur fonction précise dans le transport du *Mishkan*, la Torah passe à une série de passages qui, à première vue, semblent très différents. Pourtant, un fil les traverse : la portée de la parole, et la manière dont la Torah donne à des mots humains un effet réel, parfois sur les choses, parfois sur soi-même, parfois sur autrui, jusqu'à faire intervenir le nom même d'HaShem.

Le premier passage, en Bamidbar 5, 5, traite d'une faute de type **me'ila**. La Torah parle de quelqu'un, homme ou femme, qui commet une faute en faisant 'לְמַעַל מַעַל בֶּה' (*lim'ol ma'al baHaShem*, "commettre une me'ila envers HaShem"). La *me'ila* est un vol aggravé : on a pris pour soi quelque chose qui appartient au *heqdes*. Ce n'est pas seulement un dommage matériel ; il y a une dimension de profanation. C'est pourquoi il ne suffit pas de rembourser. Il faut restituer, ajouter un cinquième, et apporter un *qorban asham*. Le verset ajoute aussi la confession : וְהִתְוַדוּ אֶת־חַטָּאתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ (*vehitvadu eth 'hatatam asher assou*). S'il n'y a pas de *go'el*, un parent à qui restituer, la restitution revient au *kohen*.

Ce premier emploi du mot *me'ila* prépare le second, beaucoup plus surprenant, dans la *parashah* de la *sotah*. Au verset 12, la Torah dit : וּמַעְלָהּ בּוֹ מַעַל (*ouma'ala bo ma'al*), à propos de la femme soupçonnée d'adultère. Le même terme, employé d'abord pour une atteinte au *heqdes*, est repris pour la relation entre l'homme et sa femme. Cela signifie que cette relation est pensée comme une relation de confiance si profonde que sa rupture prend le langage même de la profanation.

La *sotah* : soupçon, isolement et engrenage

La Torah décrit le cas d'une femme qui a "déviié" : כִּי־תִשְׁטָה אִשְׁתּוֹ (*ki tisté ishto*). Le mot *tisté* signifie dévier, et c'est de là que vient *sotah*. La situation n'est pas celle d'un adultère établi par témoins, ni celle d'une contrainte. Le mari ne sait pas ce qui s'est passé. Il y a eu isolement, suspicion, climat trouble. Le texte dit : וְעָבַר עָלָיו רוּחַ־קִנְיָה (*ve'avar alav roua'h qin'ah*), "un vent de jalousie passe sur lui".

La Torah envisage deux possibilités : soit ce soupçon correspond à quelque chose de réel, soit il se trompe complètement : וְהָיָה לֹא נִטְמָא (*ve-hi lo nitme'ah*). C'est pourquoi la procédure est si particulière. Le mari adresse d'abord à sa femme un avertissement devant témoins : il lui interdit de s'isoler avec tel homme. Ensuite, si elle s'isole malgré cela, toujours dans des conditions constatées par témoins, on sait seulement qu'il y a eu *yi'houd* interdit ; on ne sait pas s'il y a eu adultère. Mais à partir de là, le couple ne peut plus reprendre simplement la vie conjugale comme si rien ne s'était passé.

Il y a ici un véritable engrenage. Une femme pourrait penser : “de quel droit me soupçonne-t-il ?” et décider de s’isoler malgré tout, sans faute d’adultère. Pourtant, même si rien ne s’est passé, elle a enfreint l’avertissement du mari. C’est cela qui déclenche la procédure. La parole du mari, dès lors qu’elle a été formulée dans les conditions requises, produit un effet juridique. Sans cette parole, toute la *parashah* de la *sotah* n’existerait pas.

Une distinction importante apparaît entre קִנְיָה (*qin’ah*), la jalousie, et וְקִנְיָה (*ve-qiné*), l’avertissement. Le sentiment ne suffit pas ; ce qui met la procédure en route, c’est une parole.

Une procédure faite pour être interrompue

La femme est amenée au *kohen* à Yeroushalayim, après une étape de *beit din*. Le couple ne vit plus maritalement, mais n’est pas encore divorcé. À tout moment, l’un ou l’autre peut mettre fin à la procédure par le divorce. La femme peut dire qu’elle refuse d’aller plus loin ; dans ce cas elle perd la *ketouba*, mais le mari doit donner le *guet*. Le mari aussi peut décider de divorcer. Ce qu’ils ne peuvent pas faire, c’est revenir simplement en arrière.

Toute la procédure est construite de manière à pousser la femme à interrompre avant l’épreuve finale. Elle est longue, pénible, dégradante. On lui découvre la tête : וּפָרַע אֶת־רֹאשָׁ (oufara eth rosh ha-isha). Le mot פָּרַע est rapproché de *Par’o* : l’idée d’une chevelure défaites, échevelée. On défait ses tresses, on la met dans une situation d’humiliation. On évite pourtant qu’elle soit réellement dénudée en prévoyant ce qu’il faut pour maintenir son vêtement. On la fatigue, on la fait beaucoup marcher, on lui met sa *min’ha* dans les mains pour qu’elle la tienne. Tout est fait pour qu’elle dise : “je préfère arrêter”.

On ne lui demande pas d’avouer. Même si elle disait qu’elle est adultère, cela ne suffirait pas juridiquement à la condamner, car sans témoins on ne peut pas lui appliquer de sanction. Si elle arrête, cela mène seulement au divorce.

La *min’hah* de jalousie et l’effacement du nom d’HaShem

Le *qorban* de la *sotah* est lui-même très étrange. C’est une *min’hah* de farine d’orge : קֶמַח שְׂעִרִים (*qema’h se’orim*). L’orge a une connotation de nourriture animale. Cette *min’hah* n’est pas embellie par de l’huile ou de l’encens : לֹא יִצֹק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְלֹא יִתֵּן עָלֶיהָ לִבְנָה (lo yitsoq ‘aleha shemen ve-lo yiten ‘aleha levonah). Pourquoi ? Parce que c’est מִנְחַת קִנְיָאֹת (*min’hat qenaot*), une *min’hah* de jalousie, et même מִנְחַת זִכָּרוֹן מְזַכֶּרֶת עֲוֹן (*min’hat zikaron mazkéret ‘avon*), qui rappelle la faute. Même s’il n’y a pas eu adultère, il y a déjà une faute : l’isolement interdit après avertissement.

Le *kohen* fait tenir cette femme לִפְנֵי ה' (*lifnei HaShem*). D’une certaine manière, elle est presque approchée comme un *qorban* elle-même. Puis vient la fabrication de l’eau. Le *kohen* prend des מֵיִם קְדוֹשִׁים (*mayim qedoshim*) dans un récipient en argile, y met de la poussière prélevée du sol du *Mishkan* : מִן־הָאֶפֶר אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּקִרְבֵּעַ הַמִּשְׁכָּן (*min he-‘afar asher yiheye beqarqa’*

haMishkan). Dans le *Beit HaMiqdash*, on soulevait pour cela une dalle non fixée afin de prendre de la terre du *Miqdash*.

Puis on écrit le texte des malédictions sur un parchemin, et on l'efface dans l'eau : Bamidbar 5, 23, וּמָחָה אֶל מֵי הַמָּרִים (ou-mahah el mei ha-marim). C'est le point le plus frappant : le nom d'HaShem est effacé, alors qu'il est normalement absolument interdit de l'effacer. HaShem accepte cela pour sauver éventuellement ce couple. C'est un immense *'hidoush* : la Torah accepte qu'on efface le nom d'HaShem pour la paix d'un foyer, même d'un couple déjà très abîmé.

L'eau devient alors מֵי הַמָּרִים הַמְעֹרָרִים (*mei ha-marim ha-me'orérim*), "les eaux amères qui entraînent la *qelalah*". La femme prête une שְׁבוּעַת הָאֱלָה (*shevou'at ha-alah*), un serment de malédiction : si elle est innocente, l'eau n'aura aucun effet négatif ; si elle est coupable, elle accepte que ces malédictions s'accomplissent en elle.

La peine, le consentement et la classification des fautes

Un point important apparaît ici : en réalité, la Torah ne sanctionne pas quelqu'un sans un dispositif de responsabilité et d'acceptation extrêmement fort. Même pour une peine de mort, les conditions sont presque impossibles : deux témoins valides, sans lien de parenté, un avertissement juste avant l'acte, la mention explicite de l'interdit et de la sanction, et la réponse de l'auteur : עַל מִנַּת כֹּן אֲנִי עוֹשֶׂה (*al menat ken ani 'osseh*), "je suis conscient de tout cela et je le fais quand même". Sinon, on ne peut pas appliquer la peine.

Cela montre que les peines dans la Torah ont aussi une fonction de classification. Le fait qu'il y ait quatre peines de mort permet de distinguer les types de fautes et d'en chercher le dénominateur commun. Une faute de Shabbat, d'adultère ou d'assassinat n'est pas du même ordre.

Dans la *sotah* aussi, la femme doit accepter d'entrer dans le mécanisme de la sanction possible. Sans cela, il n'y a pas d'ordalie ; il y a divorce.

Si elle est pure, c'est une *berakhah*

Le résultat de l'épreuve est double. Si elle a été adultère, elle meurt de la manière décrite par la Torah. Si elle est pure, elle reçoit une *berakhah* : si elle n'avait pas d'enfants, elle en aura ; si elle en avait déjà, elle en aura encore. Et surtout, la Torah dit alors au mari qu'il peut continuer avec elle. Puisqu'il a demandé à cette procédure de trancher, il ne peut plus ensuite décider unilatéralement de divorcer ; elle, en revanche, peut encore le faire si elle le souhaite.

La question reste pourtant lourde : qu'en est-il d'une femme innocente qu'on a fait passer par cette épreuve humiliante ? A-t-elle envie de rester ? Intuitivement, on penserait que non. Mais il faut tenir compte de la réalité ancienne : une femme divorcée pouvait se retrouver dans une situation sociale et matérielle très difficile. La Guemara dit : טַב לְמִיתָב טוֹן

דו מלמיתב ארמלו (Tav lemeitav tan du milemeitav armelu), “mieux vaut être mariée que non mariée”. Le couple pouvait parfois subsister comme structure sociale, même s’il n’y avait plus véritablement de vie conjugale.

En outre, toute cette procédure ne fonctionne que si le mari est lui-même irréprochable dans ce domaine. S’il a lui-même une conduite fautive, l’épreuve n’agit pas. Là encore, on voit à quel point cette concession d’HaShem, l’effacement de Son nom, n’est pas la glorification d’un couple idéal, mais une manière de maintenir quelque chose du lien humain dans un monde abîmé.

Zekhout tolé : le mérite qui suspend

La Guemara *Sotah* introduit une idée qui n’est pas écrite explicitement dans le verset : זכות (zekhout tolé, “le mérite suspend”). Selon cette opinion, il est possible qu’une femme réellement adultère ne meure pas immédiatement, parce qu’un grand mérite suspend les effets des eaux.

La Guemara demande alors : quel mérite peut être assez fort pour suspendre ce que la Torah a formulé aussi clairement ? Elle répond : il n’y a pas de mérite plus grand que celui de la Torah. Mais les femmes n’ont pas l’obligation de *limoud Torah* au même titre que les hommes. La réponse est que le fait d’attendre son mari et ses enfants, de leur permettre d’étudier, de les accueillir lorsqu’ils reviennent de l’étude, donne à la femme le *zekhout* de la Torah.

Le paradoxe est alors immense. Une femme peut être adultère, et malgré cela avoir une appréciation très haute de la Torah, au point que ce mérite la protège. Il faut donc essayer de comprendre ce qui se passe. On peut imaginer qu’elle reconnaît profondément la grandeur de la Torah, qu’elle valorise même l’étude de son mari, mais qu’elle ne reçoit rien de lui. Il étudie, il n’est pas à la maison, et lorsqu’il rentre, il ne lui transmet rien de cette Torah. Alors elle va chercher ailleurs ce qu’il ne lui donne pas.

À partir de là, il faut peut-être penser autrement l’obligation de Torah. La Torah ne dit pas seulement : toi, assieds-toi et étudie. Elle dit aussi : la Torah est ton affaire, tu es responsable qu’elle rayonne. Si tu peux étudier, tu dois étudier. Si tu n’en es pas capable, tu dois faire exister l’étude chez d’autres, les aider, les soutenir, rendre cela possible. C’est ainsi qu’est compris וְהָיְתָ בּוֹ יוֹמָם וְלַיְלָה (*vehagita bo yomam va-laylah*). Il n’y a pas un moment où l’on est libre de ne pas s’occuper de Torah ; la forme peut varier, mais la responsabilité demeure.

Cela ne concerne pas celui qui méprise la Torah, le מְזַלְזֵל (*mezalzel*). Il s’agit plutôt de quelqu’un qui n’a pas les capacités de l’étudier vraiment. Pour lui aussi, permettre à d’autres d’étudier peut devenir un travail à plein temps.

De la *sotah* au *nazir* : la parole qui crée un interdit

Après la *parashah* de la *sotah* vient celle du *nazir* : איש או־אִשָּׁה כִּי יִפְּלֵא לִנְדֹר נָזִיר לַה' (*ish o ishah ki yafli lindor neder nazir laHaShem*). Cela ouvre la question des *nedarim*. La Torah a validé quelque chose d'étonnant : qu'un homme, par sa propre parole, puisse créer sur lui-même un interdit contraignant. S'il fait un *neder* de ne pas manger certaines choses, il n'est pas libre de dire ensuite que, puisqu'il a inventé cet interdit, il peut l'annuler lui-même. Non. Sa parole a créé un statut réel, et la Torah lui demandera des comptes s'il transgresse.

Certes, il existe une possibilité d'annulation par un *hatarat nedarim*, devant trois personnes ou un expert, en expliquant qu'on n'avait pas envisagé certaines conséquences. Mais cela ne retire rien à l'étonnement initial : la parole humaine reçoit une très grande force. C'est lié au *tselem Elokim*, même si l'on reste évidemment très loin d'HaShem.

Le *nazir* est un cas particulier de *neder*. Pendant la période de *nézirout*, il s'interdit le vin et tout ce qui touche au raisin, il s'interdit l'impureté des morts comme un *kohen*, et il ne coupe pas ses cheveux. À la fin, il apporte des *qorbanoth* pour revenir au statut ordinaire.

Mais cette grandeur est ambivalente. Certains critiquent fortement les vœux : 613 *mitsvot* ne suffisent-elles pas ? Pourquoi s'ajouter encore des interdits ? Le *nazir*, en se privant de vin, se fait souffrir, et c'est pourquoi il est appelé חוֹטֵא (*'hoté*). La Torah ne parle sans doute pas du cas exceptionnel de quelqu'un qui n'aime de toute façon rien de tout cela ; elle vise celui qui se prive réellement. On a donc ici une parole qui agit sur soi-même.

La *Birkat Kohanim* : la parole que HaShem reprend à Son compte

Après la *sotah* et le *nazir* vient la *Birkat Kohanim* : Bamidbar 6, 22-27, כֹּהֵן תְּבָרְכוּ (*koh tevarkhou*), "ainsi vous bénirez". Puis : וְשָׂמוּ אֶת שְׁמִי עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָנִי אֲבָרְכֶם (*vesamou et shemi al Benei Yisrael va'ani avarekhem*).

Rashi donne deux lectures de וְאָנִי אֲבָרְכֶם. Soit HaShem dit : les kohanim bénissent Israël, et Moi Je réalise cette bénédiction. Soit HaShem dit : puisque les kohanim ont béni Israël, Moi Je bénirai les kohanim eux-mêmes. Dans les deux cas, la parole humaine atteint ici un niveau très élevé : ce n'est ni une parole qui agit sur autrui par conflit, comme dans la *sotah*, ni une parole qui agit sur soi-même, comme dans le *nazir*, mais une parole prescrite par HaShem et que HaShem reprend à Son compte.

Les kohanim ne bénissent pas de leur propre initiative. Ils récitent une *berakhah* : אֲשֶׁר קִדְּשָׁנוּ : בְּמִצְוֹתָיו וְצִוָּנוּ בְּאַהֲבָה (*acher qidechanou be-mitsvotav ve-tsivanou*), pour bénir Israël יְבָרְכֶהָ (*be-ahavah*). Lorsqu'ils disent יְבָרְכֶהָ ה' וְיִשְׁמְרֶהָ (*Yevarekhekha HaShem ve-yichmerekha*), ils ne donnent pas eux-mêmes la bénédiction ; ils appellent la bénédiction d'HaShem.

On rejoint ici le paradoxe de toute l'*avodah*. Les kohanim, conclut la Guemara, sont les envoyés d'HaShem, non les envoyés des hommes. Puisque שְׁלִיחַ שֵׁל אָדָם כְּמוֹתוֹ (*shalia'h shel adam kemoto*), quand ils agissent, c'est comme si HaShem faisait Lui-même Son service par l'intermédiaire de ceux qu'Il a désignés. Servir HaShem est paradoxal : on ne peut rien Lui

donner qui ne vienne déjà de Lui, car Il n'a besoin de rien et tout Lui appartient déjà. Pourtant, HaShem veut que cela passe par les hommes.

C'est ce qu'on voit aussi avec le *bekhor behemah*. Sa sainteté existe d'elle-même, sans *maqdish*, mais malgré cela les 'Hazzal demandent de le désigner verbalement : הָרִי זֶה בְּכוֹר (harei zeh bechor). Même quand la *qedousah* ne dépend pas de la parole humaine, HaShem veut qu'elle passe malgré tout un peu par une *qedoushat peh*.

Ainsi, la progression de la *parashah* fait apparaître trois formes de parole. Dans la *sotah*, une parole a un effet sur un autre, et elle peut conduire jusqu'à l'effacement du nom d'HaShem pour sauver un couple. Dans le *nazir*, une parole agit sur soi-même et crée un interdit. Dans la *Birkat Kohanim*, la parole de l'homme, prescrite par HaShem, devient le lieu même où se pose le nom d'HaShem sur Israël. La *parashah* entière fait donc apparaître la grandeur, le danger et la responsabilité de la parole humaine.